

Virna Pedrosa Sobral

**O *EVANGELHO DE FILIPE* E O CONTEXTO HISTÓRICO-
RITUALÍSTICO VALENTINIANO NO SÉC.II d.C.**

Dissertação de Mestrado
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em
História
Professor Orientador: Dr. Vicente
C.R.A. Dobroruka

Brasília
27 de junho de 2011

Banca Examinadora:

- Prof. Dr. Vicente C.R.A. Dobroruka: Departamento de História, Universidade de Brasília (Presidente).
- Prof^ª. Dr^ª Maria Filomena Coelho: Departamento de História, Universidade de Brasília.
- Prof^ª. Dr^ª Carmen Lícia Palazzo: Departamento de História, UniCEUB.
- Prof. Dr. Celso Fonseca: Departamento de História, Universidade de Brasília (Suplente).

Para a minha
família.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Vicente Dobroruka, devo minha enorme gratidão, por ter me aceitado e confiado em meu potencial mais do que eu mesma, sempre me motivando com palavras amorosas nos momentos difíceis. Tenho orgulho em dizer que tornou-se um amigo dos mais queridos para mim.

Agradeço a todos os meus colegas pejianos, que nunca hesitaram em me ajudar todas as vezes em que precisei. Um agradecimento especial ao Julio César, por ter, de bom grado, me introduzido nos estudos do gnosticismo e cristianismo primitivo, e por ter sido meu professor de copta.

A meu pai, agradeço por ter me ajudado a obter todos os livros necessários para este estudo, e por ter me ensinado latim e grego, que me facilitaram o aprendizado do copta. A minha mãe, agradeço imensamente por ter me proporcionado toda a estrutura para a realização desta dissertação.

Um agradecimento especial à Celia de Moraes; suas palavras sensatas e amorosas me ajudaram a terminar esse Mestrado melhor do que comecei.

E por fim, mas não menos importante, um agradecimento muito especial a meus amigos queridos, a família que escolhi para mim e que, sem dúvida, tem feito minha jornada mais leve, em especial a Pedro e Alexandre, meus irmãos de alma, que me deram todo o carinho e apoio necessários durante todo o período do Mestrado, mas principalmente nos últimos meses.

A todos, minha gratidão.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	vi
RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1	
O <i>Evangelho de Filipe</i> e seu contexto histórico.....	19
1.1 O documento.....	19
1.2 O contexto histórico.....	27
1.3 Valentino e os valentinianos.....	28
1.4 Ortodoxia e heresia.....	31
CAPÍTULO 2	
O <i>Evangelho de Filipe</i> e sua relação com o gnosticismo.....	39
2.1 O gnosticismo.....	39
2.2 O valentinianismo.....	52
CAPÍTULO 3	
A ritualística do <i>Evangelho de Filipe</i>	55
3.1 Batismo.....	64
3.2 Crisma.....	69
3.3 Eucaristia.....	72
3.4 Redenção.....	76
3.5 Câmara nupcial.....	77
3.6 Porte de tochas.....	84
3.7 Beijo ritual.....	85
3.8 Considerações finais.....	87
CONCLUSÃO.....	90
APÊNDICE.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	108

ABREVIATURAS*

AdvHaer: Adversus haereses

Ap: Apocalipse

ApocrJo: Apócrifo de João

Carn: De Carne Christi

Dial: Tripho (Diálogo com Tripho)

Ef: Epístula aos efésios

EvFl: Evangelho de Filipe

Exc: Excertos de Teodoto

Gn: Gênesis

I Apol: I Apologia

I Cor: Primeira epístula aos coríntios

II Cor: Segunda epístula aos coríntios

IJo: Primeira epístula de João

IPe: Primeira epístula de Pedro

Is: Isaías

ITs: Primeira epístula aos tessalonicenses

Jo: Evangelho de João

Lc: Evangelho de Lucas

Mt: Evangelho de Mateus

Pan: Panarion

Praescr: De praescriptione haereticorum

Ref: Refutatio omnium haeresium

Rm: Epístula aos romanos

Strom: Stromata

TradApost: Traditio Apostolica

Val: Adversus valentinianos

* Optou-se, aqui, por uma tradução das abreviaturas do modo como são conhecidas; assim, algumas estão em latim e outras em português.

RESUMO

O *Evangelho de Filipe* é um dos manuscritos da Biblioteca de Nag Hammadi, descoberta em 1945 no sul do Egito, na região de Chenoboskion. Esse documento é datado do séc.II d.C., e é representativo do grupo “cristão gnóstico” valentiniano. O *Evangelho de Filipe* não é similar aos evangelhos canônicos; não relata cenas da vida de Jesus, mas possui, de modo geral, um caráter catequético. Ele é importante não só por ser uma fonte primária do valentinianismo, mas também porque nos revela um pouco sobre a ritualística e os sacramentos gnósticos, assunto relativamente pouco conhecido até mesmo no conjunto das fontes que tratam do gnosticismo. Muitos pesquisadores vêm observando que os ritos de iniciação descritos no *Evangelho de Filipe* são muito similares à ritualística do cristianismo proto-ortodoxo, o que nos mostra que as fronteiras entre os vários grupos cristãos eram muito tênues. Tais grupos, como os valentinianos, eram chamados de “hereges” pelos heresiólogos, que na verdade o faziam numa tentativa de não só desclassificá-los, mas também de afirmar sua própria identidade. Nesta dissertação será feita a comparação de dados rituais não entre tradições religiosas extremamente diferentes, mas entre grupos cristãos que coexistiam no séc.II d.C.: o grupo valentiniano e o grupo de tradição apostólica, a partir de várias testemunhas das práticas sacramentais do cristianismo primitivo. Para isso também se mostra importante descrever o contexto histórico-ritualístico valentiniano no séc.II d.C., a fim de que se possa ter um entendimento maior dos dados analisados.

ABSTRACT

The Gospel of Philip is one of the manuscripts of the Nag Hammadi Library, discovered in 1945 in southern Egypt, at the region of Chenoboskion. This document is from the second century *post Cristum*, and is representative of the group "christian gnostic" valentinian. The Gospel of Philip is not similar to the canonical Gospels, it does not report scenes of Jesus' life, but has, in general, a catechetical nature. It is important not only because it is a primary source of the valentinians, but also because it reveals to us a little about the gnostic ritual and the sacraments, a subject relatively unknown even in dealing with all sources of gnosticism. Many researchers have observed that the initiation rites described in the Gospel of Philip are very similar to the ritual of the proto-orthodox christianity, which shows that the boundaries between the various christian groups were very tenuous. Such groups, as the valentinians, were called "heretics" by heresiologists, who actually made an attempt not only to disqualify them, but also to assert its own identity. In this dissertation will be made to compare data between rituals not vastly different religious traditions, but between Christian groups that coexisted in séc.II AD: Valentinian the group and the group of apostolic tradition, from several witnesses to the sacramental practices of early Christianity. For this also becomes important to describe the historical context in séc.II AD Valentinian ritual, so that one may have a greater understanding of the data analyzed.

INTRODUÇÃO

O *Evangelho de Filipe* é um dos quase sessenta textos encontrados em 1945, em uma caverna nas proximidades da cidade moderna de Nag Hammadi, no sul do Egito, na região de Chenoboskion². Essa coleção é conhecida atualmente como Biblioteca Copta de Nag Hammadi, ou simplesmente Biblioteca de Nag Hammadi. Estudos preliminares foram suficientes para que se pudessem perceber semelhanças entre o conteúdo desses documentos e algumas das heresias descritas e denunciadas por alguns escritores ortodoxos, hoje denominados de heresiólogos, dos séc.II ao IV. Tal descoberta foi extremamente importante para o estudo de algumas manifestações hoje consideradas marginais do cristianismo primitivo, já que a informação que se tinha a respeito de vários grupos cristãos dessa época se limitava ao relato parcial desses polemicistas e a algumas poucas fontes³.

O estudo do *EvFl* se mostra muito relevante pelo fato de ser uma fonte primária do grupo valentiniano, um desses grupos cristãos. Antes da descoberta dos manuscritos de Nag Hammadi o que se tinha a respeito de outros grupos cristãos eram, principalmente, os relatos heresiológicos, ou seja, fontes secundárias. Hoje, com a Biblioteca de Nag Hammadi, temos fontes primárias a respeito deles; uma delas é o *EvFl*.

Além disso, o *EvFl* tem se mostrado pertinente não só para o estudo do valentinianismo, mas também para o estudo de uma de suas vertentes. Heresiólogos dos séc.II ao IV relataram que o valentinianismo estava dividido em duas linhas, a ocidental e a oriental. Tertuliano, por exemplo, em seu *Adversus valentinianos* (11:2), oferece a informação de que a doutrina de Valentino estava dividida em duas escolas e duas cadeiras: *duae scholae... duae cathedrae*. Apesar de não explicitar as doutrinas de uma e outra escola valentiniana, pode-se perceber uma diferença entre Valentino e seus seguidores quando Tertuliano, em *De Carne Christi* 10:1, fala que os valentinianos afirmavam que a carne de Cristo era de

² Sobre a descoberta, cf. DORESSE, Jean. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*. Paris: Plon, 1958; ROBINSON, James M. "From Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices" in: BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes Nag Hammadi*. Québec: Université Laval, 1981. Pp.21-58.

³ *Corpus Hermeticum*, *Codex Askewianos*, *Codex Brucianus*, *Papyrus Berolinensis*, *Odes de Salomão* e o *Hino da Pérola*, contido no apócrifo *Atos de Thomé* e na literatura dos mandeus.

natureza psíquica (*qui carnem Christi animale affirmant*), enquanto em outro ponto do mesmo trabalho ele diz que Valentino ensinou que a carne de Cristo era espiritual (*carnem Christi spiritualem comminisci*, 15:1).

Após estudos comparativos entre relatos não só de Tertuliano, mas também de Irineu de Lyon, Hipólito, Clemente de Alexandria e o *EvFl*, percebeu-se que este está relacionado à doutrina valentiniana oriental, que diz que o Salvador é um ser espiritual em um corpo material: “Cristo tem cada um em si mesmo: ser humano e anjo, mistério e o Pai” (*EvFl* 56:13-15).

Outro motivo pelo qual o *EvFl* é um texto extremamente importante para os estudos gnósticos é porque nos revela um pouco sobre a ritualística e os sacramentos gnósticos, assunto relativamente pouco conhecido até mesmo no conjunto das fontes que tratam do gnosticismo⁴ (esse termo será explicado mais adiante nesta dissertação); isso é compreensível, pois o conhecimento de um ritual de iniciação não devia ser um assunto revelado aos não iniciados.

O texto *Excertos de Teodoto*⁵, de Clemente de Alexandria, nos dava informações sobre o ritual de iniciação, comum no grupo valentiniano, antes da descoberta de Nag Hammadi. Na seção *Exc* 66-86 há uma reconstrução do que seria o processo desse ritual de iniciação valentiniano. Primeiramente, havia uma preparação do iniciando, com a catequese, jejuns e orações. Depois, uma consagração da água batismal com exorcismo e santificação, invocando-se o nome de Deus, e em seguida uma consagração do óleo (utilizado para a unção do iniciando). Logo depois, o indivíduo submetido à iniciação renunciava aos espíritos maus e imergia na água, com as palavras “em nome do Pai, do Filho e do Espírito

⁴ Cf. GRANT, Robert M. “The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip” in: *Vigiliae Christianae* 15, 1961. Pp.129-140; STROUD, William J. “Ritual in the Chenoboskion Gospel of Philip” in: *Illif Review* 28, 1971. Pp.29-35; SEVRIN, Jean-Marie. “Pratique et doctrines des sacrements dans l’Évangile selon Philippe” in: *Revue théologique de Louvain* 4, 1973. Pp.134-135; SEVRIN, Jean-Marie. “Les Noces Spirituelles dans l’Évangile selon Philippe” in: *Le Muséon* 87, 1974. Pp.143-193; REWOLINSKI, Edward T. *The Use of Sacramental Language in the Gospel of Philip*. Harvard: Harvard University Press, 1978; BUCKLEY, Jorunn J. “A Cult-Mystery in The Gospel of Philip” in: *Journal of Biblical Literature* 99, 1980. Pp.569-581; PAGELS, Elaine. “The ‘Mystery of Marriage’ in the Gospel of Philip Revisited” in: PEARSON, Birger (ed.). *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Pp.442-454; BUCKLEY, Jorunn J.; GOOD, Deirdre J. “Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip”. *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997. Pp.1-19; PAGELS, Elaine. “Ritual in the Gospel of Philip” in: TURNER, John D.; McGUIRE, Anne (eds.). *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden : Brill, 1997. Pp.280-291; THOMASSEN, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”*. Pp.333-414.

⁵ CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

Santo”. O iniciando era então ungido, havia uma consagração do pão, com invocação do “nome”, e por fim uma refeição.

No *EvFl*, o ritual de iniciação acontece da seguinte maneira: batismo, em que a imersão acontece ao mesmo tempo em que se invoca o “nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”; unção do iniciando, com óleo perfumado, e vestimento das roupas despidas para o batismo; o iniciando porta lâmpadas ou tochas antes da cerimônia da câmara nupcial; há um beijo ritual, e por fim a eucaristia, com pão e vinho misturado com água. Aqui, percebe-se uma semelhança aos rituais cristãos do batismo, crisma e eucaristia. A unção é mais importante no *EvFl* do que em *Exc*, que ocorre após a saída da água como o momento em que a redenção se torna realidade. Outra diferença é que no *EvFl* a taça da eucaristia contém uma mistura de vinho e água, enquanto em *Exc* possui apenas água. Além disso, a idéia da câmara nupcial é mais enfatizada no *EvFl* do que em *Exc*, apesar de não estar ausente neste último. Vemos, portanto, algumas diferenças nesse ritual em relação ao descrito em *Exc* 66-86, que são importantes por estarem em uma fonte primária do valentinianismo.

Esse conteúdo sacramental do *EvFl*, juntamente com sua incoerência textual, tem levado estudiosos a outra discussão, a de que talvez tal texto tenha sido deliberadamente composto de forma caótica a fim de que seu conteúdo misterioso fosse mantido, e só alguns, iniciados, provavelmente, pudessem decifrá-lo⁶. A incoerência textual do *EvFl*, vista acima, estaria ligada a esse propósito de iniciação. Em 1984, Moraldi assumiu que o *EvFl* era formado de pequenas unidades entrelaçadas a dois níveis de significado: um esotérico, superficial, e um mais profundo e mais difícil, gnóstico⁷.

Por fim, o *EvFl* pode nos proporcionar um entendimento maior da relação entre cristianismo e gnosticismo nos primeiros séculos de nossa era, já que não se tem muita informação das manifestações religiosas relativamente marginais desse período. Sabe-se que todos aqueles que chamamos de gnósticos eram provavelmente cristãos, e que todos possuíam aspectos comuns, como práticas rituais, inclusive algum tipo de refeição ritualística grupal. Além disso, todos

⁶ ISENBERG, Wesley W. “The Coptic Gospel according to Philip”. Tese de Doutorado. Universidade de Chicago, 1968. Pp.24-53.

⁷ MORALDI, Luigi. *Ivangeli Gnostici*. Milão: Adelphi, 1984.

defendiam que Jesus era seu fundador⁸. Inúmeras perguntas podem ser feitas nesse sentido: sobre quanto os gnósticos se utilizaram de idéias cristãs, o quanto eles divergiam da doutrina proto-ortodoxa da Grande Igreja, que era a do grupo cristão de tradição apostólica, por que eram encarados como uma ameaça pelos Padres da Igreja, entre muitas outras⁹.

Metodologia

Nas últimas décadas houve um considerável crescimento de atividades no campo da história e fenomenologia das religiões, o que pode ser comprovado pelo número de publicações, conferências e assuntos debatidos, principalmente sobre o que constituiria essa área e seus métodos específicos, e se essas duas abordagens do estudo das religiões são separadas, inter-relacionadas, idênticas ou opostas.

Apesar do número crescente de debates, o consenso a respeito da metodologia nessa área é menor do que o desejado. Há uma crescente tendência em direção a uma clareza metodológica maior e a uma análise mais rigorosa dos pressupostos de pesquisa entre muitos estudiosos, mas ainda há muitos esclarecimentos a serem concluídos. Foi apenas a partir de 1960 que o debate metodológico começou a ter um espaço próprio, e apesar de uma colaboração crescente, há uma falta de comunicação entre pesquisadores ocidentais com trabalhos muito semelhantes, porém em línguas diferentes.

Em 1959, na reunião inaugural da Sociedade Americana para o Estudo da Religião, Goodenough defendeu que “no presente estágio da Ciência da Religião, nós faríamos bem em elaborar pequenas questões até termos estabelecido uma metodologia que todos possamos aprovar e usar”¹⁰. Porém, hoje ainda é necessária uma clarificação da terminologia usada e de um exame crítico dos objetos e métodos específicos para o estudo das religiões. Estudiosos têm percebido que os requisitos mais urgentes para um maior desenvolvimento criativo desse tópico são um programa de pesquisa melhor formulado e uma formação teórica mais evidente.

⁸ Bird, “Early Christianity”, p.240.

⁹ Parte desta introdução, do segundo parágrafo até aqui, faz parte da comunicação “O Evangelho de Filipe e os Estudos Gnósticos”, apresentada no dia 21 de outubro de 2009, no “I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo”, na UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁰ GOODENOUGH, Erwin R. “Religionswissenschaft” in: *Numen* VI, 1959.

Contudo, como nos mostra King¹¹, o apelo para uma consciência metodológica maior por si só não responde a questão sobre se a classificação, análise, e interpretação de dados religiosos do modo mais compreensível possível representa basicamente uma única disciplina, um amplo campo de estudos diferentes, porém relacionados, ou é uma ciência, ofício ou arte a ser aprendida apenas por alguns poucos criativos e dotados estudiosos.

Há também uma falta de consenso geral a respeito de como o estudo das religiões é ou deve ser chamado; há muitos nomes em circulação, mas nenhum se tornou universalmente aceito a ponto de ser definitivo. Os problemas sobre métodos estão intimamente relacionados com a natureza dessa questão; portanto o problema de definição é a principal preocupação, pois o nome dado afeta a escolha de objetos e métodos de estudo cabíveis.

O estudo das religiões contemporâneo cobre um amplo campo de interesse e métodos que freqüentemente se complementam. Uma dificuldade especial do debate metodológico é a questão sobre se todos os métodos são igualmente importantes, se alguns são mais indispensáveis do que outros, e se algum método particular é tão crucial a ponto de ser considerado como base para todos os outros.

Tanto a apresentação histórico-descritiva quanto a classificação e análise de dados religiosos, que serão feitos nesta dissertação, pertencem à história do estudo das religiões. Os defensores da abordagem estritamente histórica enfatizam o uso de métodos histórico-críticos, uma prática rigorosa de filologia e outras disciplinas auxiliares necessárias para o estudo da história, e insistem em exposições factual-descritivas, muitas vezes acompanhadas por uma interpretação do significado dos dados apresentados. Nesta dissertação, tais exposições serão feitas acerca dos tipos de atividades rituais do grupo valentiniano presentes no *EvFl*.

É importante salientar que a pluralidade de religiões no mundo atual e a variedade de culturas moldadas por tradições religiosas diferentes não podem ser adequadamente entendidas sem um estudo histórico minucioso sobre a origem, crescimento e desenvolvimento de religiões particulares, afetadas pela dinâmica de continuidade e mudança. Foi não só a preocupação por uma verdade histórica, mas também a necessidade de libertar o estudo das religiões da dominação de uma

¹¹ KING, Ursula. "Historical and Phenomenological Approaches" in: WHALING, Frank (ed.). *Theory and Method in Religious Studies*. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

especulação teológica e histórica que motivou uma forte insistência do uso do método histórico.

A própria história está aberta a um amplo âmbito de interpretações e não pode ser praticada sem uma preocupação por uma reflexão e teoria sistemática, o que é comprovado pela existência de diferentes filosofias da história. A história pode ser entendida em um sentido estreito ou amplo, e há o uso interpretativo e o descritivo da história, cada um com seus próprios meios de expressão. Mas quando o termo “história das religiões” é usado para descrever uma postura metodológica, a ênfase pode estar na abordagem factual-descritiva.

Ao contrário da abordagem restrita da história das religiões, alguns entendem que “história” significa uma investigação que abarca principalmente estudos fenomenológicos, enquanto outras consideram que a abordagem histórica e a fenomenológica são distintas entre si¹². A fenomenologia é basicamente uma classificação sistemática e comparativa de todos os fenômenos religiosos, podendo incluir o desenvolvimento histórico de tais fenômenos, o que leva à questão da importância e relação entre história e fenomenologia.

A abordagem fenomenológica apresenta os dados de modo sincrônico, muitas vezes independente de uma seqüência histórica, o que pode fazê-la parecer não-histórica ou anacrônica, ao contrário da abordagem histórica, sempre diacrônica. Chantepie de la Saussaye foi quem usou o termo “fenomenologia da religião” pela primeira vez em 1887¹³, significando a tentativa de investigar a essência e significado de fenômenos religiosos e de agrupar fenômenos de modo tipológico, independente de tempo e espaço. Ela era uma disciplina de classificação usada por muitos estudiosos, porém diferente da fenomenologia da religião clássica desenvolvida na primeira metade do séc.XX.

O método fenomenológico contém dois princípios diferentes, praticamente contraditórios: o *epoché*, que seria a suspensão de julgamento do investigador quanto à verdade, ao valor e até à existência de um determinado fenômeno, mais objetivo, portanto, e a visão eidética, que tenta compreender a essência do fenômeno através de empatia e intuição, por sua vez mais subjetiva. Para Sharpe¹⁴,

¹² Cf. SHARPE, Eric J. *Comparative Religion*. London: Duckworth, 1986. Pp.220-250; WAARDENBURG, Jacques. *Reflections on the Study of Religion*. Paris/New York: Mouton Publishers, 1978.

¹³ DE LA SAUSSAYE, Chantepie. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: Mohr, 1887.

¹⁴ Sharpe, *Comparative*, p.220.

a abordagem fenomenológica fornece um caminho para entender as religiões e compreender sua essência, por meio de uma análise o mais livre possível de julgamento. Tal abordagem se mostra completamente necessária para a análise dos dados desta dissertação que compõem a ritualística do *EvFl*.

Contudo, apesar da investigação de muitos fenômenos religiosos, viu-se pouco avanço teórico e falta de rigor e precisão metodológica, ficando o campo tão fragmentado de modo que praticamente cada investigador tivesse sua própria fenomenologia. Assim, o termo “fenomenologia da religião” parece se referir mais a uma abordagem geral do que a um método específico. Na opinião de alguns estudiosos, a fenomenologia é uma abordagem muito subjetiva, ao contrário da abordagem objetiva da história das religiões¹⁵. Além disso, os fenômenos particulares escolhidos para a investigação são muitas vezes isolados de seu contexto, que é necessário para sua explicação.

Apenas recentemente tem havido um esforço sistemático para a criação de um método adequado e unificado e de uma hermenêutica compreensiva para o estudo das religiões, incluindo uma nova visão da fenomenologia e uma reconsideração crítica de sua natureza e método. Tem-se defendido também que o termo “fenomenologia da religião”, por ser ambíguo e poder levar a uma associação com fenomenologias filosóficas, deveria ser trocado por algo como “estudo comparativo das religiões” ou “*Religionswissenschaft* sistemáticas”.

As abordagens histórica e fenomenológica, ambas vistas como necessárias para esta dissertação, são normalmente entendidas como não normativas, ou seja, buscam descrever e examinar fatos, histórica ou sistematicamente, sem julgá-los de um ponto de vista teológico ou filosófico, apesar de haver uma discussão sobre se isso é totalmente possível ou se apenas pode ser feito com um número limitado de dados e questões. De qualquer forma, o estudo das religiões está intimamente ligado ao entendimento geral da religião dominante num determinado período e relacionado ao desenvolvimento cultural e intelectual de uma sociedade. Durante o séc.XIX, por exemplo, pesquisadores estudavam a questão da origem e evolução das religiões, enquanto no séc.XX as questões eram a respeito da natureza e

¹⁵ Cf. OXTOBY, Willard G. *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin*. American Oriental Series vol. 50. New Haven, Conn: American Oriental Society, 1968; WAARDENBURG, Jacques. “Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist” in: WAARDENBURG, Jacques. *Reflections on the Study of Religion*. Paris/New York: Mouton Publishers, 1978.

essência das religiões, e mais recentemente sobre seu significado e função na sociedade.

A principal questão do debate metodológico desde a Segunda Guerra Mundial não é a respeito da melhor abordagem, se histórica ou fenomenológica, mas uma reexaminação crítica das abordagens clássicas do estudo das religiões e uma tentativa de desenvolver uma metodologia mais diferenciada e compreensiva. Para Waardenburg¹⁶, o estudo das religiões é antes um campo de estudos com forte característica interdisciplinar do que uma particular disciplina. O que se vê atualmente é que muitos especialistas, de áreas as mais variadas possíveis e trabalhando com diferentes métodos, contribuem para nosso entendimento da fenomenologia das religiões. O que ainda é debatido é se essa multiplicidade pode ser compreendida por uma única teoria.

Atualmente o estudo das religiões tem acesso a uma grande quantidade de dados que requerem, para seu estudo sistemático, uma consciência metodológica crítica e ferramentas conceituais mais refinadas a fim de que os trabalhos de análise, explicação e síntese possam ser feitos de modo mais diferenciado, já que dados particulares requerem métodos e abordagens diferentes. Mas, o que se vê é que as perspectivas metodológicas representadas pela história, fenomenologia, hermenêutica e ciência das religiões podem ser consideradas interrelacionadas num *continuum*.

Pode-se perceber que há uma tensão entre as abordagens histórica e sistemática do estudo das religiões, assim como entre a necessidade de pesquisa a um nível microscópico e o igualmente importante exame de perspectivas mais amplas. Porém, o que se sabe é que o estudo das religiões deve ser comparativo, pois não só examina os dados de uma determinada tradição, mas os compara a dados de outras tradições e culturas. Como Sharpe¹⁷ observa, o princípio vital em qualquer ciência ou em qualquer linguagem é o da comparação. Como já disse Müller¹⁸, “aquele que conhece um, conhece nenhum”.

Nesta dissertação será feita a comparação de dados rituais não entre tradições religiosas extremamente diferentes, mas entre grupos cristãos que

¹⁶ WAARDENBURG, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

¹⁷ Sharpe, *Comparative*, p.31.

¹⁸ MÜLLER, Friedrich Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Spottiswoode & Co, 1870. P.16.

coexistiam no séc.II d.C.: o grupo valentiniano e o grupo de tradição apostólica, a partir de várias testemunhas das práticas sacramentais do cristianismo primitivo. Para isso também se mostra importante descrever o contexto histórico-ritualístico valentiniano no séc.II d.C., a fim de que se possa ter um entendimento maior dos dados analisados.

É importante, aqui, salientar que há pesquisadores que estudam a ritualística cristã no séc.II sem, contudo, se preocupar em investigar as semelhanças com a ritualística dita “gnóstica”. Essa intercessão tem sido feita, porém, por estudiosos do “gnosticismo”, como será visto nesta dissertação. Nos capítulos 1 e 2 poderá ser observado que as fronteiras entre os vários grupos cristãos do séc.II não eram muito definidas; logo, em relação à ritualística desses grupos, as fronteiras eram igualmente difíceis de ser delimitadas. Assim, estudar uma “ritualística gnóstica” separadamente de uma “ritualística cristã”, e vice-versa, não faria sentido.

No capítulo 1 desta dissertação, portanto, será apresentado o *Evangelho de Filipe* e se discorrerá sobre seu contexto histórico a partir do que se entende por gnosticismo, valentinianismo e a visão de heresiólogos do séc.II d.C. sobre ambos, além de serem observadas características valentinianas no *Evangelho de Filipe*. Já no capítulo 2 será explicado o que é o “gnosticismo” e qual sua relação com o *EvFI*. No capítulo 3 será analisada mais detalhadamente a ritualística do *Evangelho de Filipe*, fazendo-se comparações com a ritualística do grupo cristão proto-ortodoxo. Uma história da pesquisa do *EvFI* será mostrada no capítulo 1, na primeira parte, e no capítulo 3, não como tópico independente, mas mesclada à análise feita.

A respeito do que me conduziu a este Mestrado em História Antiga, farei aqui um breve relato dos fatos. Após alguns anos de indefinição a respeito de que caminho seguir, tendo feito uma graduação em Letras, e em uma época em que cogitava iniciar meus estudos de Mestrado, mas em dúvida se no próprio Departamento de Letras ou em outro, foi-me mencionado o nome do Prof. Dr. Vicente Dobroruka, professor de História Antiga do Departamento de História da Universidade de Brasília. Ao conhecê-lo, encantei-me com sua área de atuação e com o grupo fundado por ele, o PEJ – Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos. Como sempre tive interesse em história das religiões, mas sem perceber que poderia fazer algo nesta área, compreendi que poderia aliar meus conhecimentos de latim e grego a estudos de textos religiosos, que é o que mais me atrai. Imediatamente iniciei meus estudos de copta, língua em que se encontra o

Evangelho de Filipe, com um membro do PEJ, Julio Cesar Chaves, que muito tem me auxiliado no aprendizado dessa língua.

O estudo do copta, uma língua tardia do Egito, escrita com caracteres gregos e com várias palavras vindas do grego (fato que tem me possibilitado um aprendizado relativamente rápido, além de meu interesse por línguas antigas), será muito útil para esta dissertação, já que poderei trabalhar com traduções de passagens pertinentes diretamente do copta para o português, evitando assim traduções duplas, do copta para o inglês ou francês e destes para o português. Esta será, de fato, uma novidade que trarei para esta pesquisa, que poderá auxiliar futuros estudantes de língua portuguesa.

CAPÍTULO 1 O EVANGELHO DE FILIPE E SEU CONTEXTO HISTÓRICO

1.1 O documento

Em 1945 ocorreu uma descoberta muito valiosa para os estudos do cristianismo primitivo. Os irmãos Califa e Muhamad Ali al Salman encontraram, a onze quilômetros da cidade moderna de Nag Hammadi, no sul do Egito, na região de Chenoboskion¹⁹, em uma das cavernas de Jabal al-Taarif, quase sessenta textos distribuídos em treze livros de papiro, encadernados em couro. Como mencionado na introdução, essa coleção é conhecida atualmente como a Biblioteca Copta de Nag Hammadi, ou Biblioteca de Nag Hammadi.

Houve três tentativas para numeração dos códices da Biblioteca de Nag Hammadi, feitas por Puech, Doresse e Labib. A numeração de Puech²⁰ segue a ordem em que se teve notícia dos códices; em seu sistema, o *EvFl* encontra-se no *Codex III*. Doresse²¹ realizou sua numeração a partir da data estimada dos estilos de caligrafia nos códices; para ele, o *EvFl* encontra-se no *Codex X*, a respeito do qual ele diz ser o mais refinado de todos os códices, cuja caligrafia é a mais bela entre todas as caligrafias da Biblioteca de Nag Hammadi. O terceiro sistema é a numeração oficial feita para o Museu Copta do Cairo por Pahor Labib²²; nesse sistema, o *EvFl* encontra-se no *Codex II*, numeração usada para esta dissertação, e comumente aceita pelos estudiosos atualmente.

O *EvFl*, portanto, integra o *Codex II*²³ da Biblioteca de Nag Hammadi e está escrito em copta, a língua vernácula do Egito na antiguidade tardia, escrita com caracteres gregos. Está em uma versão aparentemente integral, com poucas lacunas no documento, começando na página 51 do códice, indo até a página 86.

¹⁹ Sobre a descoberta, cf. DORESSE, Jean. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*. Paris: Plon, 1958; ROBINSON, James M., "From Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices" in: BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes Nag Hammadi*. Québec: Université Laval, 1981. Pp.21-58.

²⁰ PUECH, Henri-Charles. "Les nouveaux Écrits Gnostiques découverts en Haute-Égypte". Pp.100-110 in: *Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum*. Boston: Byzantine Institute, 1950.

²¹ Doresse, *Livres*, pp.142-145.

²² KRAUSE, Martin. "Der koptische handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt" in: *Mitteilung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Cairo*, XVIII. 1962, Pp.121-132.

²³ Textos que compõem o *Codex II* da Biblioteca de Nag Hammadi: *Apócrifo de João*, *Evangelho de Tomé*, *Evangelho de Filipe*, *Hipóstase dos Arcontes*, um escrito sem título, comumente chamado pelos estudiosos de língua inglesa de *On the Origin of the World*, *A Exegese da Alma* e *O Livro de Tomé*.

Hoje ele se encontra no Museu Copta do Cairo. O título que lhe foi atribuído encontra-se no fim do manuscrito, entre o fim do texto e o início do escrito seguinte, não apresentando traços de ornamentação como os do *Apócrifo de João* e os do *Evangelho de Tomé*, documentos anteriores a ele no manuscrito do *Codex II*; isso fez estudiosos supor que seu título tenha sido inventado e adicionado pelo escriba, criando este nome a partir da única menção do nome de um apóstolo no texto, Filipe (73:8). A proximidade do *Evangelho de Tomé* poderia ter igualmente influenciado na escolha do título, visto que o gênero literário do *EvFI* não corresponde exatamente ao evangélico²⁴.

Epifânio menciona um *Evangelho de Filipe* que teria sido utilizado por certos gnósticos do Egito no séc.IV (*Pan* 26:13.2-3)²⁵. Todavia, a passagem por ele citada não corresponde a nenhuma passagem do *EvFI* da Biblioteca de Nag Hammadi, o que nos leva a crer que fossem dois textos diferentes. Também o autor de *Pistis Sophia*²⁶ fala que Jesus escolheu Filipe, assim como Tomé e Mateus, para serem seus biógrafos; entretanto o *EvFI* não é nem uma biografia nem um registro dos feitos de Jesus, não se encaixando na referência de *Pistis Sophia*. Autores posteriores mencionam a utilização de um *Evangelho de Filipe* pelos maniqueístas²⁷, mas também não se sabe se é o mesmo texto da Biblioteca de Nag Hammadi. Tal situação não parece ser de todo rara, já que na própria Biblioteca de Nag Hammadi temos o exemplo dos *Apocalipses de Tiago*, no *Codex V*, que possuem o mesmo título, porém são dois textos diferentes.

O *EvFI* é considerado um documento pseudonímico. Isso se diz a respeito de textos que não foram escritos pela pessoa a quem se atribui a autoria, um indivíduo importante, a fim de que o texto que leva seu nome alcance, com isso, uma certa deferência. No caso do *EvFI*, contudo, essa pseudonímia pode ter sido casual, já que uma das suposições é a de que seu título tenha sido criado e adicionado pelo escriba que copiou o *Codex II*, motivado pelas razões vistas acima. Deve-se salientar, aqui, que não se pode precisar em qual estágio de transmissão do texto o título foi adicionado ou modificado.

²⁴ Este tema será tratado brevemente nesta dissertação.

²⁵ BERTRAND, Daniel A. "Evangile grec de Philippe" in: BOVON, François; GEOLTRAIN, Pierre (eds.). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol.I. Paris: Gallimard, 1997. Pp.482-485.

²⁶ Documento integrante do *Codex Askewianus*.

²⁷ Timothée de Constantinople (Thimotheus). "De receptione haereticorum"; Léonce de Byzance (Pseudo Leontius). "De sectis" III,2 in: MIGNE, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 86, 1, 21 C, 1213 C. Paris: Migne, 1865.

O *EvFl*, apesar de ter a palavra “evangelho” no título, não corresponde à definição que os estudiosos modernos dão aos evangelhos canônicos, já que não relata cenas da vida de Jesus, nas quais ele seja o personagem principal, nem é uma coletânea de ensinamentos do mesmo, como o *Evangelho de Tomé*, ou possui uma mensagem de salvação, como o *Evangelho da Verdade*²⁸. Ele se apresenta como um texto não-linear, com diversos tópicos aparentemente sem conexão, principalmente sobre espiritualidade e o significado dos sacramentos, em que apenas algumas passagens referem-se a Jesus. O *EvFl* continua sendo chamado de “evangelho”, contudo, por estar assim no documento.

Apesar de ser um dos documentos mais estudados da Biblioteca de Nag Hammadi, o *EvFl* tem se mostrado um texto difícil, não apresentando a coerência textual encontrada em outros textos da mesma biblioteca. Num dos primeiros estudos a respeito do *EvFl*, em 1959, Schenke²⁹ já levantava a hipótese de ser o texto uma espécie de *florilegium*, uma coleção de excertos, pelo fato de apresentar frases ou unidades aparentemente independentes, a maioria sem conexão evidente com trechos imediatamente anteriores ou posteriores. Os estudos que se seguiram a Schenke durante a primeira metade da década de 1960 concordavam que o *EvFl* fosse um tipo de coleção gnóstica³⁰. Para Grant, também em 1959, tal documento consistia de materiais que pareciam estar arranjados caoticamente³¹. Puech parece ter sido o único a, em 1959, considerar o texto como um discurso contínuo, uma exposição que ora parece se remeter a várias pessoas, ora a apenas um indivíduo³². Em 1960, Segelberg considerou o *EvFl* como sendo uma coleção de ditos sem um plano de composição definido, mas que vinham de uma mesma origem³³. Em 1962 Wilson compara seu método de composição desconexo e inconsequente a um movimento atordoante de uma borboleta voando de um tema para outro³⁴. Layton, em 1987, considerou o *EvFl* uma antologia valentiniana contendo pequenos excertos

²⁸ O *Evangelho da Verdade* faz parte do *Codex I*, e o *Evangelho de Tomé* do *Codex II*, ambos da Biblioteca de Nag Hammadi.

²⁹ SHENKE, Hans-Martin. “Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi” in: LEIPOLDT, Johannes Leopoldt; SCHENKE, Hans-Martin. *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*. 1959. Pp.31-65.

³⁰ TURNER, Martha L. *The Gospel According to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1996. P.20.

³¹ GRANT, Robert M. “Two Gnostic Gospels” in: *Journal of Biblical Literature* 79, 1960.

³² HENNECKE, Edgar. *New Testament Apocrypha*. 2 volumes. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, 1965. Vol.I. P.276.

³³ SEGELBERG, Eric. “The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System” in: *Numen* 7, 1960. P.191.

³⁴ WILSON, R. Mcl. *The Gospel of Philip*. New York: Harper and Row, 1962. P.8.

tirados de vários outros trabalhos, afirmando, contudo, que as fontes desses excertos não foram identificadas e aparentemente não sobreviveram³⁵. Turner, em 1996, fez um estudo minucioso sobre a estrutura e os aspectos textuais do *EvFl*. Ao reconhecê-lo como uma coleção, após comparações com coleções produzidas no mundo antigo tardio, fez um importante questionamento a respeito dos objetivos dessas coleções e como esses propósitos se interseccionavam com os interesses e objetivos dos cristãos gnósticos³⁶.

Houve suposições, também, de que o *EvFl* teria passagens de origens valentinianas e não-valentinianas, reunidas pelos compiladores ou redatores valentinianos do *EvFl*, como assumiu Schenke³⁷, apesar de não conseguir discernir tais trechos uns dos outros. Já em 1987, Schenke dizia que apesar de o *EvFl* possuir um caráter valentiniano, não era possível identificá-lo com uma determinada escola valentiniana, e que era necessário, desde o início, trabalhar com a suposição de que materiais de outros movimentos gnósticos pudessem estar presentes no *EvFl*³⁸. Isenberg, em estudos mais recentes, considerou o *EvFl* um texto valentiniano, de modo geral, com respeito à teologia³⁹. Para Layton, o *EvFl* é o trabalho de um valentiniano oriental, escrevendo em um ambiente como o de Edessa, por conter excertos que se referem a etimologias em Siríaco, a linguagem semítica (um dialeto do aramaico) usada em Edessa e na Mesopotâmia oriental⁴⁰.

Painchaud⁴¹, em 1996, apresentou um artigo sobre a composição do *EvFl*; ele sugere que a separação e colocação dos temas e “parágrafos” não é caótica, mas intencional, visando confundir um leitor que não fosse iniciado. A ligação entre um determinado parágrafo e outro que tratam do mesmo assunto, muitas vezes separados no manuscrito por várias linhas ou até páginas, poderia ser feita por um iniciado por meio de “palavras-chave” que figuram em ambos os parágrafos.

³⁵ LAYTON, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. New York/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland: Doubleday, 1987. P.325.

³⁶ Turner, *Gospel*.

³⁷ Schenke, “Evangelium”, p.34.

³⁸ SCHENKE, Hans-Martin. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Tübingen: Mohr, 1987. Pp.148-173.

³⁹ ISENBERG, Wesley W. “Introduction, Tractate 3: The Gospel According to Philip” in: Bentley Layton (ed.). *Nag Hammadi Codex II, 2-7*. Vol.1. Leiden: Brill, 1989. P.131.

⁴⁰ Layton, *Scriptures*, p.325.

⁴¹ PAINCHAUD, Louis. “L'Évangile selon Philippe” in: Paul-Hubert Poirier e Jean-Pierre Mahé (eds.). *Écrits gnostiques*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard. Pp.333-376.

O consenso a respeito do *EvFl* é, portanto, acerca de sua incoerência textual. As causas para isso, contudo, não são tão evidentes. Uma hipótese é, como visto acima, a compilação de excertos de várias fontes, valentinianas ou não. Outra possibilidade, como apontada por King, é considerar o *EvFl* como um conjunto de notas feitas por um único escritor, como condução para um posterior sermão ou ensinamento⁴². Uma outra possibilidade, ainda, é de que o *EvFl* tenha sido rearranjado a partir de sua composição original, por um redator ou até mesmo um escriba, como supõe Isenberg⁴³.

Contudo, apesar de haver tal incoerência textual no *EvFl*, o mesmo apresenta uma certa homogeneidade quanto a suas idéias teológicas, daí a suposição de que suas partes desconexas tenham a mesma origem. Realmente, como observa Thomassen⁴⁴, o melhor é trabalhar com a suposição de que o *EvFl* tenha uma origem valentiniana, para uma interpretação sistemática do texto. Desse modo, supõe-se ser mais fácil identificar elementos não-valentinianos existentes no documento.

Para os estudos gnósticos, é importante poder trabalhar com um texto de origem valentiniana, já que se possui informações mais explícitas sobre essa corrente, apesar de poucas. Não se tem informação suficiente a respeito de todos os grupos “gnósticos” existentes no período dos sécs.II ao IV, por isso poder trabalhar com um texto reconhecido como valentiniano, como o *EvFl*⁴⁵, nos leva a um estudo mais concreto do gnosticismo.

Todos os documentos da Biblioteca de Nag Hammadi foram provavelmente traduzidos do grego para os dialetos do copta⁴⁶, como o saídico, o subakhmímico e o boárico. A língua copta é conhecida como a última fase da língua egípcia, e existe a partir da necessidade sentida pela Igreja cristã no Egito, quase no fim do séc.III d.C., de traduzir as escrituras cristãs para uma língua comum, já que as populações das regiões mais longínquas do Egito desconheciam o grego. Antes disso a Igreja

⁴² KING, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 2003.

⁴³ Isenberg, “Introduction”, pp.133-134.

⁴⁴ THOMASSEN, Einar. “How Valentinian is the *Gospel of Philip*?” in: TURNER, John D.; McGUIRE, Anne (eds.). *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*. Leiden: Brill, 1997. P.253.

⁴⁵ Outros textos também considerados valentinianos: *I Apocalipse de Tiago, Tratado Tripartido, Exposição Valentiniana, Interpretação da Gnose, Evangelho da Verdade, Tratado sobre a Ressurreição*.

⁴⁶ LAYTON, Bentley. *Nag Hammadi Codex II. Vol.1*. Leiden: Brill, 1989. Pp.2-7; PEARSON, Birger. *Nag Hammadi Codices IX e X*. Leiden: Brill, 1981. Pp.16-17.

utilizava a língua grega em seu culto e literatura⁴⁷. O *EvFl* encontra-se escrito no dialeto saídico, com evidência de influência dos dialetos akhímico e subakhímico. A ortografia das palavras é bastante variável, o que não é surpresa no caso dos textos em dialeto subakhímico, que não teve padronização, mas o é no caso do dialeto saídico. Essa variação ortográfica mostra a transição dos textos saídicos para o período anterior à padronização desse dialeto. Sabe-se que essa transição ocorreu durante os sécs.III e IV, mas não é possível, apenas com esses dados, uma delimitação maior quanto à data.

Quanto à datação do *EvFl*, deve-se observar aqui que há uma data para a composição original do *EvFl*, supostamente escrito em grego, e uma data para o único manuscrito em copta (encontrado até hoje), documento existente no *Codex II* da Biblioteca de Nag Hammadi.

A respeito da composição original do *EvFl*, este parece ser uma tradução do grego, já que, como observa Till⁴⁸, as citações do Novo Testamento em seu texto seguem antes a versão em grego do que a em copta. Till ainda nota que muitas expressões gregas são usadas em lugar de equivalentes em copta, como *δια τουτο* onde *ετβε ηαει*⁴⁹ poderia ter sido usado. Além disso, as palavras para “noiva”, “noivo” e “câmara nupcial”, que no *EvFl* possuem o caráter de termos técnicos, aparecem sempre em grego, sugerindo que um tradutor copta hesitou em dar um equivalente para palavras com um sentido sacramental tão específico⁵⁰. Kahle⁵¹ observa que a ocorrência freqüente de *ησι*⁵², usado para assegurar uma tradução literal do grego, tende a confirmar uma tradução do grego para o copta do *EvFl*. Deve-se acrescentar a presença e importância de palavras siríacas no texto (56:8; 63:22), o que pode sugerir uma origem siríaca do documento ou ao menos uma relevância do texto para os habitantes da Síria, visto ter sido descoberta a presença de uma igreja de falantes siríacos por volta de 100 d.C.⁵³.

⁴⁷ TILL, Walter C. *Koptische Grammatik*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955. Pp. 29-39.

⁴⁸ TILL, Walter C. *Das Evangelium Nach Philippos*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1963. P.6.

⁴⁹ Ambas as expressões significam “por isso”.

⁵⁰ Till, *Evangelium*, p.6.

⁵¹ KAHLE, Paul E. *Bala'izah: Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*. London: Oxford University Press, 1954. Vol.I. P.266.

⁵² Partícula que introduz sujeito nominal, usada especialmente em traduções coptas de palavras gregas.

⁵³ VÖÖBUS, Arthur. *History of Ascetism in the Syrian Orient*. 2 volumes. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1958. Vol.I. Pp.3-10.

Turner⁵⁴ sugere o séc.II ou III d.C. para a data de composição do documento, segundo seu uso e afinidades com outras literaturas: citações ou alusões aos escritos de Paulo, Mateus e João; paralelos ou similaridades aos fragmentos de Valentino e à cosmogonia que Irineu de Lyon relata como sendo de Ptolomeu, e também ao *Evangelho da Verdade*⁵⁵.

McL. Wilson⁵⁶ aponta uma série de indicações que o situam no séc.II d.C. A primeira delas é que há uma concordância do sistema valentiniano com o relatado em *Contra as Heresias*, de Irineu de Lyon, e em *Excertos de Teodoto*, de Clemente de Alexandria, ambos do séc.II. Em segundo lugar, há vários paralelos com escritos do séc.II, o que será visto mais detalhadamente no cap.3 desta dissertação. Em terceiro lugar, há muitas alusões no *EvFl* ao Novo Testamento⁵⁷, o que para Wilson parece uma evidência consistente para uma data no séc.II d.C. Quanto a esse último ponto, contudo, deve-se observar que o fato de um texto conter várias alusões ao Novo Testamento não significa, obrigatoriamente, que ele tenha sido composto no séc.II, mas que sua composição é posterior ao Novo Testamento.

Para esta dissertação será considerado o séc.II d.C. como data provável de composição do *EvFl*, já que a quantidade de ecos e alusões a diferentes textos do Novo Testamento demonstra que o autor ou compilador do *EvFl* conhecia vários textos neo-testamentários. Ao considerarmos a dinâmica de transmissão e difusão dos textos da antiguidade e o que sabemos sobre a própria difusão do Novo Testamento, tal conhecimento só seria possível a partir da segunda metade do séc.II. Antes disso, um indivíduo ou grupo poderia conhecer um ou dois textos neo-testamentários, mas dificilmente conheceria vários. Outro motivo para se considerar o séc.II é que vários dos temas apresentados no *EvFl*, incluindo muito do que está relacionado ao valentinianismo, eram correntes no debate entre cristãos a partir da segunda metade do séc.II, o que pode ser observado nas discussões de heresiólogos como Irineu de Lyon e Clemente de Alexandria. Além disso, mesmo que a data do *EvFl* seja posterior ao séc.II, há um consenso nos estudos litúrgicos quanto a considerar as práticas rituais anteriores à descrição de suas formas e

⁵⁴ Turner, *Gospel*, p.8.

⁵⁵ O *Evangelho da Verdade* é o segundo texto do *Codex II*, da Biblioteca de Nag Hammadi, seguido pelo *EvFl*.

⁵⁶ Wilson, *Gospel*, p.3-6.

⁵⁷ Wilson faz uma lista dos “ecos e alusões” pertencentes ao Novo Testamento no fim de seu livro *The Gospel of Philip*, p.197.

significados. A data do documento é importante, contudo, a fim de determinar quando uma prática tenha sido dada como estabelecida⁵⁸.

A respeito da datação dos textos da Biblioteca de Nag Hammadi, o estilo de caligrafia utilizado nos documentos dessa coleção parece ser do séc.IV de nossa era, aproximadamente. Características de manufatura dos manuscritos, como cada volume feito em uma grossa folha de papiro, e as várias formas usadas para amarrar as capas de couro nos remetem a uma época em que pergaminhos eram comuns e o formato de “*codex*” (códice) era relativamente novo, no terceiro ou quarto século de nossa era; ou seja, os manuscritos da Biblioteca de Nag Hammadi, que não eram feitos de pergaminhos, mas de papiros, foram encadernados em códices (similar ao formato do livro moderno) no início da utilização destes. Outras evidências acerca da datação são encontradas em fragmentos de papiros usados para formar as capas. Alguns desses fragmentos reciclados para a capa, como trechos de cartas, contratos e contas, contêm datas específicas, o que nos faz concluir que cada códice deve ter sido encadernado após essas datas, que são da metade do séc.IV em diante⁵⁹.

Com relação à data do manuscrito em copta do *EvFl*, os pesquisadores concordam com uma data por volta do séc.IV d.C. Labib⁶⁰ situa o manuscrito copta na primeira metade do séc.IV; Puech⁶¹ observa que ele parece pertencer ao séc.IV ou V; Till⁶² sugere que o *Codex II* data de por volta do ano 400 d.C, sendo o manuscrito do *EvFl* do fim do séc.IV⁶³. Doresse⁶⁴, analisando o tipo de caligrafia do documento, supõe uma transição de estilo que deva ter ocorrido durante o séc.IV. Schenke⁶⁵ aceita a data proposta por Labib como a primeira metade do séc.IV.

⁵⁸ SHEPERD Jr., Massey H. *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Ecumenical Studies in Worship 6. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960. Pp.79-80

⁵⁹ Sobre a datação dos manuscritos de Nag Hammadi em geral, cf. ROBINSON, James M. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Cartonnage*. Leiden: Brill, 1979. Pp.vi-xxiii; BARNS, John W. et alii. *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Leiden: Brill, 1981. Sobre o manuscrito do *EvFl* em específico, cf. TURNER, Martha Lee. *The Gospel according to Philip*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1996. Pp.6-14.

⁶⁰ LABIB, Pahor. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Cairo: Governement Press, 1956.

⁶¹ PUECH, Henri-Charles. “Das Philippus-Evangelium” in: Edgar Hennecke. *New Testament Apocrypha*. 2 volumes. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, 1965.

⁶² TILL, Walter C. “New Sayings of Jesus in the Recently Discovered Coptic Gospel of Thomas”. *Bulletin of the John Rylands Library* 41, 1959, p.446-458.

⁶³ TILL, Walter C. *Das Evangelium Nach Philippos*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1963. P.5.

⁶⁴ Doresse, *Livres*, pp.141-145.

⁶⁵ LEIPOLDT, Johannes; SCHENKE, Hans-Martin. *Koptisch-agnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960. P.33.; LABIB, Pahor.

Isenberg⁶⁶ também sugere o período de 300-350 d.C. como data provável para o *EvFl*. Van Unnik data o manuscrito da segunda metade do séc.IV até o começo do séc.V., e Wilson⁶⁷ situa o manuscrito por volta do ano 400 d.C.

1.2 O contexto histórico

Vejam os qual o contexto histórico desse período. Sabe-se que, nessa ocasião, havia uma grande pluralidade no cristianismo primitivo, ou seja, nos primeiros grupos que se denominavam cristãos nos sécs.II ao IV. Não havia ainda uniformidade em relação ao cristianismo; eram muitos os que se denominavam cristãos, embora com diferenças entre si⁶⁸. Não havia ainda, nessa época, um credo comum, nem mesmo um cânon do Novo Testamento, que se consolidaria como tal pouco depois. Foi apenas a partir do séc.IV, quando o imperador Constantino tornou o cristianismo lícito, em 314, e depois, em 379, quando o cristianismo do Concílio de Nicéia foi declarado como a única forma correta, sendo proclamado religião oficial do Império em 391, que ocorreu a formação e consolidação de um cristianismo uniforme, com credo e cânon definido⁶⁹. Com isso, as outras formas de cristianismo passaram a não mais ser toleradas institucionalmente, assim como sua respectiva literatura, já reduzida por vários motivos.

A respeito desses outros grupos cristãos, até o início do séc.XX tinha-se principalmente os relatos de escritores cristãos como Justino, o Mártir, Irineu de Lyon, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alexandria, Epifânio e Orígenes de Alexandria, a maioria deles Padres da Igreja, em que refutavam a teologia e a prática desses grupos. O grande problema nessa refutação estava no fato de que as fronteiras entre todos os grupos cristãos – incluindo o de que faziam parte – não eram nada precisas, o que fazia com que tivessem de usar inúmeros artifícios para se afirmar do ponto de vista teológico. Acusavam seus “oponentes” de apresentar problemas morais como arrogância, orgulho, inveja, impiedade e imoralidade sexual,

Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. Cairo: Government Press, 1956. Vol.I. P.1.

⁶⁶ Isenberg, *Gospel*, pp.348-349.

⁶⁷ Wilson, *Gospel*, p.3.

⁶⁸ BIRD, Frederic. “Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement” in: BLASI, Anthony J. et alii. *Handbook of Early Christianity: Social Sciences approaches*. Walnut Creek / Lanham / New York / Oxford: Altamira Press, 2002.

⁶⁹ DROBNER, Hubertus. *Fathers of the Church*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

entre outros⁷⁰. A estratégia mais reconhecida era a de nomeá-los “hereges”, enquanto chamavam a si próprios de verdadeiros discípulos, ou verdadeiros cristãos.

Atualmente utiliza-se o termo “gnosticismo”, uma construção moderna, para nomear o conjunto de doutrinas de alguns desses grupos rejeitados pelos heresiólogos. Nesta dissertação utilizarei a denominação “gnósticos” para esses grupos oponentes à Igreja, segundo os heresiólogos, e “gnosticismo” como as doutrinas de tais grupos, apesar de haver diferenças entre elas.

Observou-se, nos manuscritos encontrados em Nag Hammadi, conteúdo semelhante àquele relatado pelos heresiólogos dos séc.II ao IV. Havia, contudo, algumas discrepâncias entre tais descrições e os conteúdos dos documentos encontrados, o que mostrou como os interesses desses autores e suas estratégias retóricas, e até mesmo porque, em alguns casos, não conheciam suficientemente bem suas fontes e ritos, podem ter influenciado na caracterização desses grupos. Tais documentos foram divididos, por pesquisadores modernos, em gnósticos e não-gnósticos. Entre os primeiros há três subgrupos: os textos valentinianos⁷¹, os setianos⁷² e os ofitas⁷³, segundo semelhanças com as doutrinas respectivas. É entre os valentinianos que encontra-se o *EvFl*.

1.3 Valentino e os valentinianos

O *EvFl* é considerado um texto pertencente à doutrina gnóstica dos valentinianos. Os heresiólogos Justino, o Mártir e Irineu de Lyon relataram a presença de Valentino e dos valentinianos em Roma, na metade do séc.II. Data-se a última aparição conhecida dos valentinianos em 388⁷⁴. Infelizmente, não há muitas fontes a respeito de tal fundador ou de tal grupo.

⁷⁰ King, *Gnosticism*, p.30.

⁷¹ THOMASSEN, Einar. “Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi” in: PAINCHAUD, Louis; PASQUIER, Anne. *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Québec / Louvain: Université Laval / Peeters: 1995. Pp.243-259.

⁷² SCHENKE, Hans-Martin. “Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften” in: NAGEL, Peter (ed.). *Berliner Byzantinische Arbeiten*. Vol.45. Berlin: Akademie-Verlag, 1974.

⁷³ RASIMUS, Tuomas. *Paradise Reconsidered. A Study of the Ophite Myth and Ritual and their Relationship to Sethianism*. Helsinki: Universidade de Helsinki, 2006. Tese de doutorado.

⁷⁴ Thomassen, *Spiritual*, p.491.

Em 180-190, Irineu fala de Valentino (*AdvHaer* 3:4.3). Se Valentino esteve em Roma no período citado por Irineu, do bispo Hygino até o bispo Aniceto, provavelmente Valentino estava em Roma quando Justino o citou⁷⁵. Tertuliano situa Valentino no principado de Antonino Pio, 138-161 (*Praescr* 30:2). Irineu sugere que Valentino veio a Roma de algum lugar, apesar de não saber precisar qual, e Epifânio, dois séculos após Irineu de Lyon, diz ter ouvido um rumor de que Valentino nascera Phrebonite, um nativo de Paralia, no Egito, e recebeu a educação grega em Alexandria (*Pan* 31:2.2-3), mas isso não foi comprovado.

Diz-se que Valentino chegou a Roma por volta do ano 140, onde esteve ativo até o ano de 160, aproximadamente. Segundo Epifânio, Valentino pregara no Egito, onde tinha muitos seguidores. Indo para Roma, pregou lá também. Depois disso, naufragou em Chipre, onde desenvolveu sua doutrina herética (*Pan* 31:7.1-2). A suposição de Valentino ter ensinado no Egito vincula-se ao fato de Epifânio ter visitado o Egito na juventude, onde viu comunidades valentinianas. Também não se tem certeza se Valentino naufragou em Chipre; também é outra suposição, por haver valentinianos lá⁷⁶. Existe uma discussão de que Valentino deve ter morrido em Roma, pela palavra *παρεμεινεν* (verbo grego que significa “permanecer”) em Irineu de Lyon (*AdvHaer* 3:4.3).

Sabe-se que ele escrevia salmos (Tertuliano relata isso em *Carn* 17:1: *cum psalmis Valentini*) que eram usados nos “cultos” de sua comunidade, assim como cartas de instrução e edificação, já que os poucos fragmentos de escritos de Valentino encontrados são salmos, homilias e cartas.

Valentino organizou uma comunidade que se defendia como cristã, baseada na idéia de uma “semente espiritual”. Tal comunidade era considerada uma *ekklesia* (igreja), não apenas uma “escola” no sentido filosófico. Havia uma iniciação essencial por meio do batismo, assim como outras práticas rituais, e sabe-se que Valentino escreveu salmos e homilias para serem usados em sua comunidade, mas parece não ter escrito tratados sistemáticos. A importância de Valentino mostrou-se na continuação do uso de seus salmos e na inspiração derivada de suas homilias e cartas. Acredita-se, contudo, que Valentino tenha propagado algum tipo de doutrina

⁷⁵ As datas mais precisas dos três episcopados são geralmente estimadas como Hyginus: 136-140, Pius: 140-155, e Anicetus: 155-166. Cf. MARKSCHIES, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. Pp.296-296; THORNTON, Claus-Jürgen. *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991. Pp.20-39.

⁷⁶ Marksches, *Valentinus*, p.332n284.

sistemática, ao menos oralmente, visto a proliferação de escritos entre seus seguidores⁷⁷.

Os grupos valentinianos teriam práticas rituais, como o batismo, que seria, além de um rito de iniciação, também um rito de “redenção”, aspecto presente não só nos ensinamentos gnósticos, mas também nos cristãos em geral. Ao ser batizado, o cristão é perdoado de todos os seus pecados anteriores⁷⁸. Outro ritual de redenção seria a unção com óleo, normalmente aliada ao batismo, e a cerimônia da “câmara nupcial”⁷⁹.

O termo “valentinianos” é usado pelos heresiólogos em seus textos. O primeiro a usar esse termo foi Justino, o Mártir, dizendo ser apropriado que os heréticos fossem nomeados a partir do nome de seu fundador, Valentino, assim como os filósofos airesseij dos pagãos (*Dial* 35:6). Ele admite, contudo, que eles mesmos se chamavam de cristãos (*Dial* 35:2.6).

Clemente de Alexandria diz que os valentinianos clamavam sucessão apostólica para Valentino através de Theudas, suposto discípulo de Paulo (*Strom* 7:106.4). Porém, Theudas é desconhecido de outras fontes, inclusive valentinianas. Apesar de não haver informação histórica concreta a esse respeito, percebe-se que Paulo devia ser considerado importante para os valentinianos.

Relatos posteriores falam de conflitos e cismas entre os valentinianos e a Igreja Romana⁸⁰. Tertuliano diz, por volta de 200 d.C. (*Praescr* 30:2), que Valentino e Marcião eram inicialmente ortodoxos, mas que por causa de sua curiosidade foram repetidamente expulsos da igreja em Roma. Cerca de dez anos mais tarde, o mesmo Tertuliano diz que Valentino era um *condiscipulus et condesertor* (*Carn* 1:3) de Marcião, sugerindo que ambos deixaram a igreja por vontade própria. Em seu *Adversus valentinianos*, Tertuliano conta que Valentino era um professor cristão eloquente e talentoso, e que após tentativas frustradas de se tornar bispo, deixou a Igreja e se tornou um herético (*Val* 4:1). No mesmo capítulo, Tertuliano diz que Valentino não ensinava a doutrina herética dos valentinianos de seu tempo,

⁷⁷ Thomassen, *Spiritual*, p.492.

⁷⁸ RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper San Francisco, 1987. P.227.

⁷⁹ A “câmara nupcial” não é um local, mas um tipo de sacramento que representaria a união final com o pleroma, que seria o “Deus desconhecido”, a “totalidade”. Idem, p.245.

⁸⁰ THOMASSEN, Einar. “Orthodoxy and heresy in Second-Century Rome” in: *Harvard Theological Review* 97, 2004. Pp.241-256.

sugerindo que o valentinianismo se tornou uma doutrina herética apenas entre os seguidores de Valentino.

Na época em que Valentino formou sua comunidade em Roma, ainda não havia uma organização centralizada da Igreja. As comunidades cristãs em Roma eram várias e independentes, e até que uma monarquia episcopal se firmasse, por volta do fim do séc.II, o que parecia haver eram conselhos de presbíteros que se reuniam de vez em quando para tratar de assuntos comuns⁸¹. O único exemplo conhecido de um cisma dentro do movimento cristão primitivo na metade do séc.II ocorreu em 144, quando Marcião iniciou um conflito que resultou em sua separação da Igreja (*Pan* 42:1-2). Não há relatos de que Valentino e seus seguidores tenham participado de conflitos similares, nem de nenhuma ação disciplinar contra eles, já que eram um grupo independente e não faziam parte de um grupo “oficial”, como tantos outros na época. O próprio Justino, o Mártir parecia fazer parte de um desses grupos⁸², e não parece que seus escritos tinham o objetivo de combater a “heresia”, como no caso de Irineu de Lyon; parecia somente estar expressando sua opinião.

Valentino foi, portanto, uma espécie de líder de um dos vários grupos cristãos primitivos do séc.II d.C., que inspirou vários de seus seguidores que continuaram a seguir sua doutrina após sua morte, em várias comunidades associadas ao seu nome, os “valentinianos”.

1.4 Ortodoxia e heresia

Com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, uma das discussões que passou a constituir objeto de debate entre os pesquisadores foi a questão da relação entre ortodoxia e heresia; o quanto os escritos polemicistas estariam evitados ou não de preconceito, e se é apropriada a designação de “heresia” para as doutrinas dos grupos cristãos rejeitados.

No decorrer da História, e principalmente pelo modo como foram usadas, tais expressões acabaram adquirindo um significado valorativo, em que a ortodoxia se apresenta como a verdade e fato primeiro, e a heresia como o erro e desvio desse

⁸¹ LAMPE, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. P.373.

⁸² Idem, pp.376, 390.

fato⁸³. Contudo, vários pesquisadores vêm questionando essa relação, levantando suposições em que a heresia, considerando o cristianismo primitivo como uma variedade de grupos e doutrinas, seria o dado primitivo, e a ortodoxia o ponto de vista de uma minoria que viria mais tarde a impor-se sobre todos os outros grupos⁸⁴. Outros, ainda, questionaram o fato de se poder isolar duas grandezas como ortodoxia e heresia. Para esses, sendo o cristianismo primitivo um conjunto de tendências como poucas diferenças entre si, os extremos seriam a ortodoxia e heresia, e entre elas haveria uma gradação difícil de se limitar⁸⁵.

A palavra “heresia” vem do grego *αἵρεσις*, e significava doutrina, escola, seita (filosófica, literária, religiosa, médica). Staden, por exemplo, ao falar da literatura médica Alexandrina, nos diz o seguinte a respeito de tal denominação:

A falta de testemunho quanto ao teor da literatura *hairesis* Alexandrina infelizmente nos deixa apenas vagamente informados sobre o que qualifica um grupo com o rótulo *hairesis* ou o que qualifica um indivíduo como membro numa *hairesis*. Porém a evidência sugere que um grupo com teorias razoavelmente coerentes e distintas, com um fundador reconhecido e com líderes identificáveis publicamente que articulam (a) sua rejeição de teorias rivais por meio de polêmicas fundadas teoricamente, assim como (b) suas próprias alternativas sistemáticas, seriam qualificados como *hairesis*. Unanimidade em todas as questões doutrinárias não é uma exigência... e nem um único centro geográfico nem qualquer organização institucional está necessariamente implícita por este uso de *hairesis*⁸⁶.

Porém, como nos mostra King⁸⁷, o termo “heresia” foi usado pelos polemicistas de um modo pejorativo, ao contrário de como era utilizado pelos gregos. Como dito, chamar outros grupos cristãos de “hereges” foi a estratégia mais marcante encontrada pelos heresiólogos para não apenas classificar (ou desclassificar) o outro, mas também para afirmar sua identidade. Os hereges, para eles, seriam aqueles cujas práticas e crenças eram deficientes, em contraste com a “verdadeira” Igreja. Tal tarefa, contudo, também não se mostrava fácil. O próprio Tertuliano dizia que era problemático determinar precisamente quem seriam esses hereges, já que

⁸³ SIMON, Marcel. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

⁸⁴ BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1964.

⁸⁵ TURNER, Henry Ernest William. *The Pattern of Christian Thought*. Londres: Mowbray, 1954.

⁸⁶ STADEN, Heinrich Von. “Hairesis and Heresy: The Case of the *hairesis iatrika*” in: *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. Vol.3. Pp.76-100.

⁸⁷ King, *Gnosticism*, p.23.

entre eles havia pessoas consideradas como “os mais fiéis e sábios e os mais experientes membros da Igreja”⁸⁸.

Irineu de Lyon (130-202 d.C.), o mais famoso heresiólogo a refutar tais grupos em seu *Adversus haereses* (Contra as heresias), buscava depreciá-los na medida em que contrastava a unidade da verdadeira Igreja com a heterogeneidade dos ensinamentos heréticos. Para ele, o melhor jeito de mostrar quão absurdos e incongruentes eram tais ensinamentos com a verdade seria descrevê-los e contrastá-los com o verdadeiro ensinamento de Cristo. Em suas próprias palavras, “a própria manifestação de sua doutrina é uma vitória contra eles”⁸⁹. Ao descrever as crenças e práticas de seus oponentes, Irineu mostrava que, em contraste com a harmonia e unidade da verdadeira Igreja e seu credo único, os heréticos não tinham nenhuma unidade social ou unanimidade quanto à doutrina, apresentando opiniões inconsistentes e líderes que não concordavam entre si⁹⁰.

Além de utilizar os termos “hereges”, “heréticos” ou “heresias”, tais autores polemicistas ocasionalmente se referiam a esses grupos que desaprovavam como “gnósticos”, acrescentando que eles mesmos se denominavam de tal maneira⁹¹. Para Irineu de Lyon tal denominação parece ter um sentido pejorativo, já que ele sustentava que aquilo que possuíam era uma “falsa gnose” (*gnosis*, do grego, significa “conhecimento”). Sua própria obra *Contra as heresias* tinha como título inicial “Exposição e queda do que é falsamente chamado ‘conhecimento’”. O termo “gnósticos” era também empregado de maneira positiva, como no caso de Clemente de Alexandria, ao se referir a cristãos que tinham progredido em seu caminho de entendimento espiritual. A “gnose” era, como se pode perceber, algo a ser buscado por todos os cristãos. Há, contudo, uma certa confusão entre as categorias “hereges” e “gnósticos”; muitas vezes a segunda denominação aparece como sinônimo da primeira nos relatos de tais polemicistas.

Irineu de Lyon, em seu livro *Contra as heresias*, expõe e refuta as doutrinas de todos os “hereges”, a pedido de um amigo, segundo ele. No primeiro livro, mostra as teorias de cada um, os seus costumes e as características de sua conduta. No

⁸⁸ Tertuliano. *De praescriptione haereticorum* in: GREENSLADE, Stanley L.(ed.). *Early Latin Theology: selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome. The Library of Christian Classics*. Philadelphia: Westminster Press, 1956. Vol.5. P.32.

⁸⁹ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 1:31.3 in: LYON, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁹⁰ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 1:11.1 a 1:12.4.

⁹¹ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 1:11.1, 1:25.6, 1:29-30, 2 pref. 2, 2:13.8-10, 2:31.1, 2:35.2, 3:4.3, 3:10.4, 4:6.4, 4:33.3, 4:35.1, 5:26.2.

segundo, refuta suas teorias “perversas”, desvendando-as e mostrando como são, em suas próprias palavras⁹². A palavra ortodoxia não é utilizada por Irineu, mas ao escrever que “a Igreja anuncia a verdade segura e que eles propõem um amontoado de erros”⁹³, faz já uma diferença entre o que é certo e o que é errado, em sua visão.

Para os Padres da Igreja, a verdadeira doutrina fora revelada por Cristo, que incumbira os apóstolos de propagar pelo mundo sua mensagem de salvação. Com o acolhimento de sua pregação, formaram-se várias comunidades ou Igrejas, nas quais os apóstolos instalaram bispos que ficariam encarregados de cuidar para que a verdadeira doutrina fosse fielmente difundida. Após esses primeiros, outros bispos ficaram encarregados da mesma tarefa. A ortodoxia, por intermédio dos bispos, remontaria aos apóstolos, e por fim a Jesus Cristo, como na primeira epístola de Clemente:

Os apóstolos receberam para nós o evangelho do Senhor Jesus Cristo, Jesus o Cristo foi enviado por Deus. Portanto o Cristo é de Deus e os apóstolos do Cristo. (...)E nossos apóstolos sabiam, através de nosso Senhor Jesus Cristo, que se iria contestar o título de bispo. Por isso, tendo sido dotados de perfeita presciência, instituíram os mencionados bispos e diáconos, adotando em seguida uma disposição pela qual outros homens de provada experiência deveriam sucedê-los em seu ministério, no caso de adormecerem⁹⁴.

Assim, para mostrar sua ortodoxia, as Igrejas dedicaram-se a fazer uma lista de seus bispos, que descenderiam de um apóstolo. O palestino Hegesipo, em sua viagem para Roma por volta de 160, traçou as sucessões episcopais das Igrejas que visitou⁹⁵. Irineu de Lyon fixou a sucessão da Igreja de Roma detalhadamente; bastava estar de acordo com tal Igreja para mostrar a ortodoxia de outra Igreja⁹⁶. Além desses, também Tertuliano retificou essa ortodoxia baseada na sucessão de bispos vinculados aos apóstolos⁹⁷.

⁹² Irineu de Lyon. *AdvHaer* 3:1.

⁹³ Idem, 1:9.5.

⁹⁴ Clemente. *I Clemente* 42, 44 in: PAGE, T. E. et alii. *The Apostolic Fathers*. The Loeb Classical Library. London: William Heineman Ltda, 1965.

⁹⁵ Eusébio. *Historia Ecclesiastica* 4:22.2-3 in: MAIER, Paul L. *Eusebius: The Church History*. Kregel, 2007.

⁹⁶ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 3:3.2.

⁹⁷ Tertuliano. *De praescriptione haereticorum* 32.

Os “gnósticos” tentavam provar que suas doutrinas também tinham relação com os apóstolos, e portanto com a palavra de Jesus. Valentino⁹⁸, por exemplo, dizia ser discípulo de Theudas, este discípulo de Paulo. Os heresiólogos, por sua vez, rebatiam tais afirmações, dizendo que suas sucessões remontavam apenas até o fundador de suas seitas⁹⁹ ou, quando muito, a Simão, o Mago¹⁰⁰, para Irineu ancestral de todos os heréticos¹⁰¹. Para ele, “todos os heréticos eram muito posteriores aos bispos, a quem os apóstolos haviam transmitido as Igrejas”¹⁰².

Os heresiólogos diziam, assim, que a heresia teria surgido depois, fruto da curiosidade de alguns¹⁰³. Tertuliano tentava explicar esse desvio dizendo que tinha sido previsto pelas Escrituras¹⁰⁴. Os teólogos buscavam suas raízes, muitas vezes, na filosofia da época, como Irineu de Lyon¹⁰⁵ e Hipólito¹⁰⁶, opinião retomada por Harnack, quando definiu que o gnosticismo seria uma helenização extrema do cristianismo¹⁰⁷.

Em 1934, Bauer publicou uma obra em que essa relação clássica entre ortodoxia e heresia era questionada por ele, a qual obteve bastante repercussão¹⁰⁸. Ele procurou determinar a origem da ortodoxia e da heresia, historicamente, descobrindo que essa oposição não existia primitivamente, mas apenas no início do séc.II d.C. Para ele, as primeiras manifestações do cristianismo teriam sido heréticas, para usar a denominação dada a tais doutrinas mais tarde, ou seja, teriam mais semelhança, em seu conjunto, com o que mais tarde se chamaria de heresia do que com o que se denominaria ortodoxia.

A tese de Bauer permitiu um avanço nos estudos do cristianismo primitivo, e a partir daí ficou claro para os pesquisadores da área que o cristianismo primitivo era um conjunto de manifestações, ou seja, não exprimia sua fé em Cristo de uma única maneira. Bultmann, por exemplo, mostrou as distinções entre as pregações da

⁹⁸ Id.ibid.; Orígenes. *Contra Celsum* 5:62 in: CHADWICK, Henry. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

⁹⁹ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 3:4.3.

¹⁰⁰ Mencionado em *Atos dos Apóstolos* 8:9-25.

¹⁰¹ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 3:1.

¹⁰² Idem, V:20.1.

¹⁰³ Orígenes. *Comentarii in epistulam ad romanos* 2:6 in: Origen. *Comentarii in Epistulam ad Romanos*. Herder, 1990; Eusébio. *Historia Ecclesiastica* 1:1.1; Clemente. *Stromata* 7:17.107.

¹⁰⁴ Tertuliano. *De praescriptione haereticorum* 4.

¹⁰⁵ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 2:14.

¹⁰⁶ Hipólito, em seu *Philosophumena*, escreveu no prefácio: “Iremos provar que suas opiniões procedem da sabedoria grega, das conclusões dos autores de sistemas filosóficos, dos pretensos mistérios e das divagações dos astrólogos...”

¹⁰⁷ HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1931-1932.

¹⁰⁸ BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzereiimältesten Christentum*. Tübingen, 1964.

comunidade primitiva, das comunidades helenísticas, de Paulo e de João¹⁰⁹. Daniélou também fala da corrente judaico-cristã e do cristianismo helenístico¹¹⁰.

Em contrapartida, Turner¹¹¹ fornece uma análise teológica da natureza da ortodoxia e da heresia, algo não feito por Bauer. Turner busca determinar a conexão entre todos aqueles que invocavam a Cristo e as diferentes manifestações dessa fé; em seus próprios termos, a relação entre os elementos fixos e os elementos flexíveis do cristianismo primitivo.

Os elementos fixos da tradição cristã seriam os fatos religiosos cristãos, sem os quais não haveria cristianismo: crença no Deus soberano, no Cristo redentor, a prática eucarística. Esses seriam dados primitivos, que Turner designou como *lex orandi*, e que antecederam a *lex credendi*. Além desses, ele menciona a revelação bíblica (nas palavras do Senhor, nos escritos dos apóstolos e nos relatos evangélicos, e o Antigo Testamento) e o Credo ou regra de fé.

Os elementos flexíveis vinham da terminologia e dos conceitos filosóficos helenísticos que se utilizavam na época, e também das personalidades individuais, que influenciavam a formulação da fé.

Nessa perspectiva, nas palavras de Turner¹¹², a ortodoxia representava “uma saudável tensão e recíproca interação” entre as duas séries de elementos, que influíam na evolução e desenvolvimento das origens cristãs.

Essa dualidade, contudo, não é o suficiente para a definição da ortodoxia e da heresia, já que ambas se apresentavam como interpretações da tradição cristã. Aqueles chamados de “hereges” viam-se e chamavam-se de cristãos. O próprio Tertuliano dizia que era problemático determinar precisamente quem seriam esses hereges, já que entre eles havia pessoas consideradas como “os mais fiéis e sábios e os mais experientes membros da Igreja”¹¹³.

Para Turner, a heresia distinguia-se da ortodoxia por rejeitar certas doutrinas explicitamente definidas pela Igreja, e por deteriorar o conteúdo específico da fé cristã, sendo um desvio, como no caso do gnosticismo, em que se encontravam elementos tradicionais ao lado de outros que não tinham a ver com o cristianismo. As fronteiras entre ambas, na verdade, eram variáveis; entre ortodoxia e heresia, os

¹⁰⁹ BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1954.

¹¹⁰ DANIÉLOU, Jean. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Vol.1. Tournai, 1958.

¹¹¹ Turner, *Pattern*.

¹¹² Turner, *Pattern*, p.35.

¹¹³ Tertuliano. *De praescriptione haereticorum* 3.

extremos, havia uma gradação, de modo que a distinção entre as duas, muitas vezes, era sutil.

Percebe-se, portanto, que essa relação entre ortodoxia e heresia no séc.II d.C. era, na verdade, uma tentativa de afirmação da identidade de certo grupo, observando-se a diversidade de grupos que se denominavam cristãos e com fronteiras bastante tênues entre si. No caso, o grupo de tradição apostólica, que classificava todos os outros grupos de “hereges” ou detentores de uma “falsa gnose”, e até de “gnósticos”, denominação que acabou se confundindo com o primeiro termo, em muitos casos. Na verdade, como visto, havia uma certa confusão entre os próprios heresiólogos ao tentar delimitar tais grupos, sobre quem seriam ou não os “gnósticos” ou “hereges”, e se determinados grupos, como os valentinianos, fariam ou não parte dessa classificação.

Convém observar, aqui, que não era apenas o grupo de tradição apostólica a criticar outros grupos. As acusações eram mútuas, na verdade. Não só os heresiólogos rechaçavam os “hereges”, mas os “hereges” também faziam acusações e críticas aos “ortodoxos”. O *Testemunho Verdadeiro*¹¹⁴, da Biblioteca de Nag Hammadi, por exemplo, é uma forte crítica ao martírio, exaltado pela Grande Igreja; o *Evangelho de Judas*¹¹⁵, por sua vez, também faz uma forte crítica à interpretação sacrificial da Eucaristia, elemento fundamental na doutrina proto-ortodoxa.

Isso nos leva a outro ponto importante de ser destacado. Há uma tendência por parte de alguns estudiosos¹¹⁶ de desqualificar completamente os heresiólogos e todo e qualquer autor eclesiástico antigo que se posicionasse contra as manifestações marginais do cristianismo ou mesmo a favor do cristianismo proto-ortodoxo. Porém, apesar de seus relatos poderem estar eivados de preconceito, eles foram e continuam sendo importantíssimos para os estudos gnósticos. Antes da descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, era principalmente por suas críticas a outros grupos que soubemos da existência deles, e em muitos desses trabalhos polemicistas há o relato de suas doutrinas, o que ajudou os primeiros pesquisadores

¹¹⁴ MAHÉ, Jean-Pierre; MAHÉ, Annie. *Le Témoignage véritable. Gnose ET Martyre (NH IX, 3)*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi section « textes » 23. Québec/Louvain : Les Presses de l'Université Laval/ Peeters, 1996.

¹¹⁵ PAINCHAUD, Louis. “À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas” in: *Laval théologique et philosophique*. 62, 3, 2006. Pp. 553-368.

¹¹⁶ Cf. DUNDERBERG, Ismo. *Beyond Gnosticism - Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York. Columbia University Press, 2008; HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

a reconhecê-las nos textos encontrados. Portanto, é importante, para um estudioso da área, não desqualificar ou recusar tais relatos heresiológicos, pois eles ainda fornecem muito material importante e singular para estudos do cristianismo primitivo.

CAPÍTULO 2

O EVANGELHO DE FILIPE E SUA RELAÇÃO COM O GNOSTICISMO

Como o *EvFl* é considerado um texto gnóstico valentiniano, tendo surgido num momento em que várias formas de expressão religiosa coexistiam, muitas delas sendo englobadas dentro da categoria “gnosticismo”, é necessário conhecer o que seria esse “gnosticismo”, a fim de que possamos compreender qual o contexto em que o *EvFl* surgiu, e mesmo porque há alguns problemas com essa classificação.

2.1 O gnosticismo

Na antiguidade tardia houve o surgimento de certas formas de expressão religiosa, como dito, que têm sido denominadas por estudiosos como “gnosticismo”, “*gnosis*” ou “religião gnóstica”. As palavras “*gnosis*” e “gnósticos” vêm do grego, e são encontradas em algumas das fontes antigas que relatam algumas dessas formas de expressão. Porém, o uso moderno da palavra “*gnosis*”, assim como “gnosticismo” e “religião gnóstica”, não encontra equivalente nesse período da antiguidade tardia; são construções modernas. Isso não acontece, por exemplo, com as denominações “cristãos” ou “cristianismo”, que designam, tanto na antiguidade tardia como hoje, pessoas e comunidades que têm Jesus como peça principal em suas tradições religiosas¹¹⁷.

Henry More foi quem usou o termo “gnosticismo” pela primeira vez, em um trabalho a respeito das sete cartas do Apocalipse. Ele usou tal palavra para descrever a heresia em Thyatira (*Ap* 2:18-29), no mesmo sentido em que seu contemporâneo Hammond usava a expressão “a heresia gnóstica”. Segundo Pearson¹¹⁸, Henry More usava o termo “gnosticismo” de modo pejorativo, numa crítica aos polemicistas do séc.XVII, ao contrário de Irineu de Lyon, que ao usar a expressão “heresia gnóstica” (*AdvHaer* 1:11.1), estaria utilizando um termo que também poderia ser entendido como neutro, já que a palavra grega *haeresis* (ἁίρεσις) vinha de Platão com o sentido de doutrina ou escola filosófica, literária, religiosa, médica, entre outras. Pearson mostra que Irineu de Lyon realmente se

¹¹⁷ WILLIAMS, Michael A. *Rethinking ‘Gnosticism’: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton University Press, 1999. P.7.

¹¹⁸ Pearson, *Ancient*, p.9.

referia a uma escola específica de pensamento, um grupo que se chamava de “gnósticos” (*AdvHaer* 1:25.6), e que o uso desse termo não era a princípio pejorativo, apesar de ter sido inicialmente usado assim por More.

O adjetivo grego *gnostikos* (γνωστικός) foi primeiro utilizado por Platão para se referir a um tipo de ciência¹¹⁹, passando a circular em círculos filosóficos. A novidade foi a apropriação de tal termo por pessoas que passaram a aplicá-lo a elas mesmas, o que foi observado por escritores pagãos e cristãos a partir do séc.II d.C. O uso de tal adjetivo se relacionava à palavra grega *gnosis* (γνωσις, “conhecimento”), numa menção a um tipo especial de conhecimento que possuíam. É importante destacar aqui que essa *gnosis* não era exclusiva desses grupos rechaçados por Irineu de Lyon, mas algo a ser buscado por cristãos que desejavam progredir em seu caminho de entendimento espiritual. Irineu não acreditava, contudo, que eles pudessem alcançá-la, como visto no próprio título inicial de sua obra, hoje conhecida como *Adversus haereses* (*Contra as heresias*): “Exposição e queda do que é falsamente chamado ‘conhecimento’, como já mencionado na introdução desta dissertação.

Não é que não houvesse, nos primeiros séculos de nossa era, grupos ou escritos que hoje são estudados como fazendo parte da categoria “gnosticismo”, mas o que acontece é que, na ânsia de fazer com que todos eles coubessem nessa mesma classificação, algumas de suas características têm sido obscurecidas, omitidas ou consideradas como semelhantes. Pearson¹²⁰ argumenta, corretamente, que “gnosticismo” não era um termo usado na antiguidade tardia, mas que tem sido utilizado de tantas maneiras diferentes que isso tem gerado confusões quanto ao seu significado. Para ele, contudo, o uso do termo ainda se mostra válido, se houver clareza em sua definição e quanto aos tipos de práticas e doutrinas incluídos nessa categoria.

Jonas¹²¹ foi um dos primeiros a escrever sobre o gnosticismo, utilizando o termo “religião gnóstica”. Apesar de, em 1958, quando publicou *The Gnostic Religion*, o único texto conhecido da Biblioteca de Nag Hammadi ser o *Evangelho da Verdade*, publicado em 1956, sua obra foi uma das que serviu como marco e base de estudo para outros pesquisadores.

¹¹⁹ Platão. SKEMP, Joseph B. *Plato's Statesman*. London: Routledge, 1952. 258e.

¹²⁰ Pearson, *Ancient*, p.7.

¹²¹ JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958.

Em seu livro *The Gnostic Religion – The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*¹²², Jonas explica que nos dois primeiros séculos d.C. o Mediterrâneo oriental estava em “profundo fermento espiritual”, e como evidência disso ocorreu o surgimento da cristandade.

Nessa época a Palestina fervilhava com movimentos escatológicos, o que foi percebido com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, e a emergência da cristandade, para Jonas, foi um acidente isolado. Segundo ele, “No pensamento das várias seitas gnósticas que logo começaram a surgir em todo lugar seguindo o exemplo da expansão cristã, a crise espiritual da era achou sua expressão mais evidente e sua representação extremista¹²³”.

Todos os fenômenos relacionados a essa “onda oriental” eram de natureza religiosa, que foi a característica mais proeminente da segunda fase da cultura helenística de modo geral, segundo ele. Tais fenômenos tinham a ver com salvação: a religião geral do período era uma religião de salvação, e todos tinham uma concepção transcendente de Deus e do objetivo da salvação. Falavam de um dualismo radical a respeito de tudo: Deus e o mundo, espírito e matéria, alma e corpo, luz e trevas, bem e mal, vida e morte, e conseqüentemente houve uma polarização da existência, que afetava não só o homem mas a realidade como um todo. A religião geral do período era, segundo Jonas, uma “religião dualística transcendental de salvação”.

Para Jonas, o nome “gnosticismo” serve como título coletivo para uma variedade de doutrinas sectárias que apareceram dentro e ao redor da cristandade durante os primeiros séculos; estaria relacionado à palavra grega *gnosis*. Uma das características desses grupos era a ênfase dessa *gnosis* para o alcance da salvação, ou até mesmo como a própria forma de salvação. Era comum clamar que determinada doutrina possuía esse conhecimento. Jonas ainda observa que não eram todos os grupos que se denominavam “gnósticos”, mas que o próprio Irineu de Lyon usou o termo *gnosis* para englobar todos os que partilhavam dessa ênfase no conhecimento, além de outras características: escolas gnósticas, seitas e cultos, escritos e ensinamentos gnósticos, mitos e especulações gnósticas.

¹²² JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958.

¹²³ Nossa tradução. Idem, p.31.

Segundo Jonas, os Padres da Igreja consideravam esses grupos gnósticos uma heresia cristã, essencialmente, os quais restringiram seus relatos e refutações a sistemas que ou surgiram do solo da cristandade, como o sistema valentiniano, ou que adicionaram e adaptaram a figura de Cristo a seu ensinamento heterogêneo, como os Naassênios da Frígia, ou que surgiram de uma origem comum judaica, ficando perto o suficiente para serem sentidos como competindo com e distorcendo a mensagem cristã, como o sistema de Simão, o Mago¹²⁴. Dando suporte a essa última idéia, crescia a discussão sobre a existência de um gnosticismo judaico pré-cristão e de um gnosticismo pagão-helenístico, principalmente a partir do conhecimento das fontes dos mandeus¹²⁵, o maior exemplo do gnosticismo oriental fora do mundo helênico.

A respeito da origem do gnosticismo, Jonas observa que várias teorias vinham sendo feitas a esse respeito, mas de modo inconclusivo. Os Padres da Igreja e Plotinus¹²⁶, independentemente, enfatizaram a influência de Platão e da filosofia helênica de modo geral, mal entendida, sobre um pensamento cristão ainda não consolidado. Pesquisadores da época de Jonas falavam de uma influência helênica, babilônica, egípcia e iraniana e de combinações possíveis entre elas e com elementos judaicos e cristãos. Para Jonas, o gnosticismo não era, contudo, apenas um produto desse sincretismo, um mosaico de todas essas tradições, mas possuía uma essência autônoma. Por outro lado, para ele, a teoria oriental teria ajudado a “libertar” o significado do “conhecimento” das associações sugeridas pela filosofia clássica, conferindo mais independência ao gnosticismo. Também nota que a oposição ao Judaísmo observada em alguns sistemas gnósticos não invalidaria, contudo, uma origem distante na Cabala.

Jonas conclui que, independentemente de quem fossem os primeiros gnósticos e de quais fossem as tradições que influíram em sua composição, o movimento gnóstico havia transcendido quaisquer fronteiras étnicas e de denominação, surgindo com um princípio espiritual novo.

¹²⁴ Simão, o Mago era um profeta samaritano que se referia a si mesmo como “O Grande Poder de Deus”, como aparece em *Atos* 8:9-10. Para mais informações, cf. Pearson, *Ancient*, p.26.

¹²⁵ Os mandeus são uma seita gnóstica que sobreviveu até os dias de hoje, no Iraque. Supõe-se que suas origens sejam pré-cristãs. Para mais informações, cf. RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The nature and history of Gnosticism*. San Francisco: Harper San Francisco, 1987. P.343.

¹²⁶ Plotinus, filósofo neoplatônico: “Contra os Gnósticos, ou contra aqueles que dizem que o criador do mundo é mau e que o mundo é ruim” (*Enneades* II.9) in: Plotino. O'BRIEN, Elmer. *Essential Plotinus*. Hackett Publishing, 1975.

O heresiólogo Irineu de Lyon, com seu testemunho das “heresias gnósticas” (*AdvHaer* 1:29), nos proporcionou saber um pouco do tipo de conhecimento que era clamado pelos gnósticos em termos de mito, ritual, crenças e práticas. Com a descoberta dos textos da Biblioteca de Nag Hammadi, hoje sabe-se que esse testemunho está relacionado ao *Apócrifo de João*, hoje conhecido por quatro manuscritos, três deles integrantes da Biblioteca de Nag Hammadi¹²⁷. Tal relação foi importante para que estudiosos começassem a entender o que poderia ser chamado de gnosticismo antigo, e se esse termo poderia ser aplicado a outros além do *Apócrifo de João*. Com o tempo, percebeu-se que há vários outros textos estreitamente relacionados ao *Apócrifo de João* no que diz respeito a mito e ritual, treze deles integrantes da Biblioteca de Nag Hammadi, classificados pelos estudiosos como textos gnósticos setianos¹²⁸.

Pearson levanta uma discussão importante para a definição do gnosticismo: se o *Apócrifo de João* é um escrito cristão, relatando uma revelação de Jesus a seu discípulo João, por que então não se referir a esse texto, e a outros como ele, como exemplo de uma variedade do cristianismo de tradição apostólica, uma heresia cristã, como queriam Irineu de Lyon e outros heresiólogos, ao invés de considerá-lo como uma tradição religiosa distinta?

Uma análise do *Apócrifo de João* nos mostra que ele parte de uma reinterpretção inovadora das tradições bíblica e judaica, sendo mais provável, para Pearson, que o gnosticismo deve ter surgido, antes, de um ambiente judaico que de um cristianismo primitivo. Assim, segundo ele, se alguém deseja utilizar o termo “heresia” nesse contexto, poder-se-ia dizer que tanto o cristianismo quanto o gnosticismo surgiram como heresias judaicas.

Williams¹²⁹ observa que para que se possa entender o que estudiosos modernos têm em mente ao falar de gnosticismo antigo, é necessário conhecer quatro exemplos que têm sido usados como modelos para essa classificação. A partir daí, se torna mais fácil analisar os problemas da categoria.

O primeiro exemplo é um dos mais famosos escritos gnósticos que chegaram até nós, mencionado acima: o *Apócrifo de João*. Sua importância se deve ao fato de terem sido encontrados quatro manuscritos do mesmo, três constituintes de códices

¹²⁷ O *Apócrifo de João* inicia os códices II, III e IV da Biblioteca de Nag Hammadi, in: ROBINSON, James M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. New York: Brill, 1996.

¹²⁸ Pearson, *Ancient*, p.10.

¹²⁹ Williams, *Rethinking*, p.7.

da Biblioteca de Nag Hammadi, em que aparecem como textos de abertura em cada códice. Dada sua relevância, foi considerado por Tardieu¹³⁰ como a “bíblia gnóstica por excelência”.

O segundo exemplo para o qual Williams chama nossa atenção é o mito pré-cósmico valentiniano de Ptolomeu, conhecido pelo relato de Irineu de Lyon (*AdvHaer* 1:1.1-8.5), que apresenta uma pequena variação do mito apresentado no *Apócrifo de João*, e que será explicado no cap.3 desta dissertação.

O terceiro exemplo é um mito de Justino, o Gnóstico (não é o apologista cristão Justino, o Mártir), relatado por Hipólito provavelmente por volta de 222-235 d.C., que traz o nome de um de seus personagens, *Baruch* (*Ref* 5:24.2-3)¹³¹. Infelizmente não se tem outra cópia desse mito, como acontece com o *Apócrifo de João*, e há discussões entre os estudiosos sobre se Hipólito teve acesso aos escritos de Justino direta ou indiretamente, por meio de outros autores que relataram a doutrina dele. Mas, como parece que Hipólito tinha o hábito de copiar trechos de suas fontes, e por causa de seu preconceito com relação ao ensinamento de Justino, acredita-se que o relato de Hipólito seja confiável.

Hipólito fala de um ritual de iniciação ensinado por Justino. O livro *Baruch* conteria um juramento a ser feito pelos iniciandos: “Eu juro, por aquele que está acima de todas as coisas, o Bem, guardar estes mistérios e não revelá-los a ninguém, nem retornar do Bem para a criação”, o mesmo feito por Elohim diante do Bem. Tendo proferido tal voto, o iniciando “entra” no Bem e passa por um batismo, que seria antes um evento espiritual que físico. Esse juramento parece antecipar, segundo Williams, a libertação final e ascensão do espírito no momento da morte do corpo.

O quarto exemplo sugerido por Williams para esse esclarecimento do gnosticismo é o ensinamento de Marcião, um líder cristão do séc.II d.C., que iniciou um movimento que, rapidamente, em poucos anos ou décadas, se espalhou pelo mundo Mediterrâneo, em que igrejas marcionitas foram vistas séculos depois¹³². Ele se envolveu com as comunidades cristãs em Roma por volta da metade do séc.II, tendo doado à igreja local cerca de duzentos mil sestércios, que foram depois

¹³⁰ TARDIEU, Michel. *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*. Sources Gnostiques et Manichéennes, 1. Paris: Cerf, 1984.

¹³¹ MARCOVICH, Miroslav. *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.

¹³² HARNACK, Adolf. *Marcião: The Gospel of the Alien God*. Kurham, NC: Labyrinth Press, 1990.

devolvidos a ele por ocasião de um conflito entre ele e a Igreja em Roma¹³³. Segundo consta, tanto Marcião quanto os marcionitas se entendiam como os únicos cristãos verdadeiros.

Seus escritos não sobreviveram, e se sabe dele por Tertuliano de Cartago, em seu *Adversus Marcionem*. Marcião, como nos outros três mitos relatados anteriormente, diferenciava o Pai divino anunciado por Cristo do Deus dos judeus, o criador do cosmos, em um trabalho chamado *Antitheses*, ao qual Tertuliano parece ter tido acesso.

Marcião também apresentou uma espécie de “Novo Testamento”, uma compilação de escrituras cristãs, mas apenas com o *Evangelho de Lucas* e dez cartas de Paulo, excluindo a Bíblia hebraica, por acreditar que ela falava de um deus inferior, e outros escritos apostólicos e evangelhos, dizendo haver distorções judaicas¹³⁴. Para Marcião, o Pai divino, transcendente, amoroso, anunciado por Jesus e Paulo não era o mesmo Deus do Antigo Testamento¹³⁵, do mesmo modo que no *ApocrJo*, no mito de Ptolomeu e em Baruch. O Pai divino se envolveu com a criação deste mundo, segundo ele, e os humanos não têm dentro deles uma semente espiritual da esfera transcendente, diferente portanto do *ApocrJo* e de Ptolomeu, e mais de acordo com o *Baruch* de Justino, que diz que o espírito dos humanos vem de Elohim. Marcião era contra a sexualidade e a procriação, dizendo ser estes instrumentos de controle do deus deste mundo. Para ele, apenas os que não tinham esposa podiam ser batizados.

A partir desses quatro exemplos, usados por estudiosos como ponto de partida para a categoria “gnosticismo”, Williams observa que todos apresentam um ponto em comum: todos diferenciam uma divindade transcendente verdadeira do criador do mundo, este o deus criador do *Gênesis*. Além disso, todos têm mensagens enviadas pela esfera superior, a fim de que os humanos tenham consciência dela e possam buscar sua salvação deste mundo e ascensão ao mundo transcendental divino, característica presente também em outros grupos cristãos de modo geral, assim como em outras religiões.

Contudo, dos quatro modelos acima, Marcião apresenta várias diferenças em relação aos outros três, o que tem levado estudiosos a ficar em dúvida a respeito de

¹³³ Tertuliano. *De praescriptione haereticorum* 30:2.

¹³⁴ Tertuliano. *Adversus Marcionem* 4:3.

¹³⁵ MAY, Gerhard. “Marcion in contemporary views: Results and open questions” in: *Second Century* 6, 1987-1988. P.145.

sua classificação como “gnóstico”. Em primeiro lugar, Marcião não enfatiza a *gnosis*, mas a “fé”, e não faz conexão entre o Pai divino e o criador deste mundo. Ele rejeita a alegoria às Escrituras, como em Ptolomeu, e não reescreve a história bíblica como no *Apócrifo de João*. Ele a aceita literalmente, mas rejeita sua autoridade. Além disso, a salvação dos humanos não está ligada ao retorno à esfera espiritual, já que, para ele, eles não se originaram aí nem possuem dentro de si a “semente espiritual”.

Tais questões, que distinguem Marcião de outros textos considerados genuinamente gnósticos (o *Apócrifo de João*, o mito de Ptolomeu e o *Baruch* de Justino) nos levam ao problema da categoria “gnosticismo”, que se mostra problemática pela impossibilidade de se chegar a uma única definição do termo.

Em 1966 aconteceu uma importante conferência em Messina, Itália, onde se discutiu a definição do gnosticismo: segundo o protocolo final, *gnosis* seria o conhecimento de mistérios divinos reservados a uma elite, enquanto “gnosticismo” seria aplicado a uma variedade específica de sistemas religiosos ou seitas do séc.II d.C. A seguinte definição foi sugerida:

Uma série coerente de características que podem ser sintetizadas na idéia de uma centelha divina no homem, derivando da esfera divina, tendo caído neste mundo de destino, nascimento e morte, e necessitando ser despertada pela contraparte divina do “eu” a fim de ser finalmente reintegrada. Comparada com outras concepções de uma “devolução” do divino, esta idéia é baseada ontologicamente na concepção de um movimento de descida do divino cujo extremo (freqüentemente chamado de Sophia [Sabedoria] ou Ennoia [Pensamento]) teve que se submeter ao destino de entrar numa crise e produzir – mesmo que apenas indiretamente – este mundo, ao qual não pode voltar as costas, já que é necessário reaver o pneuma – uma concepção dualística em um conhecimento monístico, expresso em um movimento duplo de devolução e reintegração.

O tipo de *gnosis* envolvida no gnosticismo está condicionada pelas fundações ontológica, teológica e antropológica indicadas acima. Nem toda *gnosis* é gnosticismo, mas apenas aquela que envolve nessa perspectiva a idéia da consubstancialidade divina da centelha que deve ser despertada e reintegrada. Essa *gnosis* do gnosticismo envolve a divina identidade do conhecedor (o gnóstico), o conhecido (a substância divina do “eu” transcendente do indivíduo), e os meios pelos quais o indivíduo conhece (*gnosis* como uma faculdade divina implícita deve ser despertada e atualizada. Essa *gnosis* é uma tradição de revelação de um tipo diferente da tradição de revelação Bíblica e Islâmica)¹³⁶.

¹³⁶ Williams, *Rethinking*, pp.27-28.

Essa definição não serviria para Marcião, já que ele não fala de “devolução do divino”, nem de consubstancialidade entre humanos e o Pai transcendental, e tampouco serviria para o *Baruch* de Justino, já que o mito não apresenta movimento de descida, mas apenas de subida de Elohim. Assim, aí já se percebe a dificuldade em enquadrar documentos normalmente tidos como gnósticos nessa importante definição de gnosticismo. As quatro fontes gnósticas tomadas como exemplos importantes para estudiosos que desejam chegar a um consenso a respeito do gnosticismo antigo, não cabem nessa definição, e quanto mais fontes, maior o problema.

Como aponta Williams¹³⁷, o problema não é com os dados, mas com a categoria. O que vem sendo chamado de gnosticismo é uma variedade de fenômenos religiosos, mas que vêm sendo estudados como se todos pertencessem à mesma classe, com a mesma constituição, disposição e linhagem. As fontes que vêm sido comumente classificadas como gnósticas na verdade não partilham de algumas das características tidas como importantes para identificação do que seja gnosticismo.

A organização de fenômenos religiosos em categorias é necessária para sua análise na história das religiões; essa organização é feita através de duas estratégias: auto definição e tipológica/fenomenológica¹³⁸.

a) Classificação por intermédio da auto definição: a partir de como o grupo estudado se agrupa, como constrói sua identidade, como se vê. O princípio fundamental é organizar dados religiosos em termos de tradições históricas com as quais as pessoas estudadas se identificam, e aí não necessariamente se atêm a uma só auto definição, mas a várias, que podem servir tanto para diferenciar os grupos entre si como para uma subclassificação dentro do mesmo grupo.

b) Classificação tipológica/fenomenológica: aqui não se leva em conta a auto definição do grupo estudado. A categoria “*gnosis*” ou “gnosticismo” foi construída a partir da observação, por heresiólogos, de cristãos primitivos como Valentino ou Ptolomeu, que falavam de *gnosis* e eram chamados de gnósticos por esses polemicistas e até por eles mesmos, segundo Epifânio¹³⁹. Portanto, a auto definição “gnóstico” seria uma subclasse de “cristão”.

¹³⁷ Williams, *Rethinking*, p.28.

¹³⁸ Idem, p.29.

¹³⁹ Epifânio. *Panarion* 31:1.1, 31:7.8, 31:36.4, 33:1.1, 31:1.5.

Estudiosos da área¹⁴⁰ têm se utilizado tanto da estratégia de auto-definição quanto da tipológica para chegar à categoria “gnosticismo”. Esta foi feita para acomodar todos os grupos que pareciam ter semelhanças doutrinárias aos valentinianos e a outros, além de estar estreitamente relacionada à auto designação “gnósticos”, encontrada nos trabalhos de heresiólogos como Irineu de Lyon, Hipólito, Epifânio, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes de Alexandria.

Irineu de Lyon lista um catálogo de heresias no primeiro volume de sua obra “Exposição e queda do que é falsamente chamado ‘conhecimento’”, mais conhecida pelo título *Adversus haereses* (Contra as heresias). Em várias passagens Irineu usa o termo “os gnósticos” para se referir a um determinado grupo ou seita. Ele diferencia destes, como já mencionado, Valentino, quando diz que ele adaptou os princípios da “seita chamada gnóstica” na formação de sua própria escola (*AdvHaer* 1:11.1), e que ele estabeleceu um certo ensinamento “de maneira similar aos dos falsamente chamados gnósticos que estarei descrevendo”.

Entretanto, não é claro se Irineu de Lyon usa o termo “gnósticos” para designar apenas um grupo, ou todos os que ele critica: “... e também a de toda a multidão dos gnósticos (*gnosticorum*) que se originaram dele (Simão)” (*AdvHaer* 2, pref.2);

Tudo o que foi dito (em relação ao ensinamento valentiniano) na emissão do *Nous* vale da mesma forma contra o que os discípulos de Basílides tiraram dele e contra todos os gnósticos, dos quais estes (os valentinianos) aceitaram a origem das emissões e já foram refutados no primeiro livro (*AdvHaer* 2:13.8);

Refutados os valentinianos, refutada está toda a multidão dos hereges. (...) Tudo isso vale também contra os discípulos de Marcião, de Simão, de Menandro (...) Tudo isso vale também contra os discípulos de Saturnino, de Basílides, de Carpócrates e os restantes dos gnósticos (reliquos *gnosticorum*) (...) refuta também Basílides e todos os falsos gnósticos (agnitores) (*AdvHaer* 2:31.1).

E ainda: “E os restantes, porém, que são chamados com o falso nome de gnósticos” (*AdvHaer* 2:35.2); “Mas os restantes que são chamados de gnósticos tem sua origem em Menandro, discípulo de Simão” (*AdvHaer* 3:4.3); “Os falsos gnósticos dizem que esses anjos (em *Lucas* 2:13) saíram da Ogdôada” (*AdvHaer* 3:10.4); “... o falso Pai inventado por Marcião ou Valentino ou Basílides ou Carpócrates ou Simão

¹⁴⁰ Williams, *Rethinking*, p.31.

ou o resto dos falsamente chamados gnósticos” (*AdvHaer* 4:6.4); Após se referir, em 4.34, a argumentos apropriados de se fazer “contra todos os hereges e primeiramente contra os discípulos de Marcião e os que como eles dizem que os profetas foram enviados por outro Deus”, Irineu se volta a argumentos “contra os discípulos de Valentino, e os restantes gnósticos de falso nome” (*AdvHaer* 4:35.1); “Portanto, aqueles que blasfemam o Criador, explícita e abertamente, como os discípulos de Valentino e todos os falsos gnósticos...” (*AdvHaer* 5:26.2).

Brox¹⁴¹ sugere que embora Irineu possa ter tido a impressão de que havia uma seita específica chamada de “gnósticos”, para ele tanto a palavra “*gnosis*” quanto “gnósticos” tornaram-se termos generalizados para heresias e heréticos de todos os tipos.

Rousseau e Doutreleau¹⁴² têm uma visão contrária do termo “gnósticos”, argumentando que Irineu de Lyon usa tal palavra em dois sentidos: (1) significando “conhecedor”, e (2) se referindo aos integrantes da seita específica chamada “a heresia gnóstica” em *AdvHaer* 1:11.1. Segundo eles, todas as passagens de *Contra as heresias* citadas acima seriam exemplos do segundo uso.

Williams argumenta que Irineu de Lyon dificilmente seria uma testemunha de um uso auto-designativo da palavra “gnósticos” que justifique a moderna categoria “gnosticismo”. Se Irineu usa a designação “gnósticos” para uma seita específica, como sugerem Rousseau e Doutreleau, então seu testemunho não justifica a moderna inclusão de outros grupos, como os valentinianos, na categoria “gnosticismo”, segundo o processo de auto-designação. Por outro lado, considerando a opinião de Brox correta, se o uso do termo “gnósticos” por Irineu é um sinônimo para “heréticos”, isso também não é razão para estabelecer uma categoria especial, baseando-se no suposto uso desse termo como auto-designativo.

Também no caso de Hipólito de Roma, em seu *Refutatio omnium haeresium*¹⁴³, há pouca correlação entre o uso do termo “gnósticos” e a moderna categoria. No caso de apenas dois grupos Hipólito relata que eles se chamavam assim (*Ref* 5:2, 5:6.4, 5:8.29, 5:11.1). Porém, ele observa que eles falam de si como “os únicos

¹⁴¹ BROX, Norber. “‘Gnwstikoi’ als häresiologischer Terminus” in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56, 1966. Pp.105-114.

¹⁴² ROUSSEAU, Adelin; DOUTRELEAU, Louis (eds.). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Sources Crétiennes*, Paris: Cerf, 1952-1982. Pp.100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294.

¹⁴³ MARCOVICH, Miroslav. *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.

cristãos verdadeiros” (*Ref* 5:9.22). Isso mostra que a designação “gnósticos” refere-se a uma qualidade que eles, como cristãos, valorizavam, ao invés de ser uma identidade religiosa diferente da cristã. O próprio Hipólito aplica tal termo apenas para um pequeno número de outros grupos, inclusive grupos como os Ebionitas, que não são tratados por estudiosos modernos como “gnósticos”.

Epifânio de Salamina, por volta de 370 d.C., compôs o *Panarion*¹⁴⁴, também um catálogo de heresias da antiguidade. Epifânio usa a denominação “gnósticos” como um rótulo específico para apenas uma seita, ou um pequeno conjunto de seitas, que segundo ele apresentam nomes diferentes em vários locais: Estratióticos, Borboritas, entre outros (*Pan* 25:2.20). Epifânio parece fazer uma distinção entre esses “gnósticos” e certos grupos que modernamente são chamados assim: os valentinianos, os ofitas e os setianos, como numa passagem que ele parece ter copiado de Irineu, em que diz que Valentino estruturou sua doutrina a partir de adaptações dos “gnósticos” (*Pan* 31:32.2). Porém, em outro trecho, Epifânio diz que os “gnósticos” surgiram dos ensinamentos de Nicolas (*Pan* 26:1.1), ou de Nicolas e daqueles antes dele, inclusive os valentinianos.

Apesar dessas passagens em que Epifânio parece distinguir os “gnósticos” de grupos como os valentinianos e outros, ele diz que os valentinianos aplicam o termo “gnósticos” para eles mesmos e que essa auto-designação é usada por muitos outros grupos¹⁴⁵, além dos que ele traz em sua lista de heresias.

Tertuliano de Cartago (200-220 d.C.) usa o termo “gnósticos” apenas três vezes, sempre distinguindo-os dos valentinianos¹⁴⁶. Em outras obras, inclusive em sua *De praescriptione haereticorum*, ele não usa a denominação “gnósticos”, nem diz que era usada como auto-designação.

Clemente de Alexandria (180-220 d.C.) é uma fonte importante de informação a respeito de professores e grupos que hoje são normalmente classificados como “gnósticos”, apesar de que há apenas um caso claro em que ele usa o termo para denominar um desses grupos, quando ele diz que os seguidores de Pródico usavam o termo de modo auto-designativo¹⁴⁷.

Orígenes de Alexandria (c. 254 d.C.), apesar de criticar grupos comumente classificados como “gnósticos”, não se refere a eles assim. O que faz é aludir a um

¹⁴⁴ WILLIAMS, Frank. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Leiden: Brill, 1994.

¹⁴⁵ Epifânio. *Panarion* 31:1.1, 31:7.8, 31:36.4, 33:1.1, 31:1.5.

¹⁴⁶ Tertuliano. *Adversus valentinianos* 39:2, *De anima* 18, *Scorpiace* 1:5.

¹⁴⁷ Clemente de Alexandria. *Stromata* 3:30.1, 4:114.2.

comentário feito pelo crítico pagão Celsus, do séc.II d.C., que falava da diversidade de grupos como uma fraqueza da cristandade nos primeiros séculos e que notava que alguns deles se chamavam “gnósticos” (*Contra Celsum* 5:61). Como mostra Orígenes, Celsus se referia às seguintes seitas ou grupos (*Contra Celsum* 5:61-62)¹⁴⁸:

1. Aqueles que “negam que nosso Deus é o mesmo Deus dos judeus”;
2. Aqueles que chamam algumas pessoas de “materiais” e outras de “espirituais” (Orígenes supõe que esses fossem os valentinianos);
3. Aqueles que “chamam a si mesmos de gnósticos”;
4. Aqueles que aceitam Jesus, clamam ser cristãos, mas vivem de acordo com a lei judaica (Orígenes diz que esses seriam os Ebionitas);
5. Aqueles que são Sibilistas;
6. Simonianos;
7. Marcelinos, nomeados a partir de Martha;
8. Marcionitas;

Assim, apesar de sabermos, por intermédio de relatos de heresiólogos como listado acima, que alguns grupos utilizavam a auto designação “gnósticos”, isso não aconteceu com todos os grupos incluídos na moderna categoria “gnosticismo”.

Além disso, o problema com o fato de se usar essa auto-designação “gnósticos”, encontrada em relatos heresiológicos, como ponto de partida natural para a criação da categoria “gnosticismo”, é que, com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi em 1945, percebeu-se a ausência da auto-designação “gnósticos” ou alguma outra palavra equivalente nos textos de escritores gnósticos. Outras auto-designações aparecem nesses textos, como cristãos, pneumáticos, semente, eleitos, raça de Seth, raça do Humano Perfeito, mas não “gnósticos”.

Apesar de todos esses problemas com a categoria “gnosticismo”, não seria prático, de certo modo, abandonar o termo por completo, já que o mesmo tem sido usado por muito tempo entre os pesquisadores, e já que um dos propósitos, ao se criar uma categoria, é permitir uma comunicação mais desenvolvida entre estudiosos do assunto.

¹⁴⁸ CHADWICH, Henry. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

2.1 O valentinianismo

Infelizmente, não se tem muitas fontes a respeito de Valentino ou dos valentinianos. Alguns pesquisadores acreditam que o *Evangelho da Verdade*, da Biblioteca de Nag Hammadi, tenha autoria de Valentino¹⁴⁹. Para Thomassen, o que mostra isso é a qualidade do texto e a autoridade de quem fala, sugerindo um líder valentiniano “com um alto grau de originalidade criativa e poder carismático”¹⁵⁰. Além desse texto, Thomassen sugere que o *Tratado sobre Ressurreição*, também da Biblioteca de Nag Hammadi, possa ser de Valentino. Porém, não se pode ter certeza sobre a autoria deles.

São os heresiólogos do séc.II d.C. que, por seus relatos, nos fornecem informações sobre os valentinianos. O bispo Irineu de Lyon, em sua obra *Contra as heresias*, se refere a pelo menos doze textos valentinianos diferentes¹⁵¹. Hipólito preservou um pequeno salmo, e Clemente de Alexandria, em seu *Excertos de Teodoto*¹⁵², parece ter usado cinco fontes valentinianas, em seis fragmentos de cartas e homilias preservadas por ele. Nesse período, por tais relatos, percebe-se que ocorreu uma divisão entre os valentinianos em ocidentais e orientais. Contudo, tais fragmentos não são suficientes para se reconstruir a doutrina de Valentino, de quem nem se tem certeza de que possuía uma doutrina coerente.

Outras fontes, além dessas, são utilizadas para uma tentativa de reconstrução da doutrina de Valentino. Há três relatos importantes de heresiólogos: *Adversus haereses*¹⁵³, de Irineu de Lyon, a respeito do sistema de Valentino (*AdvHaer* 1:11.1); *Adversus valentinianos*¹⁵⁴ (4:2), de Tertuliano, sobre Pleromatologia, e *De Carne Christi*¹⁵⁵ (15:1), também de Tertuliano, sobre Cristologia. A respeito do sistema relatado em Irineu, supõe-se que ele tenha descrito a doutrina de Valentino a partir de algum tratado valentiniano a que deve ter tido acesso.

O texto de Clemente de Alexandria, *Excertos de Teodoto e daqueles da doutrina oriental dos tempos de Valentino*, é uma fonte importante para a história do

¹⁴⁹ Thomassen, *Spiritual*, p.424.

¹⁵⁰ Id.ibid.

¹⁵¹ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 1:1-8.4, 1:7.2, 1:8.5, 1:11.1, 1:11.2, 1:11.3, 1:11.5, 1:12.1, 1:12.3, 1:14, 1:16-18, 3:1.9.

¹⁵² CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

¹⁵³ Lyon, *Heresias*.

¹⁵⁴ Tertuliano. *Adversus valentinianos*, 4:1.

¹⁵⁵ Id.ibid.

valentinianismo, pois é a única informação sobre a doutrina valentiniana oriental¹⁵⁶ disponível entre os relatos de heresiólogos, ao contrário das teorias relatadas por Irineu e Hipólito, que descrevem a doutrina valentiniana ocidental.

Nos relatos de Irineu e Hipólito sobre o sistema valentiniano, Sophia é dividida em duas partes, como resultado de sua paixão (tal divisão é comumente denominada de “mito da separação”). Uma parte dela é salva por Cristo, o qual foi criado para esse fim pelos éons remanescentes, sendo trazida de volta para o Pleroma. A outra parte, chamada de “a Sophia inferior”, Acamoth ou Enthumesis, é deixada do lado de fora do Pleroma.

A versão de Teodoto (“valentinianismo oriental”) sobre o mito da separação é diferente: ao contrário de uma divisão produzindo duas Sophias, a ruptura se dá entre Sophia e Cristo; ela permanece fora do Pleroma, e ele a deixa e retorna ao Pleroma. Além disso, segundo Teodoto, a carne/ corpo de Jesus era espiritual, composta da semente espiritual de Sophia, e o Salvador/ Jesus tinha necessidade de redenção, alcançada através de seu batismo. Essa é a teoria de soteriologia de participação mútua, na encarnação e redenção, entre o Salvador e os humanos espirituais, com a idéia da redenção do próprio redentor.

Outros autores antigos relataram que o valentinianismo estava dividido em duas linhas, a ocidental e a oriental. Tertuliano, em seu *Adversus valentinianos* (11:2), oferece a informação de que a doutrina de Valentino estava dividida em duas escolas e duas cadeiras: *duae scholae... duae cathedrae*, apesar de não explicitar as diferenças entre elas. Também faz uma diferença entre os valentinianos, que são chamados assim apenas por terem sua origem em Valentino, e Axionicus na Antioquia, o único que se manteve fiel a Valentino, ao contrário dos primeiros.

Apesar de não explicitar as doutrinas de uma e outra escola valentiniana, pode-se perceber uma diferença entre Valentino e seus seguidores quando Tertuliano, em *De Carne Christi* (10:1), fala que os valentinianos afirmavam que a carne de Cristo era de natureza psíquica (*qui carnem Christi animale affirmant*), enquanto em outro ponto do mesmo trabalho ele diz que Valentino ensinou que a carne de Cristo era espiritual (*carnem Christi spiritualem comminisci*, 15:1).

¹⁵⁶ Fontes que representam o valentinianismo oriental: Excertos de Teodoto e os seguintes textos da Biblioteca de Nag Hammadi: *Tratado Tripartite*, *Tratado sobre a Ressurreição*, *Interpretação do Conhecimento*, *Evangelho de Filipe*. A posição ocidental do valentinianismo pode ser encontrada em Irineu de Lyon (*Adversus haereses*), Hipólito (*Refutatio omnium haeresium*) e em Clemente de Alexandria (*Excertos de Teodoto* seção C).

Hipólito, em seu *Refutatio omnium haeresium*¹⁵⁷ (6:35.5-7), conta haver um grande conflito entre os valentinianos, e que por essa razão seu ensinamento se dividiu em doutrina oriental, como era chamado por eles próprios, e doutrina italiana. Os da Itália, entre eles Heracleon e Ptolomeu, diziam que o corpo de Jesus era psíquico, que é o *Logos* de Sophia. Aqueles do leste, entre eles Axionicus e Ardesianes, afirmavam que o corpo do Salvador era espiritual. Esse relato de que Axionicus pertencia aos de doutrina valentiniana oriental está de acordo com o relato anterior de Tertuliano, que dizia que Axionicus era o único fiel aos ensinamentos originais de Valentino, que ensinava que a carne de Cristo era espiritual, assim como Teodoto, visto acima. A doutrina de Valentino, portanto, seria considerada a de origem oriental, a primeira, e a ocidental seria a dos valentinianos que diziam que o corpo de Jesus seria psíquico, entre eles Ptolomeu.

Em *Contra as heresias* 1:6.1, Irineu relata que “eles” diziam que o Salvador recebeu as primícias daqueles que ele tinha intenção de salvar: de Achamoth ele adquiriu o espiritual, do Demiurgo o Cristo psíquico e da “oikonomia” (oikonomiā, administração) ele foi contemplado com um corpo que tinha substância psíquica, mas que foi construído com uma arte tão infável que era visível, tangível, e capaz de sofrer. A composição do corpo do Salvador estava ligada a sua missão de salvação. Ele teria vindo para salvar tanto os psíquicos quanto os espirituais, ao contrário do que diz Teodoto (“valentinianismo oriental”), que o objeto de salvação é a semente espiritual, a igreja dos eleitos, ou seja, somente os humanos espirituais.

O *EvFl* está relacionado à soteriologia valentiniana oriental, que diz que o Salvador é um ser espiritual num corpo material: “Cristo tem cada um em si mesmo: ser humano e anjo, mistério e o Pai” (56:13-15)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ MARCOVICH, Miroslav. *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.

¹⁵⁸ Todas as passagens do *EvFl* nesta dissertação são traduções da autora desta dissertação, a partir do texto copta editado e estabelecido por Louis Painchaud e apresentado no seminário permanente semanal *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi* da Université Laval. A publicação da edição em questão está prevista para 2012.

CAPÍTULO 3 A RITUALÍSTICA DO EVANGELHO DE FILIPE

Segundo Burkert¹⁵⁹, o ritual carrega um caráter simbólico ou semiótico, e é normalmente utilizado para promover formações de grupo e solidariedade social. Tais ações são religiosas quando sinalizam uma mudança em direção a algo sobre-humano ou transcendental. Além disso, o ritual ajudaria a superar situações de crise ao substituir a apatia da experiência cotidiana ordinária por uma atividade focada. Embora o ritual religioso possa às vezes fazer fronteiras com o “mágico”, seu traço principal é social e coletivo, um modo de participar da estrutura tradicional de comunicação social, motivado principalmente pelo medo de isolamento do conjunto maior.

Além de tanto gnósticos quanto platonistas parecer ter buscado esse senso de integração, eles também ocuparam a atividade ritual com repetidos padrões de comportamento, tanto individuais quanto em grupo.

Como nos mostra Turner¹⁶⁰, os gnósticos partilhavam com os platonistas a noção de que a salvação é o desembaraço máximo da alma do domínio corpóreo numa ascensão a sua origem no mundo divino. Após Platão, muitos platonistas até Plotino e Porfírio usavam terminologia visionária associada a religiões de mistério para caracterizar essa ascensão, mas não há evidência de que isso possa ter acontecido por meio de rituais. Porém, depois de Plotino muitos platonistas adotaram uma forma de ritual conhecida como teurgia, em que almas encarnadas eram trazidas a uma ressonância solidária com o divino *Logoi*. Poderes divinos eram então invocados a entrar no mundo na forma de almas puras, com a intenção de revelar sua fonte divina no corpo e em outros objetos, assim como assistir a ascensão da alma do praticante durante a vida e também sua ascensão final. Para Turner, contrastando com esse ritual teúrgico platonista tardio, os ritos de salvação mostrados nas fontes gnósticas do mesmo período continuam a aparecer como ratificações simbólicas do objetivo plotino de desprender completamente toda a alma do mundo terreno.

¹⁵⁹ BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. Pp.54-55.

¹⁶⁰ TURNER, John D. “Ritual in Gnosticism” in: *Society of Biblical Literature Book of Seminar Papers*, 1994. Pp.136-181.

Para os gnósticos, a perda e a restauração de um senso de integração com a “divindade maior” foram expressos em dois mitos básicos. Um é o mito da queda do mundo divino, em que a alma humana, para retornar à sua fonte divina, precisa se recordar de sua natureza original, assim como do Deus transcendental. Isso pode ser visto claramente no mito valentiniano de Ptolomeu, com a queda de Sophia, que será explicado mais adiante neste capítulo.

O outro mito básico é aquele do andrógino primordial, o progenitor divino de todo o cosmos transcendental e terreno. Ao ser separado em duas porções, masculina e feminina, ocorre a crise e a perda da imagem divina, ruptura que pode ser sanada com a reunião de ambos os sexos. Esse mito aparece claramente entre os valentinos, quando, por meio do ritual da câmara nupcial, buscam representar ou mesmo alcançar, ainda que apenas espiritualmente, esse retorno ao andrógino divino primordial. O *EvFl* mostra isso em várias passagens, analisadas logo adiante neste mesmo capítulo.

Alguns estudiosos do gnosticismo como Williams¹⁶¹, Sevrin¹⁶² e Pagels¹⁶³ sustentam que não é possível compreender as ações individuais dos sacramentos no *EvFl*. Outros, ao analisar a ritualística do *EvFl*, observam que há mais semelhanças do que se podia esperar com as manifestações rituais da igreja proto-ortodoxa na época. Para Isenberg¹⁶⁴, por exemplo, o *EvFl* é uma coleção de excertos de uma catequese sacramental “gnóstica cristã”, por enfatizar os ritos sacramentais de iniciação, o significado dos nomes sagrados, principalmente os nomes de Jesus, e fornecer conselhos para a vida do iniciado, além de interpretar passagens bíblicas e, assim como um catequista, argumentar com analogias e parábolas. Para ele, tudo isso se assemelha à catequese proto-ortodoxa, ou seja, à catequese do grupo de tradição apostólica.

Em sua tese de doutorado sobre o *EvFl*, Isenberg¹⁶⁵ faz uma análise minuciosa das práticas sacramentais da Igreja e das características da catequese cristã primitiva como base comparativa para trechos do *EvFl* que ele considera como parte de uma catequese sacramental.

¹⁶¹ WILLIAMS, Michael A. "Realized Eschatology in the Gospel of Philip" in: *Restoration Quarterly* 14, 1971. Pp.1-17.

¹⁶² SEVRIN, Jean-Marie. "Les Noces Spirituelles dans l'Évangile selon Philippe" in: *Le Muséon* 87, 1974. Pp.143-193.

¹⁶³ Pagels, "Ritual", pp.281-291.

¹⁶⁴ Robinson, *Nag Hammadi*.

¹⁶⁵ Isenberg, *Gospel*.

Também Schenke¹⁶⁶ observa que muito da ritualística encontrada no *EvFl* é partilhada por muitos dos cristãos da época, especialmente o batismo, a crisma e a eucaristia. Thomassen, em seu livro sobre os valentinianos¹⁶⁷, também observa que a prática de iniciação valentiniana é bastante similar ao padrão da Igreja proto-ortodoxa.

DeConick¹⁶⁸ propõe que a atividade ritual no *EvFl* e sua teologia sacramental pode ser reconstruída se tais tradições forem vistas como reflexo de tradições similares que aconteciam simultaneamente em círculos místicos judaicos primitivos, em que se defendia a ascensão mística por intermédio do Templo celestial e uma visão de Deus transformadora.

Há várias testemunhas das práticas sacramentais do cristianismo primitivo que serão usadas neste capítulo para comparações com a ritualística encontrada no *EvFl*.

A *Didaché*¹⁶⁹, ou *Ensinamento dos Doze Apóstolos*, um escrito apostólico, é a primeira delas; suposições acerca de sua datação variam de antes do ano 100 d.C. até o ano 150 d.C.¹⁷⁰. A *Didaché* pode ser descrita como um manual de instrução da Igreja. A primeira parte, “Os Dois Caminhos” (capítulos I a VI), fala sobre os princípios da conduta cristã, o que deve ser ensinado aos catecúmenos antes de seu batismo. A segunda parte (capítulos VII a XV) mostra várias instruções, como a respeito da prática do culto cristão, do batismo e da eucaristia.

Outra testemunha das práticas sacramentais do cristianismo primitivo é a *Primeira Apologia* de Justino, o Mártir, escrita por volta de 150 d.C. em Roma, para leitores não-cristãos. Ela contém descrições acerca do procedimento sacramental e também breves explicações sobre o batismo (cap. 61) e a eucaristia batismal (cap. 65-66). Essa é a descrição mais completa e mais antiga, antes da *Tradição Apostólica* de Hipólito, a respeito dos ritos sacramentais do séc.II.

¹⁶⁶ SCHENKE, Hans-Martin. “Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi” in: *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959. Pp.1-26.

¹⁶⁷ Thomassen, *Spiritual*, p.386.

¹⁶⁸ DeCONICK, April D. “The True Mysteries: Sacramentalism in the *Gospel of Philip*” in: *Vigiliae Christianae*, Vol.55, N°3, 2001. Pp.225-261.

¹⁶⁹ MILAVEC, Aaron. *The Didache*. Colleville, Minnesota: Liturgical Press, 1938.

¹⁷⁰ Cf. GRANT, Robert M., *An Introduction*, Vol. I in: GRANT, Robert M. (ed.): *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. New York: Thomas Nelson & Sons, c.1964. P.75; QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1962. Vol. I. P.37; GOODSPEED, Edgar J. *A History of Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, c. 1966. P.12.

A *Tradição Apostólica* de Hipólito é considerada um escrito de 215 d.C., apesar de conservar práticas da Igreja em Roma de um período anterior¹⁷¹. Dos capítulos 17 a 23, ela nos fala do período de aprendizado dos catecúmenos, de suas preces após esse período, do exame de suas vidas antes do batismo, de seu exorcismo, jejum e vigília pré-batismal, do despimento das vestes antes da imersão na água, da consagração do óleo para a unção (chamado no texto de “óleo de eucaristia”) e para o exorcismo, da renúncia aos maus espíritos, da imersão em água por três vezes, da unção com o óleo, do pronunciamento da fórmula trinitária e da eucaristia dos recém-batizados.

Além desses, a obra *Excertos de Teodoto*, atribuída ao intelectual do séc.II Clemente de Alexandria, nos fornece informações sobre o valentinianismo oriental, do qual Teodoto, discípulo de Valentino, era um dos principais representantes.

A obra *Contra as heresias*, de Irineu de Lyon, do séc.II d.C., também é um documento que nos permite comparações com a ritualística do *EvFl*. Trechos do Antigo e do Novo Testamento também serão usados para efeito de comparação.

Como já mencionado na introdução, o texto *Excertos de Teodoto* de Clemente de Alexandria nos dava informações sobre o ritual de iniciação valentiniano antes da descoberta de Nag Hammadi. Na seção *Exc 66-86*, há uma reconstrução do que seria o processo desse ritual de iniciação valentiniano, que começava com uma preparação do iniciando por meio da catequese, jejuns e orações. Depois, havia uma consagração da água batismal com exorcismo e santificação, invocando-se o nome de Deus, e em seguida uma consagração do óleo (a ser usado para ungir o iniciando). Logo depois, ele devia renunciar aos espíritos maus, e imergia na água, com as palavras “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. O iniciando era então ungido, e havia uma consagração do pão, com invocação do “nome”, e por fim uma refeição.

O *EvFl* não é explícito quanto a alguma catequese específica ou uma disciplina preparatória. Como observa Thomassen¹⁷², o principal objetivo do *EvFl* como um documento é esclarecer a respeito dos rituais, o que nos permite dizer que ele apresenta um caráter catequético, apesar de não podermos afirmar em que parte

¹⁷¹ STEWART-SYKES, Alistair. *On the Apostolic Tradition of Hippolytus*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.

¹⁷² Thomassen, *Spiritual*, p.346.

da iniciação uma catequese explícita ocorria. O *EvFl* aponta cinco partes do rito de iniciação: o batismo, a crisma, a eucaristia, a redenção e a câmara nupcial (67:27-30): “O Senhor fez tudo em um mistério, um batismo, uma crisma, uma eucaristia, uma redenção e em uma câmara nupcial”.

Contudo, tanto Isenberg¹⁷³ quanto Thomassen¹⁷⁴ concordam com o fato de que a “redenção” e a “câmara nupcial”, não são partes do ritual de iniciação, mas processos que acontecem durante a iniciação. Em 67:2-6, a câmara nupcial está associada ao batismo e à unção:

É da água e do fogo que a alma
e o espírito vieram à existência. É da água,
do fogo e da luz que o filho da
câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a
crisma, a luz
é o fogo.

Segundo Thomassen, a câmara nupcial também está associada à eucaristia, o que pode ser conferido na prece eucarística de 58:10-14:

(...) Ele disse (naquele) dia na-
quele lugar na eucaristia: “Aquele que uniu
a perfeita luz ao espírito que é sa-
grado uniu os anjos a nós mesmos, nós
(sendo) imagem”.

Nessa passagem a eucaristia está relacionada à unificação na câmara nupcial que acontece após a ressurreição. Thomassen explica que o fato de que a noção da câmara nupcial possa estar associada com o batismo, crisma e eucaristia, sugere que ela não representa um evento ritual separado, mas que é um aspecto implícito no processo de iniciação. O mesmo acontece com o conceito de “redenção” no contexto de 70:36-71:3:

(...) Aquele
[que foi gerado a]nte o todo de
novo foi gerado. A[quele que] foi ungido
de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de
anteriormente

¹⁷³ Isenberg, *Gospel*, p.176.

¹⁷⁴ Thomassen, *Spiritual*, pp.97-100.

novo redimiu¹⁷⁵.

A respeito dessa questão, DeConick concorda que, sem dúvida, batismo, crisma e eucaristia são atividades rituais. Com relação à “redenção” e à “câmara nupcial”, ele busca a definição de $\mu\upsilon\chi\tau\eta\pi\iota\omicron\upsilon\eta$ (sacramento) para elucidar o problema. Ele lembra que o Padre da Igreja João Crisóstomo¹⁷⁶ explicava que “sacramento” tem um duplo significado: “Aquilo em que acreditamos não é o mesmo que nós vemos, mas vemos uma coisa e cremos em outra”. DeConick continua com Ware¹⁷⁷, que observa que o traço distintivo de um sacramento é que ele é ao mesmo tempo visível e invisível; é uma combinação de um sinal visível externo com uma graça espiritual interna, que são os meios pelos quais a graça de Deus é apropriada por cada cristão individualmente. DeConick termina sua comparação com Meyendorff¹⁷⁸, que diz que um sacramento é uma passagem para a vida verdadeira e salvação da humanidade; é um mistério eterno em que as fronteiras entre céu e terra são quebradas e onde ações e decisões humanas adquirem uma dimensão eterna”.

Baseado nisso, DeConick sustenta que se nos utilizarmos dessa definição mais ampla para $\mu\upsilon\chi\tau\eta\pi\iota\omicron\upsilon\eta$ no *EvFl*, ao contrário de entendimentos mais estreitos do termo feitos por estudiosos do passado, “redenção” e “câmara nupcial” podem ser, em lugar de rituais, “mistérios” sagrados que permitem ao ser humano se conectar com a fonte divina de vida. Assim, os sacramentos incluiriam modos de pensar sacralmente, atividades mundanas impregnadas de significados sagrados, além de performances rituais. Ele mostra que os sacramentos no *EvFl* teriam essa duplicidade: uma parte humana, ilusória, e uma eterna, correta. DeConick acredita que se tivermos esse entendimento mais amplo de “sacramento” ou “mistério” (que inclui não só atividades rituais, mas também pensamentos e ações humanas investidas de significado sagrado), as passagens referentes ao batismo, crisma, eucaristia, redenção, câmara nupcial e casamento podem ser melhor compreendidas.

¹⁷⁵ A presença de colchetes está explicada no anexo desta dissertação.

¹⁷⁶ João Crisóstomo. *Homilies on I Corinthians*, 7.1 in: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus accurante J.P. Migne. Series Graeca*. Paris: Garnier, 1857-1866. 161 vols.

¹⁷⁷ WARE, Timothy. *The Orthodox Church: New Edition*. New York: Penguin, 1993. P.274.

¹⁷⁸ MEYENDORFF, John. *Marriage: An Orthodox Perspective*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. P.20.

Grant¹⁷⁹ observa que a origem do termo “mistério” não era exclusivamente cristã: escritores greco-romanos¹⁸⁰ falavam do casamento como um mistério, na medida em que seus ritos ocultos assemelhavam-se a ações cultuais.

Para Isenberg¹⁸¹ há dois tipos de tipologia no *EvFl*. A primeira é a que considera o sacramento visível como um tipo de uma realidade invisível, ou uma imagem terrena que é uma figura de uma verdade celestial. O segundo é uma tipologia histórica, em que a relação é de passado e presente (ou futuro).

Como exemplo dessa primeira tipologia, temos em várias passagens do *EvFl* que a “verdade” se revela por meio de “tipos e imagens”: “E de novo quando ele deixar o mundo, ele já terá recebido a verdade em imagens” (86:11-13);

(...) Mas os mistérios
da verdade são revelados em tipo e imagem.
Mas o quarto é oculto. Isto é o sagrado do
sagrado (84:18-21);

(...) A grande
região de cima abriu para nós aquelas regiões que
estão
abaixo, a fim de que nós entremos no segredo
da verdade. Isso é verdadeiramente aquilo que é
precioso
(e) que é importante difundir (85:10-14).

Os sacramentos fazem parte desses tipos e imagens, como se pode perceber em 67:9-16, onde se faz uma referência ao batismo:

(...) A verdade não veio
ao mundo para despir-se abertamente, mas veio em
tipos e imagens. Ele não a receberá de outra
maneira. Há um renascimento e um pertencente
à imagem do renascimento. É necessário,
verdadeiramente,
renascer através da imagem. Qual é ela?
A ressurreição. E é preciso que a imagem
surja através da imagem.

¹⁷⁹ Grant, “Mystery” P.131.

¹⁸⁰ Aristaeneto. *Epistulae Graecae* 2:7; Clemente de Alexandria. *Paidagogos logos* 2:96:2; Plutarco. *Amatorius* 23,6; Asclépio 21 in: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus accurante J.P. Migne. Series Graeca*. Paris: Garnier, 1857-1866. 161 vols.

¹⁸¹ Isenberg, *Gospel*, p.160.

Os tipos e imagens são comparados ao que é fraco e desprezado: “Assim também as coisas manifestas da verdade: elas são fracas e desprezadas, mas as ocultas são fortes e honradas” (84:17-20). “Mas nós entramos lá através de pequenos tipos e em fraqueza” (85:14-15).

Os sacramentos seriam usados para conhecer essa “verdade”, que existe desde o começo e é semeada em todo lugar: “A verdade, que é semeada em todo lugar, existe desde o início. E muitos vêm-na ser semeada, mas poucos são os que vêm-na ser colhida”(55:19-22), e significa “restauração”: “E é preciso que a imagem surja através da imagem. A câmara nupcial e a imagem, através da imagem, devem entrar na verdade, que é a restauração”(67:15-18).

Para Isenberg¹⁸², as expressões “conhecer a verdade”, “receber a verdade” e similares provavelmente se referem às próprias experiências sacramentais e, apesar de o *EvFl* não ser um “evangelho” propriamente dito, para ele a sua “boa nova” seria a “verdade”, visto o grande número de ditos relativos a ela. Além dos já mencionados, há os seguintes trechos no *EvFl*: “Aquele que acreditou na verdade viveu, e este está em perigo de morrer, pois ele vive” (52:17-19);

A palavra disse: “Se fordes capazes de conhecer a verdade, a verdade vos fará livres” (*Jo* 8:32).
A ignorância é amuleto do escravo. O conhecimento é liberdade. Se formos capazes de conhecer a verdade, nós encontraremos frutas da verdade dentro de nós. Se formos capazes de nos unir a elas, elas trarão nossa plenitude (84:8-14)¹⁸³.

No trecho acima, vemos um exemplo dos “ecos e alusões ao Novo Testamento” mencionado por Wilson. Isso mostra que o grupo valentiniano não só conhecia os textos do Novo Testamento, que estava se formando, na verdade, mas também lhe dava valor, considerando-os importante para sua própria “catequese”.

Para Thomassen¹⁸⁴, dois padrões sequenciais podem ser detectados no *EvFl* relacionados com o processo de iniciação. O primeiro surge em 69:14-27:

¹⁸² Isenberg, *Gospel*, p.164.

¹⁸³ Os trechos acima, das páginas 52, 55, 67 e 84 são exemplos da teoria das “palavras-chave” de Louis Painchaud. Apesar de estarem distante uns dos outros, eles se ligam por intermédio da palavra “verdade”, que seria o tema das passagens.

¹⁸⁴ Thomassen, *Spiritual*, p.341.

Havia três prédios de local
para sacrifício em Jerusalém. Aquele
abrindo para o oeste era chamado:
“Aquele que é sagrado”. O outro abrindo para a

direção

sul era chamado: “Aquele que é o sagrado
do sagrado”. O terceiro abrindo para
o leste era chamado: “Aquele que é o sagrado
dos sagrados”, o lugar onde o sumo sacerdote
entra sozinho. O batismo
é o prédio que é sagrado. A redenção é aquele que é

o sagrado

do sagrado. Aquele que é o sagrado dos sagrados
é a câmara nupcial. O batismo possui
naquele lugar a ressurreição e a redenção, enquanto
a redenção (acontece) na câmara nupcial.

O primeiro prédio, “aquele que é sagrado”, é relacionado ao batismo; o segundo, “aquele que é o sagrado do sagrado”, à redenção; o terceiro, “aquele que é o sagrado dos sagrados”, à câmara nupcial. Vemos aqui uma sequência: batismo, redenção, câmara nupcial.

Em outro trecho do *EvFl* (70:36-71:3), a sequência é renascimento, unção, redenção:

(...) Aquele
[que foi gerado a]nte o todo de
novo foi gerado. A[quele que] foi ungido

anteriormente

de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de
novo redimiu.

O texto continua falando da câmara nupcial, o que pode sugerir um estágio final para a sequência acima:

(...) Na verdade é preciso dizer um
mistério. O Pai do Todo uniu-se
à virgem que veio à terra e
um fogo brilhou para ele naquele dia.
Naquele lugar ele revelou a grande câmara nupcial
(71:3-7).

3.1 Batismo

Há várias passagens no *EvFl* em que a prática do batismo é descrita. Em 57:22-28, percebe-se que o batismo (assim como a crisma) é um rito de iniciação com o objetivo de purificar dois aspectos, o visível e o oculto:

(...) É através de
 água e fogo que todo o lugar é consagrado.
 As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas;
 as ocultas, através das ocultas.

coisas que são ocultas através daquelas que são

Há água em água, há fogo
 na crisma.

Há algumas
 reveladas.

Em várias passagens é evidente que o batismo acontecia com a imersão do indivíduo na água:

(...) Se alguém
 imerge na água e vem para a superfície não
 recebendo nada dela e diz: “Eu sou um
 cristão”, ele recebeu o nome por interesse. Mas se
 ele receber o Espírito Santo, ele tem
 o nome de presente daquele lugar. Aquele que

recebeu um
 presente naquele lugar carrega-o imediatamente, mas aquele que
 recebeu por interesse, ele demanda uso.

Assim também
 acontece a nós, se alguém vem à existência em
 um mistério (64:22-31).

A passagem em que o trecho 72:30-31 se encontra possui muitas lacunas, mas a parte que fala da imersão em água está clara: “[.....v]ai embaixo para dentro da ág[ua.....] para purificá-la”. No trecho de 75:23-25 a imersão também é explícita: “Por isso, quando ele está prestes a ir para o fundo da água, ele começa a se despir abertamente, a fim de vestir o homem que vive”, assim como em 77:9-10: “Por causa disso nós, por um lado, mergulhamos na água”.

O despimento das vestes, antes de entrar na água, acontece a fim de, depois, se “vestir” o novo homem:

(...) A água que vive é
 um corpo. É preciso que nós vistamos o homem que
 vive.
 Por isso, quando ele está prestes a ir para o fundo da água, ele
 começa a se despir abertamente, a fim
 de vestir
 o homem que vive (75:21-25)¹⁸⁵.

Isso está de acordo com o Hipólito, em sua *Tradição Apostólica* (21): “E eles devem tirar suas roupas”.

Em 64:24-25 percebe-se que era comum o iniciando imergir na água e, recebendo o Espírito Santo, emergir e dizer “eu sou um cristão”. Em outra passagem há o pronunciamento da fórmula trinitária: “É preciso que não só aqueles que produzem o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (o façam)” (67:19-20), mas não se sabe em que parte exatamente do rito de iniciação ela era utilizada. Irineu de Lyon relata que essa fórmula acontecia durante o batismo: “Outros os levam junto à água e ao batizá-los dizem: Em nome do Pai, desconhecido por todos, na Verdade, Mãe de todos, naquele que desceu sobre Jesus, para a união e redenção e comunicação das Potências” (*AdvHaer* 1:21:3). Na *Tradição Apostólica* (21:21) de Hipólito, a fórmula trinitária acontecia após o batismo: “Pois a glória é vossa, para o Pai e o Filho com o Espírito Santo na igreja sagrada”.

O *EvFl*, inclusive, pressupõe os atos de exorcismo que Hipólito diz preceder o batismo (*TradApost* 21:7-10). Segundo Teodoto (*Exc.* 67-86), foi o próprio Valentino que trouxe as práticas de exorcismo da Igreja Alexandrina para Roma, onde foram incorporadas ao ritual romano, um ritual que se tornou padrão no mundo cristão¹⁸⁶. Isso era possível, já que Valentino fora professor cristão em Roma por cerca de 20 anos, conhecido por sua genialidade e eloquência, e tinha pleiteado a posição de bispo (esta recusada, iniciou sua própria “igreja”, como já mencionado anteriormente).

A prática do batismo no *EvFl* também não difere do que se encontra na *Didaché*, na *I Apologia* de Justino, o Mártir (que cita o terceiro capítulo do *Evangelho de João*, que fala de renascimento espiritual a partir da água e do Espírito Santo -

¹⁸⁵ As passagens acima citadas, das páginas 64, 72, 75 e 77 do *EvFl*, são outro exemplo da teoria das palavras-chave de Painchaud.

¹⁸⁶ LEEPER, Elizabeth Leeper. “From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite” in: *Vigiliae Christianae* 44. Brill, Leiden: 1990. Pp.6-24.

João 3:5, I Apol. 61) e Hipólito (“regeneração a partir do Espírito Santo”) acerca da idéia de que se esperava que o Espírito Santo descesse sobre o indivíduo no batismo e efetuasse a regeneração. O *EvFl* também se assemelha a Paulo quando associa batismo e crisma com a ressurreição (*Rm 6:3-11*).

No *EvFl*, o renascimento acontece por meio do Espírito Santo, na cerimônia de batismo e crisma:

Por outro lado, eles se originam verdadeiramente	
Cristo em dois. Eles são ungidos verdadeiramente	pele
Espírito. Quando nós fomos criados fomos unidos.	pele
será capaz de olhar para ele nem em água nem em espelho sem luz, nem de novo tu serás capaz de ver na luz sem água e espelho.	Ninguém
Por causa disso é preciso batizar em dois, na luz e na água. Mas a luz é a crisma (69:6-14).	

A importância do renascimento aparece no valentiniano *Extratos de Teodoto* 78:1-2, quando o batismo libera o indivíduo do Destino, ao proporcionar o renascimento: “Até o batismo, eles dizem, o Destino é real, mas após ele os astrólogos não estão mais certos”.

Pode-se perceber no *EvFl*, em 77:7-12, uma conexão com a teologia paulina, quando o batismo é comparado a um ritual de morte:

Assim como Jesus encheu a água do batismo, assim também ele repeliu a morte. Por causa disso nós, por um lado, mergulhamos na água; por outro lado não mergulhamos na morte, a fim de que não fluamos no espírito do mundo (*EvFl 77:7-12*).

Ou, porventura, ignorais que todos quantos fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados na sua morte? Fomos, pois, sepultados com ele pelo batismo na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim andemos nós também em novidade de vida (*Rm 6:3-4*).

O *EvFl*, contudo, admite que nem todos recebem o Espírito Santo no batismo. Em 64:22-31, alguns saem da água batismal sem ter recebido o Espírito Santo:

(...) Se alguém
 imerge na água e vem para a superfície não
 recebendo nada dela e diz: “Eu sou um
 cristão”, ele recebeu o nome por interesse. Mas se
 ele receber o Espírito Santo, ele tem
 o nome de presente daquele lugar. Aquele que
 recebeu um
 presente naquele lugar carrega-o imediatamente, mas aquele que
 recebeu por interesse, ele demanda uso.
 Assim também
 acontece a nós, se alguém vem à existência em
 um mistério.

Nesse ponto o *EvFl* parece partilhar suas convicções religiosas a respeito da eficácia dessa prática com Justino o Mártir, Tertuliano e Orígenes de que os seres humanos ficam suscetíveis, no batismo, a forças espirituais ocultas da percepção comum: forças tanto diabólicas quanto divinas¹⁸⁷.

Isenberg¹⁸⁸ observa que assim como a catequese cristã possui suas próprias simbologias para os sacramentos, também o *EvFl* tem algumas, derivadas de atividades comerciais como fabricação de vidro e tinturaria:

Vasos de vidro e vasos
 de cerâmica vêm à existência pelo fogo.
 Mas vasos de vidro, quando
 eles se quebram, são produzidos de novo, pois
 eles vêm à existência pelo sopro. Mas vasos
 de cerâmica, quando eles se quebram, são
 destruídos,
 pois eles vêm à existência sem sopro (63:5-11).

Nessa passagem, os batizados são como peças de vidro que receberam o sopro do Espírito Santo no batismo. Caso essas peças de vidro quebrem, podem ser feitas novamente, numa analogia a uma “queda” ou distanciamento da fé, com possibilidade de perdão e renovação. Nesse trecho, há um jogo de palavras que se perde na tradução e só pode ser percebido no texto em copta. O jogo de palavras acontece com as palavras πνευμα, que significa tanto “espírito” quanto “sopro”, e νικε que significa apenas “sopro”. Os vasos são imagens dos humanos: os vasos de vidro, que são feitos por intermédio do fogo e do sopro, podem ser refeitos se quebrados, assim como o ser humano que recebe o fogo e o sopro (nesse caso,

¹⁸⁷ Pagels, “Ritual”, p.283.

¹⁸⁸ Isenberg, *Gospel*, p.170.

“espírito”, pois a palavra utilizada é πνευμα) no batismo podem ser perdoados e ter sua fé renovada. Os vasos de cerâmica, que ao se quebrarem não podem ser refeitos de novo, são imagens dos humanos que não recebem o sopro (“espírito”) no batismo e, portanto, num distanciamento da fé, não conseguem obter sua renovação. É possível que, no original grego, houvesse a palavra πνευμα nas duas ocorrências de “sopro”. A palavra autóctone *niqe*, segundo o Dicionário Copta de Crum¹⁸⁹, pode ser usada para uma tradução de πνευμα, apesar de só significar “sopro”; mas o motivo pelo qual o tradutor do manuscrito copta escolheu usar, num primeiro momento, a palavra grego-copta πνευμα e logo em seguida a palavra autóctone *niqe*, não é certo. Talvez ele quisesse frisar que o segundo sopro não contém o “espírito”. O que é claro, nesse trecho, é a referência ao “espírito”, pelo contexto, o “Espírito Santo”, que entra no ser humano junto com o “sopro”.

O *EvFl* também compara o batismo ao trabalho de tingimento de roupas:

(...) Deus
 é um tintureiro. Assim como tinge as que são boas
 e que são chamadas verdadeiras e (as) dissolve
 com as que são tingidas no interior delas,
 assim é com as que Deus tingiu.
 Já que seus tingimentos são imortais, eles se
 tornam
 imortais através dele por meio de suas cores.
 Mas Deus batiza aqueles que ele batiza
 na água em água e poder (61:12-20).

Para Thomassen¹⁹⁰, essa metáfora também sugere uma imersão total na água.

Em outra passagem do *EvFl*, Deus é novamente o “tintureiro”:

O Senhor entrou nos trabalhos de tingimento
 de Levi. Ele tomou setenta e duas cores,
 jogou-as no caldeirão e tirou-as
 completamente brancas. E ele disse: “Assim
 veio o Filho do
 Homem, que é um tintureiro” (63:25-30)¹⁹¹.

¹⁸⁹ CRUM, Walter E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1939. P.239a.

¹⁹⁰ Thomassen, *Spiritual*, p.346.

¹⁹¹ Outro exemplo da teoria das palavras-chave de Painchaud: os trechos das páginas 61 e 63 podem ser ligados pela palavra “tingimento”.

Isenberg¹⁹² sugere sobre essa passagem que ela pode representar a idéia de que o batizado emerge da água purificado, ou ainda poderia ser uma alusão às vestimentas brancas usadas pelos recém-batizados imediatamente após a imersão na água, o que também é, por sua cor, uma simbologia de seu estado agora “limpo”.

Para DeConick¹⁹³, Deus é comparado a um tintureiro a fim de explicar as experiências de transformação do iniciado ao obter o renascimento, o nome de Deus e a ressurreição através das cerimônias de batismo e crisma.

3.2 Crisma

Como já mencionado acima, em 57:22-28 e 69:10-14 o batismo é seguido pela crisma ou unção, assim como descrito por Hipólito (*TradApost* 21:19): “E depois, quando ele emerge da água, ele é ungido pelo presbítero com óleo santificado, dizendo: ‘Eu vos unto com óleo sagrado no nome de Jesus Cristo’”. Irineu de Lyon também relata o uso do óleo pelos “gnósticos”: “Alguns deles dizem que é supérfluo levar á água e então misturam óleo e água” (1:21:4). Para Thomassen¹⁹⁴, o batismo seguido pela unção é o segundo padrão sequencial do processo de iniciação.

Segundo a *Tradição Apostólica* de Hipólito, havia duas unções com óleo, uma após o batismo, com o pronunciamento da fórmula trinitária: “Eu vos unto com óleo sagrado em Deus o Pai Onipotente e Cristo Jesus e o Espírito Santo” (21:22), e outra usada no exorcismo antes do batismo: “E ele deve pegar outro óleo e exorcizá-lo e chamá-lo o óleo do exorcismo” (21:7); “E quando ele tiver renunciado a tudo isso ele deve ungi-lo com o óleo do exorcismo, dizendo a ele: ‘Que todos os maus espíritos partam para longe de vós’” (21:10).

Na passagem de 69:12-14 do *EvFl*, a crisma é chamada de “luz”: “Por causa disso é preciso batizar em dois, na luz e na água. Mas a luz é a crisma”.

Em 57:22-28 e 67:2-9, é também “fogo”. Aconteceria um batismo pela água e outro pelo “fogo”, a unção ou crisma:

¹⁹² Isenberg, *Gospel*, p.174.

¹⁹³ DeConick, “Mysteries”, p.237.

¹⁹⁴ Thomassen, *Spiritual*, p.342.

(...) É através de
 água e fogo que todo o lugar é consagrado.
 As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas;
 as ocultas, através das ocultas.

Há algumas
 coisas que são ocultas através daquelas que são
 reveladas

Há água em água, há fogo
 na crisma (57:22-28).

É da água e do fogo que a alma
 e o espírito vieram à existência. É da água e
 do fogo e da luz que o filho da
 câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a
 crisma, a luz

é o fogo. Eu falo não sobre o fogo
 que não tem forma, mas (sobre) o outro cuja
 forma é branca, que se torna luz bela para ele
 e que dá a beleza (67:2-9).

Além de ter um propósito de purificação, a água e o óleo são responsáveis por “dar vida” à alma e ao espírito.

DeConick¹⁹⁵ sugere que a qualidade do óleo seria consagrar o indivíduo para que ele entre na esfera ígnea do céu. Em *3 Enoch* 36, um rio de fogo flui próximo ao trono da Glória. Os anjos se purificam nesse rio de fogo a fim de participar da liturgia do Templo celeste. Esse rio ígneo aparece na tradição valentiniana, como é visto no trecho 38 de *Extratos de Teodoto*¹⁹⁶, em que um rio de fogo corre abaixo do trono, e todo o espaço do “Sagrado dos sagrados” é preenchido com fogo.

Essa presença do “fogo” no rito de iniciação pode estar relacionada ao fogo brilhante que surge no batismo de Jesus, cena descrita por Justino, o Mártir¹⁹⁷:

Então quando Jesus foi ao rio Jordão, onde João estava batizando, ele imergiu na água, e fogo brilhou no Jordão, e os apóstolos desse nosso Cristo escreveram que quando ele se levantou da água, o Espírito Santo pousou sobre ele na forma de uma pomba (*Dial* 88).

O “fogo” no batismo de Jesus também aparece em Mateus e Lucas, quando relatam a proclamação de João Batista sobre o batismo de Jesus:

¹⁹⁵ DeConick, “Mysteries”, p.232.

¹⁹⁶ SAGNARD, François. *Les Extraits de Théodote, Sources Chrétiennes* 23. Paris: Les Éditions du Cerf, 1948.

¹⁹⁷ HANSON, R. P. C. (ed.). *Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. London: Lutterworth Press, 1963. P.50.

Eu, na verdade, vos batizo em água, na base do arrependimento; mas aquele que vem após mim é mais poderoso do que eu, que nem sou digno de levar-lhe as alparcatas; ele vos batizará no Espírito Santo, e em fogo (*Mt* 3:11).

Eu, na verdade, vos batizo em água, mas vem aquele que é mais poderoso do que eu, de quem não sou digno de desatar a correia das alparcatas; ele vos batizará no Espírito Santo e em fogo (*Lc* 3:16).

O curioso é que essa parte do fogo brilhando sobre a água não aparece em *Mateus* 3:16 (“batizado que foi Jesus, saiu logo da água; e eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba e vindo sobre ele”), como está na Bíblia; além da menção em Justino, o Mártir, como visto acima, esse trecho omitido aparece em duas variantes em latim de *Mateus*: “e como fosse batizado, uma enorme luz brilhou da água”; “e como Jesus fosse batizado, uma grande luz brilhava da água”¹⁹⁸. Em Éfrem, *Comentário do Diatessaron* 4.5, havia “o brilho da luz sobre as águas”. A partir de tais evidências, Petersen¹⁹⁹ sugere que tal tradição é antiga, tendo sido esquecida ou rejeitada por cristãos posteriores.

No *EvFl* temos que a crisma tinha sua constituição física a partir do óleo de oliva: “E quanto à oliveira, a crisma surgiu dela, por ela veio a ressurreição” (73:17-19). Em 74:12-18, o nome “cristão” vem da palavra “crisma”, a qual é considerada então superior ao batismo:

(...)A crisma torna-se
senhora para o batismo, pois da crisma
o “cristão” foi nomeado, não
por causa do batismo. E Cristo foi nomeado
por causa da crisma, pois o Pai ungiu
o Filho, e o Filho ungiu os apóstolos,
e os apóstolos nos ungiram.

¹⁹⁸ Nossa tradução: *et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua* (no *Codex Vercellensis*); *et cum baptizaretur Iesus, lumen magnum fulgebat de aqua* (no *Codex Sangermanensis*) in: EPHEBUS, Soranus of. *Gynaeciorum vetus translatio latina*. Charleston: Nabu Press, 2010.

¹⁹⁹ PETERSEN, William L. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*. Leiden: E.J. Brill, 1994. Ver também EHRMAN, Bart H. *The Orthodox Corruption of Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

3.3 Eucaristia

No *EvFl* “A eucaristia é Jesus, pois ele é chamado em siríaco ‘Pharisatha’, que é ‘aquele que é espalhado’, pois Jesus veio para crucificar o mundo” (63:21-24). Em 75:14-21, a taça usada na eucaristia contém uma mistura de vinho e água:

(...) A taça
da oração possui vinho
e água, já que existe como o tipo de
sangue com o qual a eucaristia é feita, e
está cheia do Espírito Santo, e
pertence ao homem inteiramente perfeito. Quando
nós começamos a beber isto, recebemos para nós o
Homem Perfeito.

O “vinho e água”, a mistura consagrada da taça da eucaristia, é uma imagem do sangue de Jesus num aspecto alegórico, mas do ponto de vista sacramental e teológico, essa mistura é de fato o sangue de Jesus, como interpretado pela tradição cristã e pelo próprio *EvFl*, como visto no trecho acima: “A eucaristia é Jesus”. Essa alegoria também pode ser vista em *Jo* 19:34: “contudo um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água”, e também em Hipólito: “e a taça misturada com vinho à semelhança do sangue” (*TradApost* 21:27). O sangue também aparece relacionado a Jesus na *Primeira Epístola de João*:

Este é o que veio
pela água e pelo sangue: Jesus Cristo,
não com a água somente,
mas com a água e o sangue.
E é o Espírito que testemunha,
porque o Espírito é a Verdade.
Porque três são os que testemunham:
o Espírito, a água e o sangue,
e os três tendem ao mesmo fim (*IJo* 5:6-8).

Irineu de Lyon comenta com escárnio a respeito da taça da eucaristia dos “gnósticos”:

Fingindo consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas invocações, a faz aparecer de cor púrpura ou

vermelha. Assim, pode-se pensar que a Graça, por causa da sua invocação, depositou naquele cálice o seu sangue, vindo das regiões supernas (1:13:2).

No trecho acima, em “a Graça (...) depositou naquele cálice o seu sangue”, vemos mais um exemplo da crença dos cristãos primitivos na eucaristia não como uma representação de Cristo, mas como o próprio Cristo.

Em outra passagem do *EvFl*, lemos o seguinte sobre a eucaristia:

Antes de Cristo chegar, então não havia pão no mundo, como no Paraíso, o lugar onde Adão estava. Havia muitas árvores para alimento das bestas, mas não havia trigo, que é alimento do homem. O homem estava em par, como as bestas, mas o Cristo que veio, sendo o Homem Perfeito, trouxe pão de cima, a fim de que o homem fosse alimentado com o alimento do homem (55:6-14).

As idéias desse trecho são similares às de *Jo*:

Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo (6:33).

Declarou-lhes Jesus: Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim, de modo algum terá fome, e quem crê em mim jamais terá sede (6:35).

Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram. Este é o pão que desce do céu, para que o que dele comer não morra. Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu darei pela vida do mundo é a minha carne.(...)Em verdade, em verdade vos digo: Se não comerdes a carne do Filho do Homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia. Porque a minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele (6:49-56).

Podemos ver alguma semelhança também com *I Cor* 10:16: “Porventura o cálice de benção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos, não é porventura a comunhão do corpo de Cristo?”

Em outra passagem do *EvFl*, a carne de Cristo é comparada com a “Palavra” (*logos*) e seu sangue com o “Espírito Santo”:

(...) “Carne e sangue não herdarão o reino de Deus” (*I Co 15:50*). O que é isto que não herdará? Isto que está em nós. Mas o que é isto, por outro lado, que herdará? É aquilo pertencente a Jesus e o sangue dele. Por causa disso ele disse: “Aquele que não comer de minha carne e não beber de meu sangue não tem vida no seu interior” (*Jo 6:53*). Que é isso? A carne dele é o *logos* e o sangue dele é o Espírito Santo. Aquele que recebeu essas coisas tem alimento, bebida e vestimenta (*56:32-57:8*).

Essa comparação da carne de Cristo com o *logos* não está distante da metáfora no *Evangelho de João*, que nos diz que o *logos* é o próprio Cristo: “No princípio era o Verbo (*logos*, no original grego), e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (*Jo 1:1*).

As idéias dessa passagem são comumente associadas a outro trecho, em que Jesus é oferecido a Deus, na crucificação, em lugar de sacrifícios animais:

(...) Pois entre os animais, eles foram aqueles que foram sacrificados a eles. Eles foram sacrificados para eles, por um lado, enquanto (estavam) vivos, mas quando foram sacrificados, eles morreram. O homem foi sacrificado para o Deus para morrer, e ele viveu (*55:1-5*).

Há também uma relação com *73:21-27*:

(...) A verdade é comedora de vida. Com relação a isso, nenhum daqueles nutridos pela verdade morrerão. Jesus veio de lá e trouxe alimento de lá, e (para) aqueles que desejaram ele deu [visão] para eles vi[verem], [a fim de que] eles não possam morrer.

Existe ainda a questão do “Homem Perfeito”²⁰⁰ no *EvFl*. Em 75:14-25, a taça da eucaristia está cheia do Espírito Santo, que pertence ao Homem Perfeito. Este é recebido ao se beber a mistura. Como a água do batismo é um corpo, deve-se, antes de entrar na água batismal, despir-se das vestes, a fim de que se “vista” o “homem que vive” na eucaristia:

(...) A taça
da oração possui vinho
e água, já que existe como o tipo de
sangue com o qual a eucaristia é feita, e
está cheia do Espírito Santo, e
pertence ao homem inteiramente perfeito. Quando
nós começamos a beber isto, nós recebemos para nós o Homem
Perfeito. A água que vive é
um corpo. É preciso que nós vistamos o homem que
vive.
Por isso, quando ele está prestes a ir para o fundo
da
água, ele começa a se despir abertamente, a fim de
vestir
o homem que vive.

O *EvFl*, em outras três passagens, fala da importância de se vestir esse corpo:

Aqueles que se vestiram na luz perfeita,
os Poderes (não podem) vê-los
e não são capazes de detê-los. Mas
alguém se vestirá nessa luz
no mistério, na união (70:5-9).

Em 76:22-28, não se pode deter o Homem Perfeito:

(...) Não só o Homem
Perfeito não será capaz de ser detido por eles,
mas eles não serão capazes de vê-lo, pois
se eles o virem, eles o deterão. De nenhuma outra
maneira
alguém será capaz de obter para ele esta graça,
[a não ser que] ele se vista com a luz perfeita
[e] se torne perfeito.

²⁰⁰ Cf. o “homem perfeito” in: Simone Pétrement. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. San Francisco: HarperCollins, 1990.

Assim, ao se unir ao corpo de Jesus através da eucaristia, o iniciando se transforma no Homem Perfeito.

3.4 Redenção

Quanto à redenção, o *EvFl* não nos esclarece muito. Ela surge junto aos outros sacramentos, em 67:27-30, o que nos faz pressupor que seja um estágio independente do ritual de iniciação, como o batismo ou a crisma: “O Senhor fez tudo em um mistério, um batismo, uma crisma, uma eucaristia, uma redenção e em uma câmara nupcial”.

Porém, em 69:25-27, a redenção aparece como algo que está presente tanto no batismo como na câmara nupcial: “O batismo possui naquele lugar a ressurreição e a redenção, enquanto a redenção (acontece) na câmara nupcial”.

Isso está de acordo com os relatos de Irineu de Lyon e Hipólito, em que a redenção fazia parte do batismo com a unção, assim como da câmara nupcial:

Alguns deles dizem que é supérfluo levar à água e então misturam óleo e água e pronunciando algumas palavras semelhantes àquelas que referimos acima, derramam a mistura sobre a cabeça dos iniciandos. Nisto consistiria a redenção. (*AdvHaer* 1:21:4)

Em outro trecho de *Contra as heresias*, Irineu de Lyon fala sobre os “gnósticos”: “Dizem que também Paulo indicou claramente e muitíssimas vezes a redenção que está em Cristo Jesus; redenção que eles ensinam com tanta variedade e divergência” (1:21:2).

Irineu de Lyon também observa que, para alguns dos “gnósticos”, “a redenção perfeita é o conhecimento da grandeza inefável” (*AdvHaer* 1:21:4), mostrando que ela iria além do visível.

Como já mencionado, Isenberg e Thomassen não acreditam que a redenção é mais um estágio do rito de iniciação, mas algo que acontece durante todo o processo, como uma consequência. Para DeConick²⁰¹, a redenção seria o mistério de ser redimido por Deus.

²⁰¹ DeConick, “Mysteries”, p.258.

Segelberg²⁰² sugere, sobre a redenção, uma correspondência com o *euchelaion* da Igreja Bizantina, uma unção que se faz com óleo, considerando que a palavra *apolytroxis* teria alguma relação com óleo, uma unção ou borrifamento feito com óleo.

3.5 Câmara nupcial

Grant²⁰³ observa que em círculos “gnósticos” a figura do casamento era desenvolvida em relação à imagem do Antigo Testamento, mas que foi entre os valentinianos que o casamento era visto como “mistério”, termo não exclusivamente cristão em sua origem, já que escritores greco-romanos comparavam seus ritos ocultos a ações cultuais²⁰⁴.

Para melhor compreender o rito da câmara nupcial, é necessária uma exposição do mito pré-cósmico gnóstico valentiniano de Ptolomeu, conhecido pelo relato do heresiólogo Irineu de Lyon²⁰⁵:

Segundo Ptolomeu, tudo deriva de dois princípios primordiais: um princípio masculino chamado de Pré-Pai, e um consorte feminino chamado de Pensamento ou Silêncio.

Como um ventre, Silêncio recebe uma semente de Pré-Pai e dá à luz a Mente e Verdade, que originam *Logos* e Vida, que por sua vez produzem Humano e Igreja. *Logos* e Vida dão à luz a cinco pares, e Humano e Igreja dão à luz a outros seis pares, sendo que o último deles é composto por Desejado e Sophia (Sabedoria, em grego).

Essas trinta entidades são os “éons”, e juntos eles constituem o Pleroma, uma esfera de perfeição e paz. Dos éons provindos de Pré-Pai e Silêncio, só Mente tem a habilidade de contemplar e entender o Pré-Pai. Mente deseja partilhar isso com os outros éons, o que é proibido por Silêncio, já que a vontade divina era a de que os outros éons buscassem o Pré-Pai.

²⁰² SEGELBERG, Eric. “The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System” in: *Numen* 7, 1960. Pp.189-200.

²⁰³ Grant, “Mystery”, p.131.

²⁰⁴ Vide nota 179.

²⁰⁵ Irineu de Lyon. *AdvHaer* 1:1.1-8.5.

No entanto, Sophia estava impaciente e desejava conhecer a magnitude do Pai. Assim, ela lançou-se apaixonadamente para fora do Pleroma sem seu consorte Desejado, o que teria levado a sua destruição, se o poder divino chamado Limite não a tivesse segurado e a trazido de volta ao seu senso.

Porém, Sophia já havia gerado uma essência espiritual, um pensamento sobre a natureza do Pai, só que sem forma e imperfeito, já que ela não havia compreendido o Pai. Esse filho, ou filha, foi chamado de Achamoth, da palavra hebraica para Sabedoria, e representa um nível inferior de manifestação da sabedoria; também é denominada como a “Sophia inferior”.

Mente produziu um novo par, Cristo e o Espírito Santo, pelos quais todos os éons foram trazidos à ordem de novo. Cristo ensinou aos éons que o Pai era incompreensível, enquanto o Espírito Santo eliminou todas as distinções entre os éons, ensinou-os a agradecer, e trouxe paz. Os éons eram agora tão harmoniosos que eles puseram suas melhores qualidades em um fruto perfeito de sua perfeição coletiva: Jesus, também chamado Salvador, produzindo também uma escolta de anjos para ele.

Em seguida, Cristo, condoído por Acamoth, excluída do Pleroma como um feto imperfeito e abortado, se estende por meio do Limite e dá a Acamoth uma certa formação, ainda que não perfeita, e volta para o Pleroma. Acamoth é deixada com uma fragrância de Cristo e do Espírito Santo, embora ela reconheça sua separação do Pleroma.

Ouvindo as súplicas de Acamoth, que deseja entrar no Pleroma, Cristo envia a ela o Salvador com sua escolta de anjos, de quem ela recebe uma espécie de conhecimento. O Salvador separa Acamoth de suas paixões, reunindo-as, que se tornam a base para o elemento material na criação. Acamoth produz com alegria um fruto à imagem do Salvador e de sua escolta angélica, que constitui o elemento espiritual dentro do cosmos, a “semente espiritual”.

Incapaz de dar forma a esse elemento espiritual, ela se volta para o trabalho de formar sua alma. Embora este ser seja apenas um anjo, ele funciona como o pai, deus e rei de todas as coisas fora do Pleroma, com a capacidade de moldar matéria e alma nos vários elementos do cosmos e seus sete céus. Essa esfera criada (o cosmos) é uma imagem inferior da esfera do Pleroma, com esse ser, chamado de demiurgo, representando a imagem de Mente, e os anjos e arcanjos do demiurgo representando as imagens dos outros éons.

Apesar de toda essa representação, o demiurgo é ignorante a respeito da imagem do Pai Invisível e de tudo acima dele, inclusive de sua mãe, Acamoth, acreditando então que ele é o único autor da criação, dizendo “Eu sou Deus, e além de mim não há outro” (*Is 45:5*).

Tendo criado o cosmos, o demiurgo cria o ser humano terreno não da terra seca, mas de matéria fluida, dentro da qual ele sopra o elemento psíquico. O humano se origina, então, “à imagem (o elemento material, que lembra Deus mas não é da mesma substância) e semelhança (o ser psíquico)” (*Gn 1:26*). Porém, quando o demiurgo soprou o elemento psíquico no humano, ele também soprou, sem saber, o elemento espiritual, pois ele próprio tinha sido criado por Acamoth à imagem do Salvador e de sua escolta angelical, tendo assim a mesma essência deles. Esta semente é a Igreja, uma imagem da Igreja nos éons.

Assim, os seres humanos têm seu espírito de Acamoth, sua alma do demiurgo, e sua carne da matéria. Vindo ao mundo para trazer instrução, o Salvador toma o elemento espiritual de Acamoth e o elemento psíquico do demiurgo, mas não o elemento material. No mito, o fim acontecerá quando o elemento espiritual no cosmos for perfeito. Achamoth então entrará no Pleroma e se unirá lá, como numa câmara nupcial, com seu noivo, o Salvador. Os cristãos espirituais (que possuem a “semente espiritual dentro de si”) se despirão de suas almas e entrarão no Pleroma para se unirem como noivas da escolta angélica do Salvador. Essa união final restauraria a unidade divina primordial.

A partir da preocupação valentiniana com esse casamento escatológico, os valentinianos criaram um rito de iniciação, a câmara nupcial, que simbolizava esse casamento espiritual ainda por vir.

O heresiólogo Irineu de Lyon relata que alguns deles realizavam uma iniciação mística, em que se utilizavam fórmulas especiais. Ele cita uma das fórmulas utilizadas na cerimônia:

Enfeita a ti como uma noiva à espera de teu noivo, de modo que tu possas ser o que eu sou e que eu possa ser o que tu és. Coloca a semente de luz em tua câmara nupcial. Recebe o noivo de mim e o possui, assim como sejas possuída por ele. Veja, graça veio a ti (*AdvHaer 1:13:3*).

Em outra passagem, Irineu de Lyon relata que:

Alguns deles imaginam um quarto nupcial e cumprem um rito místico acompanhado de invocações sobre os iniciados e afirmam que o que fazem são núpcias espirituais à semelhança das sizíguas do alto (*AdvHaer* 1:21:3).

O rito da câmara nupcial representava uma antecipação da união escatológica entre os gnósticos espirituais e os anjos, como mostra o seguinte trecho do *EvFl* (58:10-14): “Ele disse (naquele) dia naquele lugar na eucaristia: ‘Aquele que uniu a perfeita luz ao Espírito Santo une os anjos a nós mesmos, nós (sendo) imagem”.

Esse casamento do indivíduo espiritual com seu anjo seria uma representação do casamento da Sophia inferior (Acamoth) com o Salvador. Os anjos, nesse sentido, são manifestações individuais do Salvador como ele é recebido por cada indivíduo espiritual.

A união representada na câmara nupcial refletiria uma unidade arquetípica. Percebe-se uma relação com *Gênesis* 1:26-27, que diz que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança: “Macho e fêmea ele os fez”. O *EvFl* nos mostra que a reunião dessas duas partes separadas (homem e mulher) resgataria a unidade andrógina original:

(...) Nos dias em que Eva estava em Adão, não existia morte. Quando ela foi separada dele, a morte veio à existência.
Se ele vai para dentro dele e alcança isso para ele,
morte não mais existirá (68:22-26).

(...) Se a mulher não tivesse se separado do homem ela não morreria com ele. A sua separação tornou-se a origem da morte. Por causa disso o Cristo veio a fim de reparar a separação que aconteceu desde o começo e de novo unir os dois, e aqueles que morreram na separação, ele dará vida a eles e os unirá. Mas a mulher se uniu ao marido dela na câmara nupcial. E aqueles que se uniram na câmara nupcial não mais se separarão. Por isso Eva separou-se de Adão, porque ela não se uniu a ele na câmara nupcial (70:9-22).

A câmara nupcial simbolizaria a volta a esse andrógino primordial, por meio da reunião de duas partes antes unidas. Não se sabe exatamente, contudo, de que maneira essa reunião era feita, se fisicamente, entre um homem e uma mulher, ou se de alguma outra forma.

Apesar de o *EvFl* não ser um evangelho propriamente dito, como já explicado anteriormente, para Isenberg a sua “boa nova” é a reaquisição do Paraíso por meio da restauração, por Cristo, da condição andrógina primordial do homem²⁰⁶.

(...) Mas os mistérios
daquele matrimônio, por outro lado, são fins virtuosos do dia e da luz.
Deixe o dia que está
naquele lugar
ou a sua luz ficar em harmonia. Se alguém se torna
filho da câmara nupcial, ele receberá a luz.
Se alguém não a receber enquanto estiver neste
mundo,
ele não será capaz de recebê-la
no outro mundo. Aquele que recebeu a luz que é de
lá
não será visto nem será capaz de ser detido,
e ninguém será capaz de atormentar
alguém desse tipo, mesmo enquanto ele habitar
no mundo. E de novo quando ele deixar
o mundo, ele já terá recebido a verdade em
imagens. O mundo tornou-se um éon,
pois o éon existe para ele. O pleroma
e ele existem deste modo. Ele é revelado
para ele sozinho, oculto não na escuridão e
na noite, mas oculto em um dia perfeito
e em uma luz sagrada (86:1-18).

Como vemos acima, o *EvFl* trata esse casamento espiritual, por meio da câmara nupcial, como um modelo de salvação, como um modo de se receber essa “luz”. Aqui se confirma a importância de receber essa luz, já visto em 70:5-9 e 76:22-28: o indivíduo não pode mais ser detido.

O caminho de iniciação não era, contudo, para qualquer um, como nos mostra o seguinte trecho:

A câmara nupcial não deve existir para a besta selvagem nem
é lugar destinado para os escravos nem para a mulher

²⁰⁶ Isenberg, Gospel, p.164.

corrompida, mas é destinado para o homem livre e a virgem (69:1-4).

O trecho abaixo do *EvFl* nos mostra que, neste mundo, homens são promiscuamente unidos com espíritos femininos e mulheres com espíritos masculinos, quando não recebem seus consortes angelicais na câmara nupcial.

(...) As formas de espírito impuro são masculinas e femininas. Por um lado, as masculinas são aquelas que se associam às almas que habitam o caminho em forma feminina. As femininas, por outro lado, são aquelas que se misturam com aquelas em forma masculina de alguém, sem permissão, e não há ninguém capaz de escapar a elas, já que elas o detêm se ele não receber um poder masculino e um feminino, que são o noivo e a noiva. Mas alguém recebe (isso) da câmara nupcial espelhada. Quando mulheres ignorantes vêem um homem sentado sozinho, elas são capazes de pular sobre ele e brincar com ele e corrompê-lo. Assim também homens ignorantes, quando vêem uma mulher sentada sozinha, perturbam-na e forçam-na, desejando corrompê-la. Mas, se eles vêem o homem e a mulher dele sentados próximos um ao outro, as mulheres não são capazes de ir até o homem, nem os homens são capazes de ir até a mulher. Desse modo, se a imagem e o anjo estão em harmonia uma com o outro, ninguém será capaz de se atrever a ir até o homem e a mulher (65:1-26).

Nesta outra passagem do *EvFl* temos mais uma menção da câmara nupcial:

(...) Aquele
[que foi gerado a]nte o todo de
novo foi gerado. A[quele que] foi ungido
anteriormente
de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de
novo redimiu. Na verdade é preciso dizer um
mistério. O Pai do Todo uniu-se
à virgem que veio à terra e
um fogo brilhou para ele naquele dia
Naquele lugar ele revelou a grande câmara nupcial.
Por isso o corpo dele que veio à existência
naquele dia veio da câmara nupcial
como aquele que veio à existência

do noivo e a noiva. Assim
 Jesus estabeleceu o todo para ele,
 no seu interior, através dessas coisas, e
 é preciso que cada um dos discípulos
 vá para a ressurreição dele.
 Adão veio à existência de duas
 virgens: do espírito e da
 virgem terra. Por isso
 o Cristo nasceu de uma virgem,
 a fim de corrigir a queda que aconteceu
 no princípio (70:36-71:21)

Assim, o ritual da câmara nupcial é, entre os valentinianos, uma representação da reunião espiritual do plano celeste, que aconteceria quando a semente espiritual no mundo fosse perfeita. Turner²⁰⁷ sugere que essa metáfora do casamento corresponderia tanto a uma reunificação espiritual quanto a uma união sexual, representando a recriação do andrógino primordial por intermédio das partes masculina e feminina, fossem elas homem e mulher, intelecto e alma, ou a semente terrena e sua contraparte angélica.

Turner continua, observando que o uso do conceito do casamento humano para o alcance da unidade com uma realidade transcendente é comum no Judaísmo clássico, em que Deus é o marido de sua noiva Israel, o que também é observado por Grant²⁰⁸. A metáfora do casamento também surge no Novo Testamento, especialmente no corpus paulino:

Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei pois os membros de Cristo, e os farei membros de uma meretriz? De modo nenhum.
 Ou não sabeis que o que se une à meretriz, faz-se um corpo com ela? Porque, como foi dito, os dois serão uma só carne.
 Mas, o que se une ao Senhor é um só espírito com ele (*I Cor* 6:15-17).

Aqui vemos que também há referência a uma citação do *Gn* 2:24: “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”, cujo trecho foi incluído por Paulo na passagem acima.

Em *II Cor* 11:2, há também uma analogia do casamento: “Porque estou zeloso de vós com zelo de Deus; pois vos desposi com um só Espôso, Cristo, para vos apresentar a ele como virgem pura”.

²⁰⁷ Turner, “Ritual”, pp. 136-181.

²⁰⁸ Grant, “Mystery”, p.129.

Em *Ef* 5:31-32, a passagem de *Gn* 2:24 é um “grande mistério”:

Por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá a sua mulher, e serão os dois uma só carne.
Grande é este mistério, mas eu falo em referência a Cristo e à Igreja.

Em *Mt* 22:2, o reino dos céus é comparado a um casamento: “O reino dos céus é semelhante a um rei que celebrou as bodas de seu filho”. Em *Mt* 25:1, temos: “Então o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do noivo”. Em *Jo* 3:29, João Batista compara Jesus a um noivo, enquanto a si mesmo como o amigo do noivo: “Aquele que tem a noiva é o noivo: mas o amigo do noivo, que está presente e o ouve, regozija-se muito com a voz do noivo”.

3.6 Porte de tochas

Cada um que irá [entrar]
na câmara nupcial irá acender a l[uz...]
pois assim como nos matrimônios que [.....]
acontecem de noite, o fogo [brilha]
de noite e é apagado (*EvFI* 85:32-86:1).

Essa passagem do *EvFI* sugere que os iniciandos, antes da cerimônia da câmara nupcial, acendem uma luz, supostamente de lâmpadas ou tochas, o que pode ser visto também em uma inscrição encontrada na Via Latina, datada do séc.II d.C., que contém referências do ritual de iniciação valentiniano²⁰⁹:

Os irmãos celebram com tochas os banhos das câmaras
nupciais para mim.
Eles estão ávidos por banquetes em nossas
habitações,
Cantando hinos para o Pai e glorificando o Filho.
Que ali o fluxo possa ser de fonte única e de
verdade²¹⁰.

Thomassen²¹¹, a respeito disso, observa que uma cerimônia em que os neófitos portavam uma tocha após o vestimento dos trajes batismais é evidenciada

²⁰⁹ Thomassen, *Spiritual*, p.350; Lampe, *Christians*, p.298.

²¹⁰ Nossa tradução, a partir do texto grego in: Thomassen, *Spiritual*, p.350.

em liturgias batismais posteriores²¹², o que mais uma vez demonstra que o *EvFil* partilha práticas rituais com outros textos do cristianismo dos primeiros séculos.

3.7 Beijo ritual

Chaves²¹³ nos mostra que o beijo na antiguidade era utilizado em saudações, cumprimentos ou em contextos rituais. Como forma de saudação ele nos dá vários exemplos, encontrados no Novo Testamento. Há as fórmulas de saudação de Paulo: “Saudai a todos os irmãos com beijo santo” (*ITs* 5:26); “Saudai-vos uns aos outros com beijo santo” (*ICo* 16:20 e *Rm* 16:16); “Saudai-vos mutuamente com o beijo santo” (*IICo* 13:12), e também a fórmula de saudação da *Epístola de Pedro*: “Saudai-vos uns aos outros com o beijo da caridade” (*IPe* 5:14).

A utilização do beijo em contextos rituais, principalmente na celebração da Eucaristia, é atestada em vários relatos, como Chaves nos mostra:

Quanto a nós, depois de termos banhado quem abraçou a fé e deu seu assentimento (à doutrina), nós o levamos até àqueles que nós chamamos “irmãos”, no local onde eles estão reunidos a fim de fazermos juntos, orações fervorosas para nós mesmos, para aquele que foi iluminado, e para todos os outros onde eles se acham, para que depois de termos conhecido a verdade, nós mereçamos também, por nossas ações, sermos reconhecidos como pessoas de boa conduta e bons observadores dos preceitos recebidos, a fim de chegar assim, à salvação eterna. Quando as orações terminam, nós nos cumprimentamos mutuamente com um beijo (Justino, o Mártir, *Apologia dos cristãos* 65,1).

No trecho acima, o beijo é usado como cumprimento. Outros exemplos, que mostram a união das almas pelo beijo, são os seguintes:

²¹¹ Thomassen, *Spiritual*, p.348.

²¹² Gregório de Nazianzo, *Orationes* 45:2; Proclo de Constantinopla, *Homilies* 27:8:51. Cf. FINN, Thomas M. *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1967. P.189; RILEY, Hugh M. *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1974. P.417n180.

²¹³ CHAVES, Julio César. *A Gnose em questão: ensaios sobre gnose e apocalíptica na antiguidade e a Biblioteca copta de Nag Hammadi*. Brasília: Edição do autor, 2011. Neste livro, Chaves compilou e passou para o português as pesquisas de outros estudiosos, principalmente as de Louis Painchaud.

Em seguida o diácono anuncia: “Acolhei-vos uns aos outros e cumprimentai-vos mutuamente”. Não pense que esse beijo é do mesmo gênero que aqueles que se dão na praça entre amigos ordinários. Não é nada disso. Mas esse beijo une e concilia as almas entre si. Esse beijo significa, portanto, que as almas unem-se e banem todo o ressentimento [...] (Cirilo de Jerusalém, *Catequeses mistagógicas*, 5.3).

A cada vez que temos de nos aproximar da santa mesa, nós somos convidados a nos amar uns aos outros e a dar-nos um beijo santo. Por que razão? Porque como os corpos nos separam, nós unimos nossas almas, nesse momento particular, pelo beijo, de tal modo que nossa assembléia torna-se semelhante àquela dos apóstolos, pois os crentes formam apenas um coração e uma alma (João Crisóstomo, *Catequeses batismais* 3.10).

Nesse contexto ritual, o beijo tinha um propósito de comunhão entre as almas dos que se beijavam, além de uma comunhão com o Espírito Santo e o Verbo divino. Chaves frisa o jogo de palavras em grego: a palavra grega *πνευμα* significa “espírito” (é essa também a palavra utilizada para designar o Espírito Santo) e também “sopro”. Como o sopro sai da boca, o beijo na boca tinha esse significado de comunhão espiritual. No caso dos textos valentinianos, além de ser usado como saudação e rito de comunhão, o beijo era uma forma de passar e receber o conhecimento necessário para a salvação. Uma das maneiras de se receber a *gnose*, o conhecimento da divindade maior, o Deus transcendental, diferente do Deus do *Gênesis*, segundo o mito gnóstico, era através do beijo, como nos mostra a seguinte passagem do *EvFl*:

(...) Todos
aqueles que são engendrados no mundo,
são engendrados conforme a natureza.
E os outros, é [de onde] eles são
engendrados que eles se alimentam.
O homem, é pela promessa
[de entrar no lu]gar superior
que ele recebe seu alimento [] ele pela boca (58:26-33)²¹⁴.

E o *logos* vindo daquele lugar,
ele seria nutrido da boca e
se tornaria perfeito. Pois os perfeitos
concebem por um beijo e dão à luz. Por causa
disso,
nós também nos beijamos uns aos outros.
Nós recebemos concepção da divina graça que
está em nós mutuamente (58:34-59:6).

²¹⁴ O trecho de 58:26-33 é uma tradução de Julio Cesar Chaves, do copta para o português.

Como Chaves nos mostra, esse trecho exemplifica que existem aqueles que são engendrados no mundo (os que não estão aptos a conhecer os mistérios da salvação gnóstica) conforme a natureza, ou seja, por meio de intercurso sexual. Mas há ainda os perfeitos, ou seja, os gnósticos, que por meio do beijo espiritual são engendrados espiritualmente, deixando de ser apenas matéria, o que possibilita sua salvação.

No *EvFl* esse beijo não faz parte, explicitamente, de qualquer dos estágios do ritual de iniciação, mas em Justino, o Mártir (*I Apol* 65) e em Hipólito (*TradApost* 21:23), atesta-se que o beijo era usado nesse processo²¹⁵.

3.8 Considerações finais

A performance de todo o ritual de iniciação valentiniano está ligada aos atos de redenção do Salvador, possuindo o ritual, portanto, uma simbologia soteriológica, explicitada pela passagem seguinte:

(...) Ele disse:
 “Eu vim para fazer [as coisas abaixo]
 como as coisas [acima, e as coisas]
 exteriores como aquelas (interiores. Eu vim para
 uni-]
 -las no lugar
 [] através de [tipos...]” (67:30-35).

O ritual de iniciação valentiniano possui um caráter de redenção porque, ao passar pelos atos rituais de iniciação, o iniciando está, na verdade, sendo uma imagem do Salvador em sua jornada de redenção. Percebe-se um caráter simbólico do ritual de iniciação ao transformar as coisas “abaixo” e “externas”, os atos rituais, em coisas “acima” e “interiores”, os atos realizados pelo próprio Salvador. Há, assim, uma correspondência entre os atos de redenção executados pelo Salvador e os atos rituais. É a teoria de participação mútua, vista nos textos representantes do valentinianismo oriental: o Salvador salva ao passar pela mesma condição do

²¹⁵ A respeito do “beijo da paz” como elemento padrão na iniciação cristã primitiva, cf. Finn, *Liturgy*, pp. 197-199; PHILLIPS, L. Edward. *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*. Cambridge: Grove Books, 1996.

salvandus (aquele que deve ser salvo), ou seja, ele é o Salvador e o *salvandus*, respectivamente o agente e o paciente do ato de redenção.

Mas, como os atos do Salvador são na realidade um único ato, que é o de redimir a humanidade da queda da realidade divina e transcendental provocada por Sofia, cada um dos atos rituais reflete todos os componentes individuais dos atos do Salvador, ou seja, o batismo, a unção, a eucaristia, a redenção e a câmara nupcial podem ser, individualmente, relacionados com a encarnação, o batismo e a crucificação do Salvador. O objetivo do iniciando, ao executar todos os atos rituais, é, ao passar por tudo que o Salvador passou, se transformar no Homem Perfeito, ou seja, Cristo.

A partir dessa simbologia soteriológica, pode-se compreender melhor os atos do ritual de iniciação. A encarnação do Salvador neste mundo é representada pelo batismo: ao entrar na água, ele a purifica e a esvazia de toda a morte; por isso o batismo é purificação e vida para o iniciando. A unção e o batismo, apesar de individualmente poderem significar todo o ato de redenção do Salvador, se complementam no ritual de iniciação valentiniano. O batismo é a primeira parte do trabalho de salvação, enquanto a unção o completa, permitindo a ressurreição do iniciando.

A ressurreição também faz parte da eucaristia: o iniciando, ao beber a mistura da taça da eucaristia, que contém água, sangue e o Espírito Santo, se transforma no Homem Perfeito, ou seja, Cristo. A prece eucarística em 58:10-14 nos mostra que a eucaristia também é associada à unificação na câmara nupcial: “Ele disse (naquele) dia naquele lugar na eucaristia: ‘Aquele que uniu a perfeita luz ao Espírito Santo une os anjos a nós mesmos, nós (sendo) imagem”.

A câmara nupcial também é associada ao batismo e à unção, como visto claramente em 67:2-6: “É da água e do fogo que a alma e o espírito vieram à existência. É da água, do fogo e da luz que o filho da câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a crisma, a luz é o fogo”. A associação da câmara nupcial com o batismo, a unção e a eucaristia sugere realmente que ela não é um evento separado, mas que acontece durante todo o processo de iniciação, como também sugerido por alguns autores²¹⁶, assim como a redenção.

²¹⁶ Cf. a p.64 desta dissertação.

Segundo DeConick²¹⁷, sobre os valentinianos do *EvFl*, havia uma distinção esotérica importante entre as performances de seu próprio ritual e as performances de outros cristãos. Para os valentinianos, seus rituais teriam um efeito espiritual mais profundo, já que redimiam o indivíduo.

²¹⁷ DeConick, "Mysteries", p.259.

CONCLUSÃO

Principalmente a partir da descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, passou-se a considerar o gnosticismo como relevante para o estudo do Novo Testamento.

Sagnard²¹⁸, especialista em valentinianismo, disse em 1949, logo após a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, que as origens do gnosticismo eram impossíveis de ser apuradas, e apesar de possuir profundas raízes num ambiente pagão antigo antes de Cristo, foi no começo do séc.II, no momento em que o último dos apóstolos desapareceu, que se mesclaram tão intimamente com o cristianismo a ponto de ficarem ocultas. Sagnard se referia principalmente ao valentinianismo, chamado de “gnosticismo cristão”, pois na época se sabia pouco de outros grupos, principalmente através de fontes primárias.

Cerfaux²¹⁹, antes da descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, foi contra a visão de Harnack de que o gnosticismo contribuiu para o princípio da teologia cristã, dizendo que se o cristianismo tivesse dependido dos gnósticos, teria fracassado em uma teosofia pagã, assim como todos aqueles do sincretismo helenístico. Contudo, logo após a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, quando os documentos haviam sido apenas brevemente descritos, ele adicionou uma nota a seu livro²²⁰, dizendo que os estudos do gnosticismo de modo geral, e do valentinianismo em particular, estavam estagnados, esperando a publicação dos manuscritos descobertos em Nag Hammadi.

Porém, tendo prevalecido as visões da chamada *Religionsgeschichtliche Schule* em alguns círculos, alguns estudiosos passaram a considerar o estudo do gnosticismo relevante para o Novo Testamento. Bultmann foi um dos que se utilizou do gnosticismo para explicar muitas coisas na teologia paulina e joanina. Bultmann²²¹, em 1949, disse que o gnosticismo:

...primeiro surgiu e atraiu a atenção de estudiosos como um movimento dentro da religião cristã, e por um longo tempo foi considerado como um movimento puramente cristão, uma perversão da fé cristã em uma teologia especulativa, a “aguda helenização do cristianismo”. Pesquisas adicionais, contudo, têm deixado claro que

²¹⁸ SAGNARD, François-Marie-Matthieu. “Intérêt théologique d’une étude de la gnose chrétienne” in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33. 1949. P.163.

²¹⁹ CERFAUX, Lucien. “La gnose, essai théologique manqué” in: *Irénikon* 17. 1940. Pp.3-20.

²²⁰ CERFAUX, Lucien. *Recueil Lucien Cerfaux*. Gembloux, 1954. Vol.I. P.277.

²²¹ BULTMANN, Rudolf. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. New York, 1965. P.162.

ele era realmente um movimento religioso de origem pré-cristã, invadindo o Oeste do Oriente como um competidor do cristianismo. (...) Em geral podemos chamá-lo de uma religião de redenção baseada no dualismo. Isso é que dá a ele uma afinidade com o cristianismo, uma afinidade da qual até seus adeptos estavam conscientes. Conseqüentemente, gnosticismo e cristianismo se afetaram mutuamente em diferentes direções nos primeiros dias do movimento cristão. Realmente, o cristianismo gradualmente demarcou um limite em sua luta contra o gnosticismo, e embora certas características gnósticas tenham clamado por um lugar legítimo dentro da Igreja, outras idéias gnósticas foram não só ignoradas, mas amargamente rechaçadas.

Para MacRae²²², o gnosticismo surgiu como uma reação revolucionária em círculos apocalípticos judaico-helenísticos, tornando-se um rival do cristianismo não só no séc.II, quando escritores eclesiásticos como Justino, o Mártir e Irineu de Lyon identificaram líderes e seitas gnósticas, mas desde o começo da reflexão cristã sobre a significância e a mensagem de Jesus. O que tornou a rivalidade mais intensa foi a afinidade natural vinda de uma ascendência comum. Para ele, o gnosticismo dos documentos da Biblioteca de Nag Hammadi não são uma heresia cristã, mas uma heresia judaica, assim como o próprio cristianismo poderia ser considerado.

Pétrement²²³, já em 1984, ratificou a importância da relação entre gnosticismo e cristianismo, ao mostrar que as epístulas paulinas e os escritos joaninos possuem um lugar proeminente entre os textos neo-testamentários para os quais os gnósticos apelavam na sua interpretação do cristianismo. Para ela, se o cristianismo pode explicar as principais características do gnosticismo, e se o ponto principal em que diferem (a distinção entre o Deus do Antigo Testamento e o Deus verdadeiro, superior, transcendental, divino) pode ser explicado pela história do cristianismo (em que está ao mesmo tempo ligada e separada do judaísmo), se pode julgar corretamente que o cristianismo é sua fonte mais importante. Em seu livro *A Separate God*, ela tentou demonstrar que a formação progressiva do gnosticismo pode ser descrita considerando-se o desenvolvimento do ramo paulino e joanino.

O *EvFl*, documento representativo dos valentinianos, é muito importante para o estudo dessa relação entre o gnosticismo e o cristianismo no séc.II. Há uma grande semelhança entre os ritos mencionados no *EvFl* e os encontrados no cristianismo primitivo de modo geral. Por meio da ritualística nele descrita, encontramos muitas semelhanças com ritos de iniciação em relatos proto-ortodoxos, como a *Didaché*, a *Tradição Apostólica* de Hipólito, a *Primeira Apologia* de Justino, o

²²² MacRAE, George W. *Studies in the New Testament and Gnosticism*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc., 1987. P.173-174.

²²³ Pétrement, *Separate*.

Mártir, os *Excertos de Teodoto* de Clemente de Alexandria, a obra *Contra as heresias* de Irineu de Lyon, além do Antigo e do Novo Testamento, especialmente os escritos paulinos e joaninos.

Essas semelhanças existem porque, como visto, havia nos primeiros séculos de nossa era uma multiplicidade de grupos cristãos, e não apenas um grupo, o de tradição apostólica. Visto as fronteiras entre eles serem tênues, e as semelhanças muitas, já que todos clamavam ser cristãos e buscadores da gnose, e tinham Jesus como seu fundador, escritores do grupo de tradição apostólica rejeitaram seus “opponentes” veementemente, muitas vezes chamando-os de “hereges”, numa ação que não só os desclassificava, mas também delimitava sua própria identidade. Chamá-los de “hereges” foi o modo encontrado pelos polemicistas para deixar “de fora” aqueles que diziam estar “dentro”, ou seja, para desclassificar grupos que também se denominavam de cristãos, num processo que ao mesmo tempo conferia a eles próprios uma determinada posição, a de seguidores da única doutrina correta.

O curioso é que em vários desses autores encontramos uma ressalva quanto aos valentinianos. Irineu de Lyon, como visto, diferencia Valentino dos “falsos gnósticos”, quando diz que ele adaptou os princípios da “seita chamada gnóstica” na formação de sua própria escola (*AdvHaer* 1:11.1), e que ele estabeleceu um certo ensinamento “de maneira similar aos dos falsamente chamados gnósticos que estarei descrevendo”. Epifânio de Salamina também parece fazer uma distinção entre esses “gnósticos” e certos grupos que modernamente são chamados assim, como os valentinianos. Também Tertuliano de Cartago usava o termo “gnósticos” distinguindo-os dos valentinianos. Não se sabe o porquê dessa distinção; talvez, pelo fato de Valentino ter sido considerado um professor cristão eloquente, tais autores sentiam-se inseguros em classificá-lo ou seu grupo como “herege”.

Muitos autores, como MacRae, Isenberg, Grant e outros, usam a denominação “cristãos gnósticos” para os valentinianos, após analisar as semelhanças de sua ritualística com a do grupo proto-ortodoxo. O que vem acontecendo, após a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, é que pesquisadores da área têm cada vez mais considerado o *EvFl* (assim como outros textos) não como algo à parte do cristianismo primitivo, numa contraposição entre gnosticismo e cristianismo, mas como parte do cristianismo primitivo.

Grant²²⁴ nos mostra que cristianismo e gnosticismo estavam tão mesclados no séc.II d.C. que há muitos *theologoumena* cristãos nos documentos valentinianos e, para ele, o desenvolvimento da teologia cristã no séc.II deveu muito aos professores gnósticos. As fronteiras eram tão tênues que Harnack²²⁵ os chamou de “os primeiros teólogos cristãos”. Turner, como visto, mostrou a penumbra que existia entre ortodoxia e heresia, já que muitos escritos cristãos possuem idéias gnósticas, e vice-versa. A *gnose* a ser alcançada era a mesma, na verdade.

Existe uma questão a respeito da classificação “gnósticos” ou “cristãos” para tais grupos e doutrinas rechaçados pelos heresiólogos, como o valentinianismo, que ainda não atingiu um consenso entre os estudiosos, e assim como em relação à ritualística encontrada no *EvF1* e em outros textos da Biblioteca de Nag Hammadi, há muita investigação a ser feita.

²²⁴ GRANT, Robert M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959.

²²⁵ HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1931. Vol.I. Pp.243-61.

APÊNDICE - PASSAGENS SELECIONADAS DO *EVFL* EM TRADUÇÃO DO COPTA PARA O PORTUGUÊS

As passagens a seguir foram traduzidas do copta para o português a partir do texto editado e estabelecido por Louis Painchaud, apresentado no seminário permanente semanal *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi* da Université Laval. A publicação dessa edição está prevista para 2012.

Os trechos escolhidos estão relacionados à ritualística do *EvFl*, e foram usados nesta dissertação para efeito de comparação com passagens acerca da ritualística proto-ortodoxa.

Por vezes a tradução de algum trecho em uma língua moderna, neste caso o português, pode parecer um pouco confusa e sem sentido, mas isso acontece porque a própria passagem do *EvFl*, um texto que foi composto em grego e traduzido para o copta, também se mostra pouco clara. Optou-se por uma tradução o mais literal possível, nos limites da norma culta do português, a fim de preservar o conteúdo das passagens da melhor forma. Uma maior clareza na leitura poderia ser alcançada caso se optasse por uma tradução mais livre, que não foi feita por se correr o risco de deturpar determinadas passagens.

A numeração dos trechos indica a página do códice em que se encontram, seguida pelas linhas. Por exemplo, “52:17-19” significa que a passagem em questão está localizada na página 52 do *Codex II* (no qual o *EvFl* é o terceiro texto) e compreende a linha dezessete à dezenove da página. Os parênteses que aparecem nas traduções indicam que a palavra entre eles foi adicionada pela tradutora. Já os colchetes, se estiverem vazios, indicam que naquele trecho há uma lacuna no documento, devida principalmente à ação de vermes que destruíram pedaços do manuscrito. Os colchetes que contêm palavras indicam que estas puderam ser preenchidas ou restituídas a partir de deduções filológicas e lingüísticas.

Evangelho de Filipe (BNH,II,3)

52:17-19

(...) Aquele que acreditou na verdade viveu, e este está em perigo de morrer, pois ele vive.

55:1-5:

(...) Pois entre os animais, eles foram aqueles que foram sacrificados a eles. Eles foram sacrificados para eles, por um lado, enquanto (estavam) vivos, mas quando foram sacrificados, eles morreram. O homem foi sacrificado para o Deus para morrer, e ele viveu.

55:6-14:

Antes de Cristo chegar, então não havia pão no mundo, como no Paraíso, o lugar onde Adão estava. Havia muitas árvores para alimento das bestas, mas não havia trigo, que é alimento do homem. O homem estava em par, como as bestas, mas o Cristo que veio, sendo o Homem Perfeito, trouxe pão de cima, a fim de que o homem fosse alimentado com o alimento do Homem.

55:19-22

(...) A verdade, que é semeada em todo lugar, existe desde o início. E muitos vêem-na ser semeada, mas poucos são os que vêem-na ser colhida.

56:32-57:8

(...) “Carne e sangue não herdarão o reino de Deus” (I Co 15:50). O que é isto que

não herdará? Isto que está em nós. Mas o que é isto, por outro lado, que herdará? É aquilo pertencente a Jesus e o sangue dele. Por causa disso ele disse: “Aquele que não comer de minha carne e não beber de meu sangue não tem vida no seu interior”(Jo 6:53). Que é isso? A carne dele é o *logos* e o sangue dele é o Espírito Santo. Aquele que recebeu essas coisas tem alimento, bebida e vestimenta.

57:22-28

(...) É através de água e fogo que todo o lugar é consagrado. As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas; as ocultas, através das ocultas. Há algumas coisas que são ocultas através daquelas que são reveladas. Há água em água, há fogo na crisma.

58:10-14

(...) Ele disse (naquele) dia naquele lugar na eucaristia: “Aquele que uniu a perfeita luz ao Espírito Santo uni os anjos a nós mesmos, nós (sendo) imagem”.

58:26-59:6

(...) Todos aqueles que são engendrados no mundo, são engendrados conforme a natureza. E os outros, é [de onde] eles são engendrados que eles se alimentam. O homem, é pela promessa [de entrar no lu]gar superior que ele recebe seu alimento [] ele pela boca²²⁶. E o *logos* vindo daquele lugar,

²²⁶ O trecho 58:26-33 é uma tradução de Julio Cesar Chaves, do copta para o português.

ele seria nutrido da boca e se tornaria perfeito. Pois os perfeitos concebem por um beijo e dão à luz. Por causa disso, nós também nos beijamos uns aos outros. Nós recebemos concepção da divina graça que está em nós mutuamente.

61:12-20

(...) Deus

é um tintureiro. Assim como tingem as que são boas e que são chamadas verdadeiras e (as) dissolve com as que são tingidas no interior delas, assim é com as que Deus tingiu.

Já que seus tingimentos são imortais, eles se tornam imortais através dele por meio de suas cores.

Mas Deus batiza aqueles que ele batiza na água em água e poder.

63:5-11

Vasos de vidro e vasos de cerâmica vêm à existência pelo fogo. Mas vasos de vidro, quando se quebram, são produzidos de novo, pois eles vêm à existência pelo sopro. Mas vasos de cerâmica, quando se quebram, são destruídos, pois eles vêm à existência sem sopro.

63:21-24

(...) A eucaristia é Jesus, pois ele é chamado em siríaco "Pharisatha", que é "aquele que é difundido", pois Jesus veio para crucificar o mundo.

63:25-30

O Senhor entrou nos trabalhos de tingimento de Levi. Ele tomou setenta e duas cores, jogou-as no caldeirão e tirou-as completamente brancas. E ele disse: “Assim veio o Filho do Homem, que é um tintureiro”.

64:22-31

(...) Se alguém imerge na água e vem para a superfície não recebendo nada dela e diz: “Eu sou um cristão”, ele recebeu o nome por interesse. Mas se ele receber o Espírito Santo, ele tem o nome de presente daquele lugar. Aquele que recebeu um presente naquele lugar carrega-o imediatamente, mas aquele que recebeu por interesse, ele demanda uso. Assim também acontece a nós, se alguém vem à existência em um mistério.

65:1-26

(...) As formas de espírito impuro são masculinas e femininas. Por um lado, as masculinas são aquelas que se associam às almas que habitam o caminho em forma feminina. As femininas, por outro lado, são aquelas que se misturam com aquelas em forma masculina de alguém, sem permissão, e não há ninguém capaz de escapar a elas, já que elas o detêm se ele não receber um poder masculino e um feminino, que são o noivo e a noiva. Mas alguém recebe (isso) da câmara nupcial espelhada. Quando mulheres ignorantes vêem um homem sentado sozinho, elas são capazes de pular sobre ele, brincar com ele e corrompê-lo. Assim também homens ignorantes, quando vêem uma

mulher sentada sozinha, perturbam-na e forçam-na, desejando corrompê-la. Mas, se eles vêem o homem e a mulher dele sentados próximos um ao outro, as mulheres não são capazes de ir até o homem, nem os homens são capazes de ir até a mulher. Desse modo, se a imagem e o anjo estão em harmonia uma com o outro, ninguém será capaz de se atrever a ir até o homem e a mulher.

67:2-27

É da água e do fogo que a alma e o espírito vieram à existência. É da água, do fogo e da luz que o filho da câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a crisma, a luz é o fogo. Eu falo não sobre o fogo que não tem forma, mas (sobre) o outro cuja forma é branca, que se torna luz bela para ele e que dá a beleza. A verdade não veio ao mundo para despir-se abertamente, mas veio em tipos e imagens. Ele não a receberá de outra maneira. Há um renascimento e um pertencente à imagem do renascimento. É necessário, verdadeiramente, renascer através da imagem. Qual é ela? A ressurreição. E é preciso que a imagem surja através da imagem. A câmara nupcial e a imagem, através da imagem, devem entrar na verdade, que é a restauração. É preciso que não só aqueles que produzem o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (o façam), mas aqueles que os produziram para ti. Se alguém não os adquirir, o nome será tirado dele. Por outro lado, alguém recebe a água na crisma do [] do poder da cruz. Este os apóstolos chamaram: "A direita e a esquerda". Pois este já não é um cristão, mas ele é um Cristo.

67:27-30

(...) O Senhor fez tudo em um mistério, um batismo, uma crisma, uma eucaristia, uma redenção e em uma câmara nupcial.

67:30-35

(...) Ele disse:

“Eu vim para fazer [as coisas abaixo] como as coisas [acima, e as coisas] exteriores como aquelas (interiores. Eu vim para

uni-]

-las no lugar

[] através de [tipos...]”

68:22-26

(...) Nos dias

em que Eva estava em Adão, não existia morte.

Quando ela foi separada dele, a morte veio à existência.

Se ele vai para dentro dele e alcança isso para ele, morte não mais existirá.

69:1-14

A câmara nupcial não deve existir para a besta selvagem nem

é lugar destinado para os escravos nem para a mulher

corrompida, mas é destinado para o homem

livre e a virgem. Através

do Espírito Santo eles se originam, por um lado, verdadeiramente

de novo. Por outro lado, eles se originam verdadeiramente pelo

Cristo em dois. Eles são ungidos verdadeiramente pelo

Espírito. Quando nós fomos criados fomos unidos. Ninguém

será capaz de olhar para ele nem em água nem em

espelho sem luz, nem de novo tu serás capaz de

ver na luz sem água e espelho.

Por causa disso é preciso batizar em dois,

na luz e na água. Mas a luz

é a crisma.

69:14-27

(...) Havia três prédios de local para sacrifício em Jerusalém. Aquele abrindo para o oeste era chamado: "Aquele que é sagrado". O outro abrindo para a direção sul era chamado: "Aquele que é o sagrado do sagrado". O terceiro abrindo para o leste era chamado: "Aquele que é o sagrado dos sagrados", o lugar onde o sumo sacerdote entra sozinho. O batismo é o prédio que é sagrado. A redenção é aquele que é o sagrado do sagrado. Aquele que é o sagrado dos sagrados é a câmara nupcial. O batismo possui naquele lugar a ressurreição e a redenção, enquanto a redenção (acontece) na câmara nupcial.

70:5-22

Aqueles que se vestiram na luz perfeita, os Poderes (não podem) vê-los e não são capazes de detê-los. Mas alguém se vestirá nessa luz no mistério, na união. Se a mulher não tivesse se separado do homem ela não morreria com ele. A sua separação tornou-se a origem da morte. Por causa disso o Cristo veio a fim de reparar a separação que aconteceu desde o começo e de novo unir os dois, e aqueles que morreram na separação, ele dará vida a eles e os unirá. Mas a mulher se uniu ao marido dela na câmara nupcial. E aqueles que se uniram na câmara nupcial não mais se separarão. Por isso Eva separou-se de Adão, porque ela não se uniu a ele na câmara nupcial.

70:34-71:15

(...) Jesus revelou

[no] Jordão a tota[lidade (Pleroma)

do rei]no dos céus. Aquele

[que foi gerado a]nte o todo de

novo foi gerado. A[quele que] foi ungido anteriormente

de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de

novo redimiu. Na verdade é preciso dizer um

mistério. O Pai do Todo uniu-se

à virgem que veio à terra e

um fogo brilhou para ele naquele dia.

Naquele lugar ele revelou a grande câmara nupcial.

Por isso o corpo dele que veio à existência

naquele dia veio da câmara nupcial,

como aquele que veio à existência

do noivo e a noiva. Assim

Jesus estabeleceu o todo para ele,

no seu interior, através dessas coisas, e

é preciso que cada um dos discípulos

vá para a ressurreição dele.

71:16-21

Adão veio à existência de duas

virgens: do espírito e da

virgem terra. Por isso

o Cristo nasceu de uma virgem,

a fim de corrigir a queda que aconteceu

no princípio.

72:30-31

“[.....v]ai embaixo para dentro da ág

[ua.....] para purificá-la”

73:5-8

Assim igualmente, quando eles falam sobre o batismo, eles dizem: “Grande é o batismo, porque se eles o recebem, eles viverão”.

73:17-19

E quanto à oliveira, a crisma surgiu dela, por ela veio a ressurreição.

73:19-27

(...) Este mundo é um comedor de cadáveres. Todas as outras coisas que são consumidas nele também morrem. A verdade é comedora de vida. Com relação a isso, nenhum daqueles nutridos pela verdade morrerão. Jesus veio de lá e trouxe alimento de lá, e (para) aqueles que desejaram ele deu [visão] para eles vi[verem], [a fim de que] eles não possam morrer.

74:12-24

(...) A crisma torna-se senhora para o batismo, pois da crisma o “cristão” foi nomeado, não por causa do batismo. E Cristo foi nomeado por causa da crisma, pois o Pai ungiu o Filho, e o Filho ungiu os apóstolos, e os apóstolos nos ungiram. Aquele que foi ungido possui o todo, de lá ele possui a ressurreição, a luz, a cruz, o Espírito Santo. O Pai deu isto para ele na câmara nupcial, e ele recebeu. O Pai veio à existência no Filho e o Filho no Pai. Isto é o glorioso reino dos céus.

75:14-25

(...) A taça

da oração possui vinho

e água, já que existe como o tipo de

sangue com o qual a eucaristia é feita, e

está cheia do Espírito Santo, e

pertence ao homem inteiramente perfeito. Quando

nós começamos a beber isso, recebemos para nós o

Homem Perfeito. A água que vive é

um corpo. É preciso que nós vistamos o homem que vive.

Por isso, quando ele está prestes a ir para o fundo da

água, ele começa a se despir abertamente, a fim de vestir

o homem que vive.

76:6-17

Quando a harmonia existe neste mundo (é entre)

homem e mulher, caso que é poder e fraqueza.

No éon a recepção da união é diferente,

apesar de chamada por esses nomes. Há

outros, porém. Eles elevam-se além de cada

nome que é nomeado, e eles

superam a força. Pois no lugar em que há força,

lá existem aqueles que ultrapassam

a força. Aqueles não são uma coisa e

outra, mas eles são esta

única coisa. Este é aquele que não será capaz de levantar

sobre o coração da carne.

77:2-15

O homem santo é completamente santo, mesmo

no corpo dele. Pois se ele receber o pão,

ele irá consagrá-lo, ou a taça

ou outra coisa que ele receber,

ele consagrará. E como ele não consagrará

o corpo também? Assim como Jesus encheu

a água do batismo, assim também ele

repeliu a morte. Por causa disso nós,

por um lado, mergulhamos na água; por outro lado nós não mergulhamos na morte, a fim de que não fluamos no espírito do mundo. Quando ele sopra, o inverno acontece. Quando o Espírito Santo sopra, o verão acontece.

77:35-78:7

(...) O amor espiritual é vinho e fragrância. Eles gozam do todo por meio disso. Aqueles que forem ungidos com isso gozam da mistura. Aqueles que permanecem com eles próximo, permanecem como aqueles que foram ungidos. Se aqueles que são ungidos com unguento retiram-se deles e partem, aqueles que não foram ungidos e apenas permanecem próximo, continuam uma vez mais em seu mau cheiro.

84:8-14

A palavra disse: “Se fordes capazes de conhecer a verdade, a verdade vos fará livres” (*Jô 8:32*).

A ignorância é amuleto do escravo. O conhecimento é liberdade. Se formos capazes de conhecer a verdade, nós encontraremos frutas da verdade dentro de nós. Se formos capazes de nos unir a elas, elas trarão nossa plenitude.

84:17-21

(...) Assim também as coisas manifestas da verdade: elas são fracas e desprezadas, mas as ocultas são fortes e honradas. Mas os mistérios da verdade são revelados em tipo e imagem. Mas o quarto é oculto. Isto é o sagrado do sagrado.

85:10-21

(...) A grande

região de cima abriu para nós aquelas regiões que estão abaixo, a fim de que nós entremos no segredo da verdade. Isso é verdadeiramente aquilo que é precioso (e) que é importante difundir. Mas nós entramos lá através de pequenos tipos e em fraqueza.

Por um lado eles são pequenos ante a glória que é perfeita.

Há glória que ultrapassa glória, há poder que ultrapassa poder. Portanto as coisas perfeitas abriram para nós com as coisas ocultas da verdade. E aqueles que são os sagrados dos sagrados foram revelados e a câmara nupcial convidou nós mesmos a entrar.

85:32-86:1

(...) Cada um que irá [entrar]

na câmara nupcial irá acender a l[uz...]

pois assim como nos matrimônios que [.....]

acontecem de noite, o fogo [brilha]

de noite e é apagado.

86:1-18

(...) Mas os mistérios

daquele matrimônio, por outro lado, são fins virtuosos do

dia e da luz. Deixe o dia que está naquele lugar

ou a sua luz ficar em harmonia. Se alguém se torna

filho da câmara nupcial, ele receberá a luz.

Se alguém não a receber enquanto estiver neste mundo, ele não

será capaz de recebê-la

no outro mundo. Aquele que recebeu a luz que é de lá

não será visto nem será capaz de ser detido,

e ninguém será capaz de atormentar

alguém desse tipo, mesmo enquanto ele habitar

no mundo. E de novo quando ele deixar

o mundo, ele já terá recebido a verdade em

imagens. O mundo tornou-se um éon,

pois o éon existe para ele. O pleroma

e ele existem deste modo. Ele é revelado para ele sozinho, oculto não na escuridão e na noite, mas oculto em um dia perfeito e em uma luz sagrada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

- *Adversus haereses*
- *Adversus Marcionem*
- *Adversus valentinianos*
- *Comentarii in epistulam ad romanos*
- *Contra Celsum*
- *De Carne Christi*
- *De praescriptione haereticorum*
- *Diálogo com Tripho*
- *Didaché*
- *Evangelho de Filipe*
- *Excertos de Teodoto*
- *Historia Ecclesiastica*
- *I Apologia*
- *I Clemente*
- *Panarion*
- *Philosophumena*
- *Refutatio omnium haeresium*
- *Stromata*
- *Traditio Apostolica*

LIVROS

ANTIGO Testamento poliglota: hebraico, grego, português, inglês. São Paulo: Vida Nova - Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BARNS, John W. et alii. *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Leiden: Brill, 1981.

BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1964.

BÍBLIA de Jerusalem. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BRAKKE, David. *The Gnostics: myth, ritual, and diversity in early Christianity*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 2010.

BULLOCK, Karen O'Dell (ed.). *The writings of Justin Martyr*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1998.

BULTMANN, Rudolf. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. New York, 1965.

_____. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1954.

BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

CERFAUX, Lucien. *Recueil Lucien Cerfaux*. Gembloux, 1954.

CHADWICK, Henry. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

CHAVES, Julio Cesar. *A Gnose em questão: ensaios sobre gnose e apocalíptica na antiguidade e a Biblioteca copta de Nag Hammadi*. Brasília: Edição do autor, 2011.

CRUM, Walter E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1939.

DANIÉLOU, Jean. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Tournai, 1958.

DE LA SAUSSAYE, Chantepie. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: Mohr, 1887.

DORESSE, Jean. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. Vol.I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*. Paris: Plon, 1958.

DROBNER, Hubertus. *Fathers of the Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

_____. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUNDERBERG, Ismo. *Beyond Gnosticism - Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York. Columbia University Press, 2008.

ELIADE, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln / London: University of Nebraska Press, 1996.

EPHESUS, Soranus of. *Gynaeciorum vetus translatio latina*. Charleston: Nabu Press, 2010.

EHRMAN, Bart H. *The Orthodox Corruption of Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

FERGUSON, Everett. *Baptism in the Early Church*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: William b. Eerdmans Publishing Co.,2009.

FILORAMO, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Cambridge, MA/Oxford: Basil Blackwell, 1991.

FINN, Thomas M. *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1967.

GOODSPEED, Edgar J. *A History of Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, c. 1966.

GRANT, Robert M. (ed.): *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. New York: Thomas Nelson & Sons, c.1964.

GRANT, Robert M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959.

GREENSLADE, Stanley L. (ed.) *Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome. The Library of Christian Classics*. Philadelphia / Penn: Westminster Press, 1956. Vol.5.

HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

_____.(ed.). *Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. London: Lutterworth Press, 1963.

HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1931-1932.

_____. *Marcião: The Gospel of the Alien God*. Kurham, NC: Labyrinth Press, 1990.

HENNECKE, Edgar. *New Testament Apocrypha*. 2 volumes. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, 1965.

IRENAEUS, Saint. *Adversus haereses: libri quinque*. Roma: Ex Officina typographica Forzani et Socii, 1907.

ISENBERG, Wesley W. *The Coptic Gospel according to Philip*. Tese de doutorado. Universidade de Chicago, 1968.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958.

KAHLE, Paul E. *Bala'izah: Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*. London: Oxford University Press, 1954.

KING, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 2003.

LABIB, Pahor. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Cairo: Governement Press, 1956.

LAKE, Kirsopp. *The Apostolic Fathers*. London: Heineman / Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1965.

LAMPE, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

LAYTON, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. New York/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland: Doubleday, 1987.

_____. *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Vol.1*. Leiden: Brill, 1989.

LEIPOLDT, Johannes; SCHENKE, Hans-Martin. *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960.

LOGAN, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy*. New York/London: T & T Clark, 2004.

LYON, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

MacRAE, George W. *Studies in the New Testament and Gnosticism*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc., 1987.

MAHÉ, Jean-Pierre; MAHÉ, Annie. *Le Témoignage véritable. Gnose ET Martyre (NH IX, 3)*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi section « textes » 23. Québec/Louvain : Les Presses de l'Université Laval/ Peeters, 1996.

MAIER, Paul L. *Eusebius: The Church History*. Kregel, 2007.

MARCOVICH, Miroslav. *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.

MARKSCHIES, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992.

MEYENDORFF, John. *Marriage: An Orthodox Perspective*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

MIGNE, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 86*. Paris: Migne, 1865.

_____. *Patrologiae cursus completus accurante J.P. Migne. Series Graeca*. Paris: Garnier, 1857-1866. 161 vols.

MILAVEC, Aaron. *The Didache*. Colleville, Minnesota: Liturgical Press, 1938.

MORALDI, Luigi. *Ivangeli Gnostici*. Milão: Adelphi, 1984.

MÜLLER, Friedrich Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Spottiswoode & Co, 1870.

O'BRIEN, Elmer. *Essential Plotinus*. Hackett Publishing, 1975.

ORIGEN. *Comentarii in Epistulam ad Romanos*. Herder, 1990.

OXTOBY, Willard G. *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin*. American Oriental Series vol. 50. New Haven, Conn: American Oriental Society, 1968

PAGE, T. E. et alii. *The Apostolic Fathers*. The Loeb Classical Library. London: William Heineman Ltda, 1965.

PAINCHAUD, Louis. "À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas" in: *Laval théologique et philosophique*. 62, 3, 2006. Pp. 553-368.

PASQUIER, Anne. *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Québec/Louvain: Université Laval / Peeters: 1995.

PEARSON, Birger. *Ancient Gnosticism*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

_____. *Gnosticism and Christianity*. New York/London: T & T Clark, 2004.

_____. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

_____. *Nag Hammadi Codices IX e X*. Leiden: Brill, 1981.

PETERSEN, William L. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

PHILLIPS, L. Edward. *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*. Cambridge: Grove Books, 1996.

QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1962.

RASIMUS, Tuomas. *Paradise Reconsidered. A Study of the Ophite Myth and Ritual and their Relationship to Sethianism*. Helsinki: Universidade de Helsinki, 2006. Tese de doutorado.

REWOLINSKI, Edward T. *The Use of Sacramental Language in the Gospel of Philip*. Harvard: Harvard University Press, 1978.

RILEY, Hugh M. *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1974.

ROBERTS, Collin H. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford University Press, 1979.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (eds.). *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1977-1987.

ROBINSON, James M.; KOESTER, Helmut. *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

ROBINSON, James M. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Cartonnage*. Leiden: Brill, 1979.

_____. *The Nag Hammadi Library in English*. New York: Brill, 1996.

ROUSSEAU, Adelin; DOUTRELEAU, Louis (eds.). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*. Sources Crétiennes, Paris: Cerf, 1952-1982.

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper San Francisco, 1987.

SAGNARD, François. *Les Extraits de Théodote, Sources Chrétiennes 23*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1948.

SCHENKE, Hans-Martin. *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag-Hammadi*. 1959. Pp.31-65.

_____. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Tübingen: Mohr, 1987.

SHARPE, Eric J. *Comparative Religion*. London: Duckworth, 1986.

SHEPERD Jr., Massey H. *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Ecumenical Studies in Worship 6. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960.

SIMON, Marcel. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

SKEMP, Joseph B. *Plato's Statesman*. London: Routledge, 1952.

SMITH, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004.

STEWART-SYKES, Alistair. *On the Apostolic Tradition of Hippolytus*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.

TARDIEU, Michel. *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*. Sources Gnostiques et Manichéennes, 1. Paris: Cerf, 1984.

THOMASSEN, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*. Leiden / Boston: Brill, 2008.

THORNTON, Claus-Jürgen. *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991.

TILL, Walter C. *Koptische Grammatik*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

_____. *Das Evangelium Nach Philippos*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1963.

TURNER, Henry Ernest William. *The Pattern of Christian Thought*. Londres: Mowbray, 1954.

TURNER, Martha L. *The Gospel According to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1996.

VÖÖBUS, Arthur. *History of Ascetism in the Syrian Orient*. 2 volumes. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1958.

WAARDENBURG, Jacques. *Reflections on the Study of Religion*. Paris/New York: Mouton Publishers, 1978.

_____. *Classical Approaches to the Study of Religion*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

WARE, Timothy. *The Orthodox Church: New Edition*. New York: Penguin, 1993.

WILLIAMS, Frank. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Leiden: Brill, 1994.

WILLIAMS, Michael A. *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton University Press, 1999.

WILSON, R. Mcl. *The Gospel of Philip*. New York: Harper and Row, 1962.

ARTIGOS e CAPÍTULOS

BERTRAND, Daniel A. "Evangile grec de Philippe" in: François Bovon e Pierre Geoltrain (eds.). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol.I. Paris: Gallimard, 1997. Pp.482-485.

BIRD, Frederic. "Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement" in: Anthony J. Blasi et alii. *Handbook of Early Christianity: Social Sciences approaches*. Walnut Creek / Lanham / New York / Oxford: Altamira Press, 2002. Pp.225-246.

BROX, Norbert Brox. "Gnwstikoi' als häresiologischer Terminus" in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56, 1966. Pp.105-114.

BUCKLEY, Jorunn J. "A Cult-Mystery in The Gospel of Philip" in: *Journal of Biblical Literature* 99, 1980. Pp.569-581.

BUCKLEY, Jorunn J.; GOOD, Deirdre J. "Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the *Gospel of Philip*" in: *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997. Pp.1-19.

CERFAUX, Lucien. "La gnose, essai théologique manqué" in: *Irénikon* 17. 1940. Pp.3-20.

DeCONICK, April D. "The True Mysteries: Sacramentalism in the *Gospel of Philip*" in: *Vigiliae Christianae*, Vol.55, N°3, 2001. Pp.225-261.

GOODENOUGH, Erwin R. "Religionswissenschaft" in: *Numen* VI, 1959. Pp.77-95.

GRANT, Robert M. "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip" in: *Vigiliae Christianae* 15, 1961. Pp.129-140.

_____. "Two Gnostic Gospels" in: *Journal of Biblical Literature* 79, 1960. Pp.1-11.

ISENBERG, Wesley W. "Introduction, Tractate 3: The Gospel According to Philip" in: Bentley Layton (ed.). *Nag Hammadi Codex II. Vol.1*. Leiden: Brill, 1989. P.2-7.

KING, Ursula. "Historical and Phenomenological Approaches" in: WHALING, Frank (ed.). *Theory and Method in Religious Studies*. Berlin/New York: de Gruyter, 1995. Pp.41-176.

KRAUSE, Martin. "Der koptische handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt" in: *Mitteilung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Cairo*, XVIII. 1962, Pp.121-132.

LEEPER, Elizabeth Leeper. "From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite" in: *Vigiliae Cristianae* 44. Brill, Leiden: 1990. Pp.6-24.

MAY, Gerhard. "Marcion in contemporary views: Results and open questions" in: *Second Century* 6, 1987-1988. P.145.

PAGELS, Elaine. "Ritual in the *Gospel of Philip*" in: John D. Turner e Anne McGuire (eds.). *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden : Brill, 1997. Pp.280-291.

_____. "The 'Mystery of Marriage' in the *Gospel of Philip* Revisited" in: Birger Pearson (ed.). *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Pp.442-454.

PAINCHAUD, Louis. "L'Évangile selon Phillippe" in: Paul-Hubert Poirier e Jean-Pierre Mahé (eds.). *Écrits gnostiques*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard. Pp.333-376.

PUECH, Henri-Charles. "Das Philippus-Evangelium" in: Edgar Hennecke. *New Testament Apocrypha*. 2 volumes. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, 1965. Pp.159-199.

_____. "Les nouveaux Écrits Gnostiques découverts en Haute-Égypte" in: *Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum*. Boston: Byzantine Institute, 1950. Pp.100-110.

ROBINSON, James M. "From Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices" in: Bernard Barc (ed.). *Colloque international sur les textes Nag Hammadi*. Québec: Université Laval, 1981. Pp.21-58.

SAGNARD, François-Marie-Matthieu. "Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne" in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33. 1949. P.163.

SCHENKE, Hans-Martin. "Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi" in: *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959. Pp.1-26.

_____. "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften" in: NAGEL, Peter (ed.). *Berliner Byzantinische Arbeiten*. Vol.45. Berlin: Akademie-Verlag, 1974. Pp.165-173.

SEGELBERG, Eric. "The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System" in: *Numen* 7, 1960. Pp.189-200.

SEVRIN, Jean-Marie. "Pratique et doctrines des sacrements dans l'Évangile selon Philippe" in: *Revue théologique de Louvain* 4, 1973. Pp.134-135.

_____. "Les Noces Spirituelles dans l'Évangile selon Philippe" in: *Le Muséon* 87, 1974. Pp.143-193.

STADEN, Heinrich Von. "Hairesis and Heresy: The Case of the *hairesis iatrika*" in: *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. Vol.3. Pp.76-100.

STROUD, William J. "Ritual in the Chenoboskion Gospel of Philip" in: *Iliff Review* 28, 1971. Pp.29-35.

THOMASSEN, Einar. "How Valentinian is the *Gospel of Philip*?" in: John D. Turner e Anne McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*. Leiden: Brill, 1997. P.251-279.

_____. "Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi" in: Louis Painchaud e Anne Pasquier. *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Québec / Louvain: Université Laval / Peeters: 1995. Pp.243-259.

_____. "Orthodoxy and heresy in Second-Century Rome" in: *Harvard Theological Review* 97, 2004. Pp.241-256.

TILL, Walter C. "New Sayings of Jesus in the Recently Discovered Coptic Gospel of Thomas". *Bulletin of the John Rylands Library* 41, 1959. Pp.446-458.

TURNER, John D. "Ritual in Gnosticism" in: *Society of Biblical Literature Book of Seminar Papers*, 1994. Pp.136-181.

_____. "On the Coherence of the Gospel According to Philip" in: TURNER, John D.; MCGUIRE, Anne. *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden : Brill, 1997. Pp.223-249.

WAARDENBURG, Jacques. "Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist" in: WAARDENBURG, Jacques. *Reflections on the Study of Religion*. Paris/New York: Mouton Publishers, 1978. Pp.187-247.

WILLIAMS, Michael A. "Realized Eschatology in the Gospel of Philip" in: *Restoration Quarterly* 14, 1971. Pp.1-17.

