

OSMAR MARTINS DE SOUZA

**O CRISTIANISMO PRIMITIVO E A CULTURA CLÁSSICA: A
FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO.**

**MARINGÁ
2004**

OSMAR MARTINS DE SOUZA

**O CRISTIANISMO PRIMITIVO E A CULTURA CLÁSSICA: A
FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO.**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Maringá, sob a Orientação do Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação.

**MARINGÁ
2004**

OSMAR MARTINS DE SOUZA

**O CRISTIANISMO PRIMITIVO E A CULTURA CLÁSSICA: A
FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO.**

Dissertação apresentada à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Maringá, sob a orientação do Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, como exigência para obtenção do grau de Mestre em Educação

Aprovada em: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador/UEM)

Prof. ^a Dr. ^a Silvina Rosa (UEM)

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi (CESUMAR)

Dedicatória:

Aos meus pais Antonio e Maria, que me fizeram ser humano e me educaram no amor e na compreensão.

AGRADECIMENTOS

Deixo aqui consignados meus sinceros agradecimentos às pessoas que me ofereceram seu inestimável apoio na realização do presente trabalho, principalmente:

ao prof. Dr. **José Joaquim Pereira Melo**, que, com paciência, competência, profissionalismo e principalmente amizade me orientou nesses dois anos de estudo e de convivência humana na qual, compartilhamos as nossas virtudes e fragilidades humanas;

à **minha família**, que em todos os momentos procuraram me incentivar e souberam compreender a minha ausência em alguns momentos importantes;

aos **meus amigos** que participaram da minha formação e em alguns momentos contribuíram para ela, com destaque para o Fábio.

RESUMO

A preocupação do presente trabalho foi estudar a relação entre a proposta formativa do cristianismo primitivo e a da cultura clássica, particularmente no magistério do apóstolo Paulo de Tarso. Para uma compreensão mais ampla do pensamento desse apóstolo e do caráter universalista que esse pensamento imprimiu à doutrina cristã primitiva foi preciso buscar as condições históricas que então estavam postas e as relações estabelecidas no século primeiro que possibilitaram a afirmação desse modelo formativo. Ao refletir sobre o desenvolvimento do helenismo greco-romano, percebe-se que grande parte das bandeiras levantadas pelo cristianismo já estavam em prática séculos antes, promovidas por filosofias como o epicurismo e o estoicismo, as quais elaboraram propostas formativas centradas na moral e afirmavam que suas doutrinas traziam a felicidade e a paz de espírito. Ao colocarem na ordem do dia as questões morais e uma promessa de felicidade, tais filosofias criaram uma mentalidade quase religiosa, o que, por seu turno, deixou um terreno propício para a afirmação do cristianismo. Por isso missionários cristãos helenistas, particularmente Paulo de Tarso, souberam tirar proveito dessa situação para estruturar o seu pensamento.

Palavras-chave: Cristianismo; Cultura Clássica; Helenismo; Formação.

Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejas atingir este objetivo, careces de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por procuração (Sêneca, carta 27).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. O HELENISMO E A CONTRUAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM.....	23
1.1 FELIPE II E ALEXANDRE MAGNO: UM NOVO CENÁRIO PARA O MUNDO ANTIGO.....	25
1.2 A NOVA MENTALIDADE GREGA.....	30
1.3 A FILOSOFIA E A FORMAÇÃO DO HOMEM HELENISTA.....	34
1.3.1 O epicurismo e o homem interiorizado.....	42
1.3.2 O estoicismo e o homem universal.....	47
2 O CRISTIANISMO NASCENTE E A ORGANIZAÇÃO DE UM NOVO PENSAR.....	54
2.1 O CENÁRIO ROMANO.....	54
2.2 O AMBIENTE JUDEU.....	60
2.2.1 O processo de helenização da doutrina primitiva.....	68
2.2.2 Os primeiros conflitos na igreja primitiva.....	78
3 CRISTIANISMO E CULTURA GRECO-ROMANA.....	84
3.1 A RELAÇÃO COM O EPICURISMO.....	86
3.2 A RELAÇÃO COM O ESTOICISMO.....	93
3.3 A ORGANIZAÇÃO DO MAGISTÉRIO PAULINO: AS CONTRIBUIÇÕES DE EPICURO E SÊNECA.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
FONTES.....	135
REFERÊNCIAS.....	136

INTRODUÇÃO

O presente trabalho teve por objetivo estudar a relação entre a proposta formativa do cristianismo primitivo e o helenismo grego-romano, tendo em vista algumas semelhanças e coincidências decorrentes desse encontro.

Nesta proposta, considera-se que o cristianismo só se apresentou como religião universal porque nasceu e propagou-se num ambiente cultural favorável. Por isso, para compreender a afirmação do cristianismo como religião universal, enfatiza-se que o processo de três séculos de expansão da cultura grega desencadeado pelas conquistas de Alexandre Magno prestou importante contribuição nesse sentido.

Werner Jaeger (2002, p. 16) comenta que entre os fatores que mais contribuíram para o desenvolvimento da missão cristã e sua expansão para além da Palestina, no mundo pagão está o expansionismo da cultura greco-romana. Sobre isso, acrescentou Gilda Naécia Maciel de Barros (1975, p. 4) que o cristianismo afirmou-se espiritualmente num mundo afeiçoado à tradição cultural grega, e só pôde universalizar-se a partir do momento em que, defrontando-se com ela, colocou-a ao seu serviço.

Tendo-se em vista que o cristianismo inaugurou uma nova fase na história da humanidade, é preciso entender esse processo, na sua especificidade, não só marcando a sua oposição ao conteúdo formativo do modelo anterior(helênico), mas enfatizando as possíveis proximidades que possam ter se estabelecido com o

helenismo greco-romano. Não se pode negar que, numa certa medida, existiu uma continuidade nos acontecimentos. A mudança não se processou de uma forma brusca, e não existe evento que não se possa ligar de uma maneira racional aos eventos anteriores (ARRUDA, 1988, p. 17). Levando-se em consideração a afirmação do pesquisador acima citado, parece conveniente aceitar que a proposta formativa do cristianismo primitivo, na sua perspectiva universalista, foi resultado de seu contato com o mundo “globalizado”, segundo José Bortolini, um mundo “internacionalizado” que estava posto pelo helenismo greco-romano.

Nessa feita, colocando-se no nível mais profundo das estruturas, é possível perceber as rupturas, as grandes transformações que vieram à tona com o advento do cristianismo; mas também perceber-se-á que o seu sucesso em um mundo que se encontrava instituído foi devido a interação ou o “acabamento” que o cristianismo imprimiu a sua missão frente ao conteúdo clássico.

Segundo Etienne Gilson (2001, p. XV), o cristianismo é uma religião que empregou termos filosóficos para fundamentar sua doutrina; e para exprimir sua fé, os escritores cristãos, já nos primeiros anos de seu nascimento, fizeram concessões ao saber “humano”, substituindo o sentido filosófico antigo de certos termos por um sentido religioso, que plenificava a produção anterior.

Isto posto, analisando-se os fundamentos gerais da filosofia helenística e relacionando-a com a proposta formativa do cristianismo primitivo, particularmente

com o magistério de Paulo de Tarso¹, essas propostas parecem convergir em aspectos morais e sociais. Nesses modelos encontram-se semelhanças como a vida comunitária, a amizade, a vida regrada, a importância da felicidade pessoal e o respeito pela dignidade humana. Os pontos de distanciamentos entre esses modelos não constituem objetivo desse trabalho, em vista do curto espaço de tempo reservado para a elaboração de uma dissertação de mestrado.

Este trabalho concentrou-se no que possivelmente aproximou o cristianismo primitivo com o epicurismo em geral e com o estoicismo², particularmente do pensamento de Sêneca³. Embora distanciadas do tempo histórico do cristianismo,

¹ Segundo os Atos, Paulo nasceu em Tarso, na Cilícia (At 21, 39; 22, 3; cf. 9, 11) Esse dado não é confirmado por Paulo, mas Lucas dificilmente o teria inventado, e a origem em Tarso, cidade helenística com um notável nível cultural, corresponde à imagem de hebreu helenizado que transparece nas epístolas (NORELLI, 1996, p.35). Cidadão romano (At 16, 37s;), no princípio, foi perseguidor implacável da jovem igreja cristã e esteve implicado no assassinio de Estêvão. Teve uma conversão súbita, no caminho de Damasco, devida “à aparição de Jesus ressuscitado”, que, ao lhe manifestar a verdade da fé cristã, indicou-lhe sua missão especial de apóstolo dos gentios (At 9,3-19p;). A partir deste momento (cerca do ano 36), ele vai consagrar toda a sua vida ao serviço de Cristo, que o conquistou (fl 3,12). Depois de uma temporada na Arábia e do regresso a Damasco, onde ela já pregava, sobe a Jerusalém pelo ano 39; depois retira-se para a Síria-Cilícia, de onde é reconduzido a Antioquia por Barnabé, com o qual ensina (At 11, 25s). A primeira missão apostólica, entre 45 e 49, fá-lo anunciar o evangelho em Chipre, Panfília, latino Pisídia e Licaônia (At 13-14); foi então, segundo Lucas, que ele começou a usar seu nome Paulo, de preferência ao nome judaico Saulo, e é também então que ele suplanta seu companheiro Barnabé, em razão da sua preponderância na pregação. Quatorze anos após a sua conversão, em 49, sobe a Jerusalém para participar do concílio apostólico, onde foi aceito, em parte por sua influência, que a lei judaica não obrigasse os cristãos convertidos do paganismo; ao mesmo tempo, sua missão de Apóstolo dos gentios é oficialmente reconhecida, e ele parte de novo para outras viagens. Em 58, é preso em Jerusalém e retido na prisão em Cesaréia da Palestina até o ano 60. Foi então transferido para Roma e ficou preso de 61 a 63. Em 67 é preso novamente e martirizado (École Biblique de Jérusalem, 2001, p. 2105).

² Em linhas gerais, o estoicismo pode ser dividido em três grandes fases: o antigo estoicismo, o de Zenão (336-264), Cleantes (331-232) e Crisipo (283-210), os três considerados os pais espirituais dessa filosofia; o estoicismo médio representado sobretudo por Panécio (185-112) e Possidônio (135-51) e o estoicismo romano, que colecionou nomes como o de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Epicteto (50-130) e Marco Aurélio (121-180).

³ Lucius Annaeus Sêneca nasceu em Córdoba, Espanha, entre o fim da era pagã e o início da era cristã (4(?) a. C. – 65 d. C.), em uma família abastada. Em razão da frágil saúde foi levado por uma tia, ainda criança, para Roma. Na Cidade Eterna recebeu esmerada

essas doutrinas filosóficas abordaram temas que foram retomados pelos cristãos. No pensamento de Paulo de Tarso pode-se encontrar a influência desses autores greco-romanos, visto haver uma forte preocupação com o ordenamento do comportamento humano. Por isso, muitos dos temas abordados por Epicuro e Sêneca parecem ter sido retomados pelo apóstolo.

Tanto o epicurismo, como o estoicismo (Sêneca) apresentaram uma mensagem de “salvação”, e, preocupados com a realidade humana, buscavam uma solução aos problemas da existência. Suas filosofias eram fundamentalmente um estilo de vida que, superando o mero intelectualismo, indicava regras concretas que possibilitavam as pessoas viverem felizes e virtuosamente. Com um conteúdo salvacionista, quase assemelhavam-se com doutrinas religiosas, ao prometerem conduzir o homem a viver em harmonia e em paz de espírito. Por esse motivo essas filosofias tornaram-

formação, correspondente a sua condição social, baseada na gramática, na retórica e na filosofia. No ano 20 d. C., Sêneca, muito jovem ainda, ingressou na política. Mas, aos 25 anos, sua saúde piorou, motivo para retirar-se da vida pública e dirigir-se para o Egito, onde o clima era favorável e seu tio exercia o cargo de governador. Em Alexandria, capital intelectual da época, provavelmente entrou em contato com os filósofos Queremon e Fílon. Restabelecida a saúde, retornou a Roma, em 31, e logo reassumiu a carreira política interrompida. De modo geral, os anos 30 marcaram a vida de Sêneca por uma intensa atividade como orador e senador, o que o investiu de grande prestígio, inclusive na corte imperial. No governo de Cláudio (41 d.C), Sêneca foi vítima das intrigas de Messalina, o que resultou num processo de adultério com Júlia Livilla, princesa imperial, irmã de Calígula, fato que teve como resultado o exílio na Córsega. A crise criada em Roma, com a morte de Messalina e ascensão da imperatriz Agripina, em 48, fez Sêneca retornar do exílio para reassumir o que fora obrigado a abandonar. O período que vai do ano de 49 a 59 representa a plenitude da sua vida e da sua obra nos âmbitos da filosofia, política e da pedagogia. Galgou o cargo de pretor e recebeu de Agripina a responsabilidade de formar o seu filho, o futuro imperador Nero, que o imperador Cláudio havia adotado. Em 54 d.C, Nero associou a seu governo, a título de conselheiro, Burrus, chefe da guarda pretoriana, que aproveitou a ocasião para se firmar definitivamente na vida política. Os cinco primeiros anos do governo de Nero foram inspirados por Sêneca e Burrus. Após esse período, o governo tomou nova direção, com o imperador assumindo o controle da situação. Com a morte de Burrus, as relações com Nero desgastaram-se, motivo para Sêneca pedir permissão para retirar-se da vida pública. Com a recusa do imperador, Sêneca viveu uma semi-reclusão e encontrou

se para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual e o referencial para preencher o vazio da existência humana.

A doutrina cristã, em seus encaminhamentos, também apresentou-se essencialmente como um modo de viver fundamentado no exemplo de Jesus Cristo. Sendo assim, sem uma grande preocupação teórica, o cristianismo parece ter seguido o caminho das doutrinas helenísticas. Vivendo no “mesmo” ambiente cultural do epicurismo e do estoicismo (helenismo), é provável que ele tenha escolhido elementos dessas doutrinas para transmitir sua mensagem, como, por exemplo, a chamada fraternidade universal, a felicidade plena, a vida bem aventurada, a vida em plenitude, os códigos morais e a sua forma catequética.

A partir dessas considerações, foram levantados alguns questionamentos que deram direcionamento ao presente trabalho: o que levou os greco-romanos, com o advento do cristianismo a transformarem seus comportamentos? As condições que estavam postas nesse momento histórico favoreciam a assimilação dos paradigmas cristãos? Além dos fatores que os diferenciavam, que elementos os aproximavam?

Nesse sentido, o modelo formativo informal desenvolvido por Paulo de Tarso em seu magistério pode responder, em parte, a estas indagações, pois o apóstolo definiu em suas cartas o modelo de homem a ser formado pelo cristianismo. Para o desenvolvimento dessa análise, o tratamento dado às fontes levou em conta o diálogo que se estabeleceu entre o cristianismo primitivo e a cultura clássica,

tempo para escrever suas obras mais importantes. Em 65 d. C., foi acusado de estar

destacando o projeto cristão de uma nova ordem e um novo ideal de homem para a sociedade.

Não obstante, para isso se fez necessário apreender nesses textos o que era colocado como prioritário e necessário para a formação do homem tido como ideal. Ao mesmo tempo identificar o que era mantido e o que era transformado - quer em termos de conceitos quer em termos de atividades, ações e práticas - bem como os procedimentos adotados pelo cristianismo na seleção dos conteúdos da cultura pagã que lhe interessavam , na fundamentação da fé cristã e na elaboração de um novo conceito de homem.

O estudo desses textos também exigiu uma postura indagadora, tendo-se em vista que foram escritos num momento histórico determinado e respondiam a situações específicas. Em razão disso, procedeu-se a um diálogo com essas fontes, no sentido de crivar suas informações, tendo-se em conta o seu possível comprometimento com os interesses da sociedade vigente.

Apesar desses possíveis comprometimentos, esses documentos apresentam informações imprescindíveis para se formar um quadro da proposta formativa do cristianismo primitivo.

conspirando contra o imperador, o que levou Nero a ordenar sua morte (REALE, 1995).

Fontes utilizadas

Na elaboração deste estudo, além da bibliografia para a fundamentação da discussão, foram privilegiadas as seguintes fontes: *Carta a Meneceu* (Epicuro⁴), *Cartas a Lucílio* (Sêneca) e as cartas paulinas (Paulo de Tarso), documentos em que estão sintetizados os principais conteúdos desenvolvidos pelo autores acima citados.

A *Carta a Meneceu* (sobre a Felicidade), edição bilíngüe (português e grego), foi publicada pela Editora da Unesp, São Paulo, no ano de 1997. Nessa carta, uma espécie de síntese do pensamento epicurismo, estão contidos os principais pontos que norteavam a base doutrinária de sua escola (Jardim).

⁴ Epicuro, nasceu em Samos, em 341 a.C. O pai, Neocles, era ateniense e fora para Samos como colono. Morreu em Atenas, em 270 a.C.. Parte de sua juventude passou-a na terra natal, onde se familiarizou com o pensamento de Platão. Descontente com o encaminhamento dos seus estudos na terra natal, foi encaminhado por seu pai para Téos, na costa da Ásia Menor, onde teve como professor Nausífanos. Foi, também, discípulo do atomista Demócrito. Após cumprir suas obrigações militares, por dois anos, Epicuro não pôde retornar a Samos, pois o seu pai e os demais atenienses haviam sido expulsos por perseguição política. No exílio, em Colofon, Epicuro teve o amargo contato com a pobreza, aspecto que influenciou na constituição de seu pensamento.

Já em Mitilene, Epicuro abriu uma escola para divulgar as suas idéias, mas logo foi perseguido por escolas rivais e sua licença foi cassada. Apesar dessa situação, em Mitilene, Epicuro consegue conquistar simpatizantes, entre os quais Hermarco, o seu sucessor. Transferindo-se para Lâmpsaco, consegue divulgar suas idéias, pois a cidade deu-lhe boa acolhida (ULLMANN, 1996, p.). Nessa cidade, também conquista vários seguidores, adquire confiança em suas idéias e arrecada fundos para a manutenção da escola.

Por volta de 307/ 306, Epicuro transferiu-se para Atenas, onde, coerente com o seu pensamento, comprou uma propriedade fora da cidade, fundou o “Jardim”, local que era destinado à formação de novos discípulos. Morreu na Olimpíada 127,2, isto é, em 270 a.C.

Na carta, que é uma espécie de catecismo da doutrina epicurista, Epicuro faz exortações a seu interlocutor, Meneceu, para persuadi-lo de que a verdadeira felicidade estava na vivência fiel do ideário do Jardim.

Pratica e cultiva aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz (EPICURO, 1997, p. 23).

A *Carta a Meneceu* é comumente conhecida como a carta sobre a felicidade, pois tem um objetivo muito preciso: indicar as formas de conduta que levam à felicidade e à saúde do espírito (CARRATORE, 1997, p. 14). Composta de uma argumentação simples e didática, desprovida dos requintes do vocabulário da filosofia clássica (Platão, Aristóteles, etc.), tem em vista tão somente facilitar a vida prática de seus seguidores.

Por isso, a carta não tinha a intenção de ser um tratado de filosofia especulativa, mas ser filosofia de vida. Preocupada com os problemas cotidianos que viviam os gregos de seu tempo, conclamava-os ao exercício de um filosofar que tinha como meta a felicidade concreta.

Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que passou a hora de ser feliz (EPICURO, 1997, p. 21).

Após esta exortação a respeito da filosofia, Epicuro começa a transmitir para o discípulo aqueles tópicos que considera essenciais para uma busca duradoura e permanente da felicidade (CARRATORE, 1997, p. 15). Nesse processo de

construção da felicidade o discípulo teria que fazer uma verdadeira conversão, que passava por renúncias e agregava valores novos. Dessa feita, o pensador convocava o seu seguidor a subverter o modelo “tradicional” da educação grega, ao apresentar um paradigma que passava pela negação do conteúdo central da Paidéia clássica.

Nesse sentido, negou a crença nos deuses tradicionais, visto que eles eram causa de dor e de infelicidade. Apresentou, então, uma visão diferenciada dos deuses e criticou a opinião da maioria com relação a eles (opinião corrente). Para ele, devemos atribuir aos deuses apenas dois adjetivos: imortalidade e bem-aventurança.

Considera a divindade como um ente imortal e bem-aventurado (...) não atribuas a ele nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança (EPICURO, 1997, p. 23).

Epicuro também buscou purificar a visão dos gregos em relação à morte, e a encarava de uma forma não significativa, eliminando o medo que ela ocupava na mentalidade do grego. Classificou-a simplesmente como a privação das sensações e nada mais.

O mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós [...] o sábio, não preocupa-se com a morte, mas em viver bem, independente da quantidade de duração de sua vida (EPICURO, 1997, p. 27).

Enfim, o discípulo, se fosse sábio, não devia acreditar no destino e na sorte como se fossem divindades, mas devia saber fazer escolhas para viver a completa felicidade, que estava plasmada nos idéias da doutrina vivida pelo mestre, Epicuro.

As *Cartas a Lucílio*, na edição utilizada, foi publicada na língua portuguesa em 1991, pela Fundação Calouste Gulbenkian, de Lisboa. São 124 cartas de reflexões filosóficas destinadas por Sêneca a Lucílio, seu discípulo preferido. As Cartas são consideradas a obra mais importante de Sêneca, por sua amplitude e por abordarem uma gama variada de temas. Nelas predominam as suas reflexões éticas, pois se revestem de um caráter prático, que contempla situações concretas do comportamento humano (CAMPOS, 1991, p. V).

Pode-se perceber, em toda a extensão das 124 cartas, que não houve grande pretensão especulativa, mas uma clara preocupação de mostrar o caminho correto a ser seguido por seu amigo, admoestando-o e o aconselhando-o a viver segundo os postulados estoicos, os quais Sêneca vivia e de cuja eficácia para um vida feliz dava testemunho (PRADO, 1947, p. 163).

Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutareis como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas, as quais, se ainda não estão completamente saradas, deixaram pelo menos de me torturar (SÊNECA, 1991, p. 19).

Assim, vê-se que a filosofia pregada pelo filósofo provém mais de sua observação, da sua experiência acumulada ao longo da vida, que propriamente de um sistema filosófico complexo. Estava convicto da validade de “suas idéias”, não pelo corpo doutrinário do programa estóico simplesmente, mas porque a vida havia demonstrado a sua verdade (PRADO, 1947, p. 163).

Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei, cansado de atalhos (SÊNECA, 1991, p. 19).

Sêneca, indo além de uma motivação de transmitir notícias ou trocar informações com o amigo, nessas cartas tinha como objetivo converter o amigo à doutrina estóica e levá-lo a, progressivamente, adquirir o domínio de seus princípios teóricos, tornando-se habilitado para aplicá-los na vida prática. Isto pressupunha convencê-lo a libertar-se dos condicionalismos de ordem social e política e a aproximar-se tanto quanto possível do ideal do sábio.

Procura antes um bem que seja de fato duradouro, e o único nestas condições é aquele que a alma consegue extrair de si própria. Unicamente a virtude nos proporciona uma alegria perene e inabalável (SÊNECA, 1991, p. 101).

As *Cartas a Lucílio* têm características dos textos de exortação espiritual, de exercícios de meditação, que visavam à conversão de seu interlocutor (PEREIRA MELO, 2003, p. 17). Elas revelam um pensador que colocava a pessoa humana no centro de suas reflexões, sem distinções sociais ou raciais.

Nos somos como membros de um só corpo, a natureza nos fez unidos, nos fez nascer dos mesmos princípios e para o mesmo fim (SÊNECA, 1991).

Nesse sentido, a filosofia que aparece nas cartas é uma espécie de medicina para a alma, que prepara o homem para a prática da virtude e convoca a superar os “pré-conceitos” da sociedade romana.

As cartas de Paulo, publicadas na Bíblia de Jerusalém e traduzidas na língua portuguesa, em 2001, pela editora Paulus, de São Paulo, segundo estudiosos, constitui uma das melhores traduções de que dispomos em nosso país. Nela estão incluídas 13 cartas que Paulo de Tarso teria dirigido às comunidades cristãs, nas quais procurava exortar os neoconvertidos à fé cristã a não abandonarem as verdades do “reino” pregado por Jesus Cristo (NORELLI & MORESCHINI, 1996, p. 31). Dentre estas cartas, algumas parecem não ser de autoria do Apóstolo. Por isso, elas estão divididas em dois grupos: as paulinas⁵ e as deuteropaulinas⁶. Estas últimas são classificadas dessa forma porque se supõe tenham sido escritas por um discípulo de Paulo, em tempos e situações diversas da vivenciada pelo Apóstolo (BORTOLINI, 2001, p. 80). Neste trabalho de estudo do pensamento de Paulo, fez-se opção por trabalhar prioritariamente com as cartas paulinas, embora por vezes aparece alguma citação das deuteropaulinas.

As epístolas que Paulo escreveu são ocasionais e não constituem um tratado teológico elaborado ou fundamentado em uma filosofia sistemática; apenas buscavam responder às situações concretas de cada comunidade. Todas elas

⁵ Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon.

⁶ Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo e Tito.

tenham como objetivo iluminar a caminhada das comunidades ou dos seus representantes perante os conflitos cotidianos (BORTOLINI, 2002, p. 77).

Realmente, desejo muito ver-vos, para vos comunicar algum dom espiritual, que vos possa confirmar, ou melhor, para nos confortar convosco pela fé que nos é comum a vós e a mim (BÍBLIA, N. T. Romanos, 1: 11).

Escrevendo a destinatários concretos e refletindo sobre situações reais, o apóstolo se esforçava por apaziguar os conflitos e tensões que surgiam no seio das primeiras comunidades, quanto a sua organização, suas funções, seus deveres em relação à “Igreja” e ao outro, seu irmão em Cristo.

O corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim, também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só espírito para ser um só corpo [...] (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 12: 12).

O que se pode subtrair desta situação e de outras que não convêm para o momento, é que Paulo de Tarso, em suas cartas, lidava com problemas diversos e, como os filósofos Epicuro e Sêneca, procurava saná-los a partir de orientações morais ou éticas, respaldadas nas “verdades” particulares do seu corpo doutrinário.

Na complementação destas questões, a pesquisa requisitou uma vasta bibliografia, que possibilitou um lastro informativo e um respaldo histórico no sentido de preencher as lacunas e obter as respostas nela levantadas. Em razão disso, recorreu-se a uma bibliografia genérica, que viabilizou essa análise.

Com o respaldo dessas fontes e dessa bibliografia levantada, elaborou-se o presente trabalho, que está composto por três capítulos.

O primeiro capítulo procedeu a uma reflexão sobre o período helenístico, destacando as grandes transformações então introduzidas na sociedade grega por Alexandre Magno. Dentre estas mudanças, destaque especial merece a filosofia, especificamente o surgimento do epicurismo e do estoicismo, que propuseram uma ampla formação moral na sociedade que se organizava.

O segundo capítulo estudou as características assumidas pela filosofia no Império Romano, de modo particular, pelo estoicismo e pelo epicurismo, visto terem aproximado o homem da religiosidade e despertado nele o gosto pelas “coisas do Alto”. Também enfocou a postura que o Império adotou frente à religiosidade, particularmente a do povo judeu (judaísmo). Dessa forma insere-se a discussão do nascimento do cristianismo primitivo e o seu desenvolvimento no mundo “pagão”.

O terceiro capítulo tem como proposta o estudo das possíveis relações entre o cristianismo primitivo e a cultura greco-romana. Nesse sentido, o ordenador geral foi o magistério de Paulo de Tarso e as possíveis aproximações com o pensamento de Epicuro e de Sêneca. Dessa forma, considerou-se que o apóstolo, no exercício evangelizador (educação) do mundo pagão, deve ter recorrido a preceitos que eram comuns no cenário antigo e por isso tinham sido trabalhados por esses pensadores.

1 O HELENISMO E A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ORDEM

As mudanças promovidas no século IV a.C., a partir das conquistas de Felipe II e principalmente de Alexandre Magno, possibilitaram as condições para a formação de um novo cenário político, econômico e cultural no Mundo Antigo, que ficou conhecido como o período helenístico. Este caracterizou-se pela difusão da cultura grega e sua fusão com os valores de outras culturas conquistadas por Alexandre Magno. Esse cenário também foi marcado pela destruição da *polis* tradicional, que havia inspirado a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles. Formou-se um vasto organismo político, instituindo uma monarquia universalista, que uniu sob o mesmo cetro o Ocidente e o Oriente e converteu a Grécia em apenas mais uma província dentre as demais de um vasto império (JAEGER, 2002, p. 16).

O desempenho político de Alexandre e suas intenções hegemônicas, numa perspectiva de consolidação de um vasto domínio político, criaram as condições que destronaram a concepção de uma superioridade da cultura helênica sobre os povos não-helenos (os “bárbaros”). Por seu turno, a diferença entre o grego e o bárbaro foi relativizada, colocando em xeque as teses de filósofos como Platão e Aristóteles, que defendiam uma superioridade “natural” dos gregos.

Em razão disso, a dicotomia entre grego e bárbaro sofreu um duro golpe e até quase desapareceu, pela atuação dos governantes e particularmente pela das novas correntes filosóficas que se posicionaram contra este preconceito, pelo menos no nível teórico (FERREIRA, 1992, p.240).

Dessa feita, a cultura helênica, ao entrar em contato com as outras culturas, segundo alguns estudiosos (FERREIRA, JAEGER, FONSECA, REALE), perdeu a sua “pureza”, sua originalidade e a sua criatividade (FONSECA, 2002, p1) e com isso, gradativamente, também a sua teoricidade original. Dentre os elementos promotores dessa nova fase pode-se fazer referência aos cultos orientais e místicos, os quais, profundamente preocupados com as necessidades e problemas que afligiam os homens, buscavam ser um alento e um conforto para estes (PADOVANI, 1968, p.49). Assim, a filosofia helenística atendeu a esse direcionamento, tendo em vista propor um paradigma para os homens que buscavam um referencial.

O helenismo é a cultura da era de Alexandre Magno, pois é quando a língua, costumes, utensílios, arte, literatura, filosofia e religião dos gregos se espalharam por todo o oriente, Índia e regiões do Danúbio. As principais características deste movimento foram a penetração e o caldeamento das tradições dos diversos povos e culturas, sob a liderança da cultura grega (DREHER, 1963, p. 12).

Nesse sentido, as conquistas macedônicas, lideradas por Felipe II e depois por Alexandre Magno, não só proporcionaram mudanças nas estruturas políticas, mas também desencadearam um processo que afetaria grande parte da superestrutura⁷ da sociedade grega e dos demais territórios que foram anexado ao império alexandrino.

⁷ Termo empregado pelo marxismo para designar o ordenamento político e jurídico, além das ideologias políticas, filosóficas, religiosas etc., na medida em que dependem da estrutura econômica de uma determinada fase da sociedade(ABBAGNANO, 1982, p. 898).

1.1 FELIPE II E ALEXANDRE MAGNO: UM NOVO CENÁRIO PARA O MUNDO ANTIGO

O reinado de Felipe II iniciou-se no ano de 359 a.C. e durou até 336 a.C., quando o rei foi assassinado. Felipe assumiu a tarefa de unificação da Macedônia; por esse meio poderia instaurar um poderoso império e dar início às grandes atividades políticas e de conquista em direção à Grécia. Por um trabalho longo e persistente, conseguiu reformular todo o sistema político e, principalmente, o sistema militar do território sob seu domínio, que passou de uma estrutura “feudal”, baseada num sistema de clãs, para um império poderoso e com um exército permanente, bem treinado e abastecido. O núcleo dessa força era proporcionado pelos pequenos proprietários rurais. Estes serviam na infantaria e formavam a falange, que mais tarde se mostraria quase invencível. Os grandes proprietários serviam ao rei com sua cavalaria de armas pesadas, superior a qualquer outra existente naquele momento (ROSTOVTZEFF, 1996, p. 229).

Respaldado por seus conhecimentos sobre as dificuldades políticas e sociais pelas quais passava a Grécia e que resultavam em seu enfraquecimento, procurou elaborar seu projeto de domínio. Quando Atenas e Tebas tentaram reagir contra a ação dos macedônios, foram derrotadas, em 338 a.C., na batalha de Queroneia. Felipe começou lentamente a interferir nos assuntos interiores das cidades-estados, apesar de, contraditoriamente, demonstrar certa tolerância em relação a elas e à liberdade política que representavam.

Dessa forma, acatou aparentemente seu modelo político para poder melhor submeter os gregos aos seus objetivos. Por meio dessa postura, ganhou a aprovação de grande parte da população grega para manter seu domínio.

Garantida a hegemonia sobre a Grécia, Felipe decidiu declarar guerra ao Império Persa, também enfraquecido por revoltas internas e para isso formou com as cidades gregas a Liga de Corinto. Foi, porém, assassinado em 336 a.C., antes de efetuar qualquer ataque. Seu plano foi executado pelo filho e sucessor, Alexandre, então com vinte anos de idade.

Durante a infância, Alexandre recebera uma formação helênica, tendo como preceptor o filósofo Aristóteles, que procurara despertar nele o gosto pelas coisas do espírito. Dedicado ao estudo da filosofia, levou Aristóteles a pensar que concretizaria nele o ideal de bom governo (LÉVÊQUE, 1987, p. 9). A ação do jovem imperador parece não ter correspondido aos ideais clássicos da cultura grega, em particular aos que estavam respaldados na filosofia de Aristóteles, os quais postulavam a preservação do *ethos*⁸ da *polis* e da liberdade política grega.

⁸ Este termo teve origem na Grécia, por volta de século IV a.C. “O termo Ethos é uma transliteração dos dois vocábulos gregos (com eta inicial) e Ethos (com épsilon inicial). A primeira acepção do *ethos* (com eta inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. O *ethos* é que torna a vida do homem mais aconchegante e torna possível ele viver em comunidade de forma responsável.

“A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitual para o homem. O mundo se torna o mundo do homem, onde ele sente-se em casa, pois nada lhe é estranho, mas que é familiar. “O domínio da *physis* ou do reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações”.

A segunda forma de compreensão desse conceito é o *ethos* (com épsilon inicial) “diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos”. O *ethos* nesse caso representa uma constância no agir do homem que, superando o reino do natural, vai adquirindo o hábito de fazer o bem (LIMA VAZ, 1988, p. 12).

Alexandre não tentou reorganizar a cidade como pretendiam Platão e Aristóteles em suas teorias políticas, nem foi tolerante como seu pai Felipe II, ao buscar inaugurar um novo modo de governar. Sua ação contrariou profundamente as orientações que recebera de Aristóteles, pois concebia a formação de um grande império, suprimindo definitivamente a *polis* grega e sua democracia.

No início de seu governo, a agitação tomava conta do território que fazia parte do Império, colocando em risco a seqüência política do projeto iniciado por seu pai. A estabilidade do reinado ainda era muito frágil, o que oportunizava continuas lutas e revoltas contra o poder que estava se estabelecendo. O problema principal do novo imperador era conseguir uma harmonização entre os elementos constitutivos da sociedade: o invasor greco-macedônico e as outras populações (FERREIRA, 1992, p.226). Esse conflito de interesses também era intenso entre os macedônios e os gregos, pois grande parte destes últimos não admitiam o sistema político macedônico e queriam aproveitar o momento para reconquistar sua liberdade política. Foi com esse quadro de instabilidade que Alexandre iniciou seu governo, que se transformaria em um dos mais significativos da Antigüidade.

Aproveitando esse momento de transição, Tebas e Atenas vislumbraram a possibilidade de destruir o domínio estrangeiro, ao procurarem liderar um movimento de hostilidade, que visava a reunir forças contra o império macedônico (ROSTOVITZ, 1996, p. 233).

Nesse cenário destacou-se a voz de Demóstenes, que, segundo Lévêque (1987, p. 11), troçava de Alexandre como o “jovenzinho que reina em Pela”. Com ele, houve a tentativa da volta da Cidade-Estado e do direito de esta resolver seus próprios assuntos, sem a interferência externa. Demóstenes considerou a monarquia como a negação da identidade grega e não hesitou em instigar à volta aos antigos valores e à liberdade política. Para Werner Jaeger, o grande orador erguia-se como o último estadista grego junto à tumba da liberdade política de sua terra, e pronunciava a sua oração fúnebre, desiludido com as transformações que a conquista macedônica impunha ao “povo” grego (JAEGER, 2001, p. 1376).

A este respeito continuou enfatizando o estudioso, que Demóstenes era uma manifestação de “todo um povo”, que não havia ainda internalizado as mudanças decorrentes da transformação social promovida pela implantação do império alexandrino, mudanças que, em certo sentido, colocavam abaixo uma longa tradição, tanto política como filosófica.

O aparecimento de um fenômeno histórico como Demóstenes na história da agonizante cidade-estado grega, simplesmente sob o ponto de vista da sua pessoa e das suas possibilidades no plano da política efetiva seria reducionismo. A sua resistência frente aos poderes do seu tempo traduz a lei superpessoal do tenaz apego de um povo à forma de vida que modelou, que está enraizada nos seus dotes naturais e à qual deve as mais altas conquistas da sua história (JAEGER, 2001, p.1378).

A vitória de Alexandre sobre Tebas assegurou a submissão dos gregos ao seu poder. Estes, mesmo não concordando com a política adotada, permaneceriam “calados”, aceitando as decisões tomadas pelo imperador. Pondo fim às revoltas, Alexandre Magno pôde pensar em ampliar seu domínio, a fim de continuar o plano

ideado por Felipe. Esse momento marcaria o início de uma nova etapa nas campanhas de Alexandre, que passaria a avançar em direção à Ásia.

Após as vitórias sobre os persas, Alexandre passou à conquista das cidades fenícias. Aquelas que lhe abriam as portas eram integradas ao novo império. As que lhe resistiam eram arrasadas e sua população passada a fio de espada ou transformada em escravos.

Na invasão do Egito, o imperador foi recebido como libertador, quando teve a preocupação e acuidade de buscar a consagração religiosa do seu poder, fazendo-se reconhecer como filho do deus egípcio Amon (ROSTOVTZEFF, 1996, p. 231). A partir desse momento consagrou-se a unidade greco-egípcia e foi edificada a capital, Alexandria.

As conquistas de Alexandre possibilitaram a organização de uma economia de tendência universal, que tinha como eixo o Mediterrâneo Oriental. A idéia central do jovem conquistador era organizar um império pessoal, procurando substituir os antigos sentimentos nacionais por um cosmopolitismo imperial.

Esse quadro universalista posto por Alexandre, além de decretar o fim das cidades gregas, colocou outras necessidades sociais, que requisitavam soluções quase imediatas. Com isso, um novo clima intelectual formou-se em substituição aos antigos, nacionais e decadentes.

1.2 A NOVA MENTALIDADE GREGA

Com Alexandre, conforme já mencionado, inaugurou-se um novo modo de organização política, social e cultural no Mundo Antigo. Essas transformações podem ser sentidas a partir das medidas implementadas com vista à destruição da *polis* e à tentativa de uniformização das culturas. A partir dessas medidas, a organização política grega, que tinha como base as cidades-Estados e era o seu diferencial em relação aos outros povos, deixaria de existir, causando uma profunda crise de identidade no homem grego.

La personalidad del individuo era cívica y el hombre despojado de la dimensión pública no era nadie, pues su identidad se la otorgaba la polis. No había distinción clara entre ética y política y, lo que es más, la política era, en cierto modo, superior a la ética privada. La ética era una parte de la política y era imposible una teoría moral sin una práctica de la justicia; ya que era más importante alcanzar el bien para una ciudad y el conjunto de los ciudadanos, que sería el fin de la política, que procurar el bien para una persona particular, objetivo buscado por la ética (SÁNCHEZ, 2001, p.22).

O homem, no período clássico, era entendido à medida que se inseria na vida política de sua cidade, e a sua força espiritual estava relacionada a sua relação com a vida comunitária. Daí a imagem de homem nas obras dos grandes clássicos é a do homem político (JAEGER, 2001, p.16). Assim, o ideal de formação grega era o do homem político, do homem da *polis*, do cidadão, tanto no seu aspecto civil como no aspecto bélico (FONSECA, 2002, p. 9). Sua essência era fundada nos valores coletivos e qualquer alteração nesse modelo levaria a uma profunda crise na ordem estabelecida.

Em razão disso, a substituição da *polis* pelo império significou a própria “morte” para o homem grego, que foi privado de sua cidadania, o que dava norte a toda a sua vida.

Para José Ribeiro Ferreira (1992, p. 240), com esse direcionamento o homem passou a ser considerado, cada vez mais, não como um elemento da *polis*, mas da cosmópolis, um *kosmopolites*. Deixou de fazer parte de uma estrutura simples (*polis*), inserido-se em uma grande pátria, que não dependia de sua participação para que as coisas acontecessem. A sua cidadania foi esvaziada nessa nova estrutura política, pois os deveres do homem helenístico já não eram os deveres cívicos de um determinado Estado, mas os de todo ser humano, membro de uma cidade sem fronteiras, sem os compromissos com um grupo determinado. As decisões políticas passaram a ser tomadas em nível global, distanciando-se da intervenção do cidadão, que agora passou a ser súdito. Elas dependiam do soberano, pois este era quem detinha o poder e a quem cabia tomar as iniciativas para o bom andamento dessa cosmópolis. Segundo Paul Petit (1987, p. 35), “o povo” não tinha nenhum meio para exprimir legalmente sua opinião, sendo-lhe negada qualquer participação nas esferas públicas. Assim sendo, o grego perdia aquilo que o diferenciava de outros povos, e tornava-se apenas uma parte na engrenagem do império que se estruturava em torno de Alexandre.

Essa negação da cidade também fez sucumbir a religião oficial grega. Esse descrédito religioso atingiu diretamente as divindades olímpicas do panteão

homérico, que eram encarnações dos ideais do humanismo grego, protetoras da *polis* e dos interesses mundanos (PADOVANI, 1968, p. 49).

Ela sempre garantiu que o homem grego cumprisse as suas obrigações para com o estado, com sua ruína, o homem já não encontra com que satisfazer as suas aspirações, por isso, a melhor devoção já não pode estar em cumprir o melhor possível o dever de cidadão. Assim, a religião passou também por uma metamorfose e perpez o caminho de coletiva para individualista (LÉVÊQUE, 1987, p. 144).

Dessa forma, a religião foi deixando a sua vinculação com a política e os deveres do cidadão não serviam mais como práticas que aproximassem o homem dos deuses, visto que as condições materiais para esses exercícios deixaram de existir com a demolição do Estado grego (da *polis*). Assim, o espírito religioso perdeu o seu caráter de coletividade e voltou-se para a individualidade, pois o homem do Império deveria buscar a sua salvação na própria subjetividade e individualidade.

Esse caminho feito pela religião de coletivo para individualista, pelo que se pode inferir, parece ter sido seguido também pela filosofia, que no período áureo da *polis* estivera intimamente relacionada com a política e procurara legitimar a vida social grega. Assim sendo, com a decaída da *polis*, a filosofia também entrou em descrédito, pois, como entendia o homem como um ser político, não encontrava eco nas estruturas da sociedade que se organizava. Desse modo, as reflexões filosóficas deixariam o âmbito do público (coletivo) para converter-se em reflexões sobre a vida privada ou individualista. Essas novas propostas filosóficas apareceram em função do desgaste existencial que o homem vivenciava.

A este respeito considerou Umberto Padovani:

Os motivos para o aparecimento desta filosofia pragmatista, praticista, devem ser procurados na decadência espiritual e moral da época, faltando ao homem o interesse e força para a especulação pura, bem como na profunda tristeza dos tempos e na profunda sensibilidade diante do mal, onde a vida do homem torna-se dolorosa, levando-o a procurar na filosofia um conforto, uma orientação moral, que encontrará na renúncia ao mundo e a própria vida. [...] A filosofia tornou-se uma preparação para vida (PADOVANI, 1968, p. 47).

Com a destruição dos seus suportes materiais e espirituais, o homem grego foi obrigado a buscar em si mesmo, na sua intimidade, novas motivações para viver, visto não poder mais pedir à cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos para a própria vida. Foi, assim, motivado pela força das transformações sociais a fechar-se em si mesmo. Afinal, já não era cidadão, mas apenas um indivíduo como qualquer outro na estrutura do Império e deveria buscar um sentido para sua existência. A sua felicidade não dependia mais das coisas exteriores (políticas), mas do seu encontro consigo mesmo.

O homem, descobrindo-se como indivíduo, decretou de vez a falência dos costumes clássicos e colocou na ordem do dia outras exigências, voltadas para a formação do indivíduo.

El sentimiento de solidaridad, de pertenencia a un pueblo en el que confluyen la mayoría de los intereses individuales, há desaparecido. Comienza a predominar lo privado, porque la ciudad-estado, como supremo ámbito público, no tiene ya justificación, ni suficiente entidad como para organizar, desde ella, los destinos que marca la conquista de Alejandro. Los griegos son un pueblo más entre otros pueblos, y

Atenas empieza a comprender la inutilidad de sus murallas reales y de sus proyectos ideales (SÁNCHEZ, 2000, p.23).

Esta preocupação pode ser verificada de forma contundente nas concepções filosóficas que aparecem nesse período, particularmente, no epicurismo e no estoicismo, as quais deixam transparecer em suas doutrinas que o indivíduo pode ser feliz em si mesmo, não depende das condições exteriores para gozar de tranqüilidade e paz de espírito.

Para legitimar essa orientação as filosofias assumiram a preocupação de viabilizar uma resposta imediata aos problemas de adaptação do homem ao novo quadro que se organizava.

1.3 A FILOSOFIA E A FORMAÇÃO DO HOMEM HELENISTA

A transformação desencadeada por Alexandre Magno, provocou uma crise que destruiu os valores fundamentais na Grécia Clássica, e por extensão, o modo de pensar que dava sustentação à sociedade grega, gerando descrença e exigindo propostas teóricas que atendessem ao novo quadro que se organizava.

Com isso, a filosofia helenística se converte no símbolo desse momento, ao se encaminhar para um universalismo, e assim explicar a unidade da raça humana em níveis teóricos. Isso explica as especulações passarem a centralizar-se na problemática da liberdade individual. Nesses primeiros momentos do pensar

filosófico, Atenas continuou a ser o centro das reflexões, representada na Academia de Platão e no Liceu de Aristóteles. Com o surgimento e a afirmação de novas escolas, como o epicurismo e o estoicismo, a filosofia ganhou novos contornos, ao estender-se aos povos das mais diversas localidades, rompendo definitivamente com as posturas filosóficas que atribuíam esta “capacidade” apenas aos gregos livres (FERREIRA,1992, p. 236).

Assim, as “antigas” filosofias de Platão e Aristóteles já não conseguiam dar respaldo e sustentação ao homem, que não se reconhecia neste novo quadro de mudanças. Segundo o pensamento desses filósofos, a vida feliz e digna havia de se realizar na cooperação dos homens por uma cidade melhor. O homem era entendido como um ser social e vinculado à realidade material de uma *polis*.

Platão e Aristóteles, de maneira geral, centralizaram suas reflexões no campo especulativo, acreditando que o homem só se realizava verdadeiramente na vida teórica, indispensável para a regeneração de uma sociedade, em particular da realidade material à qual estes pensadores estavam se referindo, a sociedade grega.

A atividade prática material, e particularmente o trabalho, era considerada no mundo grego como uma atividade indigna dos homens livres e própria dos escravos. Ao mesmo tempo em que se aviltava a atividade material, manual, exaltava-se a atividade contemplativa, intelectual. Ao grego antigo interessava principalmente o domínio do universo humano, a transformação da matéria social, do homem, para com ela criar e desenvolver essa peculiar realidade humana, social, que é uma inovação no mundo antigo: a polis. A polis era a expressão mais alta do processo de transformação consciente do homem como ser social, ou “animal político”(VÁZQUEZ, 1977, p.17-20).

Além disto, esses filósofos tinham uma visão negativa em relação às coisas materiais, em particular ao trabalho manual, considerando-o indigno do homem livre e destinado ao escravo. Os homens livres deveriam dedicar-se às coisas mais elevadas (à contemplação e ao ócio). Sendo assim, o filósofo e o político tinham que estar voltados para a realização do ideal político da *polis*, deixando o trabalho servil para os escravos.

Platão, no livro *República*, procurou descrever e reforçar o seu modelo de organização política, que, em linhas gerais, era uma tentativa de revigoração de um *ethos* da coletividade. Buscou apontar as limitações da democracia grega, mas não conseguiu ver uma forma de organização política superior à das cidades-estados.

O ideal político da República era a construção de uma *polis* virtuosa, e só seria concretizado pela identificação do político com o filósofo ou vice-versa. O filósofo era a pessoa que conhecia o que significava a justiça e o bem e que, por isso, teria as condições para governar bem.

O filósofo acreditava ainda que, sob a liderança de um rei-filósofo, que seria dotado do conhecimento verdadeiro, a Grécia poderia retomar os seus ideais políticos, ou

até elevá-los a um ideal de perfeição. Esse rei-filósofo, sendo detentor do saber e conseqüentemente da *areté*⁹, poderia legislar de forma justa, visando ao bem de “todos”. E se o povo seguisse as propostas do rei-filósofo, a sociedade (a *polis*) teria a possibilidade de se regenerar e suportaria as transformações às quais era submetida (PLATÃO, 1997).

Toda a verdadeira educação ou Paidéia¹⁰, a que é educação na aretê, que enche o homem do desejo e da ânsia de se tornar um cidadão perfeito, e o ensina a mandar e a obedecer, sobre o fundamento da justiça (PLATÃO, 1995, s/p.).

Platão construiu um Estado ideal, que se assemelhava à alma. A cada parte desta correspondia uma classe especial, que devia ser guiada pela respectiva virtude: à razão, a classe dos governantes – filósofos, guiados pela prudência - ; ao ânimo ou vontade, a classe dos guerreiros, defensores do Estado, guiados pela fortaleza; e ao apetite, os artesãos e os comerciantes, encarregados dos trabalhos materiais e utilitários, guiados pela temperança. Cada classe devia consagrar-se à sua tarefa

⁹A palavra areté (h(a)reth/, h=j) designa o mérito ou qualidade pelo qual algo ou alguém se mostra excelente. Esta qualidade pode referir-se ao corpo e aplicar-se a coisas, como terra, vasos, móveis; pode referir-se à alma. Pode ter o sentido particular de coragem ou atos de coragem ou o sentido moral de *virtude*. A ela se prende aristós (a)risto/j, h/, o/n), superlativo de agathós (a)gaço/j, h/, o/n). Ambas as palavras podem ser usadas no mesmo contexto e para a mesma finalidade.

¹⁰O Termo Paidéia não tem uma tradução simples. Ele não significa, como vulgarmente se traduz, apenas como educação. Significa muito mais que isso, aglutinando termos tais como cultura, instrução, formação. Desde o seu surgimento a palavra Paidéia foi cobrindo um campo cada vez mais vasto de significado. O termo começou a ser utilizado no séc. IV a.C. e, nessa altura, tão-somente, começou a significar a criação dos meninos. Mas seu significado depressa se alarga, passando a designar não só o processo educativo, mas também o conteúdo e o produto desse processo. O conceito de Paidéia, que originalmente designava apenas o processo de educação como tal, alargou a esfera de seu significado, exatamente como a palavra alemã *Building* (formação) ou a equivalente latina *cultura*, do processo da formação passaram a designar o ser formado e o próprio conteúdo da cultura (...). Torna-se assim claro e natural o fato de os gregos, a partir do séc. IV, em que este conceito achou a sua cristalização definitiva, terem dado o nome de Paidéia a todas as

especial e abster-se de realizar as outras, para a efetivação do seu ideal político (VÁZQUEZ, 2000, p. 271).

Aristóteles, por sua vez, no livro *Política*, caracterizou o homem como um ser político, e por isso, teorizou no sentido de aperfeiçoar as estruturas políticas e a ação dos políticos. Segundo o pensador, as virtudes podem ser adquiridas por meio da educação; assim, para se formar uma sociedade virtuosa, é preciso que os habitantes da *polis* tenham recebido tais virtudes.

Aristóteles ressaltou que a virtude deve voltar-se para a vida prática, a saber, para a vida na *polis*, a vida política. Logo, a sociedade só será melhor à medida que o homem for melhor. Assim, estabeleceu que o bem é o alvo da vida feliz; que esse bem se alcança com a prática das excelências; que ninguém nasce virtuoso nem aprende teoricamente o que é a virtude. O ser humano vai incorporando em sua natureza uma disposição para a areté, e, com o treino e o tempo, com constância e disciplina, pode tornar-se um homem de virtudes e, por conseqüência, a *polis* será virtuosa (ARISTÓTELES, 2002).

Em contraposição a esse pensar, as novas filosofias pregavam um saber voltado para as questões individuais, marcando um rompimento com a tradição filosófica clássica, ao abandonarem a preocupação com as questões puramente especulativas e coletivas. A filosofia no período helenístico se converteu em uma

formas de criação espiritual e ao tesouro completo da sua tradição, tal como nós o designamos por *Buildung* ou, com a palavra latina, cultura (JAEGER, 2001, s/p.).

fonte espiritual que iluminava as consciências, ajudava o homem a viver e lhe ensinava como ser feliz. A filosofia converteu-se em um abrigo seguro, em que o homem encontrava um alento para suportar as conturbações da vida material.

A nova filosofia se propôs resolver os problemas que afligiam o homem, preocupada em fornecer um direcionamento para ele. Não propôs uma volta ao passado, mas novas respostas aos problemas que surgiram com a nova ordem que se implantava.

Entre essas correntes filosóficas que surgiram nos finais do século IV a.C., no caso específico as de preocupação deste trabalho, o epicurismo e o estoicismo, cumpriram o seu papel ao elaborarem discursos voltados aos problemas existenciais, tentando direcionar o homem a encontrar a felicidade. Com um corpo sistematizado de saberes, asseguravam que a sua vivência era a condição para uma vida tranqüila, e o homem, se fosse sábio, observaria os paradigmas destas escolas, caso contrário, estaria condenado a viver perturbado pelas agitações da sociedade.

A este respeito afirma Pierre Lévêque:

A filosofia se apresenta agora como uma proteção contra a destruição do homem que não encontra mais razões para viver na sua função de cidadão. Ela pretende primeiramente encontrar uma solução para o problema da felicidade e, nos dois casos (epicurismo e estoicismo), apesar de diferenças evidentes, a resposta é a mesma: a felicidade está no domínio sobre si própria de uma alma que se escapa do mundo, que se liberta do contingente, que consegue atingir um estado de indiferença (ataraxia para uns, apatia para os outros) onde nada mais a poderá atingir (LÉVÊQUE, 1987, p. 115).

Essas escolas (epicurismo e estoicismo), mesmo tendo uma identidade própria e distinguindo-se uma da outra, não deixaram de apresentar traços de proximidade, na medida em que apontavam para um ideal de vida e de perfeição a ser seguido. Tanto numa quanto na outra, as virtudes do sábio eram o ideal almejado por todos que acreditavam na viabilidade dessas virtudes.

Importa considerar o modelo de sábio defendido por essas escolas filosóficas, o qual apresentava um caráter muito mais místico que teórico, à medida que, através de uma ascese, poderia alcançar as virtudes, o que, segundo seus pensadores, era a condição fundamental para viver em um estado de felicidade permanente. Assim, o sábio converteu-se em um referencial a ser perseguido, e a sua imitação era a garantia de um estado de imperturbabilidade e de indiferença diante das realidades exteriores.

Nesse novo ideal de sábio, a felicidade não era mais obtida simplesmente pelo domínio da teoria, mas através de uma luta individual, que o homem travava consigo mesmo, para vencer as suas fraquezas, renunciando àquilo que poderia desviar a sua alma da tranqüilidade e da paz.

Para o epicurismo, ser sábio consistia em livrar-se dos afetos e refugiar-se num estado de indiferença, de imperturbabilidade. A bênção que resultava disso era a sabedoria, a paz de espírito, a satisfação consigo mesmo, ou melhor, a auto-satisfação estética de si mesmo (ULLMANN, 1996, p. 45).

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz que o sábio, que tem um juízo reverente acerca dos deuses, que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte, que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de obter, e que o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves? Que nega o destino, apresentado por alguns como senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor?(EPICURO, 1997, p. 47).

Já para o estoicismo, sábio era quem vivia segundo a “natureza”, segundo a razão universal e, por consequência, se tornava isento da paixão, sem orgulho, sincero e piedoso. O sábio não conhece a dor, e o supremo sábio é inocente, sem compaixão, mas sociável (SÊNECA, 1991, p. 502- 505).

“O sábio basta-se a si mesmo”. Amigo Lucílio, muita gente interpreta incorretamente esta máxima, afastando o sábio do mundo que o rodeia e reduzindo-o aos limites do corpo. Por conseguinte é imprescindível distinguir bem o que significa, e qual o alcance desta frase: o sábio basta-se a si mesmo para viver uma vida feliz, não simplesmente para viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna (SÊNECA, 1991, p. 25).

Sobre isto comentou Guillermo Fraile:

El sabio se basta a sí mismo. No debe dejarse impresionar por nada. Debe mantenerse impassible ante los sufrimientos físicos y morales, ante el dolor, la enfermedad, la muerte, los bienes de fortuna y las opiniones de los hombres (FRAILE, 1971, p. 623).

Nesse sentido, a filosofia se apresentou com um caráter quase doutrinário; aproximou-se do espírito religioso, ao indicar um caminho de perfeição a ser seguido. Em razão disto, o filósofo passou a ser pregador moralista de um credo

ético, um modelo de líder a ser seguido. Ele deixou de ser apenas uma pessoa que tinha o domínio teórico, para ser alguém que vivia e morria de acordo com aquilo em que acreditava. Passou a ser um referencial, apresentando-se como alguém que vivia coerente com aquilo que ensinava.

1.3.1 O epicurismo e o homem interiorizado

A doutrina filosófica proposta por Epicuro tinha por fim aliviar os sofrimentos humanos e garantir ao homem a tranqüilidade de espírito. Em vista disso, o filósofo procurou responder às interpelações dessa sociedade, que passava por profundas transformações ,e assim apresentou uma “nova” visão de mundo, de homem e de sociedade.

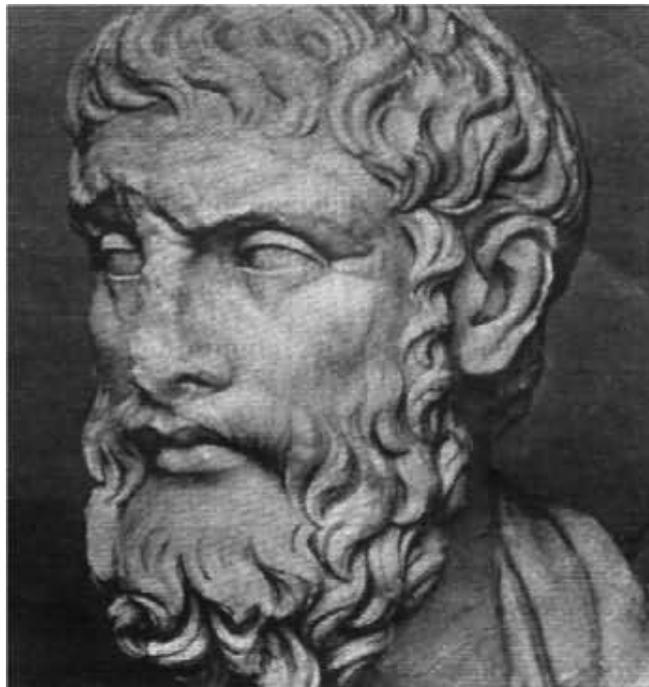


FIGURA 1 – EPICURO (Sala das Musas dos Museus Vaticanos). In: REALE, 1992, p. 138.

A doutrina epicurista, como outras de caráter similar – incluindo os mistérios, em que os homens podiam iniciar-se para a consecução de sua salvação pessoal – não era um fim em si mesma, pois estava em função do indivíduo, como um meio para se conseguir a verdadeira felicidade, a eudaimonia¹¹, e o prazer, hedoné¹², caracterizado pela alypia, ou ausência de qualquer desgosto, num sentimento de felicidade profunda, na imperturbabilidade da alma ou ataraxia¹³. Esta felicidade epicurista era concebida de acordo com a sua base materialista (LOZANO, 1995, s/n.), posto não ser concebido nada para além da vida terrena.

La filosofía epicúrea es esencialmente materialista, sensitiva y empirista, procede del atomismo de Demócrito. Epicuro se se desentiende de las cuestiones puramente especulativas. Rechaza las matemáticas por no considerarlas de utilidad práctica. Se propone solamente conseguir la felicidad en cuanto que es posible en la esta vida. Su norma es la sencillez y la utilidad. Toda filosofía es inútil si no sirve para conseguir la felicidad (FRAILE, 1971, p. 589).

Entretanto, a marca fundamental do epicurismo foi a sua condição de uma filosofia da busca de si mesmo, da individualidade, preocupada com os interesses da vida interior. O objetivo do epicurismo era trazer a paz para um homem que não tinha mais o referencial de um projeto coletivo.

¹¹ Doutrina moral segundo a qual o fim das ações humanas (individuais e coletivas) consiste na busca da felicidade através do exercício da virtude, a única a nos conduzir ao soberano bem, por conseguinte, à felicidade (JAPIASSU, 1993, p. 91).

¹² Termo com o qual se indica tanto a procura indiscriminada do prazer quanto a doutrina filosófica que considera o prazer como o único bem possível e, portanto, como o fundamento de vida moral. Esta doutrina foi sustentada por duas escolas socráticas, a Cirenaica, fundada por Aristipo e retomada depois por Epicuro, segundo o qual o prazer é o princípio e o fim da vida beata (ABBAGNANO, 1962, p. 472).

¹³ Termo grego designando o estado da alma que nada consegue perturbar. Ele é obtido, entre os estóicos, pela eliminação das paixões; entre os epicuristas, pela busca dos prazeres tranquilos e pela satisfação dos desejos naturais; para tanto, deve-se renunciar a todos os desejos supérfluos, cuja satisfação proporciona mais perturbação que prazer, pois o sábio feliz se contenta com o estritamente necessário (JAPIASSU, 1993, p. 27).

Segundo Reinhold Ullmann (1996, p. 34), o epicurismo apresentou-se como uma filosofia que indicou um caminho seguro para o homem de seu tempo. Para direcionar o homem a alcançar esse objetivo, construiu um novo modelo de escola, que atendesse às suas interpelações existenciais. Segundo o mesmo autor, Epicuro escolheu um lugar inusitado para o seu tempo, e sem muita significância: um “Jardim”, onde passou a viver e acolhia pessoas de todas as classes sociais que estavam em busca de consolo e de paz.

O Jardim constituiu a partir de um modelo que chamaríamos hoje mais de uma comunidade do que uma escola ou, evidentemente, uma universidade. Difundiu-se ele no mundo mediterrâneo de maneira filosoficamente original, análoga à expansão cristã, a partir dos périplos de São Paulo. Os doxógrafos da Antigüidade registram desde o início, como um traço raro e característico, o estranho paradoxo dessa filosofia “popular”, da qual um dos temas cardinais é o distanciamento, distanciamento oferecido a todos: às mulheres como aos homens, aos escravos tanto quanto aos homens livres, às crianças, aos estrangeiros e aos helenos (DUVERNOY, 1993, p. 10).

O “Jardim” de Epicuro representou uma proposta nova na estrutura da sociedade grega, e ao mesmo tempo foi expressão máxima de oposição a Platão e Aristóteles, os quais, de acordo com o mestre, já não conseguiam dar conta dos novos problemas gerados pela transformação social que a Grécia estava vivenciando.

À cidade faustosa de Platão, opôs a cidade primogênita, simples; os deuses estelares combateu-os com a noção comum de divindade, existente em todos os homens; à legislação positiva, para manter a justiça, contrapôs a amizade (*philia*), fundamento e origem da sociedade. Epicuro também discordava da Política, de Aristóteles, quando este idealiza o Estado plenamente desenvolvido com leis positivas e sanções externas (ULLMANN, 1996, p. 43)

Essa posição de Epicuro pode ser entendida, em parte, pelo fato de o mestre viver e pensar em uma época em que a *polis* estava em decadência, e já não respondia às necessidades daquele momento histórico. Em razão disso, propôs um novo modelo de organização social, isento de preconceitos e distinção social, que levou Carlos Garcia Gual a atribuir à comunidade epicurista um caráter subjetivo que encaminhava para a vida em comunidade/ou religiosa:

O Jardim tem algo de comunidade religiosa, torna-se um santuário *sui generis* à margem do mundo caótico da política cidadã. Porém, é um âmbito sem mistérios nem revelações, sem promessas nem milagres, e sem sombras fantasmagóricas (GUAL, 1983, p.177).

O importante era encontrar a felicidade e, para isso, um ambiente de vida sadia tornava-se fundamental. O mestre, Epicuro, ensinava os seus discípulos a viverem de forma modesta, sem almejar grandes coisas (riquezas), pois num tempo de tantas incertezas, o homem verdadeiramente sábio deveria aprender a controlar seus desejos. Nesse sentido, a doutrina epicurista, pregada no Jardim, contribuiu para forjar um novo modelo de vida a ser seguido.

Habitua-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não é conveniente para a saúde, como ainda propicia ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida: nos períodos em que conseguimos levar uma existência rica, predispõe o nosso ânimo para melhor aproveitá-la, e nos prepara para enfrentar sem temor as vicissitudes da sorte (EPICURO, 1997, p. 43).

Para Epicuro, a felicidade também passava pelo afastamento da vida pública e das questões políticas, visto que era no silêncio e em harmonia com a natureza que ela se concretizava.

O Jardim era um horto, nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida política, e próximo ao silêncio do campo. No Jardim gozava-se da paz da natureza, admirava-se a paisagem dos campos e das árvores (LUCRÉCIO, 1980).

Isto posto, o epicurismo tinha o Jardim como o lugar privilegiado de formação do homem, que deveria ter como máximas: 1- a realidade é perfeitamente penetrável e conhecível pela inteligência do homem; 2- nas dimensões do real há espaço para a felicidade do homem; 3- a felicidade é ausência de dor e de perturbação, é paz do espírito; 4- para alcançar essa felicidade e essa paz o homem só precisa de si mesmo; 5- o homem é perfeitamente autárquico (EPICURO, 1997, p. 23-45).

Em acréscimo a isso, apontou o seu ideal de homem. Este, vivendo segundo o quádruplo remédio, estaria livre de qualquer perturbação. Esse modelo foi sistematizado na carta a Meneceu, da seguinte forma: são vãos os temores dos deuses; é absurdo o medo da morte; o prazer deve ser buscado comedidamente e a dor ou o mal têm breve duração. O homem que aplicasse esses ensinamentos adquiriria a paz de espírito e a felicidade e se tornaria imune à corrupção do mundo (EPICURO, 1997, p. 23).

Segundo Lucrécio (1980, p. 19), o epicurismo pode ser pensando como uma ascese, que pretendia deixar o homem mais livre, o mais despojado possível, o mais puro

para a apreensão dos prazeres simples, os únicos que valeria a pena buscar: o prazer da leitura, da contemplação da ordem do mundo ou da conversa entre os amigos, o sentimento da fraternidade que une os homens.

1.3. 2 O estoicismo e o homem universal

Fundado por Zenão¹⁴, o estoicismo defendia a austeridade física e moral, fundada na resistência do homem aos sofrimentos e às adversidade da vida. Para o escravo pensador - pois Zenão era escravo - a tranqüilidade da alma era o mais alto bem a ser alcançado pelo homem, que deveria viver de acordo com a natureza.

¹⁴ Zenão, filho de Mnasea, nasceu em Cício, na ilha de Chipre, cidade grega que recebera colonos fenícios, cerca de 333/332 a.C. Zenão provavelmente era também de origem semita. Transferiu-se para Atenas aos 22 anos e lá permaneceu até sua morte em 262 a.C.. O seu ensinamento mereceu grande estima e respeito, por causa do elevado senso moral, que foi uma marca fundamental de sua filosofia.

Essa filosofia foi desenvolvida em sua grande obra, a saber: Da Constituição, Da vida segundo a natureza, Da tendência ou natureza do homem, Do dever, Da lei, Da educação grega, Da visão, Do universo, Dos sinais, Pitagóricos, Os universais, Das dicções, Cinco problemas homéricos, Da audição poética, Arte, Soluções, Refutações, Comentários de Crates, Moral (BRUN, p.18). Entretanto, a maioria dos escritos de Zenão foram perdidos ou destruídos, os que nos restam são diversos fragmentos. Esses escritos foram o que determinou o desenvolvimento subsequente do estoicismo no mundo antigo. Apesar dos rumos diversos que essa doutrina adquiriu com o passar do tempo, manteve-se fiel aos princípios gerais do Mestre Zenão.

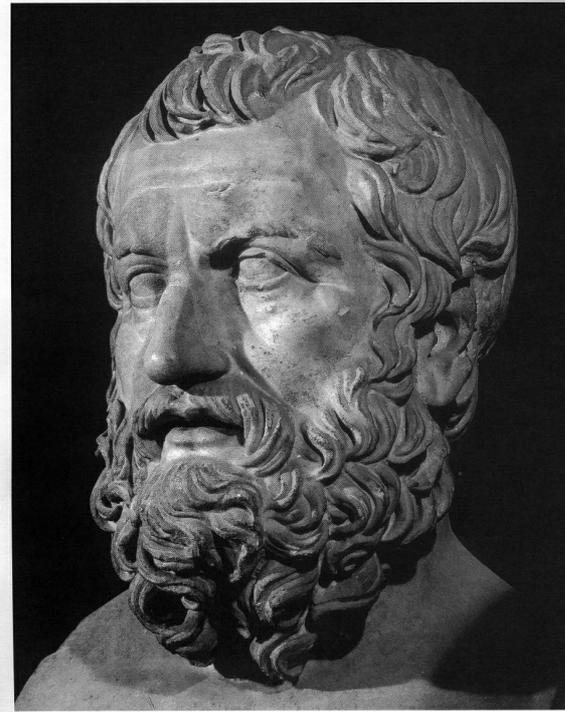


FIGURA 2 – ZENÃO (Museu Arqueológico de Nápoles) In: REALE, 1992, p. 260.

Esses postulados Zenão os divulgou na sua escola, denominada de Stoa, que significa Pórtico. Era nesse lugar que o filósofo recebia os seus discípulos, com quem estabelecia uma relação de amizade, visando transmiti-lhes os conhecimentos necessários à formação de um homem sábio.

Segundo Jean Brun, Zenão viveu modestamente, com a parcimônia de um bárbaro. Homem sóbrio e discreto, conversava rodeado de alguns discípulos, a quem não fazia pagar por suas lições, o que fez do seu ensino um ensino aberto a todos e não apenas reservado a uma aristocracia, como tinha sido o dos sofistas (BRUN, s/d. p. 18). Por meio de exemplos, procurou formar os seus discípulos, indicando os conhecimentos necessários para uma vida virtuosa, e, segundo transparece na

doutrina do filósofo, estaria munido das características fundamentais para uma vida feliz.

Considerado uma das maiores escolas da época helenística, de maneira geral, o estoicismo compartilhou os mesmos objetivos do epicurismo, ao colocar como o problema fundamental a questão moral na nova sociedade.

Diferentemente do epicurismo, o estoicismo pontuou a participação do homem nas esferas da vida pública, visando a sua integração em uma cosmópolis. Para os estóicos, a questão filosófica foi posta no âmbito universal. Eles propugnavam o princípio da igualdade de todos os homens, se bem que isso não implicasse a exigência da libertação dos escravos, e consideravam de importância insignificante as diferenças nacionais (FERREIRA, 1992, p.236). Eles não se preocupavam com a libertação integral dos escravos, pois consideravam que a verdadeira escravidão era de ordem intelectual; por isso, a escravidão ou a liberdade não eram determinadas por uma condição apenas física, mas pela racionalidade (PEREIRA MELO, 2003).

Também, para os estóicos, o homem era impulsionado por natureza a conservar o próprio ser, mas esse deveria ser estendido aos seus filhos, aos parentes e a todos os seus semelhantes. Nesse sentido, a natureza impõe não só a conservação de si próprio, mas a salvação de toda a sociedade, e a política seria um meio para a consecução de tais objetivos. A lei da natureza obrigava a que o homem fosse útil aos outros, não só aos pertencentes a sua *polis*; pensando em um bem maior, deveria ser útil à cosmópolis.

Segundo Miguel Reale (1990, p. 261), na sua escola, Zenão viveu de uma maneira simples, junto com seus amigos (discípulos), em conformidade com sua doutrina. Dentre os seus ensinamentos, destacou que o modelo ideal de homem era o daquele que vivia em conformidade com a natureza. Observava que todo ser vivente busca a conservação de si mesmo e evita aquilo que seja contrário a sua essência, ou natureza. Viver segundo a natureza significava viver realizando plenamente a conciliação do ser com aquilo que o conserva. Sendo o homem racional, viver segundo a natureza seria viver conforme a razão. Sendo assim, estaria vivendo segundo uma razão única e harmônica, ou seja, segundo a virtude.

El principio supremo de la virtud es vivir conforme a la Naturaleza. Viviendo conforme a la naturaleza, el sabio vive también en conformidad consigo mismo. O, viceversa, viviendo conforme a sí mismo, el sabio vive también conforme a la Naturaleza universal. Este es, además, el medio de asegurar la verdadera felicidad, que va unida siempre a la virtud, así como en sufrimiento al vivo (FRAILE,1971, p.618).

Zenão também ensinava que o homem tinha todas as condições para chegar à felicidade, e que era possível alcançá-la por meio da vontade, capitaneada pela inteligência. Se fosse sábio, e estaria livre de afetos e paixões, bastando a si mesmo.

El sabio debe distinguirse por su firmeza ante las contrariedades. Has de ser como una roca contra la que se estrellan todas las olas. Ella está firme y el oleaje se amansa en su derredor. Debe mantenerse siempre en un mismo querer y no querer (FRAILE, p.623).

As principais características do sábio estóico eram a sabedoria, a apatia¹⁵ e a ataraxia. O verdadeiro homem sábio era o que se deixava guiar pela razão (logos), sendo o mais reto possível e eliminando todas as paixões de seu coração. Sendo assim, os estóicos buscavam erradicar do homem todos os seus afetos, considerando-os causadores dos males. O homem devia suprimir todas as paixões, para não sofrer perturbações em seu espírito. A suprema felicidade, para os estóicos, era viver em apatia e impassibilidade perante as coisas.

O estoicismo parece ter sido a corrente filosófica que mais se integrou aos novos tempos, na medida em que formulou uma teoria filosófica que ensinava que o homem não é cidadão de um país, mas do mundo. Sendo cidadão do mundo, da “natureza”, tem que pensar na viabilidade de uma sociedade mais justa. Assim sendo, a filosofia estóica representou claramente uma intenção de integrar o homem ao novo mundo que havia se consolidado com o helenismo.

Em grandes linhas, o estoicismo se preocupou em inserir o homem numa grande estrutura, ensinando-o a se considerar como integrante desse universo e a viver em coerência com o cosmo. Numa perspectiva cósmica, o homem é uma parcela do cosmo, motivo de se encontrar mais próximo da divindade.

Somos movidos pela própria natureza a amar aqueles que geramos. Daí deriva a existência entre os homens de um recíproco sentido de interesse de uns para com os outros, de onde é necessário que um homem, pelo fato de ser homem, não pareça estranho ao outro. Somos naturalmente levados à união, à associação com os outros homens e a uma sociedade natural. Somos movidos pela natureza a

¹⁵ Para os estóicos, estado da alma alcançado pela vontade e que a torna não somente inacessível à perturbação das paixões, mas insensível à dor.

beneficiar a todos os que pudermos, sobretudo ensinando e dando regras de prudência (CÍCERO, 1985).

Isto posto, o estoicismo se aproximou do sentimento religioso, por sua tendência a buscar a fraternidade entre os povos e por seu aspecto de universalidade, considerando que todos faziam parte de uma mesma e única família.

Todo esse universo deve ser considerado como uma única cidade comum aos deuses e aos homens (CÍCERO, 1985).

Tanto o epicurismo como o estoicismo marcaram profundamente o período helenístico, ao buscarem preencher o vazio existencial do homem e ao apontarem um direcionamento para a sociedade que se organizava. Essas escolas filosóficas não tinham apenas uma preocupação teórica, mas apresentavam-se como um modo de viver e de encarar a existência. Freqüentar uma dessas escolas exigia uma mudança radical na forma de viver, que não se dava apenas no nível teórico, mas no nível interior e no relacionamento com o outro (SÁNCHEZ, 2000, p.323). Em síntese, era estar submetido ao corpo doutrinário da escola.

Assim, a filosofia não consistia apenas em ensinar uma visão teórica sobre uma determinada realidade abstrata, nem ficar restrito ao conhecimento de textos, mas em uma arte de viver que deveria se converter em atitudes concretas, visando consolidar um estilo ou um modo de vida que determinaria toda a existência. Pretendia atingir o homem em seus problemas cotidianos, prescrevendo uma conduta prática, visando reger suas atividades interiores e exteriores, em conformidade com as verdades pregadas nessas escolas (ULLMANN,1996, p. 10).

Sendo assim, essas escolas do período helenístico despertaram interesse em diversos seguimentos da sociedade e, mesmo com a decadência do período e com a ascensão dos romanos, elas continuaram a exercer um papel significativo na formação do pensamento.

A decadência da hegemonia grega em sua dimensão política e econômica não foi sentida na mesma proporção na dimensão cultural, particularmente no que se refere à filosofia helenística, pois as suas idéias se aproximavam do espírito prático dos romanos.

Com uma vasta produção que particularizava aspectos da vida prática, o epicurismo e o estoicismo foram bem vistos pelos romanos, evidentemente em momentos diferentes. Tendo em vista o seu espírito prático, eles sabiam privilegiar os aspectos que mais lhes favoreciam nessas escolas filosóficas. Sendo assim, com uma viva influência no Império Romano, com os seus conceitos e a sua visão formativa da sociedade e do homem, estas filosofias estavam em voga quando o cristianismo começou a despontar nesse mesmo império. Essa situação parece ter fornecido ao cristianismo primitivo uma condição favorável a sua expansão, na medida em que o este tinha ao seu dispor uma sociedade catequizada na sua dimensão espiritual e ao mesmo ansiosa pelo preenchimento das lacunas deixadas por essas doutrinas filosóficas. Nesse sentido, pode-se pensar que o cristianismo primitivo se serviu desta atmosfera favorável, e, incorporando e cristianizando muitos dos conceitos e práticas dessas escolas, se apresentou ao “mundo” como religião universal.

2 O CRISTIANISMO NASCENTE E A ORGANIZAÇÃO DE UM NOVO PENSAR

O nascimento do cristianismo primitivo coincidiu com o apogeu do Império Romano, e nesse cenário foram lançadas as sementes de um novo pensar. Por isso, quando os convertidos à religião de Jesus saíram para pregar a “Boa Nova” a todas as pessoas, o Mundo Ocidental beneficiava-se da famosa “Pax Romana”. Nesse sentido, a doutrina cristã foi lançada e desenvolvida à sombra desse cenário instituído pelo Império (GIORDANI, 1959, p . 19).

Sendo assim, o cristianismo viveu sua juventude neste mundo unificado politicamente pelo Império e culturalmente pela filosofia greco-romana, e essa condição deve ter beneficiado sua rápida expansão já no primeiro século dessa nova fase.

2.1 O CENÁRIO ROMANO

A anexação da Grécia, em 146 a.C., ao Império Romano marcou definitivamente o fim da independência grega. A perda de toda esperança de liberdade por parte dos gregos, com a implantação do poder romano, não significou a morte de sua cultura. Nesse sentido, ouviu-se Horácio dizer: “Graecia capta, ferum victorem coepit” (A Grécia conquistada, conquistou seu feroz vencedor). Para os romanos o desdobramento mais marcante desse fato foi o fascínio e o conhecimento direto da cultura grega (FONSECA, 2001, p.1), o que os levou a buscar uma formação grega integral (MARROU, 1975, p.382).

Esse processo logo se fez notar em todos os aspectos da vida romana: na religião, na política e em particular, na introdução em Roma de doutrinas filosóficas como o estoicismo e o epicurismo, até então desconhecidas dos romanos, visto não terem estes uma tradição “especulativa”, mas cultivarem a funcionalidade de suas instituições (CAMBI, 1999, p. 107). À medida que se consolidavam as relações entre Roma e a Grécia, o romano foi helenizando-se e o modo de vida grego passou a ser perseguido, pois representava a diferenciação entre o “letrado” e o “iletrado”. Ao assimilar essa cultura, os romanos não fizeram uma pura reprodução ou cópia dos gregos, mas demonstraram o seu poder criativo, que se manifestou nos contornos próprios da mentalidade prática deles.

Roma privilegiou o conhecimento prático e organizador em detrimento do teórico ou especulativo. Valorizou mais o *negotium* que o *otium*, a ética mais que a metafísica. Quando se tem em conta um povo intelectual e artista como o grego, o romano era um povo de camponeses, que valorizava o “profissional” (PEREIRA MELO, 2003, p. 1).

Nesse processo de adaptação da cultura grega, em particular da filosofia, os romanos buscaram privilegiar o que mais atendesse às suas necessidades práticas. Assim sendo, não recorreram às filosofias do período clássico, como as de Platão e Aristóteles, que eram extremamente contemplativas e metafísicas. Procuraram servir-se das filosofias que emergiram com o advento do helenismo, que eram extremamente materialistas e existencialistas e pareciam mais próximas ao seu espírito.

Nesses primeiros momentos, particularmente na fase áurea do período republicano, (127a.C.), o estoicismo parece ter sido a filosofia predominante, pois a sua concepção cosmopolita favorecia o sistema romano de governo. Em face disso, o estoicismo teve um grande número de seguidores e admiradores, afinados com a sua doutrina de participação na vida política como meio de construir uma sociedade justa.

O mesmo não aconteceu, nessa primeira fase (146 a.C. a 27 a.C.), com o epicurismo, que, seguindo fielmente as determinações de seu fundador, orientava o afastamento da vida pública. Isso era motivo suficiente para uma postura de indiferença em relação ao epicurismo, que não era visto como útil para a difusão de seus ideais políticos. Assim, no período republicano, os epicuristas viveram em um isolamento total, por não atenderem ao espírito prático dos romanos.

Com a decadência da República e a implantação do Império, no ano 27 a.C., a estrutura política romana foi levada a reorganizar-se, suprimindo a maioria das instituições que caracterizavam a primeira. O poder foi concentrando-se cada vez mais nas mãos do imperador, o qual se tornou o supremo mandatário, sobrepondo-se tanto ao Senado como às demais instituições políticas que existiam na República. Com esse quadro, promoveu-se uma alteração na mentalidade do romano, que, perdendo sua liberdade política (cidadania) e as atividades próprias do sistema republicano, teve que migrar para sua individualidade e ao que estava relacionado a sua privacidade.

Nesse contexto, seguindo sua praticidade, os romanos requisitaram filosofias que atendessem ao novo quadro que se compunha. Esse fato justifica que as filosofias e as doutrinas religiosas que primavam pelo desprezo às coisas terrenas e políticas tenham alcançado maior espaço.

La filosofía comenzó a orientarse cada vez más hacia la conducta íntima. Así, bajo el impulso del genio griego, se inauguró una religión personal. Lo que hasta ese momento había sido sólo cuestión de conformismo tribal, racial, urbano, estatal o – en el sentido más laxo – social, ahora se convertía en tema de preocupación individual (JOHNSON, 1999, p. 20).

Dessa forma, a filosofia no Império Romano voltou-se para a esfera do privado, atribuindo-se a si mesma uma missão sagrada, destinada a ensinar, através de suas pregações e dos seus exemplos, o caminho da salvação e da libertação espiritual (da alma). Por isso, o epicurismo ganhou espaço entre os romanos, e o estoicismo, procurando se adaptar aos novos tempos, abandonaria muitas das instruções de seu fundador Zenão, para refugiar-se na esfera do subjetivo e do sagrado.

Apesar desse renascer epicurista durante o Império, foi o Pórtico que mais demonstrou vitalidade, tanto na República como na era imperial, por meio de sua capacidade de atração espiritual. Mas, para isso, o estoicismo perdeu significativamente sua dimensão política e converteu-se também em uma meditação sobre a morte e um desapego das coisas materiais, com vista a preparar o homem para o cultivo da alma.

A alma nunca é mais divina do que quando considera a sua imortalidade e sabe que o homem nasceu, sim, para realizar o ofício da vida, porém, que o corpo não é a sua morada mas um albergue

passageiro... A maior prova da proveniência da nossa alma de uma sede mais alta está no considerar baixas e estreitas as coisas em que se acha encerrada, e em não abrigar o temor de ter que abandoná-las. Com efeito, quem recorda de onde veio sabe para onde irá (SÊNECA, 1991, p. 674-675).

Em rigor, a filosofia adquiriu um caráter sagrado, destinando-se a ensinar e a preparar, por meio da pregação e do exemplo, a vida de salvação e libertação espiritual (MONDOLFO, 1973, p.157).

En las escuelas, se destacaba cada vez más la importancia de la enseñanza moral, sobre todo de origen estoico. Se redactaban listas de los vicios, de las virtudes y de los deberes de los padres hacia los hijos, de los maridos hacia las esposas, de los amos hacia los esclavos y viciversa (JOHNSON, 1999, p.21).

Converteu-se em conforto, uma orientação moral, que encontrava na renúncia ao mundo e à própria vida uma saída para os conflitos sociais (PADOVANI, 1968, p. 48). Do contingente e do material, o homem voltou-se para o transcendental e para o eterno; a filosofia tornou-se uma preparação para a morte, ou para a eternidade. Em síntese, de ética, tornou-se ascética.

A vivência dos paradigmas propostos pela filosofia era, segundo os mestres (filósofos), a garantia de uma vida feliz e tranqüila, pois era o único caminho que poderia tornar o homem livre dos tormentos imputados pela vida material, ou seja, pela realidade social a que os homens desse período estavam condicionados.

Todas as corrientes filosóficas visavam a libertar o homem do domínio das paixões e a proporcionar-lhe uma forma superior de felicidade [...] E a função do filósofo, consistia basicamente em ajudar o paciente a obter essa tranqüilidade que entregue a si mesmo não

conseguiu alcançar, mais, de que as tendências da sociedade decisivamente o afastavam (CAMPOS, 1991, p. 30).

Desse modo, a filosofia adquiriu um revestimento “espiritual” e “terápico” ao angariar e atribuir os elementos necessários à realização dos “sonhos frustrados” de uma sociedade e particularmente do homem decaído e desesperançado ante as transformações pelas quais o Mundo Antigo estava passando.

A filosofia cumprindo o papel de uma pedagogia e também o de uma terapia, implicando este termo um maior empenhamento do sábio no desempenho da sua missão do que uma tarefa meramente pedagógica exigiria. A filosofia devia curar os males da alma e não somente teorizar em eles consistiam (CAMPOS, 1991, p. 30).

Assim, pode-se entender o papel significativo que tiveram novamente o epicurismo e, particularmente, o estoicismo, ao apontarem, no mundo romano, um direcionamento para essa sociedade e ao colocarem na ordem do dia o interesse pelos problemas da vida interior e da vida moral.

Em grandes linhas, foram essas duas correntes filosóficas que continuaram a dominar o cenário de discussão nesse momento, e foram elas que desempenharam uma ampla crítica moralizadora da sociedade. Suas doutrinas intimistas priorizavam aspectos subjetivos, práticos e religiosos, colocando a espiritualidade no centro das reflexões, como preparadora da felicidade. Esta postura filosófica romana coincidiu com o início da era cristã; por isso, pode-se pensar que ela contribuiu para o recebimento da mensagem pregada pelos cristãos.

Sendo assim, convém entender que as transformações sociais que se processaram no Mundo Antigo, como o aparecimento do helenismo grego e, posteriormente do mundo romano, deixaram um terreno favorável para receber o tipo de discurso que foi pregado pelos primeiros cristãos no “mundo pagão”.

2.2 O AMBIENTE JUDEU

O resultado das conquistas alexandrinas, conforme mencionado, colocou em contato o Mundo Ocidental e o Oriental, proporcionando o diálogo entre estas culturas. Tal processo não excluiu os judeus, embora estes não olhassem com bons olhos para os costumes dos povos que chamavam de pagãos.

Após a morte de Alexandre esse quadro foi alterado, com a divisão do império entre os seus sucessores, e a Palestina passou a ser submetida ao domínio de sucessivos governos. Primeiramente pertenceu aos Ptolomeus (321 – 200 a.C.); em seguida, dependeu dos selêucidas sírios (200 – 164 a.C.) e depois passou a ser dominada pelos romanos (SÁNCHEZ, 1996, p. 10).

Durante o período dos Selêucidas, a Palestina foi submetida à intolerância de alguns imperadores. Antíoco IV Epifânio implementou uma política radical de helenização: não respeitou os costumes judaicos e quis até substituir o Deus do judeus, lahweh, pelo deus dos gregos, representado na figura de Zeus (BENOIT, 1987, p. 52). O povo judeu não aceitou de forma pacífica as mudanças, visto contrariarem os

princípios de sua religião. O fato gerou movimentos e conflitos de oposição a essa orientação pagã no mundo judaico.

A este respeito observou Wayne A. Meeks:

A matriz em que as grandes tradições de Israel nasceram não foi o da *polis*. É certo que no período helenístico Israel teve de entrar em relação com a *polis*, e desde esse tempo suas tradições nunca mais foram as mesmas. Quando os reformadores de Jerusalém no século segundo a.C. tentaram estabelecer aí uma *polis*, com um ginásio, com um corpo de cidadãos de língua grega e outras instituições e valores da cidade helenística, o resultado foi um violento confronto, que chamamos a revolta macabaica (MEEKS, 1996, p. 58).

Apesar da revolta de alguns setores da sociedade judaica, principalmente os macabeus¹⁶, que lideraram uma forte resistência ao domínio helênico, com o passar do tempo esse grupo também acabou adotando práticas semelhantes às das cidades helenísticas.

Com o fim do domínio dos selêucidas, a Palestina passou para a tutela do Império Romano, que adotou uma política de tolerância às práticas judaicas, bem como concedeu substantivos privilégios, não só para aos judeus da diáspora¹⁷, mas

¹⁶ Grupo de judeus que não viam com bons olhos a presença da cultura helênica dentro do território de Israel. Organizou-se ainda mais a partir das políticas do rei selêucida Antíoco, que pretendia destruir ou substituir as tradições judaicas pelas helênicas. Nesse momento, sob a liderança do sacerdote de Modin, Matatias, o grupo entrou em conflito com o domínio selêucida, que terminou com a vitória dos macabeus, sob a liderança de Judas Macabeu. Em linhas gerais, esse grupo era tradicionalista e nacionalista, pois pregava a preservação das tradições de seus pais e recusava a cultura grega.

¹⁷ Comunidades que surgiram a partir do exílio, fora de Israel, por meio de um vasto movimento de emigração, ora forçado, ora espontâneo. Tal movimento levaria à constituição dessas importantíssimas colônias judaicas em toda a bacia do Mediterrâneo, assim como além das fronteiras orientais do Império, ou seja, na Mesopotâmia e na Pérsia (BENOIT, 1987, p.71).

também para os da terra natal. A estrutura montada pela administração romana levou os judeus a terem um maior contato com os “pagãos” e também a ocupar lugares de certo destaque nessa mesma estrutura, o que oportunizou a assimilação de aspectos da cultura dominante.

Dentre os elementos facilitadores deste processo destacam-se as comunicações entre as regiões que compunham o Império, a paz relativa (Pax Romana), que normatizou as relações sociais e o desenvolvimento econômico, propiciado pela exploração das províncias e fundamentado no modo de produção escravista (ANDERSON, 1994, p. 73).

O poder imperial assegurou ao povo uma paz relativamente duradoura. A Pax Romana, tão louvada pelos escritores latinos e, nos nossos dias, pelos ideólogos do imperialismo, significa na prática o esmagamento sangrento de qualquer movimento de libertação. As províncias eram pilhadas pelos homens de Roma e a população laboriosa, tanto das regiões fronteiriças do Império como da península itálica, era ferozmente explorada (LENTSMAN, 1988, p.80).

Sendo assim, o Império, em seu conjunto, oferecia um aspecto único de poder, que se destacava pelo equilíbrio, segurança e estabilidade. Com numeroso e aguerrido exército permanente, disposto ao longo das fronteiras, garantia o ócio tranqüilo dos cidadãos romanos e impunha aos bárbaros o respeito às águias vencedoras (GIORDANI, 1959, p. 18).

O Império Romano unificou politicamente toda a bacia do Mediterrâneo. Partindo das praias distantes do Atlântico, seguia o leito do Reno através das florestas da Germânia, descia o Danúbio até o Ponto Euxino, atingia o reino do Bósforo,

estendia-se até as longínquas montanhas da Armênia, e completava assim o cerco do Mediterrâneo (GIORDANI, 1959, p. 17). Mas esse processo de unificação romana, conforme mencionado, respeitou algumas particularidades culturais e religiosas, e isso se fez notar pela diversidade de religiões que havia no império, especialmente orientais (LIÉBAERT, 2000, p.19).

Segundo Jacques Liébaert (2000, p. 19), o domínio político e econômico romano não se fez sentir na mesma proporção no nível cultural e religioso, pois os romanos acabaram sendo colonizados nesses aspectos. Isso explica o fato de que antes dos primeiros séculos da era cristã houve um grande florescer de religiões, proporcionado pela “tolerância” romana.

En el ámbito imperial, el credo cívico del Estado, obligatorio pero marginal, dejó amplia libertad a las psiquis. Todos los hombres podían tener y practicar una segunda religión si así lo deseaban. Para decirlo de otro modo, el culto cívico obligatorio posibilitaba la libertad de cultos. Las posibilidades de elección eran enormes. Había ciertos cultos que por el origen y el sesgo eran específicamente romanos. Además, todos los pueblos sometidos que habían sido incorporados al imperio tenían sus propios dioses y diosas; a menudo ganaban adeptos porque no se identificaban con el Estado y, además, sus ceremonias y sus sacerdotes nativos tenían cierto encanto exótico (JOHNSON, 1999, p. 20).

Em face disso, antes do século primeiro da era cristã o Judaísmo já tinha sido beneficiado pelo entusiasmo dos romanos em relação às religiões orientais, principalmente em relação às grandes tradições culturais, e nessa esteira estavam o helenismo e o judaísmo, que receberam um tratamento diferenciado (JOHNSON, 1999, p. 19).

Essa condição concedida pela administração romana favoreceu, já no início do século primeiro da era cristã, a que numerosos grupos de judeus que habitavam nas diversas províncias fundassem comunidades da diáspora.

Especialmente durante las premeras décadas Del gobierno de Herodes el Grande, la relación de Roma con los judíos fue provechosa. Ya existía una enorme diáspora judía, sobre todo en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental como Alejandría, Antioquía, Tarso y Efeso. La propia Roma contaba con una nutrida y próspera colonia judía. [...] El imperio otorgó a los judíos la igualdad de oportunidades económicas y la libertad de movimientos de los bienes y las personas. Los judíos formaron comunidades acaudaladas en todos aquellos lugares en los que los romanos habían impuesto la estabilidad (JOHNSON, 1999, p. 25).

Não obstante, essas comunidades que floresceram fora de Israel (da diáspora) não permaneceram totalmente fiéis à tradição antiga, e com o passar dos anos foram assimilando aspectos da cultura greco-romana. Um fator relevante nesse processo foi a língua grega, que era falada em todos os territórios, inclusive na Palestina, mas mais utilizada entre o judeus da diáspora, tornando-se um elemento facilitador no diálogo entre os pagãos e os judeus (JAEGER, 2002, p. 16).

Como proceso histórico-cultural la helenización afectaba a todos los judios, no sólo de la diáspora, sino también a los de Palestina. Pero en la diáspora, sobre todo en las ciudades griegas, era más profunda. En Palestina la helenización de nombres propios hebreos se limitaba a la casa real y a las clases altas, pero en la diáspora era algo general. En Palestina estaba ciertamente extendida la lengua griega, pero no suplantaba al arameo como lengua común... La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación en la sinagoga y de la literatura religiosa, trajo simultáneamente consigo que concepciones e ideas helenísticas invadieran el pensamiento judío, lo que supuso una serie de cambios fundamentales en la tradición y recepción de la herencia literaria de Israel... El cristianismo, en su actividad misionera dentro del mundo greco-parlante, podía conectar de muchas maneras con esta

helenización de la herencia veterotestamentaria (KOSTER, 1988, p. 283-284).

Desde o inicio do período helenístico, a língua grega foi ganhando cada vez mais espaço nos reinos que sucederam o Império Alexandrino, sobretudo como uma língua que facilitava a administração. Nesse bojo, o aramaico passou a ser uma língua vulgar e o grego alcançou grande influência, inclusive como linguagem coloquial de negócios. Os judeus da Palestina entraram em contato com o mundo grego não só porque se falava grego em muitas cidades da Palestina, mas também porque se viram confrontados com uma cultura universal, na qual só podiam fazer valer a fé de seus pais se falassem e escrevessem em grego (SÁNCHEZ, 2000, p.220).

Sendo assim, a questão da língua (*Koiné*)¹⁸ assumiu papel significativo, à medida que, sutilmente, introduziu conceitos, categorias de pensamento e metáforas no pensamento judeu. Dessa forma, a cosmovisão helenística influiu de maneira determinante em aspectos fundamentais da mentalidade hebraica, produzindo uma espécie de inculturação, que incidiu poderosamente nas tradições e práticas do judaísmo.

Por mais desconfiados que se mostrassem para com a cultura e os modos de vida grego-romanos, ser-lhes-ia quase impossível evitar sua influência, que se exercia quando menos, em particular, graças ao emprego de uma língua comum. Com efeito, era muito natural que os judeus da diáspora, ignorando o mais das vezes o hebraico e o

¹⁸ *Koiné* significa "comum", e designa a língua única, comum a todos, que substituiu, após as conquistas de Alexandre Magno, a pluralidade dos dialetos gregos. Esta língua, mais simples do que o grego clássico e mais flexível na absorção de elementos novos, tornou-se instrumento indispensável para a comunicação dos povos tão diferenciados que constituíam as monarquias helenísticas. (Biblical Languages. In Internet. Página: Biblical Language.htm).

aramaico, adotassem a língua do ambiente em que viviam: o latim ou, com maior frequência, mesmo no Ocidente, o grego, a exemplo de quase todas as minorias de origem oriental (BENOIT, 1987, p.73).

Nesse sentido, os judeus da diáspora foram os que primeiro vivenciaram essa tendência de assimilação dos costumes gregos. Aos poucos foram se consolidando e promovendo mudanças na maneira de esse grupo entender o fenômeno religioso, o que desembocou em novas práticas sociais e religiosas. O primeiro grande esforço que se pode verificar nessa empreitada foi a tradução da Bíblia para o grego (versão dos Setenta). Segundo a tradição, essa versão teria sido traduzida por 72 sábios em 72 dias; mas o que parece mais provável é que essa tradução tenha sido realizada aos poucos, sob o cuidado das autoridades de Jerusalém, visando às comunidades da diáspora (SÁNCHEZ, 1996, p.38).

Segundo Paul Johnson (1999, p. 26), pode-se pensar que essa adaptação grega do Antigo Testamento tinha uma perspectiva expansionista e missionária desconhecida na versão original. Encontram-se em seu texto reflexos de uma mente mais aberta, pois, ao se utilizar a língua grega, outros fatores manifestadamente gregos penetraram na visão de mundo dos judeus.

Para Marcel Simon e André Benoit, essa tradução representa um testemunho da influência grega no pensamento judaico:

Essa tradução constitui um testemunho da penetração das categorias do pensamento grego no judaísmo da diáspora, na medida em que tendia a eliminar ou atenuar tudo que pudesse chocar um pagão esclarecido, restringindo os antropomorfismos do texto hebraico, espiritualizando a imagem de Deus ali contida e

exprimindo figuras de estilo e noções especificamente semitas em termos e conceitos tomados às escolas filosóficas gregas. Dessa forma, abriu caminho a toda uma corrente de pensamento judaico, caracterizada essencialmente pela síntese original que se combinaram os dados da revelação bíblica e os princípios da filosofia pagã (BENOIT, 1987, p. 74).

Esse processo de helenização da cultura judaica se manifestou não só nessa tradução da bíblia, mas também no pensamento de alguns teóricos, como Fílon¹⁹, que empregou em seus escritos muitas formas literárias gregas.

Em razão disso, na elaboração de seu discurso, que em geral era dirigido à instrução dos judeus da diáspora, usou o método alegórico²⁰ para a transmissão dos princípios que estavam contidos na bíblia antiga. A esse respeito considerou Wayne A. Meeks: “A descrição do mundo e do eu humano era essencialmente platônica; a estrutura de sua ética era em larga medida estóica” (MEEKS, 1996, p. 74). Segundo Tomás Parra Sánchez (1996, p. 42), o maior mérito de Fílon consistiu em possibilitar ao judaísmo as riquezas que oferecia o helenismo. Foi por meio de sua colaboração que o caminho estaria aberto para o aparecimento da teologia cristã. Sem abrir mão dos ensinamentos fundamentais do judaísmo, seguiu, em linhas gerais, o pensamento das principais correntes filosóficas do Império Romano.

¹⁹ Nasceu provavelmente entre os anos 20 e 13 a.C. e morreu no ano 50 d.C. Filho de comerciantes, teve acesso à formação helenista nas melhores escolas de Alexandria, familiarizando-se com a filosofia de Platão e com o estoicismo, além de uma sua formação judaica. Foi representante da comunidade judaica de Alexandria nos anos 37-40. É considerado o representante máximo do pensamento judaico-helenista.

²⁰ Alegoria é um termo grego cuja etimologia indica que se quer “dizer outra coisa” do que o que se diz: “ a figura de estilo que consiste em dizer uma coisa e em significar uma outra, diferente do que se diz, eis aí propriamente o que se chama alegoria”(Heráclito, *apud* Chatêlet, 1974, p. 40).

Esse diálogo entre o paganismo e judaísmo foi sentido com maior evidência entre os judeus que estavam fora da Palestina. Por sua vez, os que habitavam na terra natal mantiveram uma posição arreada aos costumes pagãos. Procuravam manter-se apegados à Lei, mas de qualquer forma tiveram que aprender a conviver sob o domínio dos romanos e as transformações por ele promovidas. Assim, por mais tradicionalistas que fossem, não conseguiram ficar totalmente imunes ao novo mundo que se apresentava, o que se expressa na revolução promovida no seu seio pelo cristianismo primitivo.

2.2.1 O processo de helenização da doutrina primitiva

No seu primeiro momento, pode-se afirmar que o cristianismo teve sua gênese na vida religiosa do judaísmo e na sociedade judaica. Ele foi um movimento judaico e à princípio apareceu como algo que dizia respeito apenas à vida religiosa judia e era inconcebível fora do mundo judaico (GUIGNEBERT, 1988, p. 29). Não obstante, esse movimento receberia outras influências, que acrescentariam um dinamismo renovado e expansionista e possibilitariam a superação de suas limitações iniciais. Por isso, na atualidade, afirma-se que o seu desenvolvimento como religião teve como fatores determinantes de seu acabamento final a civilização helenística, que exerceu uma profunda influência na mentalidade cristã.

Sendo assim, na compreensão do nascimento do cristianismo é conveniente considerar essa influência, bem como os determinantes que possibilitaram ao *kerygma* cristão ultrapassar o isolamento local, penetrando no mundo circundante,

que era um mundo unificado e dominado pela civilização romana (JAEGER, 2002, p. 15).

Nesse sentido, pode-se afirmar que o cristianismo expandiu-se em um mundo marcado pela organização política romana, pelo espírito cultural grego e pela religiosidade oriental²¹. Nesse contexto, teve que adotar uma atitude de não-violência em relação a esse mundo que estava posto, procurando servir-se, desde o seu nascimento, dessas estruturas; mas não abriu mão de trilhar seu próprio caminho e constituir-se como religião universal. Como tal, procurou não se vincular a uma raça, a uma nação, a um idioma, ou à condição social ou de sexo dos seus adeptos, que tinham as mais diversas procedências. Acrescente-se a isso a sua atitude de exclusividade, ao se revelar como a única religião verdadeira (PERREIRA MELO, 2002, p.1).

Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (BÍBLIA, N. T. Gálatas, 3: 28).

²¹ Esses cultos orientais atraíram a atenção, em função de sua proposta de um além que se contrapunha a um aquém de conflitos, e possuía uma qualidade salvífica. Essa promessa de salvação constitui a grande novidade e a principal característica dessas religiões helenísticas. Trata-se certamente, e em primeiro lugar, da salvação individual. As divindades que se julgava terem conhecido a morte e a ressurreição estavam mais próximas do homem do que os deuses políades. O seu culto comportava uma iniciação mais ou menos elaborada (catequese, ritos, etc.) (ELIADE, 1979, p.42). No caso específico do culto a Mitra, o jovem deus-sol dos arianos, a ele se voltava grande parte dos romanos, ao se sentirem atraídos pela sua proposta de imortalidade. (PIERRARD, 1982, p.14). Podem-se ler em um texto retirado da liturgia de Mitra as seguintes palavras: “Hoje, sendo de novo gerado por Ti, sendo entre miríades imortalizado...”, ou “Nascido de novo para renascer nesse nascimento criador de vida...”(DIETERICH, apud ELIADE, 1979, p. 45). Todos os outros cultos, também prometiam aos seus seguidores a esperança de imortalidade e de união com a divindade, por meio dos seus rituais de mistério.

Nessa perspectiva de abordagem, convém ressaltar que o cristianismo apresentou-se como uma novidade no mundo antigo, mas não se pode ignorar que várias de suas idéias já tinham sido trabalhadas por algumas correntes filosóficas e até outras doutrinas religiosas.

Por isso, ao abordar o florescimento do cristianismo e sua afirmação como religião “independente” e universalista, é fundamental reconhecer que, sem a influência do helenismo greco-romano, possivelmente ele não passaria de mais uma corrente dentro do próprio judaísmo.

Em consonância com esta discussão, Friedrich Engels (1969, p. 20) afirmou que, para compreender o desenvolvimento do cristianismo primitivo, é fundamental proceder a um exame não somente dos elementos judaicos e greco-alexandrinos, mas também dos gregos e greco-romanos, pois foram eles que abriram ao cristianismo o caminho de religião universal e independente do judaísmo. Nesse mesmo sentido, Engels foi enfático, denominando uma lenda querer considerar que o nascimento do cristianismo dependeu integralmente do judaísmo e foi arrancado da Palestina para conquistar o mundo por meio de um dogma e uma ética esboçada em largos traços (ENGELS, 1969, p. 20).

Nesse sentido, ao pensar o despontar e o desenvolvimento do cristianismo além das fronteiras da Palestina, é preciso ter em conta a grande participação da escola de Filon, de Alexandria, da filosofia greco-romana e, em particular, da estóica. Assim, o cristianismo não foi importado da Judéia como um produto acabado e imposto ao

mundo greco-romano, ao menos sob a forma de que se revestiu como religião universal, como produto especial daquela sociedade (ENGELS, 1969, p. 21).

Isso posto, é preciso considerar que o cristianismo se constituiu sob dois influxos significativos: o judaico e o helenista. O primeiro é fundamentalmente constituído pelos judeus que residiam na Palestina, com pouco contato com as tradições greco-romanas, portanto apegado às tradições do judaísmo. Neste primeiro grupo estão incluídos os primeiros discípulos de Jesus, como Pedro, João e Tiago, que eram os pilares dessa facção. Estes mantiveram-se fiéis às práticas judias: oração e culto oficial no templo, circuncisão e a recusa de alguns alimentos em suas refeições. O segundo, provavelmente o mais importante e de interesse desse trabalho, foi formado pelos judeus que haviam tido contato maior com os costumes pagãos ou tinham habitado fora da Palestina, sendo influenciados pelas culturas autóctones (SÁNCHEZ, 1996, p. 5).

O primeiro grupo de cristãos, formado por judeus que falavam o aramaico, tinha uma atitude positiva perante a religião judaica e a Lei e se considerava um grupo especial dentro da seita primitiva. Esta comunidade de Jerusalém, dirigida por Pedro, era a continuadora do movimento de Jesus e era bastante contrária a abandonar a sua vinculação com o judaísmo e as tradições do povo de Israel.

Não obstante, em Jerusalém também se encontrava um grupo de judeus helenistas, os judeus que falavam o grego. Esses judeus exerciam uma forte influência sobre

os da diáspora e formavam comunidades mais abertas, relativizando a tradição defendida pelo primeiro grupo.

Nesse contexto, nas comunidades cristãs que se formavam em Jerusalém era evidente o conflito na compreensão da mensagem de Jesus a partir desses dois grupos. O primeiro era mais tradicional e o segundo requeria um estatuto próprio e mais aberto para as comunidades que nasciam sob a ideologia de Cristo.

Segundo José Bortolini (2001, p. 15) no cristianismo primitivo, os helenistas eram os judeus que tinham vivido fora da Palestina e haviam adotado certa cultura grega. Dispunham em Jerusalém de sinagogas particulares, onde a Bíblia era lida em grego. E partiu das comunidades surgidas dessa influência a primeira iniciativa das missões cristãs além da Palestina.

Ao papel significativo desses cristãos na consolidação da nova messe, à parte da tradição judaica, o autor dos Atos dos Apóstolos fez menção, no capítulo sexto desse livro, caracterizando-os de helenistas.

Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos helenistas contra os hebreus. Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas estavam sendo esquecidas na distribuição diária (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 6: 1).

Nesse mesmo capítulo, o autor descreveu a influência desse grupo nas comunidades que se formavam sob os costumes helenísticos. Nesse contexto deve

ser entendida a instituição dos sete diáconos helenistas, pois todos eles tinham bons nomes gregos.

Os doze convocaram então a multidão dos discípulos e disseram: “Não é conveniente que abandonemos a palavra de Deus para servir às mesas. Procurai, antes entre vós, irmãos, sete homens de boa reputação, repletos do espírito e de sabedoria, e nós os encarregaremos desta tarefa. Quanto a nós, permaneceremos assíduos à oração e ao ministério da palavra. A proposta agradou a toda multidão. E escolheram Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, Filipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau, prosélito de Antioquia (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 6:1-4).

Essa instituição parece ter sido conseqüência de uma necessidade que se fazia sentir nas próprias comunidades nascentes e que os apóstolos não tinham como evitar. Essa instituição e reconhecimento das comunidades cristão-helênicas, parece que determinou os rumos futuros da doutrina cristã nascente.

Esses primeiros diáconos ficaram encarregados de representar os membros das comunidades de língua grega, pois viviam segundo muitos costumes gregos. Em suas comunidades, a maior parte dos discursos eram feitos na língua grega (*Koiné*) e assim transmitiam a “Boa Nova” a essa congregação.

Dentre o grupo dos Sete, destaque especial recebeu Estêvão nos Atos dos Apóstolos, em seu discurso ao Sinédrio, no qual fez uma profissão de fé fundamentada em sua compreensão a respeito da Sagrada Escritura, em particular no que se refere à pessoa de Jesus Cristo.

O sumo sacerdote perguntou: “As coisas são mesmo assim?” E ele respondeu: Irmãos e pais, ouvi. [...] Homens de dura cerviz,

incircuncisos de coração e de ouvidos, vós sempre resistis ao Espírito Santo! Como foram vossos pais, assim também vós! A qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Mataram os que prediziam a vinda do Justo, de quem vós agora vos tornastes traidores e assassinos, vós, que recebestes a Lei por intermédio de anjos, e não a guardastes! Ouvindo isso, tremiam de raiva em seus corações e rangiam os dentes contra ele. Estevão, porém, repleto do Espírito Santo, fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus, de pé, à direita de Deus. E disse: Eu vejo os céus abertos, e o filho do Homem, de pé, à direita de Deus. Eles, porém, dando grandes gritos, taparam os ouvidos e precipitaram-se à uma sobre ele. E, arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 7:1-57).

O julgamento de Estevão, em função da sua posição helenista, pode ser entendido como uma ação das forças reacionárias da estrutura religiosa dos judeus, as quais, de forma geral, não aceitavam as transformações que eram exigidas e que, o diácono colocava na ordem do dia.

Sobre isso observou Javier Antolín Sánchez:

La tensión entre los dos grupos jerosolimitanos se puede explicar por el conservadurismo de los creyentes hebreos judeocristianos, que siguen ciertas prácticas de la Ley. Frente a éstos, los judeocristianos helenistas toman una actitud crítica frente a la Ley y las tradiciones judías (SÁNCHEZ, 2000, p. 238).

Esse conflito se “resolveu” aparentemente com o julgamento e linchamento do grupo dos helenistas, que culminou com a morte de Estêvão e a perseguição aos demais componentes do grupo dos sete.

El resultado es que las autoridades judías se irritan contra estos helenistas, los persiguen y los expulsan de la ciudad, en la que se quedan los Apóstoles, lo que quiere decir que los Apóstoles no piensan como ellos ni se solidarizan con ellos (GUIGNEBERT, 1988, p. 90).

Aos membros do grupo de Estêvão restou a perseguição. Tiveram que enveredar para outras regiões e migrar para outros territórios, fato que proporcionou o anúncio da “boa nova” ou da mensagem da nova religião ao mundo pagão (PIERINI,1998, p.54). Assim, seria a partir da ação liderada por esse “grupo” que o cristianismo sairia em direção do mundo pagão.

Aqueles que haviam sido dispersos desde a tribulação que sobreviera por causa de Estevão, espalharam-se até a Fenícia, Chipre e Antioquia [...]. Estes chegando a Antioquia, falaram também aos gregos, anunciando-lhes a Boa Nova do Senhor Jesus (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 11: 19-21).

Para Bortolini (2001, p. 41), o surgimento dessas comunidades deu-se após a perseguição contra os cristãos helenistas em Jerusalém, e elas representavam uma espécie de proposta de comunidade alternativa ao fechamento reacionário de alguns grupos de Jerusalém.

Os cristãos helenistas expulsos de Jerusalém foram, muito provavelmente, os primeiros missionários a pregar nas comunidades judias que já existiam em solo pagão (GUIGNEBERT, 1988, p.91). Primeiro se dirigiram aos judeus helenizados que habitavam em várias cidades do mediterrâneo, visto esses aceitarem com maior facilidade a mensagem que lhes era dirigida; depois buscaram o público “pagão” propriamente dito, que, por sua herança “intelectualista” (racional), mantiveram uma postura de incredulidade diante da nova doutrina.

Los helenistas expulsados de Jerusalén vários anduvieron hasta Antioquía y allí predicaron también a los griegos, anunciando al

Señor Jesús. Entendamos que primero se dirigieron a los judíos – porque no se concibe que hayan podido, desde el primer instante, obrar fuera de la sinagoga – y después a los prosélitos, que debían ser, seguramente, muy numerosos allí (GUIGNEBERT, 1988, p.91).

Neste mesmo sentido observou José Bortolini:

Os cristãos expulsos de Jerusalém, primeiramente tentaram anunciar a Palavra aos judeus, mas logo se voltaram aos pagãos, pessoas que, de modo geral, tinham as mesmas raízes e cultura (BORTOLINI, 2001, p. 41).

Nessa primeira empreitada, em outras cidades, dos helenistas expulsos de Jerusalém, eles conseguiram encontrar pessoas abertas a escutarem sua mensagem e simpatizantes com a “nova” doutrina. Graças a esse trabalho evangelizador conseguiram fundar comunidades na Fenícia, em Chipre e - a mais importante - em Antioquia (GUIGNEBERT, 1988, p.91).

Antioquia era uma cidade importante e com grande número de judeus da diáspora. Era também uma das grandes metrópoles do Oriente e a terceira cidade em importância do Império Romano, depois de Roma e Alexandria.

Nessa cidade, o fato de os judeus não estarem dominados pelas autoridades judias do Templo propiciava a oportunidade de os cristãos formarem comunidades livres da lei de Moisés e abria o caminho para o cristianismo firmar-se independentemente.

Lo que sucede em Antioquia tiene una importancia capital para el desarrollo Del cristianismo posterior, pues supone la ruptura con el judaísmo; la comunidad cristiana se configura como distinta de la sinagoga, hasta entonces habían predicado siempre el mensaje a los

judíos; ahora entonces habían predicado siempre el mensaje a los judíos; ahora lo hacen a los paganos, práctica insólita dentro y fuera de Palestina. Los paganos se convierten en ekklesia en el sentido teológico del término; ya no es sólo Jerusalén, sino también Atioquíá; las dos son iglesia; los seguidores de Jesús aportan un nuevo género a la humanidad dividida en judíos y paganos; ni judíos ni paganos, sino cristianos (PELÁEZ, s/d, p. 275).

A ação desses cristãos helenistas, mesmo fora da Palestina, constituía ainda um incômodo para os judeus cristãos, à medida que formavam novas comunidades e não exigiam fidelidade absoluta em relação à lei mosaica e ao Templo, bem como não poupavam as críticas que o próprio Jesus de Nazaré já havia, em parte, feito ao legalismo e ao ritualismo exagerado dos judeus (PIERINI, 1998, p.53).

Essa orientação assumida pelos cristãos helenistas levou às primeiras crises na nova seita, o que, ao mesmo tempo, foi fundamental para o seu estabelecimento como uma religião “independente” e com um corpo doutrinário próprio. Esses cristãos passaram a discutir questões essenciais do judaísmo e de maneira contundente apontaram as suas limitações, comparando-as com o modelo apresentado por Jesus de Nazaré.

Importa enfatizar que esses primeiros helenistas foram pioneiros na evangelização do mundo pagão e deixaram esse legado aos que vieram posteriormente. Foram eles que diretamente antecederam ao magistério de Paulo de Tarso, dando condições para que o Apóstolo dos Gentios ganhasse o destaque que recebeu nas comunidades e nos livros do Novo Testamento.

2.2.2 Os primeiros conflitos na Igreja primitiva

O magistério de Paulo de Tarso no território pagão iniciou-se pouco depois da fundação das primeiras comunidades, mais ou menos em meados do século primeiro d.C. A sua prática nesse território foi revestida de um ardor missionário que superaria de longe as conquistas obtidas pelos primeiros helenistas, em vista do direcionamento que o apóstolo deu ao modelo religioso originado em Jesus Cristo. Suas ações junto a essas comunidades fizeram logo chegar notícias à “Igreja-Mãe” de Jerusalém.



FIGURA 3 – PAULO DE TARSO (Germanisches National Museum) In: FABRIS, 2003, p. 414.

Juntamente com Barnabé, Paulo Apóstolo começou a expor, a uma comunidade “internacional” seu posicionamento e suas convicções, que constituíam experiências, vivências e elementos culturais diferentes da comunidade de Jerusalém. Essa atitude deve ter sido de capital importância para a fermentação do novo, diferentemente do que acontecia em Jerusalém, onde os seguidores de Jesus ainda estavam apegados ao Templo, à circuncisão, à Lei, aos ritos judaicos, bem como às prescrições referentes ao puro e impuro. É nesse sentido que essas comunidades constituíam uma novidade, bem como um incômodo para a comunidade de Jerusalém (BORTOLINI, 2001, p. 42).



FIGURA 4 – PAULO DEBATE COM OS JUDEUS (Monreale, Palermo) In: FABRIS, 2003, p. 422.

Essa visão renovada foi, provavelmente, o que provocou, no ano 49, o primeiro ato político oficial da nova religião (JOHNSON, 1999, p. 15), o que levou Paulo de Tarso e Barnabé a viajarem de Antioquia a Jerusalém, onde se reuniram com os apóstolos chamados de “maiores”, para discutir questões fundamentais do movimento iniciado por Jesus. Um dos temas tratados foi a questão do valor da circuncisão, visto ser um

empecilho para a adesão dos pagãos ao cristianismo e um dos motivos de conflitos entre os helenistas e os judeus.

Chegaram alguns homens da Judéia e doutrinavam os irmãos de Antioquia, dizendo: “se não forem circuncidados, como ordena a Lei de Moisés, vocês não poderão salvar-se”. Isso provocou alvoroço e uma discussão muito séria deles com Paulo e Barnabé. Então ficou decidido que Paulo, Barnabé e mais alguns iriam a Jerusalém para tratar dessa questão com os apóstolos e anciãos (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 15: 1-2).

Esse embate no seio da Igreja nascente levou ao Concílio de Jerusalém, o qual, se propôs resolver as diferenças entre os cristãos e estipular algumas práticas que deveriam ser seguidas pelos adeptos provenientes do mundo pagão. Ao término do Concílio foi redigida uma carta de esclarecimentos e decidido o envio de uma delegação oficial em nome da Igreja de Jerusalém, para sanar os conflitos entre as orientações cristãs.

Então os apóstolos e os anciãos, de acordo com toda a comunidade de Jerusalém, resolveram escolher alguns da comunidade para manda-los com Paulo e Barnabé para Antioquia. Escolheram Judas, chamado Bársabas, e Silas, que eram muito respeitados pelos irmãos. Através deles enviaram a seguinte carta: “Nós, os apóstolos e os anciãos, irmãos de vocês, saudamos os irmãos que vêm do paganismo e que estão em Antioquia e nas regiões da Síria e da Cilícia. Ficamos sabendo que alguns dos nossos provocaram perturbações com palavras que transtornaram o espírito de vocês. Eles não foram enviados por nós. Então decidimos, de comum acordo, escolher alguns representantes e mandá-los até vocês, junto com nossos queridos irmãos Barnabé e Paulo, homens que arriscaram a vida pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo. Por isso, estamos enviando Judas e Silas, que pessoalmente transmitirão a vocês a mensagem. Porque decidimos, o Espírito Santo e nós, não impor sobre vocês nenhum fardo, além destas coisas indispensáveis: abster-se de carnes sacrificadas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas e das uniões ilegítimas. Vocês farão bem se evitarem essas coisas. Saudações!” (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 15: 22-29).

A partir desse momento, houve o reconhecimento do trabalho empreendido pelos helenistas, fundamental à formação de novas comunidades. Assim, cessando momentaneamente as controvérsias entre os cristãos, eles puderam desempenhar a sua empreitada de doutrinação tanto dos judeus helenizados como dos “pagãos”, com um discurso renovado frente a essa messe.

Ao enfatizar que os conflitos cessaram momentaneamente, tem-se em conta o relato do encontro de Paulo e Cefas em Antioquia, no qual o primeiro assumiu definitivamente sua opção de missionário do gentios e a sua radicalidade no entendimento da mensagem de Jesus.

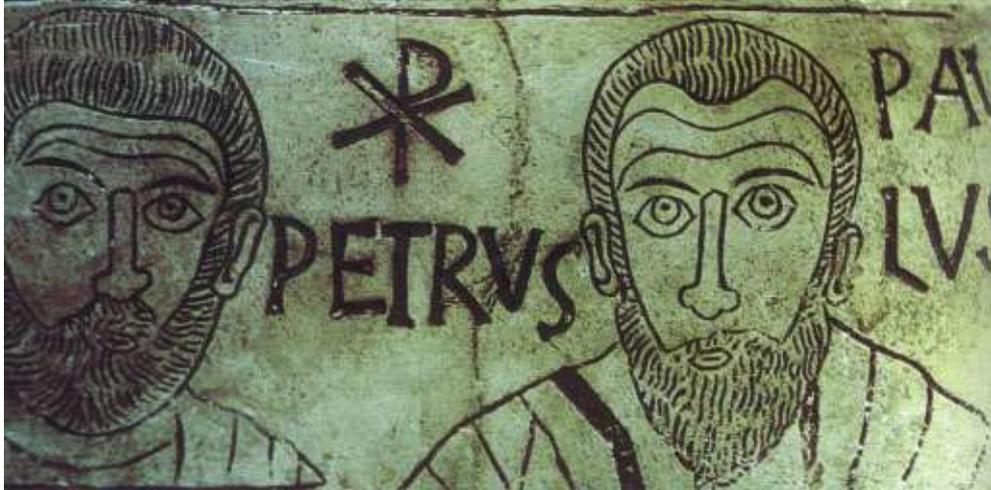


FIGURA 5 – PAULO E PEDRO (Vaticano. Museus Lateranenses) In: FABRIS, 2003, p. 418.

Com essa posição a respeito da circuncisão e outros pontos definidos, Paulo rompeu não só com Pedro, mas também com Barnabé, e conferiu a sua missão um caráter teológico próprio, que assumiria diante das comunidades originadas no território pagão.

Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tinha tornado digno de censura. Com efeito, antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia (BÍBLIA, N. T. Gálatas, 2: 11-14).

As cartas de Paulo Apóstolo refletem esta tensão na igreja primitiva: entre aqueles que concebiam o cristianismo como compatível com o judaísmo, devendo fidelidade à Lei e ao Antigo Testamento, e os que eram como Paulo, os quais não admitiam nenhuma concessão e ensinavam a novidade da fé em Jesus Cristo que rompia com os privilégios de Israel e abria-se a uma missão universalista.

Segundo Werner Jaeger (2002, p. 19), foi inclusive pela ação desses cristãos no território pagão, mais especificamente na cidade de Antioquia, que a nova seita adquiriu o caráter de religião e seus adeptos foram batizados de *Christianoi* (cristãos) (JAEGER, 2002, p. 19).

El punto de partida de la Iglesia de los gentiles, el hogar primordial de las misiones cristianas fue verdaderamente Antioquía. Fue allí donde se constituyó, por primera vez, una iglesia cristiana desligada del judaísmo, donde se estableció la gran propaganda de la edad apostólica (GUIGNEBERT, 1988, p. 92).

Para José Bortolini (2001, p. 42), foi a partir dessa comunidade que surgiu a preocupação de se identificar o grupo de seguidores de Jesus. Eles passariam a ser chamados de cristãos, ganhando uma identidade própria, não sendo apenas um apêndice do judaísmo.

Nesse sentido, papel significativo, conforme já discutido, teve o universalismo de Paulo Apóstolo, que, muito provavelmente, encontrou no legado cultural greco-romano inspiração para sua ação evangelizadora. Enfim, todo o legado filosófico helenístico, devidamente adaptado, cristianizado, contribuiu com sua base doutrinária para o desenvolvimento do cristianismo como religião em toda a bacia do Mediterrâneo já nos primeiros anos, vindo ele a torna-se posteriormente uma religião que alcançou todo o globo terrestre.

3 CRISTIANISMO E CULTURA GRECO-ROMANA

O helenismo, conforme mencionado, deixou um terreno propício para o cristianismo fincar as suas bases no Mundo Antigo, ao familiarizar a sociedade da época com muitos dos temas que iriam ser anunciados pela nova religião. Assim, parece interessante desvendar algumas possíveis aproximações entre as práticas e pensamentos e práticas cristãos e práticas e pensamentos greco-romanos.

Sendo assim, antes de buscar estudar as possíveis semelhanças entre estes modelos, convém ressaltar que o cristianismo não se confundiu com nenhuma filosofia, nem com as que tradicionalmente se lhe associaram, como, por exemplo, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo; mas não se pode negar que o se serviu de muitos conceitos dessas filosofias para explicar suas doutrinas e para transmitir seus ensinamentos.

Dessa forma, acredita-se que as escolas filosóficas do período helenístico, particularmente o epicurismo e o estoicismo, devem ter possibilitado um ambiente favorável ao pensamento cristão, pois, ao introduzirem novas problemáticas no cenário filosófico da sociedade antiga, formaram um homem preocupado com as questões relativas à alma.

A filosofia não é uma habilidade para exhibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da

filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar nos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos (SÊNECA, 1991, p. 55).

Nessa perspectiva, as filosofias helenísticas enfocaram temas referentes ao ordenamento do comportamento humano e formularam um modelo filosófico próprio, de caráter universalista e “popularizante”. Nesses temas e nesse modelo, estava contido um modelo de sociedade que relativizava as diferenças sociais, e em suas doutrinas eles traziam a promessa de tranqüilidade do espírito humano e de uma vida feliz. A cosmovisão que permeava essas filosofias despertou grande atração em substantivas parcelas da sociedade, à medida que ia ao encontro dos seus interesses e trazia um conforto para essa mesma sociedade, que vivia em sucessivas crises.

Quer saber o que a filosofia promete ao gênero humano? Conselhos [...]. A todos os discursos, todos respondem, nos seus tormentos “Socorro!” De todas as partes as mãos se estendem para ti: eles sucumbem ou vão sucumbir, e te suplicam que os ajudes; tu és toda a sua esperança, toda a sua riqueza; eles te imploram que os arranques desse terrível turbilhão e que os ilumines na sua errância com a luz da verdade (SÊNECA, 1991, p. 61-62).

A filosofia, nesse sentido, era uma grande pedagoga, na medida em que ensinava ao homem concreto a sua forma de agir, determinando-lhe uma conduta prática que o conduziria à harmonia entre o seu interior e seu exterior.

3.1 A RELAÇÃO COM O EPICURISMO

O pensamento de Epicuro foi cultivado preferencialmente no seu “Jardim”, lugar onde procurou desenvolver uma nova mentalidade na sociedade antiga. Neste “Jardim”, acolhia discípulos de todas as classes sociais, homens, mulheres, velhos, moços, crianças e até mesmo escravos e heteras, ou seja, prostitutas, o que valeu acusações ao filósofo e a desqualificação ético-moral da comunidade por ele fundada.

A gente é levado a espantar-se sobretudo com este grande número de heteras e não é de duvidar-se que sua presença na escola tinha dado lugar a tumultos importunos (ULLMANN, 1989, p.18).

Este encaminhamento do epicurismo representava uma inovação na sociedade antiga, e ao mesmo tempo, rompia teoricamente com o preconceito a que a mulher estava submetida, em vista de sua rejeição e marginalização do convívio social.

Esse direcionamento epicurista parece ter sido seguido no cristianismo, pois a composição social dessas primeiras comunidades cristãs também albergava pessoas dos mais diversos segmentos, em vista de o cristianismo, desde seus primeiros momentos, ter sido uma religião que não nutriu preconceitos contra os marginalizados e excluídos da sociedade. Tinha como exemplo o próprio Cristo, que falava principalmente aos pobres e escravos, e mantinha com as mulheres uma relação amistosa, sendo que muitas delas o acompanhavam em suas pregações:

[...] Jesus caminhava pelas cidades e aldeias, pregando e anunciando a Boa - Nova [...]; andavam com ele os doze e algumas mulheres[...] (BÍBLIA, N. T. Marcos, 8:1-2).

Entre essas mulheres se encontravam adúlteras e prostitutas, o que provocava a crítica e aliciava dúvidas dos setores conservadores da sociedade judaica.

[...] Se este fosse profeta, com certeza saberia quem e qual é a mulher que o toca, e que é pecadora. (BÍBLIA, N. T. Lucas, 7:39).

O “Jardim” também foi o lugar privilegiado de formação e concretização dos ideais epicuristas, e era uma comunidade em busca de paz e tranquilidade para o espírito, na qual imperava a partilha e a solidariedade entre os seus participantes.

Era uma sociedade de ajuda mútua, sem dúvida, mas havia também providência para assistência aos pobres, aos velhos, aos doentes ou a viúvas e aos órfãos, não é aparente. Epicuro era contra a imposição de qualquer escala fixa de contribuição, alegando que isso destruiria o princípio voluntário. Os membros contribuíam com o que podiam e queriam; e o sistema ou a falta deste parece ter funcionado (FARRINGTON, 1968, p. 131).

Nessa perspectiva de abordagem, pode-se pensar que o modelo de organização das primeiras comunidades cristãs, embora estas não vivessem afastadas das cidades, se aproximava ao conteúdo do modelo de comunidade proposto por Epicuro em seu “Jardim”.

A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação. Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que

possuíam terras ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo a sua necessidade(BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 4: 32-35).

Em busca de interiorização, os epicuristas adotaram uma postura de distanciamento dos burbúrios da vida pública e, no silêncio e em profunda harmonia, dedicaram-se à vida cotidiana e prática (ULLMANN, 1996, p. 33).

Essa orientação de Epicuro, seguida por seus discípulos, marcou o afastamento dos epicuristas da vida das cidades e da vida pública, o que se contrapunha ao pensamento filosófico de seu tempo.

Da segurança, obtida até certo limite pelos homens, deriva, cheia de força e de puríssima facilidade de vida, a segurança da existência tranqüila e afastada da turba (EPICURO, 1980, p.19).

A tradição filosófica grega primava pela questão política, mas o epicurismo desprezou essa orientação e manteve um certo ceticismo em relação à vida pública.

O sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal (Idem).

Lúcrecio, em *Da Natureza*, procurou sintetizar os ensinamentos que Epicuro transmitira aos seus discípulos e traçou a seguinte figura do seu mestre:

Epicuro [...] purificou o coração dos homens, com verdades saudáveis, fixou limites à ambição e ao medo e mostrou o caminho

estreito e reto pelo qual a humanidade pode alcançar a felicidade (LUCRÉCIO, 1980, p.63).

Conforme o exposto, vê-se que os cristãos tiveram uma prática parecida, ao adotarem um distanciamento do burburinho da vida, pois assumiram a condição de que eram peregrinos, cuja cidadania não pertencia a este mundo (PEREIRA MELO, 2000, p. 10).

Nós, porém, somos cidadãos dos céus, donde também esperamos o Salvador nosso Senhor Jesus Cristo [...] (BÍBLIA, N. T. Filipenses, 3:20).

No mundo, a relação social vital para os cristãos consistia em pertencer à Igreja, e não à cidade ou ao Império Romano (SAITTA,1996, s/p). Isso explica o fato de o cristão dar-se por forasteiro na sociedade imperial e sua absoluta renúncia a qualquer participação em muitas de suas atividades mais destacadas (COCHRANE, 1992, s/p.).

O cristão já não se considerava como cidadão de uma cidade real, pois com a sua conversão adotava uma postura diferente perante o mundo e tornava-se cidadão de uma cidade ideal (a “Cidade de Deus”, como dirá mais tarde Santo Agostinho), pela qual atuava, combatia e padecia (PEREIRA MELO, 2000, p. 13).

Constituía também preocupação para Epicuro libertar o homem do medo dos deuses e do temor à morte. Os deuses existiam, afirmava o filósofo, mas a perfeição que os

particularizava não permitia que se misturassem com as imperfeições humanas, conforme explicitou a seus discípulos:

O bem-aventurado é imortal, não tem incômodos nem os produz aos outros, nem é possuído de iras [...], pois é no fraco que se encontra qualquer coisa de natureza semelhante. (EPICURO, 1980, p. 19).

Essa perfeição absoluta dos deuses, para Epicuro, era o ideal que o homem sábio devia buscar, bem como devotar-lhes culto desinteressado; não se justificava, nem tinha sentido adorá-los de maneira servil e temerosa.

[...] não atribuas a ela (divindade) nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança [...] (EPICURO, 1997, p.23).

Quanto à morte, também não deveria ser motivo de medo, pois ela não existia enquanto o homem estivesse vivo, portanto, nada podia representar.

Acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo mal reside nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações (EPICURO, 1997, p.27).

Apesar das marcadas diferenças no entendimento de Deus e de morte, entre os materialistas epicuristas e os espiritualistas cristãos, pode-se encontrar entre essas doutrinas algumas aproximações, pois o cristianismo também apresenta um Deus de bondade, desprovido de sentimentos humanos, o que não justificava uma relação de temor entre o homem e o seu criador. No que diz respeito à morte, para os cristãos, também não deveria ser causa de temor; não representava o fim, como para o

epicurista, mas o início de uma nova vida, a vida eterna prometida pelo Cristo. A esse respeito Paulo orientou os cristãos:

Mas não queremos, irmãos, que estejais na ignorância acerca dos que dormem, para que não vos entristeçais como os outros, que não têm esperança (BÍBLIA, N. T. 1 Tessalonicenses, 4:13).

Nesses dois modelos era comum a crítica à adivinhação e aos oráculos, práticas muito divulgadas na sociedade da época. Ambos também estavam contra a guerra e a ambição política, almejavam uma sociedade sem classes, renunciavam à vida política e às glórias mundanas, se preocupavam de forma ativa em ajudar os necessitados. Assim, aqueles que se sentiam atraídos pelas doutrinas epicuristas bem poderiam aceitar facilmente a doutrina cristã (SÁNCHEZ, 2000, p. 341).

Outra prática que foi desenvolvida por Epicuro em seu “Jardim” e parece ter sido semelhante no cristianismo foi a questão catequética. Dado o caráter religioso do Jardim, Epicuro praticava uma autêntica doutrinação catequética para os futuros multiplicadores dos seus ensinamentos. Mas nem todos os iniciados residiam no Jardim, muitos o freqüentavam apenas para receber a doutrina. Em razão disso, os iniciados recebiam a denominação de *Kataskeuazómenoi*. Pode-se ver nisso outro legado de Epicuro para o cristianismo nascente, que criou um termo parecido: catecúmeno. *Katexíou* (eu derramo para dentro de; eu verto para dentro de), o que correspondia à instrução cristã para crianças ou prosélitos (ULLMANN, 1996, p. 37).

Também foi prática inovadora, adotada por Epicuro, promover uma celebração no vigésimo dia de cada mês, no dia seu aniversário, 10 do Gamelião (janeiro-

fevereiro), em vida e depois da sua morte, na qual havia um banquete ritual de caráter religioso, em conjunto com festejos religiosos. Por outro lado, o banquete tinha por objetivo homenagear os vivos e a memória dos falecidos no Jardim.

Essa celebração epicurista lembra a última ceia de Jesus, comemorada pelos cristãos na quinta-feira da chamada Semana Santa de cada ano. Segundo a tradição cristã, nesse evento ritual Cristo instituiu o banquete pascal para ser celebrado em sua memória.

Tendo tomado a cálice [...] disse: tomai e distribui-o entre vós [...]. Depois tomou o pão [...], partiu, e deu-lhe, dizendo: Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim (BÍBLIA, N. T. Lucas, 22:17-20)

Entre outras práticas epicuristas adotadas pelos cristãos colocam-se o exame de consciência e a confissão, que, para os seguidores do Jardim, tinham um caráter naturalista, tendo em vista a purificação ou, no mínimo, uma catarse²² psicológica altamente positiva (ULLMANN, 1996, p. 17).

Além dessas aparentes similaridades, epicuristas e cristãos nutriram hostilidade à mitologia que particularizava a cultura clássica. O mesmo se deu em relação à astrologia. Dentre os movimentos filosóficos antigos, apenas os epicuristas mantiveram resistência a sua manifestação. Os cristãos não tiveram uma reação tão contundente. Por ser tributária de toda a cultura antiga, os cristãos assimilaram-na e

²² Na origem, esse termo designa os ritos de purificação aos quais deveriam submeter-se os candidatos à iniciação, em certas religiões. Por extensão, catarse é toda purificação de caráter religioso.

adaptaram-na aos seus interesses. Como exemplo, conforme já mencionado, o Dia do Sol converteu-se no Dia do Senhor, e a data astrológica do dia vinte e cinco de dezembro foi incorporada em seu ritual como o Natal, embora se mantivessem afastados da adoração estelar. Ao que tudo indica, mais uma dívida para com os epicuristas, que negavam com veemência os deuses estelares (FARRINGTON, 1967, s/p).

Importa considerar, apesar das diferenças existentes entre o epicurismo e o cristianismo, que muitas das suas orientações se aproximavam, o que vale lembrar a frase de Erasmo de Roterdã, anotada por Benjamim Farrington, sobre os seguidores do Mestre do Jardim:

Os epicureus viviam como piedosos cristãos piamente (FARRINGTON, 1967, p.150).

Sendo assim, no início da era cristã muito havia em comum entre o epicurismo e o cristianismo, situação que sugere o pensamento de interação que pode ter havido entre esses modelos.

3.2 A RELAÇÃO COM O ESTOICISMO

O pensamento estóico teve grande repercussão na sociedade antiga, e desde a sua formação na Grécia conseguiu alcançar relativo sucesso. Sendo assim, o estoicismo foi a filosofia predominante na sociedade helenística, pois conseguiu responder aos apelos que a sociedade requisitava naquele momento histórico.

Postulando um cosmopolitismo filosófico, ensinava no Pórtico que todos teríamos uma origem comum. Nesse sentido, pode-se notar o forte apelo dos estóicos em considerar os homens como concidadãos deste mundo. Também, Deviam encarar a vida na unidade, como um rebanho todo unido, buscando um mesmo direcionamento, que suprimia as diferenças em sua escola (MONDOLFO, 1973, p. 120).

Que não sejamos governados por cidades ou por nações, cada uma delas distintas por leis próprias, mas consideremos todos os homens conacionais e concidadãos, e que a vida seja uma só e um só o mundo, como rebanho todo unido, criado com uma lei comum (Plut., De Alex. Virt., I, 6, 329).

Com orientação parecida, o cristianismo ensinava que todos faziam parte de um mesmo rebanho, pois seriam filhos de um mesmo Pai Celeste. Com essa proposta, o cristianismo aproximava-se do cosmopolitismo estóico e ao mesmo tempo lançava os alicerces de uma nova sociedade, cuja razão principal seria a pessoa humana, resgatada pela razão divina.

Dessa forma, o cristianismo desenvolveria um universalismo bem próximo ao estóico, na medida em que suprimia a separação entre os homens e destruía as distinções sociais entre gregos e bárbaros, entre judeus e gregos (GIORDANI, 1959, p. 28-29).

De sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é o Senhor de todos, rico para todos os que o invocam (BÍBLIA, N. T. Romanos, 10: 12).

Também no estoicismo e no cristianismo acreditava-se na vida depois da morte, embora para o cristianismo esta vida era uma sobrevivência pessoal e eterna, enquanto para os estóicos era uma vida temporal, pois a alma individual se unia com o fogo divino ou razão universal.

A suprema razão do universo e dos deuses irei expor-te, e revelar-te a constituição do mundo; donde extrai a natura todos os seres, os desenvolve e cria, e onde a mesma natura por fim os seres dissolve (SÊNECA, 1991, p. 505).

Destarte, podem-se verificar inúmeras semelhanças ou proximidades entre os discursos cristãos e os estóicos, o que leva a pensar que os estes últimos, de alguma forma, prepararam a sociedade pagã para a mentalidade que foi proposta pelos primeiros cristãos. No entanto, não se deve ignorar que os dois modelos se movimentaram em zonas diversas: os cristãos argumentavam a partir da revelação e os estóicos com a razão (ULLMANN, 1996, p. 15).

Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 2: 12-13).

Ninguém, a não ser que formado a partir da base e totalmente orientado pela razão, pode estar apto a conhecer todos os seus deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que razão deve agir (SÊNECA, 1991, p. 503).

Assim, parece que os cristãos serviram-se da situação oferecida pelos filósofos helenistas para a estruturação dos seus argumentos e para fundamentar a sua doutrina e “catequizar” o mundo pagão.

A este respeito enfatizou Werner Jaeger:

A situação paralela dos filósofos gregos e dos missionários cristãos levou estes últimos a tirar partido dela. O deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual. Os missionários cristãos seguiram as pegadas deles e, a crer nos relatos que se encontram nos Atos dos Apóstolos, iam por vezes buscar os seus argumentos aos seus predecessores, em especial quando se dirigiam a um público grego culto (JAEGER, 2002, p. 24).

Em rigor, pode-se concluir que o cristianismo primitivo brotou do encontro com a cultura greco-romana. A partir desse encontro, parece que ele tomou novos direcionamentos e lançou-se à missão de proclamar sua doutrina como redentora do mundo.

3.3 A ORGANIZAÇÃO DO MAGISTÉRIO PAULINO: AS CONTRIBUIÇÕES DE EPICURO E SÊNECA

O magistério do apóstolo Paulo foi fundamental aos rumos do pensamento cristão, pensamento este que influenciou, de forma determinante, na formação religiosa e moral do Ocidente. O fato explica ser ele personagem fundamental nos primeiros momentos, em que o cristianismo buscava a sua identidade em face da tradição judaica, em particular no que se refere à religião (judaísmo). Acrescente-se a isto

ser Paulo o grande responsável pelo caráter universalista que a doutrina cristã adquiriu, ao romper o particularismo dos primeiros apóstolos e ao levar o cristianismo para os lugares mais distantes.

Nesse sentido, pode-se dizer que foi por meio do magistério de Paulo que o cristianismo se firmou perante as outras tradições. Nesse processo, era preciso conquistar fiéis, e para tal, o apóstolo acabou fazendo concessões que desagradavam aos discípulos de Jesus. Mas, provavelmente, respaldado pela sua formação judaico-pagã, compreendeu que a doutrinação cristã, na forma como a propunham os primeiros discípulos, não poderia obter sucesso no mundo pagão (VASCONCELOS, 2003, p. 56- 58).

Desse modo, pode-se imaginar quão significativo foi o magistério de Paulo de Tarso nos primeiros momentos em que o cristianismo se defrontou com a cultura greco-romana, porquanto o apóstolo, estabelecendo um diálogo tolerante, soube ensinar os princípios fundamentais pregados por Jesus com uma postura relativamente aberta aos costumes de outras culturas.

Cada sábado, ele discorria na sinagoga, esforçando-se por persuadir a judeus e a gregos [...] Quanto a mim, estou puro, e de agora em diante vou dirigir-me aos gentios (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 18: 4-6).

Em razão disso, Paulo de Tarso é considerado o precursor de uma nova etapa na história de formação do pensamento cristão.

Este encaminhamento inovador de Paulo pode ser entendido na sua condição de conhecedor da cultura e da filosofia grega. Provavelmente, ele lançou mão das riquezas que oferecia o melhor da tradição clássica para compor o seu discurso evangelizador, tendo em vista modelar o comportamento do cristão para transformar o mundo que considerava corrompido, o que, contraditoriamente, não dispensou a sua crítica à sabedoria pagã (PEREIRA MELO, 2002).

Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 2: 12-13)

Apesar desse embate, que revela um abismo profundo entre essas duas posições, fica evidente que Paulo, como outros judeus helenizados, utilizou-se da sabedoria pagã para afirmar o seu discurso ou mesmo para negar a sabedoria pagã. Mesmo reconhecendo que suas argumentações se davam em zonas diversas, é difícil não aceitar que o cristianismo primitivo se tenha estruturado independente das influências do pensamento helenístico. Essa influência pode-se apreender no relato nos Atos dos Apóstolos, quando o autor deste livro relatou a visita de Paulo ao Areópago, na sua ida a Atenas. Neste trecho (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 17), o livro relata que o apóstolo se defrontou com um público de filósofos estóicos e epicuristas e discorreu acerca de um Deus desconhecido:

De pé, então, no meio do Areópago, Paulo falou: “Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: “ao Deus desconhecido”. Ora bem, o que adorais sem

conhecer, isto venho eu anunciar-vos. O Deus que fez o mundo e tudo o que existe, o senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo mais. [...] pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: ‘ Porque somos também de sua raça’²³ Ora, se somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos. Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça [...] (BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 17: 17-31)

Isto posto, a impressão geral que deriva desse discurso desenvolvido por Paulo é que apresentou a “Boa Nova” não como uma ruptura, mas como um complemento e um acabamento do pensamento pagão. Os temas tratados, em grande parte, são comuns ao pensamento filosófico da época: que o Deus verdadeiro, que dá a todos vida e alento, não mora nos templos feitos pela mão humana, mas o único templo digno dele é o universo, que Ele é destituído de toda necessidade e, de uma certa maneira, incognoscível e, no entanto, próximo de nós e acessível a quem se aplica a procurá-lo (PÉPIN, 1974, p.24).



FIGURA 6 – PAULO PREGA NO AREÓPAGO (Luca di Tommè. Sena, Pinacoteca) In: FABRIS, 2003, p. 428.

²³ A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001

Reinhold A. Ullmann, ao analisar esta passagem do livro dos *Atos dos Apóstolos* (17), comparou o esquema desse discurso com o discurso metafísico do filósofo estóico Sêneca (Carta 90 e 95) e esquematizou os seguintes tópicos comuns:

- a) O domínio soberano e absoluto de Deus;
- b) Deus como ser transcendente, não-enclausurável em templos e não-circunscritível a imagens;
- c) Deus sumamente perfeito e absolutamente auto-suficiente;
- d) A religião tem por objetivo conhecer e buscar a Deus;
- e) Deus presente em cada pessoa (ULLMANN, 1996, p. 15).

Esta influência fica ainda mais clara na *Carta aos Romanos*, quando o próprio Apóstolo reconheceu a sua dívida em relação ao saber acumulado pela cultura pagã, pois de maneira geral esse saber foi importante para o processo de construção de seu pensamento.

Eu sou devedor aos gregos [...], aos sábios [...]; assim (quanto de mim depende) estou pronto para anunciar o Evangelho [...] (BÍBLIA, N. T. Romanos, 1: 17).

Esta frase revela um aspecto importante da formação do apóstolo, que em suas origens formativas viveu na fronteira de dois mundos, o judaico e o greco-helenístico. Uma análise comparativa das cartas que trazem o seu nome faz com que se vislumbre a matriz do roteiro formativo de Paulo. Foram todas escritas em grego (*Koiné*), um grego em nível médio. Esta constatação é reveladora, pois indica que o apóstolo se movimentava no mundo greco-helenístico e parece ter usado sua

linguagem e as imagens de seu mundo urbanizado, com preferência aos termos filosóficos e aos da linguagem comercial e administrativa (FABRIS, 2003, p. 58).

Nesse sentido, é conveniente reconhecer que o pensamento de Paulo de Tarso manifesta uma certa proximidade com o pensamento que estava constituído na sociedade greco-romana. Nascido e educado em um ambiente urbano e pagão, seguramente deve ter recebido influência das escolas filosóficas de seu tempo, em particular do estoicismo e do epicurismo. Isso não significa que tenha freqüentado essas escolas, mas que sofreu tais influências por viver em um contexto cultural fortemente influenciado por elas. Ele, provavelmente, foi influenciado pela filosofia helenística e possivelmente usou-a na construção de sua argumentação, mas teve o cuidado de usá-la convenientemente.

Pablo se apropiou de la tradición pastoral de la mayoría de los contemporáneos paganos, en su método de cuidado pastoral. Es al mismo tiempo helenístico y cristiano (MALHERBE, apud SÁNCHEZ, 2000, p.342).

Tendo-se em vista que Paulo foi um produto de uma vida e uma educação urbana; que suas cartas eram encaminhadas para os habitantes das cidades helenizadas; que tinha suas origens judias, mas em educação e cultura era impregnado da cultura helenística, - é fácil concluir que ele lançou mão dessa formação em seus escritos. Além disso ele utilizou em seus escritos um grego culto, por isso é lícito pensar que conhecia as filosofias das escolas helenísticas. Mas a certificação dessa influência no pensamento paulino só é possível ser obtida nos seus escritos, suas cartas, que o Apóstolo dos Gentios escreveu às comunidades formadas no território pagão.

Nessas cartas, o apóstolo procurou apresentar as verdades do cristianismo aos pagãos, mas sob uma perspectiva diferente da apresentada pelos primeiros apóstolos de Jesus. Sendo assim, no seu discurso pode-se perceber um distanciamento das tradições judaicas e acentuadas aproximações com o pensamento de filósofos pagãos.

Em face disto, pode-se inferir que Paulo, respaldado na sua condição de estudioso da cultura e da filosofia grega em todas as suas ramificações, lançou mão do pensamento grego e das riquezas que oferecia o melhor da sua tradição para compor o seu discurso evangelizador (GILES, 2000), tendo em vista modelar o comportamento do cristão para transformar o mundo que considerava corrompido.

[...] a fim de serdes irrepreensíveis e sinceros [...], sem culpa, no meio de uma nação depravada e corrompida, onde vós brilhaiis como astros do mundo [...]. (BÍBLIA, N. T. Filipenses, 2: 15).

Nessa relação, o pensamento de Epicuro e o de Sêneca, provavelmente, terão contribuído com a elaboração doutrinária de Paulo Apóstolo, o que pode ser entendido no fato de a evangelização paulina ter surgido objetivando o reordenamento da sociedade e a elaboração de um novo homem para o seu tempo, preocupação semelhante à que já havia animado Epicuro na Grécia e Sêneca no Império Romano.

No exercício de seu magistério, esses filósofos não se apresentavam como grandes teóricos que ensinavam teorias abstratas e contemplativas centralizadas em textos,

mas assemelhavam-se a um líder espiritual que, por meio de sua filosofia de vida, educava as pessoas que passavam a freqüentar suas escolas. Nesse sentido, a filosofia assumiu um caráter essencialmente prático e tinha como preocupação fundamental uma vida regrada.

Observa-te a ti mesmo, analisa-te de vários ângulos, estuda-te. Acima de tudo verifica se progrediste no estudo da filosofia ou no teu próprio modo de vida (SÊNECA, 1991, p. 55).

No caso específico de Epicuro e Sêneca, em suas doutrinas eles destacaram que o objetivo principal da filosofia era ensinar o homem a viver e morrer de acordo com a sabedoria.

Neste sentido, considerou Epicuro:

Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz (EPICURO, 1997, p. 21).

Sêneca exortou:

Dentre todos os homens, somente são ociosos os que estão disponíveis para a sabedoria; eles são os únicos a viver, pois não apenas administram sua vida, mas acrescentam-lhe toda a eternidade (SÊNECA, 1998, p. 45).

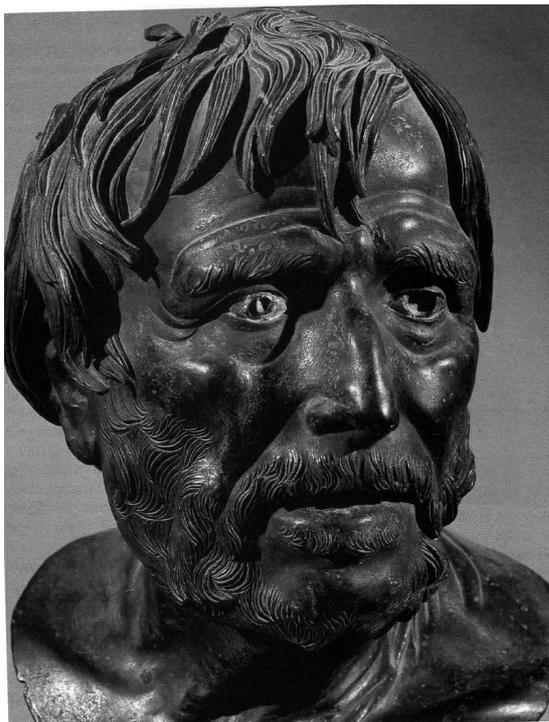


FIGURA 7 - SÊNECA (Sala das Musas dos Museus Vaticanos) In: REALE, 1992, p. 100.

Para Sêneca, o homem deveria aprender a viver de forma virtuosa, e para obtenção de tal objetivo, a filosofia estoíca era o caminho. Esse caminho de vida austera, que o próprio filósofo demorou a vivenciar, quando o encontrou, teve o cuidado de indicá-lo aos outros, na certeza que ele proporcionava a tranqüilidade e a felicidade para o espírito humano.

Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil: passo ao papel alguns conselhos, salutareis como as receitas dos remédios úteis, conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentados nas minhas próprias feridas [...] Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei, cansado de atalhos (SÊNECA, 1991, p.19).

Esse modo de viver, cujo referencial era plasmado na imitação de um determinado modelo de perfeição (o sábio), para os filósofos era a garantia (o passaporte) para a tranqüilidade da alma e da vida feliz (PEREIRA MELO, 2001, p.1).

Ao que tudo indica, Paulo Apóstolo, em seu magistério, também procurou doutrinar os seus cristãos no sentido de acreditarem que a vivência dos ensinamentos de Cristo era também a garantia da felicidade.

Ainda que tivésseis dez mil pedagogos em Cristo, não teríeis muitos pais, pois fui eu quem o Evangelho vos gerou em Cristo Jesus. Exorto-vos, portanto: sede meus imitadores. Foi em vista disso que vos enviei Timóteo, meu filho amado e fiel no Senhor; ele vos recordará minhas normas de vida em Cristo Jesus, tais como as ensino em toda parte, em todas as igrejas (BÍBLIA, N. T. 1Coríntios, 4: 15-17).

Destarte, o conteúdo dos ensinamentos cristãos era centralizado, de forma preferencial, no que ele entendia como as “verdades” que possibilitavam, de maneira eficaz, direta e efetiva salvação, e que não eram aprendidas ou assimiladas por meio unicamente do intelectualismo, mas do que brotava do coração do homem, motivo pelo qual todos podiam ter acesso a elas. Assim, o saber ganhou uma nova tonalidade, mais profunda, porque transcendia à própria ciência ao se voltar para o “saber” que provinha do “alto”. Esta sabedoria era a ciência do “saber viver”, a ciência concebida como norteadora da conduta, como guia do homem para seu último fim; em uma palavra, o saber fundado em Cristo, o saber da salvação, que – em nível humano – já estava proposto em Epicuro e Sêneca (PEREIRA MELO, 2001, p. 5).

Com a apreensão e assimilação desse novo saber pelos neoconvertidos, o apóstolo acreditava na efetivação de um novo modelo de sociedade, que passava pela superação dos “prazeres da carne”; da exterioridade material, da visibilidade do

homem - cujo corpo era o instrumento de ação e por isso era responsável tanto pelas debilidades como pela elevação da plenitude humana.

Por isso, era necessária a negação dos prazeres da carne, do corpo, ou seja, era preciso negar as práticas sensuais por ele requeridas, e o quadro social que favorecia isso deveria ser o comportamento dos cristãos, tendo em vista a constituição de um “novo tempo”(PERREIRA MELO, 2002, p. 12).

Sobre isso exortou Paulo:

Conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis. Mas se vos deixais guiar pelo Espírito, não estais debaixo da lei. Ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio [...] Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos (BÍBLIA, N. T. Gálatas, 5: 16-24).

Ainda continuou o Apóstolo:

Os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas que são do espírito. De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz, uma vez que o desejo da carne é inimigo de Deus: pois ele não se submete à lei de Deus, e nem pode, pois os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele. Se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto, pelo pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça. E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais,

mediante o seu Espírito que habita em vós. Portanto, irmãos, somos devedores não à carne para vivermos segundo a carne. Pois se viverdes segundo a carne, morrereis, mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis (BÍBLIA, N. T. Romanos, 8: 5-13).

Assim sendo, Paulo foi radical em apresentar a alternativa entre a vida segundo a carne e a vida segundo o espírito, entre o homem velho, que era o homem corpóreo, e o homem novo, espiritual. O homem novo nascia na comunidade dos cristãos, no seio da Igreja, que era o Corpo de Cristo, do qual os cristãos eram os membros (ABBAGNANO & VISALBERGHI, 1969).

Essa concepção paulina não representava de todo uma novidade no Mundo Antigo, visto Epicuro, alguns séculos antes, já ter conclamado os seus discípulos a romper com a busca incessante dos prazeres sensuais ou do corpo, tendo em vista a saúde do espírito:

Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade [...], mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimento do corpo e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (EPICURO, 1997, p. 43).

Essa visão parece também já estar contida em Sêneca, contemporâneo do apóstolo Paulo, que, ao referir-se à corporeidade humana, postulou que o corpo era um peso para alma e que era preciso submetê-lo aos valores da alma. Repetidamente, em seus escritos aparece o pensamento de que o corpo pouco ou quase nada vale.

Cultiva em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo [...] O corpo merece atenção, não por ser importante em si, mas porque a alma depende dele. A dependência de que fala Sêneca é extrínseca. A alma adquire o conhecimento pelas sensações. Porém, é mister tratar o corpo com moderação: Pela superabundância de alimentos, perde-se a sutileza do espírito (Carta 15). O que quer que faças, afasta tua atenção do corpo e volta logo tua atenção para o espírito (SÊNECA, 1991, p. 50).

Ampliando a discussão sobre a “vida segundo o espírito”, o apóstolo Paulo refletiu sobre a questão da vida, entendendo que ela era apenas um passagem, em vista da promessa de Jesus Cristo.

Entendendo a vida como passagem, a morte, na concepção paulina, seria a possibilidade de o cristão iniciar uma nova vida, ou seja, era a porta de entrada para a consolidação de uma vida plenificada. Deveria ser encarada sem medo, pois após esse dia todas as coisas seriam reveladas em sua totalidade.

Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (BÍBLIA, N. T. 1Coríntios, 13: 12).

Já Epicuro, ao refletir sobre o tema da morte, propôs a superação do medo que ela incorporava na sociedade de seu tempo; por isso procurou educar os homens a não temê-la, considerando que era importante a vivência de uma vida virtuosa. O medo da morte não tinha nenhum fundamento, pois, segundo esse filósofo, quando nós existimos a morte não está presente, e quando a morte chega nós já não existimos.

O mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não

está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui (EPICURO, 1997, p. 29).

Apesar de esta reflexão apresentar divergência, ao que parece, era preocupação de Epicuro construir uma doutrina que amenizava esse medo, que tanto atormentava os homens em seu tempo.

Em Sêneca, aparece de forma mais evidente essa mesma reflexão sobre a morte em uma dimensão espiritual, e a exortação cristã parece ter brotado da mente daquele pensador.

A morte que tanto tememos e rechaçamos, interrompe a vida, não a arrebatava. Virá novamente o dia que nos devolverá a luz. Tudo quanto parece perecer, apenas é transformado (SÊNECA, 1991, p. 130).

Em suas palavras parece ecoar um cristão exortando a respeito da morte, e, segundo Reinhold Ullmann, a argumentação do filósofo bem que poderia ser confundida com um discurso de um cristão helenista.

Não deves levar contigo mais do que trouxeste, pelo contrário, tens mesmo que despojar-te de uma boa parte do que trazias ao entrar nesta vida: ser-te-á tirado o teu último revestimento, a pele que te envolvia [...]. Esse dia que tu tanto temes, como se fora o último, marca o teu nascimento para a eternidade (SÊNECA, 1991, p. 566).

Também foi objeto de preocupação no magistério de Paulo a vida concreta e a posição que o cristão deveria ter em face da sociedade. Nesse sentido, o apóstolo criticou duramente a sociedade de seu tempo, que sobrevalorizava o “poder” e os

“bens terrenos”, e os homens submetidos ou escravizados por essas coisas. Para tanto, o apóstolo procurou apontar o ideal que deveria ser buscado pelo cristão.

[...] nossa linguagem nunca foi adulação [...] nem buscamos a glória dos homens [...]. (BÍBLIA, N. T. 1 Tessalonicenses, 2: 5).

Para Paulo, a riqueza duradoura provinha de Deus, e não das coisas materiais, motivo para o homem não se preocupar com a vida terrena, mas procurar viver segundo as coisas divinas, acumulando os “bens celestes”.

[...] buscar as coisas que são lá de cima [...], esforçai-vos às coisas que são lá de cima, não as que estão sobre a terra (BÍBLIA, N. T. Colossenses, 3: 2-3).

Partindo deste princípio, para os cristãos, o bem maior era a vida eterna, e essa consistia no conhecimento e no amor de Deus, como princípio do próprio Deus. Nesse ponto era importante lembrar que o bem proposto era estritamente "pessoal", não um bem "coletivo" ou corporativo (COCHRANE, 1992).

Não obstante, essa exortação do apóstolo não constituiu uma novidade plena, pois foi também preocupação de Epicuro em suas comunidades. Ele orientava o modo pelo qual seus discípulos deveriam encarar a sua existência. Por isso, enfatizou o filósofo que o homem deveria ter em mente a vida virtuosa, pois era essa que tornava uma vida digna. Nesse sentido, procurou apontar um modelo ideal a ser seguido, no qual estava contido uma pedagogia de renúncia aos bens materiais. O desapego dos bens materiais e uma postura de distanciamento das coisas supérfluas do mundo eram condições necessárias para uma vida feliz e realizada.

Nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou o poder produzem a felicidade e a bem-aventurança [...] (EPICURO, 1997, p.13).

Assim, o pensador convocou os seus discípulos a buscarem um modo de vida simples, pois acreditava que, levando uma vida despojada, o homem ficaria preparado para superar as adversidades da vida concreta.

Habitua-te às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não só é conveniente para saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida (EPICURO, 1997, p. 43).

Destarte, essas orientações do filósofo denotavam uma preocupação quanto à vida regrada e controlada que deveriam ter seus discípulos, se quisessem alcançar uma vida tranqüila e feliz.

Pratica e cultiva então aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz (EPICURO, 1997, p. 23).

Com isto, Epicuro procurou estabelecer uma relação de afetividade com seus discípulos, o que o levou ao cultivo de uma relação de austeridade, rompendo com a prática moral da sociedade grega do seu tempo, corrompida pelo desgaste social entre as pessoas .

[...] se deve ter exatamente o mesmo cuidado em honestamente viver e em honestamente morrer. Mas pior ainda é aquele que diz: bom seria não ter nascido (EPICURO, 1997, p.31).

Assim sendo, fica evidente que, para Epicuro, era fundamental que seus discípulos tivessem uma vida simples e honesta e uma postura comedida perante “riqueza” e as honrarias públicas.

Nesta mesma linha de pensamento, Sêneca foi ainda mais longe, pontuando que o homem deveria almejar os bens que procedem do alto. Com essa postura, propôs uma nova forma de o homem encarar sua existência. Apontou a necessidade da superação dos valores da época e indicou um novo ideal de formação, pois percebeu que a condição humana é finita e por isso se devia buscar, pela vontade disciplinada, a contemplação das coisas mais elevadas. Nessa contemplação o homem poderia compreender a sua existência e perceber sua pequenez perante a grandiosidade da obra dos deuses.

Volta-te para o céu: aí verás deuses despojados, dando tudo ou nada conservando para si. É, pois, pobre, no teu parecer, ou semelhante aos deuses imortais o homem que se despoja de todos os bens que dependem da fortuna (SÊNECA, 1985, p. 15).

Preocupado com a atitude humana diante das riquezas e coerente com a tradição judaica, o apóstolo Paulo de Tarso não marginalizou o trabalho, como era corrente na sociedade greco-romana. Com isso adotou uma atitude positiva diante do trabalho manual e corria riscos perante uma sociedade que tinha desprezo ao trabalho manual.

Assim, de acordo com a doutrina de Cristo, ele pregava não só com palavras, mas, lembrando que o exemplo era importante, resolveu pregar o trabalho com o próprio

trabalho, mesmo estando livre das tarefas manuais, pois os que trabalhavam no santuário estavam dispensados dessas tarefas. Assim entregou-se à atividade de fabricar tendas e exortava os fiéis a proverem o seu próprio sustento (GIORDANI, 1959, p, 182).

Bem sabeis como deveis imitar-nos. Não vivemos de maneira desordenada em vosso meio, nem recebemos de graça o pão que comemos; antes, no esforço e na fadiga, de noite e de dia, trabalhando para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos direito a isso; mas foi para vos dar exemplo a ser imitado. Quando estávamos entre vós, já vos demos esta ordem: quem não trabalhar também não há de comer. Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam vida à-toa, muito atarefados sem nada fazer. A estas pessoas ordenamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que trabalhem na tranqüilidade, para ganhar o pão com o próprio esforço (BÍBLIA, N. T. 2 Tessalonicenses, 3: 7-12).

Ao que tudo indica, mesmo consciente da marginalização do trabalho e da possibilidade de ser desacreditado por não ter se apresentado como sábio, como muitos daqueles em sua época, que procuravam agradar suas platéias para adquirir respeito e notoriedade. Também foi incisivo ao defender a dignidade humana e prescrevia que os direitos do trabalhador deveriam ser respeitados, tendo este que receber um justo salário pelo seu engenho (GIORDANI, 1959, p. 182).

O operário é digno de seu salário (BÍBLIA, N. T. 1 Timóteo, 5: 19).

Dada essa importância que Paulo atribuía ao trabalho e ao trabalhador, destinou um de seus versículos aos ociosos da cidade de Tessalônica.

Procurai viver em serenidade, ocupai-vos dos vossos negócios e trabalhai com as vossas mãos, como vos ordenamos; procedei

honestamente com os que estão fora (da Igreja) e não cobiceis coisa alguma de alguém (BÍBLIA, N. T. 1 Tessalonicenses, 4:11).

Essa mesma preocupação parece que já estava contida na orientação doutrinária desenvolvida no Jardim, pois era preocupação de Epicuro que seus discípulos tivessem uma vida simples, desprovida de preconceitos contra o trabalho manual, haja vista no "Jardim" o cultivo de verduras e legumes, ou seja, produzia-se o que era o mais necessário para a subsistência do grupo.

Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita (EPICURO, 1997, p. 41).

Sobre as atividades desempenhadas no "Jardim", considerou Reinholdo Ullmann:

O Jardim não era um lugar de ociosidade [...]. Se a Academia e o Liceu se caracterizavam pela teoria, isto é, pela especulação, o Jardim visava à vida cotidiana, concreta e prática (ULLMANN, 1996, p 15).

Sendo assim, Epicuro, pelo menos no âmbito de sua escola, e o Paulo nas comunidades cristãs, superaram o preconceito da sociedade clássica, que considerava o trabalho manual como algo inferior e pertencente aos escravos.

Também Sêneca, formado no mundo romano, conviveu com uma mentalidade de seu tempo que desprezava o trabalho manual. Esse posicionamento se encontra na maior parte da literatura dos romanos e explica a diferença que existia no trabalho da vida pública entre os artesãos e os que serviam à pátria (GIORDANI, 1959, p. 174). No entanto, parece que o filósofo não compartilhou dessa mentalidade que

privilegiava alguns setores, pelo menos teoricamente, desenvolvendo idéias que contrariavam a mentalidade de seu tempo.

Nesse sentido, Sêneca, além de considerar o trabalho como algo positivo para os homens livres, defendia o posicionamento de respeito pelo trabalho que era executado pelo escravos.

São escravos. Não, são homens. São escravos. Não, são camaradas. São escravos. Não, são amigos mais humildes. São escravos. Não, são companheiros de servidão, se pensares que todos estamos sujeitos aos mesmos golpes da fortuna (SÊNECA, 1991, p. 156).

Pode-se pensar que, ao defender, pelo menos teoricamente, a igualdade e a não-discriminação, promoveu e elevou à mesma condição as pessoas que desempenhavam os trabalhos manuais, e esse reconhecimento teórico tem sido historicamente compatível com a aceitação da desigualdade externa, ou seja, social, que se manifestou no trabalho e na opressão. Mas para os estóicos não era a condição exterior que determinava se a pessoa era escrava, mas uma condição interior.

É o cúmulo da estupidez julgar um homem pela roupa ou pela condição social [...]. É um escravo. Mas pode ter alma de homem livre. É um escravo. Mas em que é que isso o diminui? (SÊNECA, 1991, p.160).

No pensamento de Paulo pode-se encontrar um comportamento bem parecido ao de Sêneca, pois se encontram diversas frases contrárias à escravidão. Vivendo o apóstolo em um ambiente marcado pelas contradições da sociedade, os escritos de

Paulo refletem a situação do mundo helenístico, no qual a escravidão era exercida em grande escala. Assim sendo, muitos dos convertidos ao cristianismo eram escravos, mas nas comunidades cristãs essa condição foi relativizada pelo apóstolo.

Todos nós fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 12: 13).

Entretanto, o apóstolo não conjecturou sumariamente o fim da escravidão nem conclamou a uma luta de classes, mas sugeriu teoricamente uma transformação na sociedade a partir da lógica do Evangelho. Sendo assim, a comunidade cristã deveria ser revestida de alguns sentimentos fundamentais, como o amor, a generosidade, a amizade e a caridade (PARRA SÁNCHEZ, 1996, p. 36).

Esse posicionamento de Paulo, em si, não constitui nada de revolucionário, pois o fato de pedir o bom trato para os escravos e inclusive chamá-los de irmãos não é novidade do cristianismo, mas era uma prática comum na sociedade helenística.

Outra prática comum na sociedade helenística que parece ter sido adotada por Paulo foi a valorização da amizade, sentimento este que deveria existir na comunidade cristã entre os irmãos em Cristo. Tal prática estava também em exercício nas escolas filosóficas do mundo greco-romano (SÁNCHEZ, 2000, p. 264).

Espero, no senhor Jesus, enviar-vos logo Timóteo, para que eu tenha também a alegria de receber notícias vossas. Não tenho ninguém de igual sentimento que tão sinceramente como ele se preocupe com o que vos diz respeito (BÍBLIA, N. T. Filipenses, 2: 19-20).

No capítulo quarto da *Epístola aos Filipenses*, mais especificamente nos versículos 8 e 9, Paulo especificou que a verdadeira amizade só existe quando é acompanhada da virtude, ou seja, a amizade comporta um conjunto de virtudes que deveriam ser vividas nas relações recíprocas.

Finalmente, irmãos, ocupai-vos com tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso ou de qualquer modo mereça louvor (BÍBLIA, N. T. Filipenses, 4:8).

Essas atribuições, segundo Sánchez (2000, p. 265), constituem de maneira evidente a influência grega nas cartas de Paulo, e é esse também o versículo mais grego de todas as suas cartas.

Essa idéia de vinculação da amizade com as virtudes já estava em prática no pensamento da maioria dos filósofos greco-romanos, entre os quais, destaque especial quanto a essa questão tiveram Sêneca e Epicuro.

Nas comunidades de Epicuro, a amizade também foi revestida de uma série de virtudes, como a generosidade, a bondade, o despojamento e a cooperação, superando o mero utilitarismo que permeava a sociedade grega (ULLMANN, 1996, p. 68).

A amizade não é ambiciosa, não é invejosa, não causa prejuízo a quem quer que seja: ela vive para os amigos, assumindo, por amor a eles, os maiores sofrimentos (EPICURO, *apud* ULLMANN, p. 68).

Nesse sentido, a amizade era considerada uma das maiores virtudes que o homem sábio poderia obter, ou seja, era como uma pérola rara que, quando encontrada, deveria ser bem cuidada.

De todas as coisas que nos oferece a sabedoria para a felicidade de toda a vida, a maior é a aquisição da amizade (LUCRÉCIO, p.56).

A amizade, no epicurismo, estava revestida de um sentimento de altruísmo entre os membros da comunidade, que reciprocamente se dispunham a sacrificar-se um pelo outro.

O sábio, posto à prova nas necessidades da vida, sabe mais dar generosamente do que receber: tão grande tesouro de íntima segurança e independência dos desejos possui em si (Sent. Vatic., 44 apud MONDOLFO, 1973, p. 90).

Sêneca também ensinou, em suas *Cartas a Lucílio*, que o sábio deveria bastar a si mesmo e não precisar de nada para ser feliz. Entretanto, ao falar do tema amizade, destacou que ela era uma virtude que o verdadeiro sábio não poderia deixar de praticar.

O sábio, mesmo que se baste, gosta, porém, de ter um amigo, ainda que seja para pôr a amizade em prática e não deixar tão linda virtude sem uso [...]. Por conseguinte, mesmo que baste a si mesmo, ele precisa de amigos (SÊNECA, 1991, p. 24).

Sendo assim, Sêneca admoestou não só a Lucílio, mas a toda a sociedade do seu tempo, de que a amizade é um bem indispensável e que, por isso, o seu cultivo só resultaria em bons frutos.

Pensa longamente se alguém é digno de que o incluas no número dos teus amigos; quando decidires incluí-lo, então recebe-o de coração aberto e fala com ele tanto à-vontade como contigo mesmo [...] compartilha com o teu amigo todos os teus cuidados, todos os teus pensamentos. Se o considerares um amigo leal, é isso o que farás (SÊNECA, 1991, p. 5).

Nessa perspectiva de relacionamento humano, cabe refletir como esses autores viam a mulher nesse cenário. Sabe-se que a mulher dentro dessa sociedade patriarcal sofria preconceitos e exclusões.

Em Paulo de Tarso, ao abordamos esse tema, temos que recorrer novamente à grande convicção que animava toda a sua vida e que está expressa em *Gálatas* 3:28: “Não há mais diferença entre grego e judeu, entre escravo e livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo”. Este deve ser o ponto de partida para a discussão do tema da mulher em Paulo. Refletindo sobre esse versículo caminha-se para a fórmula batismal das comunidades paulinas. Nela, quando os adultos eram batizados e introduzidos na comunidade cristã, deviam viver novas relações e recebiam um programa de vida a ser seguido. Nesse, estava prescrito que era preciso suprimir todas as discriminações e exclusões de raça ou sexo, todos eram incluídos, inclusive a mulher (BORTOLINI, 2001, p.98).



FIGURA 8– PAULO DIRIGE PREGAÇÃO ÀS MULHERES (Escola francesa Copenhague, Biblioteca Real) In: FABRIS, 2003, p. 428.

Com esse direcionamento, no pensamento paulino a mulher foi vista positivamente, e grande parte delas participavam ativamente no movimento cristão, no mesmo patamar que os homens; exerciam funções missionárias e ensinavam os valores do “Reino”. Por isso, Paulo atribuiu um valor importante às mulheres na expansão de fé e na formação de novas comunidades (BORTOLINI, 2001, p. 99).

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencréia, para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive. [...] Saudai Prisca [...] Maria [...] Júnia [...] Trifena e Trifosa [...] Querida Pérside (BÍBLIA, N. T. Romanos, 16: 1-12).

Apesar de se encontrarem posturas contraditórias em Paulo em relação a esse tema, é possível compreendê-lo, pois vivia em sociedade patriarcal. Não obstante, em alguns trechos de suas cartas foi enfático em estabelecer a igualdade de direitos entre os homens e as mulheres.

A mulher não dispõe do seu corpo, mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe (BÍBLIA, N. T. Romanos, 7: 4).

Conforme discutido em outros momentos, Epicuro, séculos antes, em sua comunidade também acolhia pessoas de todas as classes sociais, inclusive mulheres, para viverem numa verdadeira comunidade religiosa. Essa visão do filósofo parece que antecipou o discurso paulino, e possivelmente colaborou para a inclusão da mulher nas comunidades que se formavam no território pagão.

[...] o mestre do Jardim não excluía ninguém do acesso às suas comunidades. Homens, mulheres, velhos, moços, crianças e até escravos eram partícipes delas (ULLMANN, 1996, p.17).

Em Sêneca, cujo pensamento foi marcado por um forte moralismo, também se verificam incongruências em relação à mulher, como em Paulo. Sabe-se que no mundo romano imperava a idéia de que a mulher era um simples objeto de reprodução e que estava incumbida das atividades do lar. O pensador sofreu forte influência do seu mundo cultural, mas também, como Paulo, no âmbito moral estabeleceu a igualdade entre eles.

Exigiu tanto do homem como da mulher, casados, a pudicícia (sentimento da vergonha). Isso constituiu uma total novidade, na literatura pagã. Perdida a vergonha, tudo se esvai. Conseqüentemente, o adultério do homem e da mulher colocaram-se em plano igual na malícia moral. Por outra, a igualdade moral do homem e da mulher é ponto indiscutível para o pensador romano (ULLMANN, 1996, p. 27).

Nessa perspectiva de relacionamento humano, Sêneca também cortejou a igualização de todos os homens e propôs o amor recíproco entre eles, estabelecendo como critério a seguinte máxima:

Vive com o teu inferior como gostarias que o teu superior vivesse contigo (SÊNECA, 1991, p. 158).

Para converter a mentalidade do homem pagão, Paulo precisava também negar o seu conhecimento produzido historicamente, por isso, apontou para um novo paradigma. Com um conteúdo “novo” o apóstolo apresentava as “verdades” cristãs com a roupagem greco-romana.

Onde está o sábio? [...] Porventura não convenceu Deus da loucura da sabedoria deste mundo? [...] o mundo não conheceu a Deus por meio da sabedoria [...] (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 1: 20-22).

Com essa orientação, o apóstolo apresentou o cristianismo como um fato historicamente constituído, que mudava todas as perspectivas de conhecimento, ao trazer consigo uma nova concepção de sabedoria que rompia com os filósofos clássicos e com a especulação sobre a natureza, assim se expressando:

Porque Cristo não me enviou a batizar, mas a pregar o Evangelho, não com a sabedoria das palavras, para que não se torne inútil a Cruz de Cristo (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 1:17).

O apóstolo se refere a um novo modelo de conhecimento que os cristãos deveriam buscar:

[...] não cessamos de orar por vós e de pedir que sejais cheios de conhecimentos da sua vontade, em toda sabedoria e inteligência espiritual (BÍBLIA, N. T. Colossences, 1:9).

Isto posto, a "ciência" não era compatível com a prática cristã, motivo de ser alvo da ação punitiva divina.

Ninguém se engane a si mesmo; se alguém dentre vós se tem por sábio segundo este mundo, faça-se insensato para ser sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus, pois está escrito: "Eu apanharei os sábios na sua própria astúcia" (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 3: 18-19).

A preocupação com a vida prática levou também Epicuro a negar os conceitos abstratos da ciência clássica, razão para afirmar que a filosofia não constituía uma ciência, mas uma regra de procedimento:

Epicuro dizia que a filosofia era uma atividade destinada a estabelecer, por meio do raciocínio e de discussões, uma vida feliz (JOYAU, 1980, p.11).

Nesse sentido, o exercício da filosofia não deveria estar centrado apenas na palavra, mas, sobretudo, na prática, o que explica a sua exortação: "[...] foge a todo pano da ciência" (Idem). Pelos mesmos motivos, eram objeto da sua proscrição a cultura e as artes. Nesse rol estavam a geometria, a aritmética, a astronomia, a música e a poesia, sendo a sua avaliação rigorosa em relação a esses conhecimentos:

De falsas bases nada pode vir que seja verdadeiro e, se alguma coisa houvesse de verdadeiro, nada poderia trazer para vivermos com mais prazer, isto é, melhor(...). Nos poetas não há nenhuma sólida utilidade e todo o seu deleite e pueril (Idem).

Sêneca, preocupado com a utilidade prática do saber, propôs uma filosofia que rompia com as pesquisas apenas especulativas. Postulava que era preciso buscar o conhecimento, mas que fosse possível aplicá-lo na vida prática.

Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutareos como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas (SÊNECA, 1991, p. 19).

Paulo de Tarso, convergindo com Epicuro e Sêneca em propor um saber de ordem de vida, também na pregação de seu modelo educacional parece tê-lo feito nos moldes do que fora adotado por esses pensadores: a viva voz e por meio de cartas. Como Epicuro e Sêneca, os cristãos também se valiam de cartas para transmitir sua mensagem e manter doutrinariamente as comunidades cristãs unidas (ULLMANN, 1996, p. 104).

Destarte, pode-se pensar que Paulo Apóstolo teve uma ação análoga, pois com a mesma solicitude e o mesmo desvelo pastoral cuidava das comunidades cristãs por ele fundadas, reanimando-as na fé por meio das suas epístolas e visitas, quando possível e/ou se fazia necessário.

Paulo, contudo, compreendeu logo que não podia estar em todos os lugares ao mesmo tempo e que seu zelo apostólico não daria fruto se não encontrasse outra forma de anunciar a mensagem [...]. Por isso, encontrou-a escrevendo (PARRA SÁNCHEZ, 1996, p.29).

Esse desvelo de Paulo pode ser encontrado em Epicuro, que, fundando comunidades em diversas regiões, procurou manter com seus discípulos uma intensa comunicação epistolar. Dentre estas comunidades, podem-se citar as

seguintes: a de Lâmpsaco, a da Ásia Menor e a do Egito. Em alguns casos chegou até mesmo a visitá-las, a exemplo das fundadas na Jônia.

Chefe de uma comunidade quase religiosa, Epicuro endereçava cartas às Igrejas de Mitilene, de Lâmpsaco, do Egito e da Ásia. (ULLMANN, 1996, p. 21).

O objetivo de Epicuro era manter a união e a unidade dessas quase-igrejas por meio de uma prática catequética direta, que incluía normas de proceder, bem como reavivá-las em seus ensinamentos.

Também Sêneca, por meio de suas cartas aos seus amigos, em particular a Lucílio, parece ter desenvolvido uma atividade semelhante. Essas cartas revelavam um ardor de apóstolo que objetivava a conversão dos outros. Por isso, nessas cartas, o pensador abandonou os conselhos abstratos, as noções gerais; preocupava-se apenas com casos concretos que requeriam soluções imediatas. Elas resumem a sua tarefa à de um professor ou um médico, que nada aconselham que seja de uma utilidade prática, aplicável na realidade comum de todos os homens. Assim, o meio principal do qual usava para educar os seus discípulos eram as cartas. Estas sempre eram redigidas com uma intencionalidade prática, a conversão para a doutrina de sua escola.

Com essa relação apresentada entre o cristianismo e a filosofia helenística, pode-se pensar que grande parte das concepções de mundo, de homem e de sociedade já pensadas em outros momentos e particularmente no mundo greco-romano, foram assimiladas e adaptadas pelos primeiros cristãos helenistas (PEREIRA MELO,

2002). Essa orientação iniciou um processo de minimização das diferenças entre cristãos e pagãos, conforme explicita Henri Marrou:

[...] la diferencia entre paganos y cristianos de la Antigüedad Taedia estaba en la verdad de sus respectivas elecciones, pero hay coincidencias en la actitud ante la concepción general de la vida, del hombre y del mundo (MARROU, 1980, p. 45).

Em grandes linhas, a afirmação do pensamento cristão só pode ser entendida, em certa medida, no pensamento helênico, pois nele se encontrava toda uma rede de significados e conceitos que deram condições para a elaboração de um “novo tempo”.

Assim sendo, o cristianismo não pode ser pensado, nem compreendido em sua totalidade, sem as contribuições desse pensamento constituído historicamente, as quais, contraditoriamente, foram fundamentais para a negação da própria cultura grego-romano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento do cristianismo primitivo como religião universal, no primeiro século depois de Cristo, parece que teve como fator decisivo a unificação cultural promovida pelo helenismo greco-romano. Nesse direcionamento, o cristianismo teria buscado na tradição cultural pagã a segurança de sua própria universalidade. Entretanto, atribuir exclusivamente a universalização do pensamento cristão ao apoio intelectual do helenismo seria precipitado; por isso, há que considerar as necessidades internas da sociedade greco-romana.

Com a ascensão de Alexandre Magno (334-323 a.C.), formou-se um novo cenário na sociedade antiga, no qual se colocou em crise o modelo de organização da sociedade grega (destruição da *polis*) e a constituição de uma monarquia universalista. A dissolução da *polis* afetou os valores fundamentais da sociedade grega e a religião dos deuses olímpicos entrou em decadência, deixando um vazio existencial. Um vazio de tal natureza levou as correntes filosóficas mais significativas do mundo greco-romano a procurar preenchê-lo, não exclusivamente com uma teoria especulativa, mas com uma proposta doutrinal de ordem prática e revestida de espiritualidade (BARROS, 1975, p. 2).

A situação do homem desse momento exigia discursos filosóficos que apresentassem uma solução para os seus problemas imediatos. Nesse sentido se inseriram as filosofias do período helenístico, as quais, com forte caráter exortativo,

traziam em suas doutrinas a promessa de felicidade e de tranqüilidade para a alma humana.

Dentre as filosofias que surgiram neste período, papel significativo tiveram o epicurismo e o estoicismo, ao buscarem preencher o vazio existencial desse homem, sugerirem direcionamentos para essa sociedade em transformação e colocarem na ordem do dia o interesse pelos problemas da vida interior e pelo cultivo das virtudes morais.

Nessa perspectiva, essas filosofias se assemelhavam às doutrinas religiosas, ao prometerem conduzir o homem a viver em harmonia e em paz de espírito. Por esse motivo elas se converteram numa espécie de abrigo espiritual, com uma doutrina que visava alcançar a verdadeira felicidade.

Para Pierre Pierrard (1982, p. 13), as doutrinas filosóficas do helenismo greco-romano se espalharam amplamente no mundo mediterrâneo o gosto pelas coisas do espírito, bem como uma nova concepção de homem: o cosmos, entendido como um todo animado por uma lei racional e ao qual o homem deve harmonizar sua vida. Pregadores de linguagem realista e plena de imagens falavam de um deus universal, centro e animador do mundo; proclamavam a igualdade e a fraternidade dos homens, canonizando o exercício ascético como fonte da única verdadeira felicidade e da paz de espírito.

Pelo que se apresenta, pertencer a uma escola filosófica nesse período não era unicamente abraçar uma teoria, mas uma opção existencial que afetava toda a vida

do indivíduo, exigindo uma mudança radical. A filosofia aproximava-se de um método espiritual, com exercícios espirituais que visavam a uma mudança total na maneira de ser que envolvia toda a vida (SÁNCHEZ, 2000, p. 324). Em síntese, a filosofia greco-romana ficou bem próximo da religião ou da religiosidade em geral.

O “Pórtico” e o “Jardim”, escolas filosóficas que foram discutidas neste trabalho, inserem-se nessa discussão. Com um corpo doutrinário próprio, se dedicavam a ensinar seus princípios doutrinários, que estavam relacionados com a vida prática e buscavam inculcar nas mentes a possibilidade de terem uma vida feliz os que os seguissem. O propósito fundamental dessas doutrinas era ser um guia para a vida humana, mediante seus ensinamentos, que proporcionavam a segurança não encontrada no mundo exterior.

Essas escolas também se dirigiam a todos os homens - ricos, pobres, homens, mulheres, livres e escravos - pois sua preocupação fundamental era promover a tranquilidade para a alma humana, independentemente de sua condição social. Com sistemas dogmáticos, pertencer a uma dessas escolas era aceitar as suas solicitações na vida concreta.

O cristianismo apareceu nesse contexto filosófico e, em contato com esse mundo estabelecido pela cultura clássica, parece ter tomado os seus principais direcionamentos. Esse contato com a cultura clássica, nos primeiros séculos da era cristã, marcou profundamente a nova religião, pois, estabelecendo um estreito nexo com essa cultura, provocava um enriquecimento da nova doutrina. Esse diálogo com

a cultura clássica oportunizava a instrumentalização do cristianismo, que, tendo diante de si um mundo elaborado de categorias filosóficas que possibilitavam a sua afirmação, colocou-as a seu serviço, no intuito de conversão dos povos pagãos.

Para Henri I. Marrou (1975, p. 485), foi providencial o cristianismo ter nascido em um território dominado pela cultura clássica, pois dela recebeu uma marca indelével para os seus desdobramentos posteriores e para sua “vitória” sobre essa mesma cultura. Nada mostra melhor a profundidade desse encontro entre o cristianismo e a cultura clássica que o exame das culturas cristãs surgidas nos países “bárbaros”. O cristianismo formado nessas regiões não foi elaborado unicamente a partir da revelação, mas representava, tecnicamente, uma adaptação, ou síntese, entre a cultura cristã e a clássica. Nesse sentido, o cristianismo que se apresentou ao “mundo” naquele momento histórico de sua afirmação estava impregnado dos elementos clássicos.

Gilda Naécia Maciel de Barros (1975, p. 2) observou que a aparição do cristianismo no solo pagão despertou a atenção desses povos, os quais examinaram com atenção a fé cristã, que reunia adeptos tão fiéis e avançava por todas as terras, e, curiosamente, usava recursos intelectuais tomados à própria tradição clássica, os quais aplicava com eficiência às formas necessárias para fazer-se entender por todos, gentios e cristãos.

No seio desse mundo despontou o cristianismo, que, diante de uma grande diversidade de religiões e doutrinas filosóficas, apresentou uma “nova” doutrina, a

qual, reunindo em si elementos dessas tradições, oferecia uma alternativa atraente (GIORDANI,1987, p. 346).

Nesse contexto, o cristianismo atingiu o interior da cultura greco-romana e produziu uma renovação nessa cultura. Com seu ideal formativo, educando de forma informal, o cristianismo pregava um novo homem, que, segundo o apóstolo Paulo, era revestido dos valores do Reino de Deus.

Nesse primeiro momento de catequização do mundo pagão, papel significativo teve Paulo de Tarso, que, assumindo a missão de “Apóstolo dos Gentios”, anunciou o cristianismo em termos universais. No pensamento do apóstolo podem-se encontrar notáveis influências da cultura clássica, como também a presença de elementos dessa tradição em seus escritos.

Para Josef Holzner (1994, p. 9), na atualidade é consenso que a maneira de pensar e a forma de vida dos gregos tiveram influência considerável sobre a formação de Paulo; pois este pensava, falava e escrevia em grego como se fosse a sua língua materna, sobretudo em sua correspondência epistolar.

O ambiente cultural em que o apóstolo cresceu era o da civilização grega, instrumento colonizador adotado por Alexandre Magno nas principais cidades fundadas por ele e por seus sucessores Ptolomeus e selêucidas. Este mundo espiritual, moral e artístico existia por toda a parte, e ninguém podia subtrair-se à sua influência. Sendo assim, vivendo em uma grande cidade helenística (Tarso), o

apóstolo não deve ter ficado imune a sua influência. Como ele escreveu aos Tessalonicenses: “Examinai tudo e ficai com o que é bom” (BÍBLIA, N. T. 1 Tessalonicenses, 5: 21), ele próprio deve ter examinado a cultura grega que se difundia a sua volta e retirado dela o que ela tinha de bom para a elaboração do seu discurso cristão (HOLZNER, 1994, p. 15).

Pelo exposto, pode-se pensar que o apóstolo Paulo, respaldado na condição de conhecedor da cultura e da filosofia grega, lançou mão desse pensamento e da sua tradição para compor o seu discurso evangelizador (PEREIRA MELO, 2002) e o seu projeto informal de reeducação do mundo pagão.

A partir desse direcionamento paulino, o cristianismo ultrapassava as fronteiras do mundo judeu e penetrava no território pagão em busca de uma nova messe. Apresentando-se como religião “internacional”, acolhia em seu seio a todos, humildes e poderosos, pregando a igualdade virtual de todos perante o reino anunciado por Jesus de Nazaré.

Com efeito, num mesmo Espírito fomos batizados todos nós, para sermos um só corpo, ou sejamos judeus ou gentios, ou servos ou livres, e todos temos bebido de um só Espírito (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 12: 13).

Esse arrojo evangelizador do apóstolo, ao proclamar o cristianismo como religião universal, à medida que eliminava as barreiras raciais e sociais entre os homens, ia ao encontro dos desejos mais íntimos do mundo greco-romano, pois essas questões, conforme exposto no corpo deste trabalho, já estavam, em parte, contidas

na tradição clássica, particularmente no pensamento de filósofos estoicos e epicuristas, como Epicuro e Sêneca.

Essa tendência adotada por Paulo, de anunciar o cristianismo em termos universais, aproximava-o da tradição pagã, pois esse encaminhamento era uma característica formativa geral das escolas da época, como o epicurismo e o estoicismo. Assim, a idéia de pertencer a um mundo sem divisões, universalista, a igualdade de todos os seres humanos - homens, mulheres e escravos - eram fruto de uma época e não exclusividade do cristianismo paulino.

Destarte, o cristianismo paulino só se apresentou com essa roupagem porque nasceu e propagou-se na cultura helenística. Sem levar em consideração a contribuição dessa cultura, possivelmente nenhuma tentativa de compreender a proposta formativa do cristianismo, na concepção de Paulo de Tarso, poderia resolver a questão. Por isso, teve-se em conta que o contato do cristianismo com o mundo constituído sob a cultura greco-romana possibilitou ao pensamento cristão o rompimento com a tradição judia e sua abertura ao Mundo Ocidental.

Importa ainda considerar que o estudo da proposta formativa do cristianismo primitivo, embora pouco pesquisada no meio acadêmico brasileiro, não é matéria irrelevante, porquanto o cristianismo atuou de forma determinante na formação da mentalidade moral e ética do homem ocidental. Ainda presente em nossa sociedade, o pensamento cristão continua a exercer influência em diversos de seus segmentos, em particular na educação.

Nesse sentido, o que foi produzido pelo cristianismo pode lançar luzes na contemporaneidade, pois numa sociedade na qual os valores humanísticos estão em decadência, em que o individualismo e a intolerância social vêm se intensificando, é relevante recorrer ao que foi produzido em outros momentos, para entender o presente e o papel fundamental da “educação” na construção de um novo tempo.

FONTES

EPICURO. Carta sobre a Felicidade (Meneceu). São Paulo: UNESP, 1996.

Sêneca, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ABBAGNANO, N. E VISALBERGHI, A. **História de la educación en la Antigüedad**. México, F. C. E., 1969.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. **A Revolução Industrial**. São Paulo: Ática, 1998.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Disponível em <http://www.hottopos.com/vdletra2/gilda.htm#_ftn1> Acesso em 30 abr. 2002.

_____. **Arete e Cultura Grega Antiga**. Disponível em <http://www.hottopos.com/vdletra2/gilda.htm#_ftn1> Acesso em 30 abr. 2002.

BORTOLINNI, José. **Introdução a Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus, 2001.

BRUN, Jean. **O Epicurismo**. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, s/d.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999.

CAMPOS, J. A. – “**Introdução**”. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

CARRATORE, Enzo Del. **Carta Sobre a Felicidade(Epicuro)**. São Paulo: UNESP, 1995.

CHÂTELET, François. **A Filosofia Medieval. Do século I ao século XV**. Rio de Janeiro.

CÍCERO. **De Finibus**. São Paulo, 1960.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo y cultura clasica**. México, FCE, 1992.

DREHER, Martn N. **A Igreja no Império Romano**. São Leopodo, 1963.

DUVERNOY, Jean-François. **O Epicurismo e sua tradição antiga**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

École Biblique de Jérusalem. “Introdução” e “notas”. **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2001.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas. Vol.III**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ENGELS, Friedrich. **O Cristianismo Primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

EPICURO. **Antologias de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1995. (Os pensadores).

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo: Apóstolo dos Gentios**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia antiga**. Lisboa: Edições 70, 1992.

FONSECA, Maria de Jesus. **A Paidéia Grega Revisitada**. Disponível em <[http://www. Paideiagregarevisitada.htm](http://www.Paideiagregarevisitada.htm). 2001> Acesso em 20 abr. 2003.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia I. Grecia y Roma**. Madrid: La Editorial Católica, s/d.

GILES, Thomas Ransom. **Jerusalém e Atenas**. São Paulo, E.P.U., 2000.

GIORDANI, Mário Curtis. **Ação Social da Igreja no Mundo Antigo**. Petrópolis: Vozes, 1959.

GUAL, Carlos Garcia. **Epicuro**. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

GUIGNEBERT, Charles. **El Cristianismo Antiguo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Lisboa: 70, 2002.

JAPIASSU, Hilton. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar.

JOHNSON, Paul. **Historia Del Cristianismo**. Javier Vergara Editor, 1999.

JOYAU, e. - "**Estudos Introdutórios**". **Epicuro. Antologia dos Textos. Os Pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KÔSTER, H. **Introducción al Nuevo Testamento**. Sigüeme: Salamanca, 1988.

LENTSMAN, Iakov. **A Origem do Cristianismo**. Universitária, 1988.

LÉVÊQUE, Pierre. **O Mundo Helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIÉBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja. (Séculos I – IV)**. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura**. São Paulo. Loyola. 1988. 293p.

LOZANO, Armindo. **Ásia menor en época helenístico-romana**. Madrid, CATEDA, 1995.

LUCRÉCIO. "Da Natureza". **Os Pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antigüidade**. São Paulo: E. P. U., 1975.

_____. **Decadência romana o Antiguidad Tardia**. Madrid, Rialp, 1980.

MEEKS, Wayne A. **O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos**. São Paulo: Paulus, 1996.

MONDOLFO, Rodolfo. **O Pensamento Antigo. Vol. II**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

NORELLI, Enrico & MORESCHINI, Cláudio. **História da Literatura Cristã Antiga/ Grega e Latina**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1996.

PADOVANI, Umberto Antonio. **Filosofia da Religião**. São Paulo: USP, 1968.

PARA SÁNCHEZ, Tomás. **Os Tempos de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. **Paulo: aventura entre os pagãos**. São Paulo: Paulinas, 1996.

PELÁEZ, J. **Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas**. Pioneiro, s/d.

PÉPIN, Jean. **Helenismo e Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

PEREIRA MELO, Joaquim. **Análise das Transformações**. Maringá: DFE/PPE, 2002.

_____. **Especificidades da Paidéia Cristã.** Maringá: UEM/DFE, 2001.

_____. **A Educação e o Estado Romano.** Maringá: UEM/DFE, 2000.

_____. **Sêneca e o Projeto de Formação do Sábio.** Maringá: UEM/DFE, 2003.

PETIT, Paul. **A Civilização Helenística.** São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PIERINI, Franco. **A Idade Antiga.** São Paulo: Paulus, 1998.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção os Pensadores).
Janeiro: Zahar, 1974.

PRADO, Anna Lia A. de A. **Apontamentos para um Estudo sobre a Moral de Sêneca nas “Epistolae ad Lucilium”.** São Paulo: USP, 1947.

REALE, Giovanni. **História da filosofia.** Vol. I, São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **História da filosofia.** Vol. IV, São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **História da filosofia.** Vol. III, São Paulo: Loyola, 1994.

ROSTOVTZEFF, M. **História da Grécia.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

SÁNCHEZ, Javier Antolín. **Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo.** Valladolid: Tesis del Doctorado, 2000.

SÊNECA, L. A. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. **Sobre o Ócio**. São Paulo: Nova Alexandrina, 1998.

_____. **Da Tranqüilidade da Alma**. São Paulo: Abril, 1985.(Os pensadores).

BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira, 1987.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro: Filósofo da Alegria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **O Estoicismo Romano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VASCONCELOS, YURI. **O Homem que Inventou Cristo**. São Paulo: Abril, 2003. (Revista Super Interessante).

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Ética**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.