

COMMUNIO

Revista Internacional Católica

Olegario González de Cardedal — Cristianismo, religião e cultura

José M. Silva Rosa — Cultura clássica e cristianismo nascente

Isidro Lamelas — Herança e actualidade dos Padres da Igreja

Marta Cristiani — Linguagem da classicidade, linguagem do cristianismo

Artur Morão — Para uma hermenêutica do “clássico”

Annibale Zambarbieri — A *Ratio studiorum* dos jesuítas

Giuseppe Reguzzoni — Uma ideia de liceu

Abílio Tavares Cardoso — Formação integral na escola: para todos?

Uma professora de liceu — A importância do grego

ACTUALIDADE DO CLÁSSICO

Reflexão Teológica

Mundividência Cristã

CULTURA CLÁSSICA E CRISTIANISMO NASCENTE CONTINUIDADE OU RUPTURA

I. CULTURA CLÁSSICA

O clássico está na moda. Todos nós ouvimos dizer, a propósito e a despropósito, que isto ou aquilo é *clássico*, que tal ou tal filme se tornou *um clássico*; em certos meios, inclusive, fica bem dizer-se que se está a *reler os clássicos*... Numa palavra: o clássico é actual, sem ser claro o sentido que cada um atribui a tal afirmação. Todavia, este casamento entre o clássico – algo perene – e a moda – império do efémero – só aparentemente é paradoxal. Com efeito, tal como a moda é uma forma de classificar mercadorias, produtos, ideias, pessoas, etc., também os períodos clássicos trazem consigo movimentos niveladores, modais, massivos. Talvez possamos, então, inverter a ordem: ao invés de dizermos que o clássico é actual, digamos que a época actual se tornou equivocadamente clássica.

Mas o que significa, afinal, o adjectivo *clássico*? Em português, as noções de *classe*, de *clássico* traduzem directamente *classis* e *classicus*, termos latinos cujo âmbito semântico, geralmente, está ligado à hierarquização social e militar (*classicus* significa um cidadão da primeira classe, ou um soldado da armada). As noções latinas, por seu turno, radicam com toda a verosimilhança no verbo grego *kláô*, que significa

quebrar, partir, romper, inflectir... Desta *classificação* resulta um conjunto de realidades agrupadas, totalidades numeráveis, uma categoria operatória – a *classe* – aplicável desde a zoologia, a botânica, às artes militares, passando por todas as outras dimensões e realizações humanas. O que acontece, ou aconteceu historicamente, é que a apreciação e definição do *clássico*, em virtude de um imperceptível desconforto do pensamento perante o movimento, o novo, o que é dinâmico e criativo, tendeu a valorizar quase só o resultado, o definido, a obra acabada, finita, o estático, o ordenado, o *domesticado*, e não tanto a génese, o ímpeto criador, iconoclasta, a pulsação indómita do *daimone*. Outrossim, a raiz verbal parece afastar-nos das noções habitualmente conexas com o universo dos valores do classicismo – harmonia, proporção, número, ordem, simetria, isonomia, completude, perfeição, beleza, perenidade... –, indicando-nos que *clássico* não é tanto um estado, uma idade, um período mais ou menos estável, como um momento de cisão, uma fragmentação, um rasgão na realidade, os quais não se deixam qualificar à nascença.

O sentido do clássico como ordem (*táxis, taxinomia*), estabilidade, identificando mesmo um período delimitado, pode aparecer a esta luz mais como um estádio mental tardio, massificante, como quem serodiamente procura refazer um *puzzle* desfeito. A reiteração clássica, neste sentido, perdido o *élan* vital criador, não diferiria muito de um trabalho de cola e tesoura, um *patchwork* ou, talvez, extremando as coisas, o colar dos cacos de uma sabedoria anterior, como certa passagem do *Timeu* de Platão sugere. A esta nova luz teríamos, talvez, de rever a nossa noção habitual de clássico.

Foi, todavia, aquela valoração ordenadora e identificadora desse momento que culturalmente se impôs. A história até costuma *classificar* retroactivamente os secs. V e IV a.C. da cultura grega com a designação de “época clássica”.¹ Sob este título pretende-se exaltar todas as superiores realizações espirituais que o génio grego, na sombra de Homero e Hesíodo, alcançou neste período: as realizações políticas, cívicas e jurídicas do *século de Péricles*, concretização da *isonomia* soloniana; a estratégia militar demonstrada em Maratona e Salamina, frente aos

¹ Cf. Maria Helena ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*. I Vol.: *Cultura Grega*, Lisboa: FC Gulbenkian s.d., 367-502.

Persas; as incomparáveis criações literárias da poesia lírica (Alceu, Safo, Píndaro), da tragédia (Ésquilo, Sófocles, Eurípedes), da comédia (Aristófanes), da retórica forense (Lísias, Isócrates, Lisandro, Demóstenes); na escultura, a beleza dos cânones de Policleto e de Lisipo que a superior mestria de Fídias concretizou; na simetria e *euritmia* da arquitectura de Eupalino e Vitruvius, ou na planificação urbana e constitucional de Hipódamo de Mileto; a filosofia sofística (Protágoras, Górgias, Licóforo, Pródico, Crítias, Trasímaco, Hípias...) e anti-sofística (Platão, Xenofonte, Aristóteles...) e escolas socráticas menores (cínicos, cirenaicos...) que recolhem, integram, inflectem, superam ou elidem a especulação da filosofia pré-socrática jónica (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heraclito) e itálica (Pitágoras e os pitagóricos, Filolau, Parménides, Zenão de Eleia, Xenófanes, Empédocles) em busca do *arkhê*; a reinterpretação pedagógica da mitologia homérica e hesiódica; a religião olímpica como *liturgia* cívica; a medicina (os Asclepiades, Alcméon de Crotona, Hipócrates); a história (Heródoto e Tucídides)... Porém, tal pintura clássica, também ela, deixa nas sombras aspectos que são justamente relevantes para a compreensão do *clássico* na dupla perspectiva que propusemos acima: as terríveis guerras intestinas na Hélade deste período; a ameaça do irracional (*álogon*) entre os pitagóricos, ou do movimento entre os eleatas; a difícil integração política das religiões místicas, xamánicas, órficas, dionisíacas; a terrível iconoclastia da atitude interrogativa de Sócrates, que a democracia não suportou, acabando por o condenar à morte.

Apesar disso, esta sumariíssima e parcial resenha, de acordo com a *paideia* platónico-aristotélica, poderia organizar-se, em termos temáticos, nas sete *disciplinas encíclicas*, mais tarde chamadas sete *artes liberales*: Gramática, Retórica, Dialéctica, Astronomia, Geometria, Aritmética e Música. Este septenário disciplinar do espírito (*áskesis*) como que sintetiza todos os saberes do homem grego, aquilo que o cidadão deveria saber para ser um homem e um cidadão bem *formado*,² por outras palavras, um homem que realizasse na sua vida o ideal do *halòs kai agathòs*, do Belo, do Justo e do Bom. Elas consubstanciam o que podemos chamar a *mundividência grega*, isto é, a sua visão da realidade: um saber sobre os deuses

(teologia), sobre o cosmos (cosmologia), sobre a alma (psicologia, política, soteriologia...), e o discurso lógico sobre isso.

A realização deste ideal de vida, porém, para um grego do sec. V a.C., apenas era pensável dentro da *pólis*. Só imerso nesta entidade espiritual o heleno se compreendia, compreendendo também o *kosmos* a partir dessa escala, desse metro. As conquistas de Alexandre Magno, no final do sec. IV, entretanto, vieram subverter completamente essa medida. De súbito, a *ordem* helénica, com tudo o que ela significava e supunha, passou da pequena *pólis* para um Império que vai da Macedónia ao Ganges. Com o período helenístico, paradoxalmente,³ esbateu-se a diferença entre bárbaros e helenos; as ideias de natureza humana e humanidade universalizaram-se concretamente. O *modus vivendi*, os valores, a filosofia, a literatura, o lazer, o desporto, as técnicas, etc., dos gregos tornaram-se acessíveis a todos os cidadãos da *oikouménē*.⁴ Por todo o lado se fundavam novas cidades a exaltar tal modo de vida (*v.g.*, Alexandria). Mas para o cidadão da pequena *pólis* grega o resultado foi a completa desorientação espiritual. O homem grego não sabia como se integrar nessa entidade mais vasta. A *pólis* era entendida como *kosmos* intermédio (*mesokosmos*) entre o microcosmos (a alma humana) e a *physis* (*makrokosmos*). Perdida a *cidade*, voltou-se agora para a interioridade onde se perde (academismo) ou onde se encontra (estoicismo); voltou-se para o pequeno grupo, para o círculo dos amigos (epicurismo), esperando encontrar aí a salvação que aquela já não pode dar-lhe. É precisamente a esse desejo, a essa premente necessidade de salvação que todas as filosofias, as sabedorias, as religiões nascentes procuram responder. Do ponto de vista político, cultural e religioso, pouco, praticamente nada, se alterou com a chegada dos romanos e a conquista progressiva do espaço até aí ocupado pelos vários impérios em que se fragmentara o sonho de Alexandre Magno. Eis pois o caldo sincrético do helenismo intertestamentário. Foi com esta moldura cultural do *lacus romanus* que o cristianismo nascente se deparou.

² Cf. Werner JAEGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes 1995.

³ Porque o verbo *hellenizô*, donde deriva *hellenismos*, significava, no sec. IV a.C., falar o grego correctamente, sem barbarismos.

⁴ Cf. PLUTARCO, *De Alexandri fortuna aut virtute*, 6.

II. “CRISTIANISMO NASCENTE”

A experiência cristã é sempre nova. Por isso, seja em que tempo for, no instante em que um homem se abre à graça de Deus, em Jesus Cristo, a experiência cristã continua em estado natal, viva, nascente.

Porém, esta experiência, não sendo *histórica*, dá-se na história. Deste modo, quando falamos aqui de “cristianismo nascente” temos em vista, ao mesmo tempo, essa experiência vital, observável, de convívio íntimo dos discípulos com Jesus de Nazaré, que partilhavam da sua vida, das suas preocupações, das suas fadigas, que ouviam as suas palavras de vida, os seus ensinamentos, que se espantavam e interrogavam com os sinais e milagres que realizava, assim como, após os dramáticos acontecimentos que conduziram à sua morte, a experiência pessoal e comunitária da Ressurreição, que é a experiência mesma da fé desvelando o Ressuscitado – “Eu vi o Senhor!” –, sintetizada no *kerigma/martyrion* “Ele está vivo!” Este é um momento transformador, onde o anúncio da Boa Nova se prega como fogo do Espírito. O excesso desta vivência não deixa espaço para as questões, para a tematização legitimadora, para a crítica sobre as condições de possibilidade, etc.: é um momento de vida, não um momento epistemológico. É a esse momento de vida que chamamos aqui “cristianismo nascente”, querendo assim distingui-lo de um momento posterior em que, face à cultura greco-latina, o cristianismo se começa a tematizar, a explicar e a justificar.⁵

Contudo, a novidade radical daquela experiência do Ressuscitado, só cabalmente realizada pelos discípulos depois do Pentecostes, não apaga

⁵ A *Carta aos Coríntios*, de CLEMENTE DE ROMA, datada da última década do sec. I, é considerada um dos primeiros documentos onde a *Paideia* grega é integrada, de forma explícita e deliberada, na pregação cristã. Começa aqui o duplo dinamismo de *helenização do cristianismo* e de *cristianização do helenismo* (cf. Werner JAEGER, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa: Edições 70 1991.), ou a recusa explícita de qualquer relação de que são exemplos acabados Taciano, o Sírio (*Discurso contra os Gregos*) ou Tertuliano (*Apologeticum, De spectaculis...*). Em nosso entender, porém, a primeira obra que, de modo consciente, melhor espelha aquele duplo movimento, talvez mais o primeiro que o segundo, é mais tardia: é a obra de ORIGENES, *Acerca dos Princípios (Peri Arkhôn)*. Para um estudo aprofundado deste processo vide Jaroslav PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Gifford Lectures at Aberdean, 1992-1993, New Haven & London: Yale University Press 1993, e R. A. MARKUS, A. H. ARMSTRONG, *Fé Cristã e Filosofia Grega*, Lisboa: União Gráfica [s.d.].

o traço de união do cristianismo com as esperanças mais profundas do povo de Israel. O próprio Jesus em muitos momentos e de muitas maneiras – pela aceitação do título de “Filho do Homem”; quando afirmava que *não vinha revogar a antiga Lei, mas dar-lhe pleno cumprimento*, etc. – declarara essa continuidade com as verdadeiras, mas esquecidas, esperanças do “resto de Israel”. Encontramos, assim, no seio do próprio cristianismo nascente uma tensão entre o *já* e o *ainda-não*, tensão de que é tecido o mistério mesmo da vida, e que a afirmação joânica da Encarnação do Verbo no seio de uma jovem judia agudizava até ao indizível.

Nos Actos dos Apóstolos vamos encontrar com clareza essa tensão entre a novidade de Jesus e a matriz judaica presente na dinâmica *herygmática* pós-pascal. Os seguidores de Jesus, em Jerusalém, organizados em torno de Tiago (O *Maior*; cf. Act 12,17; 15,13ss), compreendem-se naturalmente em continuidade com o judaísmo.⁶ Para esses, a vida de acordo com Jesus, o Messias crucificado, é a verdade inesperada do judaísmo. Na sua releitura histórico-salvífica, Jesus era o Messias prometido que viera cumprir de modo inesperado as promessas da Aliança, desde Abraão aos Profetas. O seu cristianismo é, pois, a perfeição do judaísmo.⁷ E até aqueles que irão ser protagonistas da abertura do cristianismo aos gentios mantêm essa matriciação. Veja-se, a título meramente exemplificativo, entre muitos outros, como o discurso de Pedro e a defesa de Estêvão (cf. Act 2,14ss; 3,18; 7,1ss) integram os acontecimentos mais significativos da Aliança do Antigo Testamento.

Por isso, a comunidade cristã de Jerusalém vai naturalmente ao Templo (cf. Act 2,46; 3,1; 5,12.21 *et passim*), participa na leitura das Escrituras judaicas, e assim por diante, sem qualquer sentimento de dissonância. O mandato universal de Jesus (cf. Mc 16,15; Act 1,8; Mt 28,19), porém, parecia apontar para uma universalidade estranha à religião judaica tradicional, alterando radicalmente a convicção securizante da eleição divina de Israel entre todas as nações.

⁶ Todavia, em Jerusalém também há a comunidade dos *cristãos helenistas* (Act 6,1.9; 9,29), como, aliás, havia já uma sinagoga onde se falava grego.

⁷ Marcel SIMON defendeu a tese de que o *verus Israel* - cristianismo nascente pretendia ser uma forma hábil de pretender tornar-se uma *licita religio*, usurpando assim ao judaísmo este estatuto reconhecido pelas autoridades romanas (cf. *Verus Israel*, Paris: Boccard 1948).

No cristianismo nascente vamos, pois, encontrar momentos de tensão parecidos com os que já tinham acontecido entre o próprio judaísmo da Diáspora – que vários séculos a.C.,⁸ sobretudo em Alexandria, também tinha iniciado um processo de aculturação com o helenismo – e o judaísmo ortodoxo hassídico, jerosulimitano. Ora quando chegar a hora do cristianismo nascente se virar para a gentilidade esse judaísmo da Diáspora vai ser decisivo para o seu próprio desenvolvimento.

A dispersão que se seguiu ao martírio de Estêvão (cf. Act 7,60; 8,1.4) é dos primeiros momentos que põe a comunidade cristã em contacto com um meio relativamente desconhecido, não judaico. Muitos cristãos, entre os quais o diácono Filipe, dispersaram-se pelos arredores, designadamente pela Samaria, espalhando-se rapidamente por outras cidades, mesmo gentias e afastadas, como Cesareia, Damasco, Chipre, Antioquia, e outras. Esta dinâmica que irradia de Jerusalém, contudo, vai encontrar-se com a pregação que o próprio Jesus já realizara em terras fortemente helenizadas: a Galileia, significativamente chamada *dos gentios*, a liga das dez cidades chamada *Decápole* (cf. Mt 4,25),⁹ Tiro, Sidon, etc.

Foi em Antioquia que, pela primeira vez, os seguidores de Jesus de Nazaré, o Cristo, foram chamados *cristãos* (*khristianous, christiani*, cf. Act 11,26). Sem entrarmos aqui na discussão do profundo significado que a atribuição de um nome próprio comporta, esta passagem merece a nossa atenção precisamente porque revela, em simultâneo, a continuidade e a ruptura da experiência cristã quer em relação à matriz judaica, quer em relação à sua envolvente cultural e religiosa. Em Antioquia podemos dizer que a experiência cristã estava suficientemente madura para poder ser denominada e identificada.

Outro momento decisivo para o futuro do cristianismo primitivo – no forjar a sua identidade em meio do helenismo, ou em permanecer mais uma seita judaica¹⁰ – tem Pedro como protagonista (cf. Act 10). Na visão

que Pedro tem no terraço da casa de Simão, o curtidor, em Jope, são-lhe revelados outros critérios, que não os judaicos, para avaliar o puro e o impuro, quando o anjo lhe diz para matar e comer de todos os animais da terra. Sendo, seguidamente, chamado a Cesareia, a casa de Cornélio, centurião romano, verificou que, estando a anunciar-lhes a Boa Nova de Jesus Cristo, o Espírito Santo desceu sobre os ouvintes (cf. Act 10,44), sendo eles pagãos e incircuncisos, o que deixou estupefactos os cristãos da circuncisão, isto é, os de observância judaica. Por causa deste episódio, Pedro teve alguns dissabores junto da comunidade cristã judaizante, em Jerusalém, que o acusava de ter comido com incircuncisos. Teve então de se justificar e explicar-lhes como ele próprio fora surpreendido, tendo simultaneamente ganho um nova compreensão do que significava o cristianismo (cf. Act 11,1-18; 15,1ss).¹¹ Assim, entre judaísmo e helenismo, a experiência cristã vai desenhando e escolhendo o seu próprio caminho¹² em sentido cosmopolita, de abertura ao diferente, ao novo, ao estrangeiro.

Todavia, o diálogo inevitável do cristianismo com cultura helenista coeva irá ser protagonizado sobretudo pelo jovem fariseu, da escola de Gamaliel, aos pés do qual a multidão depositou as vestes ensanguentadas de Estêvão: Saulo de Tarso. Depois da sua conversão fulminante, de acordo com o seu testemunho, foi constituído apóstolo dos gentios (Act 22, 21: “Ele, contudo, disse-me: ‘Vai, porque é para os gentios, para longe, que eu quero enviar-te [exapostelô]’.”). Voltou, entretanto, por algum tempo, para a sua terra natal, Tarso (cf. Act 9,30), cidade também ela marcada pelo pluralismo cultural do helenismo, onde Barnabé, enviado em missão aos cristãos de Antioquia, o foi buscar, subindo depois ambos a Jerusalém (cf. Act 11,30).

⁸ Cf. Arnaldo MOMIGLIANO, *La cultura griega y los judíos*, in: *El Legado de Grecia*, Barcelona: Crítica 1983, 333ss.

⁹ Nestas dez cidades livres do Norte da Palestina (Cisjordânia e Transjordânia) o *gimnásio* grego começara a substituir a escola judaica (*yeshiva*) vinculada à sinagoga (cf. 2Mac 4,9). Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Du bon usage de la trahison*, in: *Introduction à Flavius Joséphe, La Guerre des Juifs*, Paris: Minuit 1977.

¹⁰ No termo latino *seita* (*secta*) encontra-se também presente um duplo movimento. Na relação com *seco* (cortar) indica um rasgão, uma ruptura, um afastamento; na relação com *sequor* (seguir o seu próprio caminho, dirigir-se, procurar) revela um sentido mais identificador.

¹¹ No célebre Concílio de Jerusalém, perante o pendor judaizante de Tiago, ficou claro o pensamento de Pedro sobre a circuncisão, assim como clarificada resultou a missão de Paulo junto dos gentios.

¹² Podemos dizer com mais propriedade: a sua *Via* (cf. Act 9,2.12; *Didaquê. Instruções dos Apóstolos*, 1), a Via da Vida, por oposição à Via da Morte. Esta ideia de que há dois caminhos, um verdadeiro, outro falso, ilusório, remonta a Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, vv. 288ss) e era um importante ensinamento dos Pitagóricos – o homem está numa *encruzilhada*, perante uma *esfinge*, tendo de se decidir por um caminho – aparecendo também no *Poema* de Parménides (B 2, 1-9; B 6, 3; 7, 1), num popular tratado filosófico do helenismo, o *Pinax de Cebes*, e ainda na *Epístola de Barnabé*. Era figurado por um Y deitado. (Cf. Werner JAEGER, *op.cit.*, 21-22.)

Paulo era um homem culto (cf. Act 26,24).¹³ Cidadão romano, sabia grego e tinha estudado numa das melhores escolas judaicas. Conhecia bem a cultura helénica: em Act 17,28, quando discursa aos estoicos e epicuristas atenienses, e para os predispor a aceitar o evangelho, cita o verso 5 dos *Phaenomena*, do poeta estóico Aratos, da Cilícia: “Porque somos também da sua raça”, isto é, da raça divina. As suas Cartas, explícita e implicitamente, fazem referências à poesia, à filosofia, à ética greco-latina. Na Carta aos Romanos 2,25, toma de empréstimo à ética helénica a noção de *consciência* (*suneidêsis*). Do mesmo modo, a noção grega de *virtude* (*aretê*), que nunca aparece no AT, nem mesmo nos Sapienciais, é introduzida na Carta aos Filipenses 4,8, como modelo de vida que estes devem recolher dele mesmo, Paulo. É inútil multiplicar os exemplos que, aliás, não aparecem só nas Cartas de Paulo.¹⁴ Mas a utilização de noções do helenismo, ou a presença de temas da filosofia grega na pregação apostólica, não prova de modo nenhum que o cristianismo nascente incorpore a cultura clássica, ou que S. Paulo se tenha deixado influenciar especialmente por uma filosofia. O cristianismo nascente, de modo geral, está todo devotado à experiência e ao testemunho do Ressuscitado, e não tanto interessado na articulação ou harmonização de mundividências.

Em certos momentos, S. Paulo tenta ir ao encontro da cultura helénica. Por exemplo, na sua estadia em Atenas, relatada em Act 17,16-34, perante a filosofia estóica e epicurista. Não vai, todavia, para dialogar, no sentido de uma disputa filosófica racional, mas para anunciar Jesus Cristo Ressuscitado. A estratégia de Paulo é clara: aceita ir ao terreno dos interlocutores, apelando para um sentimento religioso universal que nos gregos se manifestava mais do que em qualquer outro povo, o que era

evidente pelo número de altares erigidos a todos os deuses. Entre os altares descobre até um dedicado “Ao Deus Desconhecido”. É exactamente desse Deus Desconhecido que ele lhes vem falar. A natural curiosidade dos atenienses e o seu apetite incontido por novidades fizeram com que o escutassem.

É notória a confiança com que Paulo começa a sua pregação. Fala-lhes de Deus, Senhor do céu e da terra, da sua obra, o *kosmos* e o homem, o tempo, sustentando que *vivemos, nos movemos e existimos na divindade*, e que Deus fixou um dia para julgar o mundo com justiça, sugerindo a teoria da purificação final pelo fogo, e assim por diante. Perante estóicos, um estóico não diria melhor. Sem mostrar como entende diferentemente todas estas teses, Paulo apela persuasivamente para a continuidade, para o que há de comum entre o que eles professam e o que ele lhes anuncia, como que a preparar o terreno para a Boa Nova que lhes traz. Não apela para os acontecimentos da história judaica, como faria se estivesse perante uma comunidade judaica da Diáspora. Quando, porém, o anúncio chegou à Ressurreição de Jesus de entre os mortos, não quiseram escutar mais: “Para a próxima te ouviremos!” E foram muito poucos os que aderiram ao Caminho. Apesar de Paulo ter orientado a sua pregação no sentido de apresentar Jesus como Salvador (*Sôter*) universal, e não tanto como o Messias da esperança judaica, o resultado foi pouco animador. Depois deste fracasso Paulo retirou-se para Corinto. Para além do lamento por eles, por não aproveitarem este tempo oportuno de salvação (*kairós*), os brios de Paulo também ficaram feridos: anunciara o Evangelho no coração espiritual da cultura grega, em Atenas, no próprio Areópago! Mas o resultado fora frustrante.

Este momento paulino é deveras significativo. De certo modo é mais que paulino; é o arquétipo de uma vontade de *cristianização do helenismo* que se repetirá vezes sem conta na história posterior do cristianismo. O ponto de partida de Paulo é a confiança na sua inteligência e na sua capacidade discursiva perante a filosofia grega. Mas não é só isso. À luz da Carta aos Romanos 1,19-21, ficamos a saber em parte a razão do optimismo de Paulo: Deus revela-se também naturalmente à razão. Os gregos haviam chegado racionalmente até à existência de um Deus poderoso, invisível, partindo da observação do *kosmos*. Esta revelação natural deveria ser uma propedêutica para a aceitação do Evangelho, mas

¹³ Diferentemente da maioria dos Apóstolos (cf. Act 4,13).

¹⁴ V.g., em Tg 3,6, aparece a noção órfico-pitagórica, interpretada pelo estoicismo, do “ciclo da geração”, aqui combinada com a ideia da *ekpurôsis*, ou seja, do *juízo pelo fogo* da injustiça deste mundo. Cf. ainda, em 1Co 11,14, a ideia de que a própria *physis* participa na pedagogia humana (*physis didakei*), ideia tão cara à releitura que os Padres da Igreja farão dos filósofos gregos; em Tt 1,12, é citado o célebre dilema da obra *Oráculos*, de Epiménides de Cnossos: “Todos os cretenses são mentirosos...”; em 1Co 15,33, Paulo recupera, do poeta latino Menandro (frag. *Thais*, 218, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. Kock, III, Leipzig 1888, 62, *apud* Werner JAEGER, *op.cit.*, 25) uma máxima que se tornara popular: “As más companhias estragam os bons costumes”, ou ainda o “não faço o bem que quero e faço o mal que não quero” (Rm 7,19), ou o eco ovidiano: *video meliora proboque, deteriora sequor*.

não foi. À luz do paradigma clássico do conhecimento, Paulo tinha razão em esperar essa conclusão. Para Platão, por exemplo, a inteligência, o conhecimento, determinam o querer. Não seria possível, neste paradigma intelectualista, uma atitude de recusa depois de a inteligência já ter compreendido o caminho verdadeiro. A solução deveria passar, antes, pela afirmação de que não compreendera correctamente, ou seja, permanecera na ignorância. Mas Paulo não retira essa conclusão desculpabilizante: a razão grega chegou, efectivamente, a um verdadeiro conhecimento sobre Deus que os deveria preparar para o conhecimento pleno. Mas eles recusaram, por isso não têm desculpa.

Na 1ª Carta aos Coríntios 1,17ss, percebe-se melhor o alcance positivo que o desaire da pregação no Areópago teve em Paulo. Não mais transigirá com a sabedoria pagã, não mais cederá à sua linguagem, não mais repetirá essa atitude provinciana. “Os judeus pedem sinais, e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, anunciamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gentios.” Paulo acaba por compreender que transporta, em vasos de barro, algo muito maior do que o judaísmo e a sua Lei, do que o helenismo e a sua sabedoria, do que a condição social e sexual: “Não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.” (Gl 3,28)¹⁵ Eis uma atitude genuinamente clássica, tão antiga e tão nova que, vinda do cristianismo primitivo, permanece hoje como repto mais do que nunca actual.

Mas apesar desta abertura universalista de Paulo, logo a primeira geração dos Padres da Igreja, muitos deles homens cultos, filósofos formados nas escolas de Atenas e Alexandria, vão iniciar um diálogo privilegiado com o mundo greco-latino.¹⁶ É natural, visto ser este o mundo

de então. Mas a recusa de diálogo, por um lado, ou a dissolução do cristianismo num conhecimento (*gnôsis*), por outro, permanecerão sempre como atitudes possíveis (Taciano e Tertuliano, no primeiro caso; a gnose de Valentiniano, Basíledes, Marcião..., no segundo), por entre as quais a experiência cristã vai fazendo o seu caminho.

III. CONTINUIDADE OU RUPTURA

Continuidade ou ruptura? Há algo de artificioso no modo de colocar a questão. Certamente que ela pode ajudar aquele que procura *classificar* e compreender a emergência do cristianismo em meio do sincretismo religioso e cultural do helenismo. Mas a continuidade e/ou ruptura a que os cristãos primitivos poderiam ser sensíveis não se lhes colocava de modo teórico e especulativo, antes de modo religioso e moral. As acções pessoais e os acontecimentos estavam à partida insertos numa história de salvação, pelo que a possibilidade da sua compreensão estava dada *ab initio*, pela aceitação ou rejeição de que era objecto o anúncio do Evangelho. Onde havia acolhimento da Palavra havia natural continuidade,¹⁷ onde não houvesse acolhimento da Boa Nova, naturalmente, não haveria continuidade. Este acolhimento da Palavra significava a aceitação da própria Pessoa de Cristo Ressuscitado, mais do que a adesão a uma sabedoria salvífica de per si.

Por isso a experiência cristã nascente não tem uma *mundividência*,¹⁸ isto é, uma especulação teórica, um saber, em luta com a *mundividência grega*, procurando dar repostas próprias, mais ou menos racionais, a um conjunto de questões formuladas sobre o *princípio (arkhê)*, a constituição da realidade, a natureza da acção, etc. Certamente o cristianismo nascente foi desenvolvendo um *mistagogia celebrada*, mas não um ciclo de disciplinas encíclicas alternativas ao das escolas helénicas, porque ele brota ao mesmo tempo de acontecimentos históricos respeitantes à vida e morte de Cristo e da experiência da fé pascal.

¹⁵ Cf. Bruce VAWTER, *O universalismo no Novo Testamento*, in: Concilium 121 (1977/1) - Diversidade Étnica. Sociologia da Religião, 89-96. É de realçar que as escolas filosóficas mais importantes do helenismo, estoicismo e epicurismo, admitiam escravos e mulheres como discípulos, a par dos homens livres.

¹⁶ A cultura ocidental é permanentemente refeita por este diálogo, afirmam K. KUNTZMANN e J. CHLOSSER (edit. et public.), *Études sur le Judaïsme Hellénistique*, Congrès de Strasbourg (1983), Paris: Cerf 1984. Rudolf BULTMANN, ultrapassando aquele provável provincianismo, diz, por seu turno, em *La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme* (1940), in: Foi et Compréhension. *L'historicité de l'homme et de la révélation, Paris: Seuil 1970, 456, que “le problème de l'hellénisme et du christianisme est un problème que est perpétuellement posé à l'homme.”

¹⁷ S. JUSTINO DE ROMA, IIª *Apologia*, 7, compreenderá esta continuidade a partir das sementes do Verbo disseminadas em toda a humanidade.

¹⁸ Aceitamos, por isso, a este propósito, a tese de Rudolf BULTMANN, apresentada no artigo já referido, *La conception de l'homme...*, 445ss.

Com efeito, a fé na ressurreição do corpo, como vimos no episódio de Paulo no Areópago, é um dos aspectos que mais dificuldades coloca aos destinatários helenistas, porque para estes a ideia de uma existência para além da morte física releva da imortalidade da alma, quer na versão hilozoísta da diluição no Todo, quer nas religiões órfico-pitagóricas e místicas como ciclo de nascimentos purgatórios, quer na filosofia como exigência moral e metafísica. Mas a afirmação da ressurreição do corpo como corpo glorioso, por acção directa do poder de Deus, deveria parecer-lhes assaz estranha, contraditória e aberrante. O corpo é um lugar problemático na cultura e filosofia grega, tendência que o sincretismo helenista acentuou. Mas esta dificuldade é apenas um caso particular das dificuldades levantadas pela categoria de relação.¹⁹

Todavia, o cristianismo apenas é consequente com a sua fé. O mistério de Cristo desde cedo começa a ser compreendido como o mistério do *Verbo que se fez carne* (Jo 1,14). Este movimento de descida (*katábasis*), de esvaziamento do Verbo de Deus (*kénosis, ekénôsen*) (cf. Fl 2,7: “esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo”) era algo intolerável para o espírito grego. Que estranho deus era esse que decidira partilhar da miserável condição dos mortais, baixando do Olimpo, da sua empírea morada, onde participava da imortalidade? Além do mais, em Jesus, mais do que a divindade, sobressaía o seu excesso de humanidade, como se, paradoxalmente, o divino se revelasse na incomparável doçura de um homem.

A topografia simbólica helénica sobrevaloriza sempre a ideia de subida, de ascensão (*anábasis*), em todas as suas dimensões (ontológica, gnoseológica, ética, política).²⁰ O Deus não desce: o homem é que deve esforçar-se por subir.²¹ Ainda por cima, para os cristãos este Verbo Encarnado é identificado com o Verbo Criador (Jo 1,3: “Tudo começou a existir por Ele, e sem Ele nada foi criado.”). Estoutra noção – Criação – presta-se igualmente a dificuldades. Um homem do helenismo, peculiarmente se fosse

estóico, não teria dificuldade em compreendê-la, mas provavelmente entendê-la-ia à maneira de uma demiurgia, de um deus que impõe leis racionais ao *kosmos* e é princípio de movimento do mesmo. É este o alcance do *Verbum* no estoicismo.

Poder-se-ia ver no universalismo do cristianismo nascente acima detectado, a propósito de Paulo, em Gl 3,28, uma espécie de parentesco natural com o cosmopolitismo estóico, para quem o mundo era a sua pátria. Com efeito, pela sua própria dinâmica, o cristianismo é de certo modo apátrida. Mas não é bem assim: o cristão é um crente, não um cidadão a não ser da Jerusalém celeste. Nesta terra não tem pátria, porque qualquer pátria pode ser a sua. Mas a tensão escatológica que o anima imprime-lhe uma orientação para mais além.²²

O domínio da história é, precisamente, um domínio em que as concepções gregas e cristãs se opõem. Para o homem helenista, imbuído de cultura grega, a história é compreendida analogamente ao processo de devenida da natureza. Já assim na tragédia, já assim no estoicismo: a história tem os seus ciclos tal como a natureza. Não há nada de novo debaixo do sol, sobretudo no helenismo tardio, com a preeminência dada a deusas como a *Túkhe* (Fortuna) e a *Heimarméne* (a Sorte, o lote fixado pelo Destino). Neste sentido, apesar de Heródoto e Tucídides, a história não ganhou dignidade e densidade humana: é apenas um caso particular do possível.

Ora o cristianismo tem uma visão mais agónica e tensional da história. Esta não é analogável com a “história” da natureza, pois o que dá densidade à história é a densidade das opções humanas.²³ Neste particular, o cristianismo nascente continua a visão da história do AT, onde a Aliança de Deus com o seu povo constitui o fulcro que dá unidade e sentido à história. O *haggadah* ritual da noite de Páscoa onde o mais velho da família, normalmente o pai, contava ao filho mais novo os feitos de Deus

¹⁹ Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris: Hatier 1993.

²⁰ A dialéctica descendente, na *Alegoria da Caverna*, de Platão, não é analogável à *kénosis*, pois aí não há esvaziamento, aniquilamento. Bem pelo contrário: o filósofo desce com uma consciência acrescida acerca da ilusão; não perde a consciência na descida pois então a sua acção *paidéutica* seria impossível.

²¹ Isto é evidente em Platão e Aristóteles, assim como na ética estóica. Para os epicuristas a cisão era ainda mais extrema.

²² Veja-se esse magnífico e tocante testemunho de INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, 7,2: “Dentro de mim há uma água que murmura e diz: ‘Vem para o Pai’. Não sinto prazer pela comida corruptível, nem me atraem os prazeres desta vida.”

²³ Cf. Rudolf BULTMANN, *Histoire et Eschatologie dans le Nouveau Testament* (1954), in: *Foi et Compréhension. *Eschatologie et Démithologisation*, Paris: Seuil 1969, 112-128.

na história de Israel,²⁴ tinha um escopo moral e religioso para o momento presente: Deus foi e é fiel às suas promessas. Não era uma história racional dos factos, mas antes uma iniciação. Pretendia-se inserir o ouvinte nessa tradição, para que ele a assumisse e prolongasse, respondendo ao apelo de Deus. A história é a história da responsabilidade (fidelidade/infidelidade) do homem em face da Aliança. A felicidade ou infelicidade do homem, de acordo com a equação da teologia da retribuição, depende da sua resposta. Durante muito tempo, pelos menos até aos livros Sapienciais,²⁵ esta retribuição foi entendida como retribuição intramundana. Esta visão está ainda presente nos discípulos de Jesus, quando antes da Ascensão lhe perguntam se é agora que vai restaurar o reino de Israel (cf. Act 1,6), identificando-o com o Reino de Deus da pregação de Jesus. Apesar da resposta, as comunidades cristãs esperam para breve a Parusia. Os cristãos estão convictos de participarem já na comunidade escatológica, de viverem nos últimos dias, na *plenitude do tempo* (cf. Gl 4,4). Em muitos passos das Cartas de Paulo detectamos essa pregação do fim do tempo iminente (cf. Act 17,31; Rm 2,6; 1Co 1,8; 1Tes 4,15; Ap 6,12). Mas à medida que o tempo passava e a segunda vinda, entendida daquele modo, não acontecia, começou a ser necessário dar sentido a esse tempo de espera, a esse tempo intermédio entre o *já* e o *ainda-não*: o Dia do Senhor é afastado para um futuro indeterminado, o que permite a emergência da historicidade.

Nesta abertura do cristianismo nascente ao tempo novo e oportuno, ao *kairós* da salvação de Deus em cada tempo, reside justamente o seu carácter *clássico*: a capacidade de romper novos caminhos, de exorcizar o medo e inutilidade, de dar sentido ao porvir, de conceder asas à liberdade e à alegria do Espírito. Verdadeiramente, há algo de grande na oração preferida de J.S. Bach: “Ó Deus, não deixes morrer a alegria que há em mim!”

José Maria Silva Rosa

²⁴ Recitação que nas palavras de Jesus, na Última Ceia, assume um teor claramente escatológico (cf. Jo 13ss).

²⁵ O Livro de Job coloca um gravíssimo problema – o do inocente sofredor – a esta teologia da retribuição, que a breve trecho teve de rever a sua concepção de tempo, o que determina o surgimento de orientações escatológicas no período intertestamentário, designadamente no livro de Daniel.

HERANÇA E ACTUALIDADE DOS PADRES DA IGREJA

I. HUMANITAS CLASSICA E SAPIENTIA CHRISTIANA

Há dez anos (10 de Novembro de 1989) a Congregação para a Educação Católica tornou público um importante documento sobre *O estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*.¹ O n. 43 da referida *Instructio* refere-se à relação entre a cultura ou *humanitas* clássica e o anúncio da *novitas christiana* levada a cabo pelos Padres da Igreja. Aí se recorda que os Padres “imprimindo à antiga *humanitas* clássica o selo cristão, foram os primeiros a lançar a ponte entre o Evangelho e a cultura profana, traçando para a Igreja um rico e laborioso programa cultural que influenciou profundamente os séculos sucessivos”. O termo *humanitas* designa, neste caso, o valioso património cultural e sapiencial da civilização greco-romana. Por seu lado, o qualificativo “clássica” aponta para uma exemplaridade ou modelo (em sentido normativo e histórico) de elevada perfeição que se impõe à posteridade pelos seus valores perenes.

Os “Padres”² são, em primeiro lugar, “filhos” duma cultura que souberam assimilar e transformar, através de uma osmose cultural que

¹ AAS 82 (1990) 607-636. Vários documentos do magistério recente se tinham já referido à importância do estudo dos Padres. Cf. *Presbyterorum Ordinis*, 19; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 8,46.54 (AAS 62,1970,321ss); ver ainda a mais recente encíclica *Fides et Ratio*, 38-41.

² Para o significado de “Padre”, cf. A. BENOIT, *Attualità dei Padri della Chiesa*, Bologna 1970, 45-70; A. HALLEUX, *Pouquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique?*, in: *Les Pères de l'Église au XXe siècle. Histoire-Littérature-Théologie*, Paris 1997, 511-513.