

O CRISTIANISMO E A CULTURA CLÁSSICA: OPOSIÇÃO OU INTEGRAÇÃO?

CHRISTIANITY AND THE CLASSIC CULTURE: OPOSITION OR INTEGRATION?

EL CRISTIANISMO Y LA CULTURA CLÁSICA: ¿OPOSICIÓN O INTEGRACIÓN?

José Joaquim Pereira Melo¹

Resumo

A intenção neste trabalho é discutir os pressupostos doutrinários e pedagógicos do cristianismo primitivo, tendo em vista o diálogo estabelecido entre o cristianismo e a cultura clássica. Vale considerar que tanto a valorização quanto a incorporação de conceitos/categorias/elementos greco-romanos se fizeram sob a batuta da nova concepção de deidade que o cristianismo defendia. Cristo foi o fundamento, o mediador dessa relação, já que seus ensinamentos e sua pessoa eram entendidos como o “caminho” e o “modelo” a ser seguido/imitado pelo corpo cristiano. Nos primeiros momentos, destacou-se a figura de Paulo de Tarso, que divulgou a “nova” proposta de Jesus como um fato pedagógico que rompeu as fronteiras palestinas. Em sintonia com a pedagogia paulina, atuaram os primeiros pensadores cristãos, para os quais a educação religiosa, como um processo, tinha como finalidade a busca da plenitude humana e da plenitude sobrenatural. Esse processo seria conduzido com fundamento nos escritos sagrados dos cristãos e na imitação de Cristo.

Palavras-chave: Cristianismo. Cultura clássica. Educação.

Abstract

The aim of this work is to discuss the doctrinal and pedagogical presuppositions of the primitive Christianity, having as a frame of reference the dialogue established between Christianity and the classic culture. Worthy of mention is the fact that either the valuation as well as the incorporation of Greco-roman concepts/categories/elements were realized under the new conception of deity defended by Christianity. Christ was the base, the mediator of the referred dialogue, once His teachings and His own person were respectively conceived as the “path” to be taken and the “model” to be emulated by the Christian body. It was Paul of Tarsus who initially divulged Jesus’ “new” proposal as a pedagogical fact that crossed the Palestinian boundaries. In this sense, the earliest Christian thinkers acted upon the Pauline pedagogy, once to those religion education was thought as a process which goal was the quest for human and supernatural plenitude. That process would be conducted based on sacred Christian writing and Christ imitation.

Key-words: Christianity. Classic culture. Education.

Resumen

La intención en este trabajo es discutir los presupuestos doctrinarios y pedagógicos del cristianismo primitivo, teniendo en vista el diálogo establecido entre el cristianismo y la cultura clásica. Vale considerar que tanto la valoración como la incorporación de conceptos/categorías/elementos greco-romanos se hicieron bajo la batuta de la nueva concepción de deidad que el cristianismo defendía. Cristo fue el fundamento, el mediador de esa relación, puesto que sus enseñanzas y su persona eran entendidas como el “camino” y el “modelo” a ser seguido/imitado por el cuerpo cristiano. En los primeros momentos, se destacó la figura de Paulo de Tarso, que divulgó la “nueva” propuesta de Jesús como un hecho pedagógico que rompió las fronteras palestinas. En sintonía con la pedagogía paulina, actuaron los primeros pensadores cristianos, para los cuales la educación religiosa, como un proceso, tenía como finalidad la búsqueda de la plenitud humana y de la plenitud sobrenatural. Ese proceso sería conducido con fundamento en los escritos sagrados de los cristianos y en la imitación de Cristo.

Palabras clave: Cristianismo. Cultura clásica. Educación.

¹ Doutorado em História e Sociedade (1998) e Pós-Doutorado em História da Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Professor Associado da Universidade Estadual de Maringá.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desde suas origens, o cristianismo tinha como referencial doutrinário a concepção de um Deus pessoal e único, segundo a qual este era um em essência, e trino em pessoas. Princípio e fim de todas as coisas, ele era o criador e o redentor do homem. O ser e o destino do homem estavam invariavelmente ligados à divindade, por três fatos: a criação, o pecado e a redenção, ou seja, por sua origem, seu destino e sua salvação. Assim, se explica que os pensadores religiosos tenham caracterizado o homem como peregrino, cuja cidadania não se realizaria neste mundo, mas sim nos céus, como afirmou Paulo de Tarso em sua *Carta aos Filipenses*: “Nós, porém, somos cidadãos dos céus” (Flp. 3,20).

No mundo terreno, a relação social vital para os cristãos consistia em pertencer à Igreja, mais do que à cidade e ao império (SAITTA, 1996), o que implicava um processo de santificação a ser realizado por meio da imitação de Cristo e da fundamentação nos escritos sagrados. Por esse motivo, a educação proposta pelo cristianismo era entendida pelos cristãos como uma ação direta do próprio Deus por meio de Cristo.

A EDUCAÇÃO PARA A SANTIFICAÇÃO

O problema fundamental e decisivo para o cristão era como conquistar a “cidadania celeste”, ao término da caminhada terrestre. Por isso, Paulo de Tarso, em face da vida desregrada dos cristãos de Éfeso, exortava-os à santidade como condição para a efetivação das promessas de Cristo:

Mas vós não aprendestes assim (a conhecer) Cristo, se é que ouvistes (pregar dele), e fostes ensinados nele, segundo a verdade que está em Jesus, a vos despojardes, pelo que diz respeito ao vosso passado, do homem velho, o qual se corrompe pelas paixões enganadoras. Renovai-vos, pois, no espírito do vosso entendimento, e revesti-vos do homem novo, criado segundo Deus na justiça e na santidade verdadeira (Ef.4, 20-24).

Para Paulo de Tarso, viver em santidade consistia em abrir o coração para os ensinamentos de Cristo, a renunciar ao modo mundano de viver, com suas seduções e paixões enganosas, incompatíveis com tudo o que Ele pregava.

À medida que o homem vivia os ensinamentos de Cristo, obtinha uma identificação com Ele, ou seja, tornava-se sua imitação. Era necessário, portanto, um encontro efetivo com Cristo, conforme Paulo exortou os gálatas: “Filhinhos meus — por quem eu sinto de novo as dores do parto, até que Jesus Cristo se firme em vós” (Gal 4,19). Mais do que isso, Paulo apresentou-se como modelo aos filipenses: “Sede meus imitadores, irmãos, e ponde os olhos naqueles que andam conforme o modelo que tendes em nós (Flp.3,17). Fez o mesmo com os coríntios: “De fato, ainda que tendes dez mil preceptores em Cristo, não tendes todavia muitos pais, pois foi eu que vós gerei em Jesus Cristo por meio do Evangelho. Rogo-vos, pois, que sejais imitadores, como o sou de Cristo” (I Cor. 4, 15-6).

Em face destas considerações, poder-se-ia pensar que Paulo de Tarso tivesse por intenção proceder a uma apologia de seu dote pedagógico. No entanto, sua finalidade era maior: ele acreditava no caráter libertador e “cristocêntrico” do processo educativo cristão, no qual o mestre não só podia transmitir a doutrina de Cristo, mas também, e principalmente, dar testemunho de vivência cristã. Para os líderes cristãos, somente por meio dessa dupla ação se chegaria ao êxito formativo, ou seja, à transformação do homem. Desse modo, Cristo se convertia na fonte da qual brotaria a educação, realizada pelo “Pai”, por meio do Espírito e do próprio homem, com suas boas obras.

Com base nesses referenciais, a pedagogia paulina orientou a educação cristã, no sentido de uma busca incessante da unidade de vida, da exortação para a plenitude humana e a plenitude sobrenatural. Para o cristão, a educação transformou-se no caminho da santificação, da instrumentalização de seus adeptos para seguir o exemplo e a doutrina de Cristo, do processo de transformação no próprio Cristo. É o que se observa nas palavras paulinas aos tessalonicenses:

[...] irmão, pois vos rogamos e suplicamos no Senhor Jesus que, como aprendestes de nós que deveis andar e agradar a Deus, assim andeis para ir progredindo cada vez mais. Com efeito, sabeis que preceitos vos dei, por parte de Jesus Cristo. Porquanto esta é a vontade de Deus, a vossa santificação [...] (1 Tes 4, 1-3).

Ser semelhante a Cristo passou a ser o novo ideal de perfeição, o modelo de homem a ser seguido pela cristandade, proposto pelo próprio Cristo, conforme a pregação de Paulo de Tarso aos filipenses.

Porém, aquelas coisas que eu considerava como lucro, considerei-as como perdas por amor de Cristo. E na verdade tudo isso tenho por perda perante o eminente conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor, pelo qual renunciei a todas as coisas e as considero como esterco, para ganhar a Cristo, e ser encontrado nele, não com a minha justiça que vem da lei, mas com aquela que nasce da fé, a fim de o conhecer a ele e à virtude da sua ressurreição e a participar dos seus sofrimentos, assemelhando-se à sua morte, para ver se de algum modo posso chegar à ressurreição dos mortos. Não que eu tenha já alcançado o prêmio e seja já perfeito, mas prossigo para ver se de algum modo o poderei aprender, porque eu também fui aprendido por Jesus Cristo. Irmãos, eu não julgo ter já alcançado a meta. Mas somente faço uma coisa: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para as coisas que me estão diante, prossigo para a meta, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Jesus Cristo (Flp. 3, 7-14).

Assim concebida, a educação cristã diferenciou-se, por sua natureza, por seus objetivos e por seus conteúdos, dos modelos educacionais clássico e hebraico. No entendimento de Paulo de Tarso, ela fora ensinada pelo próprio Cristo, conforme exortação aos efésios: “E vós, pais, não provoqueis à ira os vossos filhos, mais educai-os na disciplina e nas instruções do Senhor” (Ef. 6,4).

Ao lado de Paulo de Tarso, destaca-se, entre outros, João, que, no Evangelho que traz o seu nome, dissertava sobre os ensinamentos de Cristo: “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o atrair” (Jo 6, 44)[...] “o Paráclito, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito” (Jo 14,20).

Com base nessa doutrina de que todo o conhecimento provinha de Deus, conforme o que estabelecia Paulo de Tarso, procedeu-se à negação do conhecimento historicamente produzido pela cultura greco-romana. Era assim que ele arguia os

coríntios, que se orgulhavam de seus saberes: “Onde está o sábio? [...] Porventura não convenceu Deus da loucura a sabedoria deste mundo? [...] o mundo não conheceu a Deus por meio da sabedoria” (1 Cor. 1,20-22). Com o mesmo vigor evangelizador, ele foi incisivo ao advertir os colossenses de que os ensinamentos comprometidos com a razão eram contrários aos caminhos da fé: “Vede que ninguém vos engane por meio da filosofia inútil e enganadora, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo” (Col. 2; 8).

A originalidade dessa proposta educacional é a clara consciência de sua excelência e superioridade sobre os outros modelos educacionais. Ela representava um embate contra a educação clássica, não apenas no que se refere aos objetivos e conteúdos próprios da *paideia*² grega e da *humanitas*³ romana, mas, sobretudo, no que diz respeito ao conceito de educação. Uma educação dos moldes da greco-romana, destinada ao livre desenvolvimento da personalidade e posta a serviço da *pólis* ou do Estado, tinha que causar estranheza e levantar suspeitas nos cristãos. O fato de se apoiar na capacidade humana, em lugar de buscar a sabedoria proveniente de Deus manifestado em Cristo, explica o fato de o cristianismo ter negado o conceito grego de *paideia* e sua similar romana, a *humanitas* (REDONDO; LASPALAS, 1997), mesmo quando, contraditoriamente, buscava nesses referenciais fundamentos para a formulação do seu pensar formativo.

A PAIDEIA CRISTÃ EM OPOSIÇÃO À PAIDEIA GREGA

Por volta dos anos 70, os herdeiros dos chamados “grandes apóstolos”, os Padres Apostólicos, deram sequência aos ensinamentos de seus mestres, cuja autoridade fundamentava-se no fato de estes terem ouvido as palavras do

² “[...] termo que, nas suas origens e na sua acepção comum, indica o tipo de formação da criança (pai) mais idôneo e fazê-lo crescer e tornar-se homem, assume pouco a pouco nos filósofos o significado de formação, de perfeição espiritual, ou seja, de formação do homem no seu mais alto valor. Portanto, podemos dizer que a *Paideia*, estendida ao modo geral, é a formação da perfeição humana” (REALE, 1992, p. 194).

³ “Forma acabada, ideal ou espírito do homem. Era nesse sentido que os antigos usavam a palavra *humanitas*, correspondente ao grego *paidéia*” (ABBAGNANO, 2003, p.518).

próprio Cristo, ou seja, de serem suas testemunhas vivas, de terem tido o privilégio de ouvi-lo.

No caso particular de Paulo de Tarso, que não vira nem ouvira Cristo, mas apresentava-se como aquele que fora “escolhido” para levar a “boa nova” cristã, a postura dos herdeiros do período apostólico não foi diferente. Por exemplo, sua concepção de uma igreja peregrina encontrou ecos tempos mais tarde, na *Primeira Carta aos Coríntios*, de Clemente Romano (?-102), enviada em 95, em razão de dissensões internas promovidas por um grupo de jovens que não aceitava a liderança de seus anciãos. Já na saudação inicial, antes mesmo de qualquer outra consideração, Clemente Romano apoiou-se na ideia da condição peregrina da Igreja cristã na terra: “A igreja de Deus que habita como forasteira em Roma, a Igreja que habita como forasteira em Corinto” (SAN CLEMENTE, apud RUIZ BUENO, 2002, p.175).

Considerando os homens como estrangeiros em terras estranhas, porquanto a verdadeira cidadania cristã seria a celeste, Clemente Romano conclamou os coríntios a praticar a humildade, o amor, a harmonia e o respeito, entre tantas outras virtudes prezadas pelos cristãos, para que a igreja realizasse o seu fim aqui na terra. Afinal, para ele, não era outro o comportamento esperado daqueles que foram chamados a exercer essa condição especial, dádiva obtida por meio de Cristo. Para Clemente Romano, o comportamento dos jovens rebeldes não era conforme aos ensinamentos de Cristo, já que a dissensão interna que fomentavam e a conduta que assumiam — “sua *politeia*, pois um grego não pode ser se não membro de uma *pólis* terra ou celeste” — não correspondiam à vivência em Cristo” (RUIZ BUENO, 2002, p.138), privilégio exclusivo dos cristãos, herdeiros de uma pátria celeste.

A preocupação formativa das novas lideranças cristãs não se distanciava dos ensinamentos dos grandes mestres; a concepção de educação como *paideia* cristã, ou seja, como processo de identificação com Cristo, foi reafirmada. Entretanto, a denominação *Christó paideia* surgiu pela primeira vez na já mencionada *Carta* de Clemente Romano aos coríntios, na qual este exortava aqueles cristãos em crise a ter “ter presentes as palavras do Senhor Jesus, aquelas que falou ensinando”. Com sua contundente certeza e vigor, Clemente Romano conclamou os pais de Corinto: “participem nossos filhos da educação em Cristo (em *Christó paideia*)” (SAN

CLEMENTE, apud RUIZ BUENO, 2002, p.182-189). Para tanto, segundo a exortação clementina, aderir a Cristo era a única forma de se obter a dádiva maior: “por Jesus Cristo, teu servo amado, por ele que nos ensinaste, santificaste e honraste” (SAN CLEMENTE, apud RUIZ BUENO, 2002, p.210).

Com isso, destacou-se a perenidade e a recorrência de um dos traços essenciais da educação proposta pelo cristianismo primitivo: ela apenas poderia se produzir em Cristo e por meio dEle. Gregório de Nissa (?-394) enfatizava a centralidade de Cristo no processo formativo do cristão: “A forma, o molde, é Cristo. A *paideia* do cristianismo é a *imitatio Christi*: Cristo deve tomar forma nele” (SAN GREGORIO DE NISA, apud, JAEGER, 1998, p.129).

Tais ensinamentos explicam o porquê de a educação ser considerada “divina” pelos cristãos: seu principal agente era o próprio Deus, na pessoa do seu filho Jesus Cristo. Acrescente-se a isso seu objetivo de transcender, de forma sobrenatural, a dimensão humana. Em razão disso, a educação cristã não podia se realizar por meio da Lei, mesmo que esta conservasse certo caráter imperativo, pois Cristo, em seu magistério, ensinava e corrigia com “autoridade”. Tal foi o motivo de Clemente Romano ter mostrado para os coríntios a importância dessa prática no processo formativo do cristão: “Já vês, caríssimos, quão grande defesa têm os que são corrigidos pelo Senhor, pois ele nos castiga, como Pai bom que é, para que alcancemos misericórdia por sua santa correção” (SAN CLEMENTE, apud RUIZ BUENO, 2002, p.208). Isso não significa privilegiar o sofrimento e o castigo corretor, mesmo que estes tivessem lugar de destaque no processo e fossem vistos como importantes para a educação cristã, cujo principal fio condutor era o amor de Deus.

Desse modo, o castigo corretor como prática benfazeja ganhou ênfase nas exortações das lideranças da cristandade.

O seguimento de Cristo, a aceitação irrestrita da sua doutrina e a imitação incondicional do seu exemplo eram exigências da educação cristã, o que passava por um compromisso pessoal com o próprio Cristo. Sobre estas premissas repousava o alcance “universal” da educação cristã e, ao mesmo tempo, seu marcado caráter “pessoal”: ela não estava direcionada ao conjunto de um povo, mas a todos os homens, e a cada um em particular, pois todos eram chamados à santificação.

A INTEGRAÇÃO ENTRE A PAIDEIA CRISTÃ E A PAIDEIA GREGA

Para o cristão, a santificação era a única norma de pensamento e de conduta em sentido estrito; tudo o mais incorporava valor relativo ou proibido. No entanto, o sensível e original instrumento formativo, por meio do qual se realizava a *paideia* grega, era compatível com o processo educacional cristão.

Assim como a *paideia* grega consistia no corpo inteiro da literatura grega, assim a *paideia* cristã consistia na Bíblia. A literatura é *paideia* na medida em que contém as mais altas regras da vida humana, as que deram sua forma mais duradoura e impressionante. É a imagem ideal do homem, o grande paradigma (JAEGER, 1998, p. 128).

Neste sentido, Clemente Romano utilizava a terminologia *paideia tou theou* (instrução em Deus) como o equivalente à somatória de todas as logias da tradição escrita, o que, correspondendo ao sentido grego de *paideia* em suas acepções de “tradição” e de “cultura” (REDONDO; LASPALAS, 1997), particularizava a preocupação com o processo formativo do homem helenístico.

A apropriação desse modelo, em uma nova expressão, tinha em vista evidenciar que a educação que se pretendia brotava do estudo constante e do entendimento dos escritos tidos como sagrados. Com base na concepção grega, que enfatizava a função formativa do escrito, obtinha-se um entendimento “paidético” da autoridade da Sagrada Escritura, que já não tinha apenas um caráter de lei, mas também o de educação (JAEGER, 1998).

Orígenes (185-254), o grande mestre alexandrino do século III e principal representante do pensamento oriental, entendia que a educação cristã deveria ter, de um lado, a Bíblia e, do outro, as letras humanas, representadas nas disciplinas próprias da *paideia* helênica. Dessa forma, a educação cristã apropriou-se da concepção grega de literatura (fundamento da sua educação), adaptando-a às suas particularidades. Ao colocar a literatura greco-romana ao lado da Bíblia, os cânones literários da educação cristã apresentavam certa duplicidade, mas os escritos sagrados não deixavam de ser o centro dos estudos cristãos. Orígenes acreditava no valor e na condição

formativa da literatura grega, mas não chegou ao extremo de situá-la acima dos “escritos sagrados” ou de afirmar que os estudos cristãos faziam parte dos estudos clássicos; ou, ainda, de propor a unificação dessas literaturas, que, apesar das diferenças, se complementavam. Isso levou a uma solução de compromisso entre ambas (REDONDO; LASPALAS, 1997), cujos reflexos foram candentes em muitos dos pensadores cristãos primitivos.

Contundentes, nesta direção, foram os ensinamentos de Gregório de Nissa. Para ele, não havia dúvidas de que a formação do homem cristão passava, necessariamente, por um dedicado estudo bíblico: “A formação do homem cristão, sua morfose, é o resultado incessante do estudo da Bíblia” (SAN GREGÓRIO DE NISA, apud JAEGER, 1998, p.129).

Esse pensador mostrou a importância da Bíblia para a educação cristã e colocou em evidência que o cristão não podia prescindir de sua autoridade e sua propedêutica inquestionável: “o que a Bíblia ensina deve ser aceito como *paideia* do cristianismo” (SAN GREGÓRIO DE NISA, apud JAEGER, 1998, p.129-136).

Os escritos sagrados dos cristãos eram enfatizados como a base para se realizar o trabalho educativo. Reafirmou-se que a vida, os ditos, os feitos de Cristo contidos nos Evangelhos e os testemunhos daqueles que ouviram, transmitiram ou repassaram os seus ensinamentos constituíam a referência e o corpo do conteúdo básico da educação cristã. O mesmo ocorreu com as parábolas, ricas em imagens plásticas, que, evidenciando seus significados simbólicos e a simplicidade linear dos preceitos, apresentavam-se como elementos novos de uma pedagogia nova, indiferente a todo o intelectualismo e a todo o artifício retórico (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 1965), comum e aceito pela cultura clássica.

Em face disso, o modelo formativo a ser seguido era Cristo e o conteúdo próprio para esse fim era apreendido no Antigo e, sobretudo, no Novo Testamento.

Apesar das diferenças fundamentais entre os dois modelos educacionais, alguns objetivos e procedimentos metodológicos lhes eram comuns, o que não poderia ser diferente: já que a educação cristã inspirou-se na clássica: tanto na educação clássica quanto na cristã, o referencial era a imitação de um determinado modelo de perfeição,

plasmado em testemunhos literários contidos nos conjuntos canônicos descritos.

A este respeito, afirma Werner Jaeger:

[...] uma das características essenciais da paideia grega [...] é que não só se considerava o processo de desenvolvimento humano, mas também levava em conta a influência dos objectivos do aprendizado. Se vemos a educação como um processo de amoldamento ou de formação, o como objeto de aprendizagem tem o papel de molde que dá forma ao sujeito. O molde formativo da paideia grega primitiva foi Homero e com a passagem do tempo esse papel foi dado à literatura grega em geral. Os gregos não tinham uma outra palavra para designa-la (JAEGER, 1998, p. 127).

Nos termos de Jaeger, com essa orientação adotada e adaptada pela educação cristã primitiva: “[...] o ideal antigo grego entra em uma nova fase de sua vida. A história não começa com a definição do que tira do passado, e sim tomando posse dele e adaptando-o a suas novas finalidades” (JAEGER, 1998, p. 42).

Deste modo, ficam implícitas as principais linhas norteadoras da educação cristã. A primeira diz respeito aos agentes que interferem no processo de aperfeiçoamento ou “acabamento do ser”, do homem, em sua caminhada para a santificação: o Pneuma, o Espírito que vivifica, por meio da graça, o processo santificador. A segunda refere-se ao homem mesmo, que se santifica por meio do esforço, da luta e do sacrifício pessoal. Menos relevantes são os outros homens – os educadores –, que executam sua missão de ajuda por meio do ensino, do conselho, do exemplo e da correção. Entretanto, o maior agente dessa educação, para o cristão, é o próprio Deus, que, por meio de Cristo, chega a eles como dádiva, como dom gratuito.

A PAIDEIA CRISTÃ E A ANTROPOLOGIA

Do ponto de vista antropológico, na exortação cristã, o homem é criatura “feita” por Deus, objeto da criação do próprio Deus. Todavia, é uma “criatura” que detém o *status* de “exceção”, na medida em que é feito à “imagem e semelhança” do seu Criador, por Ele elevado à condição e à categoria de filho adotivo. Isso

mostra que, por extensão, há entre os homens uma igualdade essencial de natureza, de origem e de destino, com significativos reflexos na ordem social e pedagógica. Destarte, as diferenças culturais e sociais ficam relativizadas, conforme o magistério paulino: “Não há judeu, nem grego; não há servo, nem livre; não há homem, nem mulher. Todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gal 3; 28).

A PAIDEIA CRISTÃ E A PEDAGOGIA

Na ordem pedagógica, a universalidade da educação era o resultado dessa igualdade essencial de natureza e de destino, assim como do chamamento universal para a perfeição, para a busca por se tornar uma criatura superior, conforme sentenciou Mateus em seu Evangelho: “Sede, pois, perfeitos, como também vosso Pai celestial é perfeito” (Mt 5; 48).

Nesse contexto, consequentemente, a profissão, independentemente de qual fosse, assumia um caráter “vocacional”, ao mesmo tempo em que se convertia em um instrumento de perfeição, de santificação, pessoal e do mundo. Entretanto, era proibido aos cristãos dedicar-se a uma série de profissões entendidas como pecaminosas e/ou relacionadas à idolatria. Exemplos podem ser tirados de Tertuliano (160-220), que condenava, por exemplo, o profissional da fabricação de ídolos, mesmo quando reconhecia que certos cristãos se viam obrigados a produzir essas imagens para viver.

Nesse mesmo sentido, condenava todas as atividades que, de alguma forma, relacionavam-se com o culto clássico, como os bronzistas, os carpinteiros, os costureiros, estucadores, entre outros. O maior foco de suas proibições era o da dedicação à astrologia e/ou magia e ao comércio, já que este sustentava a prática do incenso aos ídolos. Não ficaram fora das restrições tertulianas os cargos públicos, que, em sua avaliação, não deveriam ser ocupados por cristãos, uma vez que se relacionavam com a idolatria. Ao que tudo indica, essa proibição não surtiu muito efeito: os cristãos ocuparam muitos cargos públicos, como é possível verificar no estudo dos tempos de Diocleciano (244-311) (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 1996), quando cristãos transitavam com certa desenvoltura na estrutura do poder.

Em suma, o caráter vocacional atribuído à educação cristã contribuiria para se atingir a perfeição, na medida em que passava

necessariamente pela “edificação” pessoal e pela “edificação” da “cidade terrena”, conforme já mencionado. Isso explica por que o cristianismo não praticou a oposição radical da *paideia* grega e parcial da *humanitas* romana à formação liberal e à dedicação profissional.

Mesmo com os fortes apelos ao intelectualismo e ao elitismo cultural do mundo helênico, esse foi um dos traços destacados pelos Padres da Igreja (REDONDO; LASPALAS, 1997), que, embora se apoiassem nessas instâncias, colocavam em evidência a supremacia da sabedoria cristiana.

Expressivo, nessa direção, foi o pensamento de Taciano (120-180), representante de um período em que o cristianismo enfrentava diretamente a cultura clássica. Essa tradição apologética combatia como demoníacas as expressões desse período (MORESCHINI; NORELLI, 1996). Em seu *Discurso contra os gregos*, no entanto, esse pensador teve de buscar uma situação conciliatória e/ou intermediária para demonstrar que a filosofia não era privilégio dos pensadores gregos, mas, sim, propriedade do cristão. Por isso mesmo, poderia se incorporar ao seu processo formativo:

[...] filosofam não só os ricos, mas também os pobres que tem parte gratuita no ensino. Porque o que de Deus vem ultrapassa tudo dom mundano que possa se dar em troca. Nós, então, admitimos a todos que quiserem nos ouvir, por mais que sejam idosos e jovens, e, por fim, os de todas as idades são entre nós honradas. [...] todos os homens que desejam filosofar acudam a nós, que não examinamos as aparências nem julgamos pela sua figura aos que se aproximam, pois pensamos que a força da inteligência pode se dar em todos, mesmo quando sejam fracos de corpo (TACIANO, apud RUIZ BUENO, 2002, p.1317).

Este mesmo raciocínio foi compartilhado por Anténágoras (?-180), que, sem a radicalidade taciana, entendia que, na educação filosófica, literária, artística, linguística, o ritmo e a medida, assim como contenção e limite tinham caráter de lei suprema. Esse fato fez com que seu cristianismo encontrasse harmonia entre o divino e o humano. Para Anténágoras, essa harmonia faltava para que os filósofos e os poetas clássicos chegassem àquilo que ele entendia como verdade,

a dádiva divina a qual fora privilégio dos profetas (RUIZ BUENO, 2002, p.1332-1335). Por isso, julgava que o acesso à filosofia não se dava apenas pela reflexão:

[...] É fácil achar pessoas simples, artesãos e idosos, que se da palavra não são capazes de por em manifesto a utilidade de sua religião, a demonstram pelas obras. Pois não se aprendem discursos de memória, e sim que manifestam boas ações (ANTENÁGORAS, apud, RUIZ BUENO, 2002, p.1357).

O conteúdo da educação cristã primitiva era centralizado no que os cristãos entendiam como as “verdades” que, de maneira eficaz, direta e efetiva, conduziram à salvação. Tais verdades não eram aprendidas ou assimiladas por meio de intelectualismo, que nem todos possuíam, mas brotavam do coração do homem, de forma que todos podiam ter acesso a ela. Assim, o saber ganhou um conceito, segundo acreditavam, mais profundo, porque, transcendendo a própria ciência, voltava-se para o que provinha do “alto”. Esta “sabedoria”, herança dos cristãos, era a ciência do “saber viver”, a ciência concebida como norteadora da conduta, como guia do homem para seu último fim. Em uma palavra, emanada de Cristo, a sabedoria levava à salvação, que — em nível humano — já estava proposta em Sócrates e nos estóicos (REDONDO; LASPALAS, 1997), e os primeiros cristãos procuravam adaptá-la à doutrina por eles defendida e proclamada como a única verdadeira.

Como resultado, a diferença entre a “ciência” e a “sabedoria” advinda dos céus assumiu perfis mais precisos e significativos: a ciência humana não podia garantir uma conduta virtuosa; pelo contrário, do ponto de vista cristão, poderia ser considerada negativa, já a “sabedoria” cristã, ao direcionar a conduta no sentido virtuoso, conforme os ensinamentos do próprio Cristo, tornava possível a aquisição dos verdadeiros bens.

A chamada “boa nova” cristã tinha uma finalidade pedagógica específica: formar o homem novo e espiritual, aquele que tomaria posse da sua cidadania celeste, por ser membro do reino dos céus.

A PAIDEIA CRISTÃ E A TEOLOGIA

Do ponto de vista teológico, o cristianismo deu um novo sentido e uma nova dimensão à educação. Para o cristão, esta não tinha finalidade em si mesma, nem era entendida como elemento formador da personalidade livre, que era uma característica da *paideia* grega, mas, assumindo um caráter notadamente instrumental, era colocada a serviço da santificação, da preparação para a cidadania celeste. O objetivo final do cristão era ultraterreno, transcendente: alcançar a condição de “cidadão do céu” como resultado do processo da imitação de Cristo. Realizava-se, segundo a fé, pela virtude da graça e da luta ascética pessoal. Com essa premissa, coube à educação converter-se em colaboradora na perseguição desse fim sobrenatural e transcendente.

Embora seu objetivo central fosse religioso, a educação tinha também uma importância temporal e, por isso, voltava-se para a construção da “cidade terrena”. Chamado à santificação, o cristão deveria santificar o mundo, fato que estava subordinado hierarquicamente ao fim transcendente, mas desfrutava de relativa autonomia na esfera temporal.

Além de tutelar a formação humana, a religião determinava suas características essenciais e, ainda, apontava o que era incompatível com a sua proposta. Todavia, a educação não era apenas um mero instrumento da formação religiosa: alguns de seus traços essenciais não tinham origem direta no que se entendia como Revelação. Cabia ao cristão buscar inspiração divina e, de acordo com a sua consciência, aspecto importante da sua vida pessoal e social, atuar como coadjuvante da Providência divina.

O CONTEÚDO CLÁSSICO NA PAIDEIA CRISTÃ

Parece claro que os primeiros cristãos viam a formação humana como condição e como pressuposto de transformação do mundo. O natural seria que os cristãos, tão intransigentes no propósito de romper com o mundo que qualificavam de pagão, cujas práticas denunciavam, se dedicassem a organizar um modelo educativo distinto do clássico. A título de esclarecimento, não o fizeram, pelo menos dentro do marco da civilização helenístico-romana

(REDONDO; LASPALAS, 1997), porque ainda não tinham acumulado saberes filosóficos e teológicos suficientes para responder pela exortação e prática cristianas.

O fato de a educação clássica se configurar como estranha, quando não incompatível com a orientação doutrinária cristã, não foi suficiente para que o cristianismo descartasse seus conteúdos. Com base no entendimento de que poderiam contribuir para a formação cristã, estes passaram por uma aquisição seletiva. Primeiro, porque preparavam a inteligência para receber as mensagens da fé; segundo, porque tinham a propriedade de acrescentar essas mensagens às virtudes humanas, pré-requisito para as virtudes religiosas e sobrenaturais. Em certa medida, para o cristianismo, a técnica do humanismo clássico tornava o homem apto para um estágio superior de religiosidade. Como essa técnica era eficiente na prática formativa, não se justificava, a princípio, que se pensasse em outro sistema educacional. O homem formado segundo os princípios clássicos podia chegar à condição de filósofo e orador, optar pela ação ou pela contemplação, mas o anúncio da “boa nova” oferecia uma opção suplementar: abrir-se para a graça e para a fé (MARROU, 1998), conforme projeto e proposta do próprio Cristo em seu magistério doutrinal.

Os cristãos dos primeiros séculos aceitaram com tolerância a categoria fundamental do humanismo helênico. O ideal religioso dos cristãos estava alinhado com a formação cultural clássica, mas sem se esquecer de que a segunda deveria estar a serviço da primeira.

A aceitação da educação clássica não significava a aceitação da cultura referente a esse sistema, a exemplo da literatura, e, sobretudo, da mitologia; no entanto, a presença destas nas escolas que serviam às comunidades cristãs era considerada como um inconveniente inevitável (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 1969), já que os pequenos cristãos não podiam ficar à margem de um conhecimento que poderia contribuir para o seu aperfeiçoamento.

Esta opinião não se restringia aos opositores ferrenhos da cultura clássica, mas pode ser encontrada na literatura patrística. Tertuliano, por exemplo, sempre esteve pronto a defender sua fé, sempre foi áspero para com os filósofos, menosprezando suas doutrinas e acusando-os por todas as heresias. Todavia, sua avaliação do pensamento clássico era negativa apenas aparentemente. Em *Prescrição dos hereges*, ele

fez desse pensamento uma crítica violenta.: “O que há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja?” (TERTULIANO, apud LIÉBAERT, 2004, p.78), e finalizou: “já não temos necessidade [...] de indagação após o Evangelho” (TERTULIANO, apud LIÉBAERT, 2004, p.79). No entanto, ao mesmo tempo em que o cartaginês reivindicava para o evangelho a condição de uma revelação superior, considerava convincentes o conhecimento e a prática filosófica do estoicismo, do qual reconhecia as confluências com a moral cristã. Por isso, afirmando que “Sêneca muitas vezes é nosso” (TERTULIANO, apud LIÉBAERT, 2004, p.79), partilhava com ele o valor atribuído à *ratio* (razão). Afirmava que a razão é, sobretudo, divina, que Deus é a expressão da razão; que, por extensão, o mundo é racional e, tendo o homem um caráter racional, o conhecimento é o caminho que leva a Deus. Tertuliano opunha-se a qualquer tentativa reducionista do cristianismo a “um gênero de filosofia, sua preocupação é com a preservação da originalidade Cristã, com o inesperado da Revelação, mas não de maneira fideísta (TERTULIANO, apud LIÉBAERT, 2004, p.80).

Como um exemplo de contraposição a essa linha de raciocínio, podemos mencionar São Jerônimo (347-420), cuja postura é mais aberta/flexível no diálogo estabelecido entre o cristianismo e o pensamento clássico. Em razão da importância atribuída por ele às questões ascéticas, boa parte de suas reflexões refletem o apreço que mantinha pelo pensamento clássico, especialmente por Sêneca. Por isso, em *Adversus jovinianum*, chave da ascética jeroniana, o nome de Sêneca foi lembrado inúmeras vezes, particularmente por ser autor de *Do matrimônio*, que se perdeu no tempo. Quando tratou dessa obra, ainda que o momento fosse de combate ferrenho ao pensamento considerado pagão, São Jerônimo referiu-se a Sêneca como “nosso amigo”. Esse posicionamento dubio evidencia a vinculação do santo com o mundo clássico (GARCIA GARRIDO, 1972), embora ele explicitado de forma recorrente sua renúncia/negação da formação filosófica clássica que recebera.

Seu relato de um sonho que muito o atormentou também aponta nessa direção. Conta que, em uma noite, estando febril, sonhou que seu espírito fora arrebatado e levado ao tribunal divino. Interrogado sobre sua religião declarou ser cristão, ao passo que o Supremo Juiz o interpelou,

asseverando não ser verdadeira tal resposta, pois São Jerônimo seria, na verdade, ciceroniano. Tal sonho mostra que São Jerônimo viveu no limiar entre o conhecimento clássico e o cristão (HAMMAN, 1980), ora buscando referenciais clássicos ora negando-os em favor de sua fé; evidencia que seus gostos particulares/íntimos não se harmonizavam totalmente com os posicionamentos apologistas. É provável, nesse sentido, que o seu remorso não tenha sido suficiente para que ele tivesse uma postura deliberada de negação do pensamento/conhecimento clássico.

Até mesmo um dos mais importantes Padres da Igreja, o herdeiro fiel do pensamento clássico, Santo Agostinho (354-430 d.C.), concordava com a reação de condenar a cultura antiga enquanto ideal independente e rival da revelação cristã.

Segundo Santo Agostinho, a sabedoria cristã deveria vir antes da ciência clássica, a qual, sem o respaldo da sabedoria proposta pelo cristianismo, tinha efeitos negativos. Embora a essência do conhecimento religioso se chocasse com o saber clássico, esse pensador argumentava que o cristianismo não deveria romper com ele, já que representava um caminho para uma melhor apropriação dos saberes cristãos. Outra questão fundamental para Santo Agostinho era a exigência de submeter a filosofia ao crivo seletivo da fé, já que esta, devido à sua origem divina, teria condições de avaliar o conteúdo da outra.

Assim, Santo Agostinho exortava os jovens: “[...] parece-me salutar fazer estas recomendações aos jovens estudiosos [...] que não se dediquem temerariamente a seguir doutrina alguma das que se praticam fora da Igreja de Cristo, mas que as examinem com esmero e diligência. [...] Que se afastem também do estudo das doutrinas instituídas pelos homens se forem supérfluas ou puro luxo” (AGOSTINHO, 1991, p. 58).

Uma vez que seus elementos negativos poderiam contaminar a fé e a vivência cristãs, era necessário ter cuidado na assimilação do pensamento clássico: “Em todas essas ciências se há de observar a máxima: “Nada com excesso” (ne quid nimis), de Terêncio (em Andriana I, 1) sobretudo quanto às ciências relacionadas com os sentidos corporais e que se desenvolvem no tempo e ocupam lugar no espaço” (AGOSTINHO, II, 1991, p. 58).

Seguindo o raciocínio de que o pensamento clássico favorecia o desenvolvimento humano e de que Deus colocara o homem no mundo para ser

santificado, Santo Agostinho afirmava que parte desses saberes serviria para a realização desse plano divino. Portanto, não se justificava qualquer atitude de desdém e/ou superioridade perante o saber humano: “constam, entre as instituições válidas, todas as inúmeras categorias de signos expressivos sem os quais a sociedade humana não poderia [...], ou dificilmente, ter relacionamento social. [...] Toda essa parte de instituições humanas que são convenientes para as necessidades da vida, os cristãos não têm razão alguma para evitá-la” (AGOSTINHO, II, 1991, p. 40).

Para Santo Agostinho, legítimo era que o cristão buscasse essas verdades. Afinal, tudo o que o pensamento clássico tinha de bom provinha de Deus:

[...] encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que os fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais se espalham por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio. Quando, porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do evangelho (AGOSTINHO, II, 1991, p. 60).

Ao considerar que a fé vibrante contígua à ciência humana seria um fruto notório que o cristão poderia ofertar à Igreja, Santo Agostinho, personagem central da Patrística, mostrou ter-se curvado diante do conhecimento clássico.

Dentre os muitos exemplos que poderiam ilustrar essa questão, pode-se destacar o pitoresco sonho de São Jerônimo, já mencionado, no qual fica clara sua reprovação por ter sido considerado pelo tribunal divino como “ciceroniano” e não cristão.

No direito canônico, a exemplo da *Didascalia apostólica*, texto do século II que teve influência considerável e duradoura do Oriente, consta uma proibição explícita de acesso aos livros de autores clássicos, além de algumas considerações curiosas no tocante à Bíblia enquanto livro completo (MARROU, 1998) que supria todas as necessidades do cristão. Portanto, era dispensável qualquer outro conhecimento que não fosse dela advindo.

[...] O que precisa fazer um cristão frente a esses erros? Pois já que possui a Palavra de Deus, que necessidade tem de outra coisa? A Bíblia deve ser suficiente não só para as necessidades da vida sobrenatural, mas também para as exigências de ordem cultural: [...] Procura-se história? Lá estão os Livros dos Reis, Eloquência, poesia? Os profetas! Lirismo? Os Salmos! Uma cosmologia? O Gênesis! Leis, moral? Então a gloriosa lei de Deus! É necessário afastar energicamente todos esses escritos estranhos e diabólicos [...] (IDEM, p. 435).

Mesmo que eivada pela oposição e pela crítica, a relação entre o cristianismo e a cultura clássica não somente foi produtiva como se mostrou um bem necessário para se viver no mundo considerado pagão. Para os defensores, uma fé vigorosa que se apoiasse na ciência humana era o melhor fruto que o cristão poderia oferecer a Deus e à Igreja. Em face disso, para a unanimidade dos Padres da Igreja, o cristianismo não podia ser partidário da ignorância, nem indiferente à educação (REDONDO; LASPALAS, 1997), tendo em vista os benefícios que os cristãos poderiam obter com a “ilustração” clássica, depois de crivada e adaptada aos seus interesses.

Até mesmo os mais intransigentes e radicais dos cristãos precisavam de contatos culturais. Da mesma forma, não desejavam educar seus filhos num completo isolamento. Portanto, o acesso à cultura clássica ficava liberado, mesmo que subordinado à sabedoria cristã.

A VALORIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO CLÁSSICA

A assimilação da educação clássica pelos cristãos resultou na elaboração de um plano de estudos, que, embora revestido do espírito cristão, não dispensou os princípios básicos da educação helenística.

Um dos mais representativos testemunhos do modo pelo qual esse currículo foi estruturado é Orígenes, que dele participou com suas ideias e contribuições. Orígenes estudou sistemática e rigorosamente os textos bíblicos e, fundamentado nas disciplinas clássicas, fez opção pela pesquisa e pelo ensino científicos, criando as “primeiras Escolas da fé”. Na prática formativa origeniana, a primeira etapa a ser vencida pelo alunado era a

dos estudos clássicos; somente mais tarde haveria a dedicação aos estudos bíblicos e doutrinários.

Eusébio de Cesareia (256-339), em sua *História Eclesiástica*, fez comentários a essa modalidade de ensino:

Na verdade, todos os que ele julgava naturalmente bem dotados eram introduzidos nas disciplinas filosóficas, na geometria, na aritmética e nos ensinamentos preparatórios; depois, ele lhes dava a conhecer as seitas existentes entre os filósofos e lhes explicava os escritos destes, comentava-os e examinava-os pormenorizadamente, de modo que entre os próprios gregos esse homem era proclamado um grande filósofo. Ele conduzia os menos dotados, em grande número, aos estudos encíclicos (ciclo dos estudos clássicos), cuja utilidade não seria pequena, em sua opinião, em vista do conhecimento e da preparação às Escrituras divinas. Assim, julgava inteiramente necessário, mesmo para si próprio, exercitar-se nas disciplinas profanas e na filosofia (EUSÉBIO DE CESAREIA apud LIÉBAERT, 2004, p.91).

Segundo Orígenes, graças à filosofia, a *paideia* grega era uma espécie de cidade fortificada que dificultava sua conquista: uma nova Jericó que, submetida pelo povo de Deus, demandava cuidados especiais para que seus conquistadores não terminassem como conquistados. Ele destacava a possibilidade de contribuição da filosofia para o cristianismo e, ainda, de utilização de conceitos/noções científicas como subsídio para o conhecimento das verdades da fé. No entanto, considerava que as “ciências sagradas” eram superiores às ciências humanas.

Portanto, para ele, o estudo da Bíblia, além de ser mais importante, era o que mais produzia frutos no aperfeiçoamento humano. Mesmo assim, apesar das profundas diferenças no que tange à sua natureza e alcance, era possível haver uma cooperação entre os dois modelos de aprendizagem. Essa ideia foi exposta por Orígenes em sua *Carta a Gregório*. Dirigida a Gregório, o Taumaturgo (213-270), essa carta foi incluída na *Philocalia*, uma antologia de textos de Orígenes elaborada pelos Padres Capadócijs, um século após a sua morte. Nela Orígenes explicava ao discípulo como o cristão poderia empregar

conteúdos da cultura greco-romana (REDONDO; LASPALAS, 1997) para ter uma formação cristã melhor:

Tuas disposições naturais podem, assim, fazer de ti um jurista romano perfeito e um filósofo grego pertencente a uma das escolas renomadas. Mas eu, por mim mesmo, gostaria que utilizasses toda a força de tuas disposições naturais tendo por fim a doutrina cristã. Quanto ao meio a empregar, desejaria, por esse motivo, que tirasses da filosofia grega tudo o que pode servir como ensinamento encíclico ou propedêutico de introdução ao cristianismo; e igualmente da geometria e da astronomia, tudo o que for útil à interpretação da sagrada Escritura. E assim, o que dizem os filósofos da geometria e da música, da gramática, da retórica e da astronomia, chamando-as auxiliares da filosofia, nós o aplicaremos, de nosso lado, à própria filosofia com relação ao cristianismo (ORÍGENES, apud LIÉBAERT, 2004, p.93).

Respalado nessas orientações, Gregório recomendou que se buscasse nos filósofos gregos tudo o que pudesse servir de base para os estudos cristãos e para a preparação na fé. Da mesma maneira que os antepassados judeus foram autorizados a sair do Egito levando riquezas para adornar o Tabernáculo, os cristãos podiam fazer suas as riquezas da cultura clássica, servindo-se delas como um instrumento para fundamentar e defender a sua fé.

As disciplinas fundamentais da *paideia* helenística, como as Artes liberais, a Filosofia e a Retórica, foram incorporadas à *paideia* cristã como etapa preparatória, como facilitadoras da aprendizagem posterior, como via de acesso à exegese bíblica. Dessa maneira, disciplinas que, na cultura grega, tinham função nos níveis médio e superior, no cristianismo, ficaram restritas ao ensino médio, já que o superior fundamentava-se somente na Bíblia.

Destarte, não se deve afirmar que o modelo de ensino próprio da cultura clássica fosse de pouca relevância para a organização do ensino cristão (REDONDO; LASPALAS, 1997). Indubitavelmente, deve-se considerar que aquela não tinha autonomia no mundo cristão, mas era colocada em prol de um objetivo superior, o qual não poderia ser atingido sem a ajuda clássica. Esse entendimento afinava-se com o pensamento

de São Basílio (329-379), em *Sobre el modo de sacar provecho de la literatura pagana*. Para ele, não havia dúvida de que o objetivo fundamental da educação era promover a adequação da inteligência aos dogmas cristãos. As demais formas de conhecimento funcionariam como sombras e espelhos, que facilitariam a compreensão dos profundos mistérios do cristianismo, seriam uma preparação para o conhecimento das coisas sagradas (SAN BASILIO, 1964).

Por isso, não era conveniente desvalorizar a educação clássica e suas disciplinas: elas poderiam auxiliar na superação das dificuldades que se apresentavam à formação cristã, motivo suficiente para se buscar a ajuda nesse conhecimento. A educação clássica, mesmo com as reprovações a respeito de como havia sido concebida, continuou servindo à comunidade cristã durante muitos séculos. Por exemplo, as escolas de Gramática e de Retórica mantiveram-se como centros de alta formação para os fiéis da nova fé (GAL, 1968), já que tinham angariado/sustentado uma reflexão que dava respaldo aos seus propósitos formativos doutrinários, conforme expressaram seus principais propagadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, fica evidenciado que a educação cristã, mais do que negar a validade da cultura greco-romana, assumiu seu legado, que qualificou de positivo, e, ao adaptá-lo às suas necessidades e especificidades, deu-lhe um novo perfil, um novo sentido. Vale reiterar que esta integração entre os dois saberes foi objeto de críticas por parte de alguns dos primeiros pensadores da Igreja, que a consideravam como infidelidade e adulteração da essência do cristianismo. Apesar disso, como quer que seja, o cristianismo, nascido na Palestina helênica, desenvolveu-se e adquiriu sua forma no seio da civilização greco-romana, da qual, como não poderia ser diferente, recebeu influências significativas.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N; VISALBERGHI, A. **História de la educación en la Antigüedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- ANTENÁGORAS. Legación a favor de los cristianos. In: RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apostólicos u apologistas griegos (S.II)**. Madrid: BAC, 2002, p.1347-1388.
- BASÍLIO, San. **Homilia XXII**. Madrid: Rialp, 1964.
- BÍBLIA. N.T. **Carta aos tessalonicenses**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Carta aos colossenses**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Carta aos efésios**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Carta aos filipenses**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Carta aos gálatas**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Coríntios I**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **Mateus**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BÍBLIA. N.T. **João**. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José M-. **El nacimiento del cristianismo**. Madrid: Sintesi, 1996.
- CLEMENTE, San. Carta primera de San Clemente a los Corintios. In: RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apostólicos u apologistas griegos (S.II)**. Madrid: BAC, 2002, p.175-213.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. História eclesiástica. In: LIÉBAERT, Jacques. **Os padres da igreja (séculos I – IV)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.143-155.
- GAL, Roger. **História de la educación**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965.
- GARCÍA GARRIDO, José Luís. **Séneca en el pensamiento pedagógico de la antigüedad cristiana y del medievo**. Revista Española de la pedagogía. Madrid, vol.XX, n.118, p.193-205, abr-jun. 1972.
- GREGÓRIO DE NISA, San. Sobre la vida de Moisés. In: JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: FCE, 1998, p.121-140.
- HAMMAN, A.- **Os padres da igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- JAEGER, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: FCE, 1998.

LIÉBAERT, Jacques. **Os padres da igreja (séculos I – IV)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARROU, Henri – Irene. **História de la educación en la antigüedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ORÍGENES. Carta a Gregório. In: LIÉBAERT, Jacques. **Os padres da igreja (séculos I – IV)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.87-104.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. vol. V. São Paulo: Loyola, 1992. Vol. V.

REDONDO, Emilio; LASPALAS, Javier. **História de la Educación. Edad Antigua**. Madrid: Dykinson, 1997.

RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apostólicos y apologistas griegos (S.II)**. Madrid: BAC, 2002.

SAITTA, Armando. **Guía crítica de la historia antigua**. México: FCE, 1996.

TACIANO. Discurso contra los griegos. In: RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apostólicos y apologistas griegos (S.II)**. Madrid: BAC, p.1287-1325.

TERTULIANO. Prescrição dos hereges. In: LIÉBAERT, Jacques. **Os padres da igreja (séculos I – IV)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.73-86.

Endereço para Correspondência: Av. Colombo, 5790 – Bloco I-12 – Sala 11 – Maringá – Paraná – CEP: 87020-900
E-mail: jjpmelo@hotmail.com