



## Homilia e educação cristã na Antiguidade Tardia: a relação corpo, igreja e cidade segundo João Crisóstomo

Gilvan Ventura da Silva

Departamento de História Antiga, Universidade Federal do Espírito Santo, Av. Fernando Ferrari, 514, 29075-910, Goiabeiras, Vitória, Espírito Santo, Brasil. E-mail: [gil-ventura@uol.com.br](mailto:gil-ventura@uol.com.br)

**RESUMO.** As homilias foram um dos principais instrumentos empregados pela elite eclesiástica para a conversão de populações urbanas nos séculos IV e V. Trata-se de um gênero literário híbrido cujos primórdios remontam ao século II, mas que somente na Antiguidade Tardia adquire um papel primordial para transmitir rotineiramente os ensinamentos evangélicos a um número cada vez maior de pessoas. Sem contar com escolas, nas congregações, as autoridades cristãs passaram a desenvolver estratégias proselitistas calcadas na arte da oratória utilizada pelos pregadores, para atingir os egressos do paganismo e do judaísmo. Este artigo analisa em que medida as homilias contribuíram para a formação espiritual dos cristãos, enfatizando as normas que visavam a disciplinar os fiéis a se comportarem na igreja diferentemente das modalidades de exibição corporal preservadas na *polis*. Para tanto, toma como referência Antioquia e a atividade pastoral de João Crisóstomo nas últimas décadas do século IV.

**Palavras-chave:** Império Romano tardio, Antioquia, cristianização, retórica, disciplina.

### Homily and Christian education in Late Antiquity: body, church and city according to John Chrysostom

**ABSTRACT.** Homilies, a hybrid genre of Literature, dated from the 2<sup>nd</sup> century and extensively used in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, were one of the main tools employed by the ecclesiastical elite to convert the urban population at the end of Antiquity. It was only by the Late Antiquity that homilies were largely used to broadcast the Gospel precepts before a growing audience. Since the Church could not count on schools, the Christian leaders developed proselytism and missionary actions based on an excellent use of rhetoric by means of skillful preachers. The author discusses how homilies contributed towards the spiritual formation of Christians, with special reference to the rules that regulated the usage of the body in the church by laypeople, in contrast to the modalities of bodily exposure in the *polis*. John Chrysostom's pastoral work and the special case of Antioch in the last decades of the 4<sup>th</sup> century will be investigated.

**Keywords:** Late Roman Empire, Antioch, Christianization, rhetoric, discipline.

#### Introdução

A pregação cristã sem dúvida continha desde o início, quando os seguidores imediatos de Jesus trataram de difundir o *euangelion*, a 'Boa Nova', por todo o Império Romano, uma proposta de reforma social que implicava, ao mesmo tempo, a criação (ou fabricação, poderíamos também dizer) de um novo homem, ou seja, de um indivíduo cujos valores e comportamentos deveriam se pautar por uma adesão imediata a tudo que dissesse respeito ao Reino dos Céus, em detrimento da experiência terrena, mundana que, se supunha, não fosse adequada aos propósitos da salvação. Todavia uma missão tão ambiciosa como essa não gerou, em contrapartida, qualquer instituição de natureza escolar capaz de dar

apoio ao trabalho dos apóstolos, num primeiro momento, e depois dos demais missionários, incluindo os membros do próprio clero, o que, de certa forma, revela-se intrigante acerca dos procedimentos de transmissão dos princípios evangélicos. Em contraste direto com o movimento que cedo conduziu à emergência de uma hierarquia eclesiástica colocada sob o controle dos bispos, temos a frágil institucionalização do ensino cristão, tanto daquele reservado aos catecúmenos nascidos em lares já cristianizados quanto daquele dispensado aos recém-convertidos e aos mais diversos graus do *ordo sacerdotalis*, a exemplo dos leitores, acólitos, exorcistas, diáconos e presbíteros. Por esse motivo, ainda que nos três primeiros séculos de nossa era

possamos falar de uma organização templária já bem estabelecida em torno da casa-igreja, em geral o *oikos* de um patrono abastado que funcionava como sede para as reuniões regulares dos fiéis, não verificamos nada semelhante no que diz respeito à atividade escolar, ainda que esses *oikoi* pudessem naturalmente ser palco de encontros visando à instrução dos neófitos que se preparavam para o batismo<sup>1</sup>. Nem mesmo no século IV, quando, com o beneplácito imperial, a Igreja experimenta aquilo que Perrin (1995) qualifica como uma ‘revolução edilícia’, ou seja, o investimento maciço na criação de uma arquitetura cristã da qual as basílicas, os *martyria*, os albergues (*hospitia*) e os hospitais (*nosokomia*) são os exemplos mais bem documentados, não verificamos a emergência de nenhuma estrutura semelhante com propósitos pedagógicos, o que não é de todo surpreendente, pois, na ausência de um sistema escolar específico, não haveria motivo para os cristãos erigirem um edifício destinado ao ensino. Diante de uma situação como essa, a indagação que logo se impõe diz respeito exatamente aos mecanismos de socialização dos cristãos e à maneira pela qual esses indivíduos adquiriam o *stock* de conhecimentos necessários para o correto desempenho da fé que professavam.

Em termos da formação educacional *stricto sensu*, ou seja, daquela envolvendo o domínio de disciplinas tais como a gramática, a aritmética, a retórica, a literatura e outras, que podem ser agrupadas sob a rubrica um tanto ou quanto modernizante de ‘conhecimento formal’, no sentido de um conhecimento já consolidado e ministrado por profissionais com qualificação adequada não apenas para ensinar, mas também para aferir o nível do aprendizado, os cristãos continuam dependentes do sistema escolar herdado da época helenística e que se perpetua sob o Império Romano, inclusive no que diz respeito ao caráter excludente do ensino à medida que o aluno era promovido dos níveis elementares aos superiores. De fato, os cristãos, por mais que propagassem um discurso refratário às crenças e valores pagãos ou politeístas, numa possível variante, foram desde cedo clientes habituais da escola greco-romana, iniciando sua trajetória escolar lado a lado com os pagãos na classe do *litterator*. Em seguida, prosseguiam para a etapa intermediária sob a supervisão do *grammaticus* e, caso

dispussem de recursos suficientes, poderiam ingressar na escola do *rhetor* ou do *sophistes* a fim de aprofundar os estudos de retórica e de oratória, havendo ainda a possibilidade de uma especialização suplementar em filosofia ou em direito, conforme as aspirações profissionais dos candidatos<sup>2</sup>. Isso significa que, do ponto de vista da aquisição de saberes e habilidades conjugados num ‘currículo’ tradicional, nunca houve, no Império Romano, uma proposta educacional alternativa à escola clássica, ainda que os cristãos não representassem uma parcela desprezível dos professores habilitados a lecionar, como comprova a polêmica em torno da decisão de Juliano de vetar aos cristãos o exercício do magistério, recomendando-lhes dirigir-se às igrejas para interpretar Mateus e Lucas, em lugar de Homero ou Virgílio. Os argumentos utilizados pelo imperador em sua epístola de 17 de junho de 362 cujos destinatários eram, muito provavelmente, os professores cristãos do Oriente, nos permitem concluir que, a despeito de ensinarem conteúdos próprios da cultura pagã, em especial as narrativas mitológicas ancestrais, esses docentes não haviam tomado nenhuma iniciativa com o objetivo de adequar o ‘currículo’ da escola greco-romana aos preceitos evangélicos, o que naturalmente teria acirrado a ira de Juliano. O imperador, na realidade, censura os professores por ministrarem um conhecimento cujos fundamentos religiosos condenam, desonrando, assim, a ‘paideia’, a formação cultural do homem antigo que tem na autoridade de Homero o seu principal esteio. Sobre o assunto, declara Juliano (1982):

[...] elogio os cristãos por aspirar a tão bela profissão [o magistério], todavia os elogiaria ainda mais se não mentissem nem demonstrassem eles mesmos que pensam uma coisa e ensinam outra a seus alunos. Como? Sem dúvida, para Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto e Tucídides, Isócrates e Lísias, os deuses são guias de toda a educação. Uns não se acreditavam consagrados a Hermes e outros às Musas? Opino que é absurdo que os que interpretam suas obras desonrem os deuses por eles [os autores] honrados (*Ep.* 36, 423).

A proibição de Juliano conduziu à renúncia incontínente de renomados professores cristãos às cátedras que ocupavam, a exemplo de Mário Vitorino, em Roma, e de Proerésio, em Atenas. Mas ela suscitou também a primeira tentativa de adaptação dos conteúdos da escola greco-romana à tradição literária cristã levada a cabo por Apolinário, um gramático de Laodiceia, na Síria, auxiliado por

<sup>1</sup>Outro importante local de culto utilizado pelos cristãos nos primeiros tempos foram as catacumbas, por vezes adornadas com cenas do Antigo e do Novo Testamento. No que se refere à arquitetura, no entanto, as catacumbas, necrópoles subterrâneas em território ‘extramuros’, não produziram maior impacto sobre a paisagem. A partir do século V deixam de ser utilizadas, passando os cristãos a sepultar seus mortos em necrópoles construídas na superfície (BRENK, 2008, p. 717).

<sup>2</sup>Para informações suplementares acerca da organização do sistema educacional romano, consultar Cribiore (2001, p. 45 e ss).

seu filho, também Apolinário, que era rétor na mesma cidade. Dispostos a se manterem na profissão, mas sem renunciar à crença que abraçavam nem infringir as normas legais, ambos se dedicaram à tarefa de reescrever as Escrituras de acordo com os cânones literários greco-romanos. Assim, Apolinário, o pai, tomando por base a narrativa da criação até o governo de Saul contida no *Antigo Testamento*, compôs, à semelhança da *Ilíada*, um poema épico em 24 livros. Os demais textos veterotestamentários foram reelaborados conforme o estilo de Eurípedes, Menandro e Píndaro. Já seu filho encarregou-se de verter o Novo Testamento para o formato dos diálogos platônicos (JONES, 1964, p. 1006). A novidade de tal empreitada é suplantada apenas pela rapidez com que esse esquema pedagógico é abandonado no dia seguinte à notícia do desaparecimento de Juliano, morto em 363, na campanha contra os persas, retomando prontamente os mestres cristãos o uso dos textos clássicos habituais. A adesão dos cristãos à ‘paideia’ greco-romana, embora fato consumado, não deixava de suscitar de quando em quando a reprovação de um ou outro autor, como Tertuliano (*De idolatria*, X), figura emblemática das contradições próprias do cristianismo antigo, pois, ao mesmo tempo em que condenava o exercício do magistério pelos cristãos, reconhecia a necessidade de a criança ser alfabetizada nas escolas dos pagãos. Seja como for, a regra que prevaleceu sob o Império foi a integração de pleno direito dos cristãos ao sistema escolar greco-romano, tanto na condição de alunos quanto na de professores, mais não fosse pelos caprichos da Fortuna, como vemos no caso de Orígenes, que aos 17 anos fundou uma escola de gramática em Alexandria para auxiliar no sustento de sua mãe e de seus seis irmãos menores após a morte do pai, segundo nos informa Eusébio de Cesareia (2000) (*Historia Ecclesiastica*, VI, 2, 10). Na avaliação de Marrou (1990, p. 487), o apego dos cristãos à escola greco-romana se deveu à compreensão de que, para o pleno exercício da fé cristã, era necessário “[...] antes de tudo ser um homem bem amadurecido no plano propriamente humano [...]”, algo que a ‘paideia’ poderia proporcionar. Uma afirmação como essa, é bom que se diga, padece de um inegável tom elitista, pois Marrou não leva em conta que a pregação cristã se revestia de um caráter universal, não havendo distinção entre os adeptos em potencial da crença no carisma messiânico de Jesus. Por essa razão, é difícil imaginar que o treinamento oferecido pela ‘paideia’ fosse condição *sine qua non* para alguém se tornar um cristão genuíno. Pelo contrário, para diversos autores, como Orígenes e Tertuliano, a retórica clássica era algo

dispensável em se tratando da exposição da ‘verdade’ contida nas Escrituras, que deveria ser desprovida do rebuscamento exibido pelos oradores pagãos.

### O ‘sistema’ educacional cristão

É plausível supor que os cristãos, nos três primeiros séculos da era imperial, não se preocuparam em criar uma instituição escolar própria, divergindo, nesse aspecto, como em tantos outros, dos judeus, para quem a sinagoga foi, desde o início, um local de estudo e de ensino da Torá,<sup>3</sup> pelo fato de os fundamentos da sua crença terem sido sempre encarados como uma alternativa ao *modus vivendi* greco-romano, ou seja, como um conjunto de conhecimentos cujo acesso não dependia de uma escolarização formal, do aprendizado metódico e rotineiro de técnicas mnemônicas ou discursivas, mas da adesão plena do devoto à ‘verdade’ contida na pregação de Jesus, como a carreira de Justino, um erudito pagão que se converte ao cristianismo após a busca incessante pela autêntica filosofia, nos permite concluir<sup>4</sup>. A formação cristã, o conhecimento das Escrituras e da mensagem anunciada por Jesus, não seriam, a princípio, monopólios de especialistas, mas estariam a cargo de qualquer membro da congregação experiente na prática da religião, com especial destaque para a família, como vemos já estabelecido na *Epístola aos Efésios* (Ef. 6,4), cujo autor recomenda aos pais que eduquem os filhos na “[...] disciplina e correção do Senhor”. Quanto a isso, o exemplo de Orígenes é uma vez mais esclarecedor, pois, como relata Eusébio (*Historia Ecclesiastica*, VI, 2, 7-9), coube a Leônidas, pai de Orígenes, iniciar o filho no estudo das Escrituras ao mesmo tempo em que este frequentava as lições dos mestres pagãos. A concepção segundo a qual os pais eram os principais responsáveis pela evangelização dos filhos mantém-se mesmo na época tardia, pois João Crisóstomo (ST. JOHN CHRYSOSTOM, 1978), no seu famoso tratado *De innani gloria*, obra que de certa forma inaugura as reflexões cristãs acerca do método mais apropriado de ensinar as narrativas bíblicas às crianças e aos jovens, delega aos pais a tarefa de zelar pela formação religiosa dos filhos, num contexto em que o cristianismo se

<sup>3</sup>As sinagogas, no Império Romano, foram pouco a pouco absorvendo características da escola clássica. Após a destruição do Templo, em 70, vemos as sinagogas se converterem em locais de ensino, especialmente para as crianças, o que é acompanhado pela valorização do papel do professor nas comunidades judaicas. As fontes rabínicas sugerem que a formação dispensada pelas sinagogas era de natureza elementar, com destaque para o aprendizado da Bíblia e da Mishná (LEVINE, 2005, p. 400-401).

<sup>4</sup>Justino, um pagão natural de *Flavia Neapolis*, na Palestina, frequentou sucessivamente os círculos estoicos, peripatéticos, pitagóricos e platônicos em busca da verdade, até se converter ao cristianismo, que considerava a mais perfeita filosofia. Após a conversão, Justino passou a ensinar filosofia em Roma, onde escreveu suas obras. Entre seus alunos, contava-se Taciano, o Sírio, o patriarca dos encratistas. Justino foi supliciado entre 163 e 167, sob a administração do *praefectus Urbis* Rústico (BERARDINO, 2002, p. 798).

afirmava de modo irreversível como o credo dominante no Império, o que poderia, decerto, ter conduzido à criação de um sistema escolar cristão, o que, todavia, não aconteceu.

Lado a lado com a educação proporcionada pela família, vemos se constituir, desde a Idade Apostólica, uma modalidade de instrução religiosa voltada para os catecúmenos, os postulantes ao batismo, deixada a cargo dos assim denominados ‘professores’ (*didaskaloi*). Ministrada informalmente nas casas-igrejas dos primeiros tempos, a instrução dos catecúmenos tende a se tornar mais complexa à medida que aumenta o contingente de fiéis, até que, por volta de 180, em Roma, ela adquire o seu padrão definitivo, logo adotado por outras congregações. Doravante, os catecúmenos deverão cumprir, num intervalo de três anos, um programa regular de estudos sob a orientação, não mais dos *didaskaloi*, mas de integrantes da hierarquia eclesiástica, notadamente dos diáconos, cujas tarefas incluíam o ensino dos neófitos, cabendo ao bispo o arremate final (MARROU, 1990; KELLY, 1995). O conteúdo do que era ensinado versava amiúde sobre noções elementares de exegética e princípios morais. Cumpre destacar que, no período paleocristão, o sacramento do batismo, ponto focal do catecumenato, além de introduzir de pleno direito o fiel na assembleia, exibia uma importância adicional, pois somente os batizados tinham permissão de acompanhar, na íntegra, o serviço religioso, sendo os catecúmenos despedidos logo após o término da homilia. Além dessa instrução religiosa básica dispensada aos catecúmenos, existia ainda a possibilidade de os cristãos adquirirem uma formação mais complexa, proporcionada por escolas superiores de filosofia e de teologia que florescem em algumas localidades do Império entre os séculos II e III, num momento em que o cristianismo era tido por alguns como um sistema filosófico. À frente dessas escolas encontramos rétores e filósofos que, versados na ‘paideia’ greco-romana, decidiram aplicar seus conhecimentos na propagação da mensagem anunciada por Jesus, como é o caso de Justino, em Roma; de Panteno, em Alexandria e de Orígenes, em Alexandria e, mais tarde, em Cesareia. Com relação a este último, importa assinalar que Orígenes não se dedicou apenas ao ensino de exegese e de teologia, combinadas com princípios de geometria e de astronomia, mas também à produção contínua de textos religiosos, assessorado por uma equipe de taquígrafos, escribas e copistas, razão pela qual Gambler (1995, p. 120) o considera o precursor daquilo que, séculos mais tarde, viria a ser o *scriptorium* medieval<sup>5</sup>.

Toda essa experiência de interpretação das Escrituras com base na filosofia e na exegese é, de certa maneira, descontinuada no século IV, quando, em virtude da rápida cristianização, seria de se esperar um investimento maior das lideranças eclesiásticas no provimento de uma educação cristã mais sofisticada, o que não se verificou. No limiar da época tardia, desaparecem as escolas superiores de filosofia e de teologia, permanecendo apenas os dois modelos de educação cristã calcados na família e no catecumenato que há séculos operavam no Império. É bem verdade que veremos pouco a pouco ascender um ramo da educação cristã associado ao monacato, pois os Padres do Deserto cedo acolhem, em suas fileiras, crianças e adolescentes para serem treinadas na ascese, da qual o aprendizado intensivo das Escrituras é um componente indispensável. Tanto os anacoretas quanto os cenobitas se mostrarão particularmente inclinados ao aprendizado das letras, exigência já contida nos *Preceitos*, de Pacômio, obra redigida após sua morte, em 347, que encontramos mais tarde reproduzida nas regras de Basílio (MARROU, 1990, p. 503). Também nos meios urbanos é possível identificar algumas instituições de caráter pedagógico cuja missão era preparar os aspirantes à vida monástica, caso do *asketerion* de Antioquia, liderado por Diodoro, o futuro bispo de Tarso, do qual fez parte João Crisóstomo antes da sua retirada para os Montes Síprios. Embora não tenhamos muito detalhes acerca do funcionamento do *asketerion*, não resta dúvida de que sua finalidade era iniciar os candidatos na prática do ascetismo mediante um programa de estudos do qual a exegese literal das Escrituras era a pedra angular (KELLY, 1995). Ainda que a educação monástica, destinada a experimentar uma notável difusão no período medieval, represente uma inovação em matéria de ensino religioso, antecipando, assim, a lenta reformulação do sistema educacional greco-romano, convém lembrar que a finalidade dessas escolas era formar apenas os monges, uma parcela restrita da população disposta a se dedicar integralmente à vida cristã cujos liames com a sociedade ao redor eram estritamente regulados, não provocando, assim, maior ressonância sobre a cristianização das massas. Numa situação como essa, na qual as congregações não contavam com um sistema pedagógico capaz de promover a instrução religiosa continuada da maioria dos fiéis, caberia nos interrogarmos sobre as

era ditado pelo autor. Em seguida, estenógrafos tomavam as notas dos taquígrafos e as convertiam em texto. Já os copistas (*bibliographoi*) e as calígrafas (*kalligraphain*) se encarregavam de produzir as cópias, que eram distribuídas para leitores e comunidades. Ao que parece, o próprio Orígenes revisava os manuscritos antes de estes serem copiados. De acordo com Gambler (1995, p. 120), esse é o primeiro indício da existência de uma genuína operação de publicação de livros entre os cristãos.

<sup>5</sup>Patrocinado por Ambrósio, Orígenes pode aumentar o volume da sua produção literária mediante um *staff* composto por taquígrafos que registravam aquilo que

estratégias à disposição das autoridades eclesiásticas para obter, a partir de 312, a conversão de amplas parcelas da população, num contexto em que o cristianismo passa a ser amplamente favorecido pelo evergetismo imperial.

### As homilias como recurso pedagógico

Uma das respostas possíveis à questão acima enunciada reside num poderoso recurso pedagógico que começa a ser empregado de modo recorrente no século IV: as homilias, um gênero literário híbrido cujos primórdios remontam ao século II, mas que somente na Antiguidade Tardia adquire um papel de primeira grandeza quando se trata de realizar a transmissão rotineira de ensinamentos evangélicos a uma audiência cada vez mais numerosa<sup>6</sup>. Sem dispor de escolas que pudessem estabilizar um número crescente de egressos do paganismo, as lideranças episcopais se voltarão para a cultura clássica, implementando uma ação pastoral ancorada no manejo excelente da arte oratória pelos pregadores. O ponto de partida da homilética cristã situa-se, ao que tudo leva a crer, no século II, quando os profetas e professores são convocados a instruir a congregação no decorrer das reuniões semanais de celebração da *fractio panis*, da partilha do pão, um rito ancestral de comensalidade cristã que, do século V em diante, passará a ser denominado *missio*, do qual deriva o vocábulo ‘missa’, em uso até os nossos dias (BERARDINO, 2002, p. 943). Pelo que é narrado por Justino de Roma (1995) na sua *Primeira Apologia* (67, 3-4), a *fractio panis* dominical comportava uma etapa de reflexão em torno de passagens das Escrituras, quando o celebrante, tomando a palavra, se dedicava a explicar à assembleia o sentido dos textos lidos na ocasião, ao mesmo tempo em que os interpretava à luz dos dilemas vividos pela comunidade no dia a dia, razão pela qual, se as homilias cedo adquirem uma evidente conotação exegética, elas também cumprem a função de orientar a *práxis* religiosa, exibindo uma inequívoca vocação disciplinar. Ao que tudo leva a crer, as profecias recolhidas em *O pastor*, uma obra do século II e, portanto, contemporânea aos escritos de Justino, constituem os exemplares mais antigos de textos homiléticos que possuímos. Como sustenta Steewart-Sykes (1998, p. 36 e ss.), tais profecias foram muito provavelmente pronunciadas por um liberto de nome Hermas, líder de uma casa-igreja, nas celebrações por ele oficiadas. O estilo do autor é

direto, desprovido de artifícios literários, contrastando assim agudamente com as homilias posteriores, já marcadas por uma nítida influência da cultura clássica, como vemos no caso de Hipólito e de Orígenes, ainda que este último não fosse entusiasta de uma pregação eivada de floreios e figuras de linguagem, inclinando-se por um tom mais sóbrio e discreto (CASTAGNO, 1998, p. 68).

Não obstante a antiguidade das homilias, até a época tardia do Império elas não ocupavam uma posição de destaque no conjunto daquilo que poderíamos qualificar como ‘literatura cristã’. A bem da verdade, o vocábulo grego ομιλία significava, a princípio, um discurso informal ou mesmo um diálogo coloquial, advindo daí certo preconceito que até os dias atuais cerca o gênero, descrito como uma das modalidades menos depuradas da retórica antiga (HARTNEY, 2004, p. 34). A despeito do papel que desempenharam na liturgia cristã desde os primeiros tempos, em termos literários as homilias parecem não ter despertado o interesse dos contemporâneos, como nos permite supor a escassez de indícios acerca delas nos três primeiros séculos, o que torna tão difícil a reconstituição da sua trajetória. Ao adentrarmos o século IV, no entanto, as homilias despontam como um gênero literário capaz de suscitar a atenção não apenas dos padres da Igreja, a exemplo de Gregório Nazianzeno, Agostinho, Ambrósio e, naturalmente, João Crisóstomo, mas também, e de modo surpreendente, das populações urbanas e rurais, que acorrem às igrejas para ouvir prédicas que duravam, amiúde, mais de uma hora, tempo no qual a maioria da congregação permanecia de pé. Nesse momento, as homilias passam por um refinamento evidente, emergindo como um gênero que incorpora elementos do panegírico, da exegese, da inventiva e do tratado moral combinados com as técnicas próprias da retórica clássica (NEIL, 2008, p. 329). Desafiada pela necessidade de evangelizar com rapidez um número crescente de fiéis, a hierarquia eclesiástica encontrou nas homilias, adaptadas ao gosto exigente da população urbana, um eficiente mecanismo de comunicação, sendo os pregadores cristãos encarregados de manter cativos ouvintes acostumados de longa data a frequentar as competições de retórica que, de quando em quando, reuniam os oradores nos principais edifícios da cidade.

De acordo com Maxwell (2006, p. 54-55), a população urbana do Império estava bastante familiarizada com a execução de ‘performances’ de oratória em lugares e edifícios que constituíam uma autêntica ‘infraestrutura retórica’ à disposição dos filósofos, rétores, sofistas e, vale a pena mencionar, dos atores, que compartilhavam com os oradores a

<sup>6</sup>Importa salientar que as homilias, ainda que possuam suas raízes nas diatribes dos filósofos cínicos e estoicos e na tradição exegética judaica, constituem um gênero literário genuinamente cristão, cobrindo uma extensa variedade de conteúdos: material exegético, princípios de conduta moral e exaltação de personagens ilustres, como os mártires e bispos (NEIL, 2008, p. 330).

mesma capacidade de entreter, mediante os recursos da voz, os trejeitos corporais e um texto declamado, a plateia. Dentro da cidade antiga, os teatros, construções praticamente ubíquas, configuravam um recinto privilegiado para as exibições de oratória pelo fato de favorecerem a visibilidade e a acústica, ainda que as termas, as basílicas, os pórticos, os hipódromos e os anfiteatros também pudessem fornecer, vez por outra, suporte para o desempenho das mesmas atividades. No século IV, a essa ‘infraestrutura retórica’ virá unir-se a igreja, que não raro assumirá proporções majestosas ao ser erigida conforme os padrões arquitetônicos da basílica romana, estrutura preferida não apenas pelos imperadores, a começar por Constantino, o mais generoso evergeta cristão da época tardia, responsável por patrocinar edifícios imponentes,<sup>7</sup> mas também dos bispos e dos patronos leigos, que se apressam em difundir a concepção até certo ponto inédita de que a igreja seria a Casa de Deus, não num sentido meramente figurado, mas num sentido físico, material, contribuindo, assim, para a sacralização de locais que passam pouco a pouco a ser vistos como epifanias, como manifestações tangíveis do sagrado sobre a terra (BRENK, 2008, p. 710). Para tanto, foi determinante a ascensão do culto às relíquias dos mártires e santos. Portadoras da *dynamis* divina, da potência criadora contida nas três hipóstases de Deus, essas relíquias foram convertidas em vetores por excelência de sacralização, não sendo por acaso que muitas igrejas surgiram como *martyria*, ou seja, como santuários erigidos em torno das sepulturas dos mártires que, desde a segunda metade do século II, já eram lugares de culto e peregrinação, com uma alteração singular na época tardia: o traslado das relíquias para o interior do perímetro urbano, numa espetacular inversão do imaginário greco-romano acerca da morte e dos mortos, cujos corpos eram conservados em necrópoles ‘extramuros’ ou ao longo das vias terrestres que partiam das muralhas da cidade devido à capacidade poluente que encerravam (CASEAU, 2001, p. 36).

Para a consolidação das igrejas como receptáculos terrestres da potência divina, como monumentos dotados da capacidade de ordenar e proteger o território circundante, colocando-o ao abrigo das forças demoníacas, foi não menos importante o papel que as igrejas passam a desempenhar como *loci* da cristianização, pois nelas se reunia periodicamente

um contingente cada vez mais ampliado e heteróclito, constituído de cristãos, filocristãos, judaizantes, ricos, pobres, mulheres, escravos para ouvir a pregação de bispos e presbíteros que, tendo cumprido sua formação na escola greco-romana, se dedicavam a instruir – e poderíamos mesmo acrescentar, a entreter – uma audiência certamente interessada em conhecer um pouco mais acerca da doutrina cristã, mas também em admirar a ‘performance’ dos pregadores, que rivalizavam diretamente com os seus colegas pagãos, havendo inclusive aqueles que compareciam à igreja apenas para apreciar as homilias, evadindo-se aos borbotões do recinto junto com os catecúmenos tão logo a pregação fosse concluída, para desagrado dos celebrantes (HARTNEY, 2004, p. 29). Ao mesmo tempo em que adquirem uma dignidade sobrenatural inaudita ao propiciarem a reunião de indivíduos para ouvir, dia após dia, lições de como se comportar, daquilo que deveriam ou não fazer, dos lugares que poderiam frequentar, dos assuntos merecedores ou não de comentário, lições essas transmitidas por meio das homilias, as igrejas serão em certa medida encaradas como instituições pedagógicas, ou seja, como espaços devotados ao aprendizado dos fundamentos do cristianismo, num contexto em que a instrução da assembleia dependia muito mais dos códigos da oralidade do que do estudo individual de uma obra ou parte dela, embora a circulação regular de textos não fosse algo extraordinário, em absoluto (LANE FOX, 1998, p. 177). É uma realidade como essa, na qual as igrejas cumprem uma nítida função escolar, que conseguimos iluminar ao explorarmos a ação pastoral de João Crisóstomo, em Antioquia, nas duas últimas décadas do século IV.

### O *didaskaleion* de João Crisóstomo

Celebrado como o mais influente orador cristão de língua grega de todos os tempos, João de Constantinopla (o epíteto ‘Crisóstomo’ ou ‘Boca de Ouro’ é uma qualificação tardia, do século V) era natural de Antioquia, a metrópole da província da Síria, tendo concluído por volta de 367 os estudos superiores de retórica sob a supervisão de Libânio, quando então decide renunciar a um posto na administração imperial para seguir a carreira religiosa, recebendo, em 372, o batismo das mãos de Melécio, líder de uma das duas facções nicenas que existiam à época na cidade<sup>8</sup>. A produção literária de

<sup>7</sup>Em Roma, Constantino subvencionou a construção, dentre outras, da basílica de San Giovanni in Laterano, da igreja de São Pedro, no Vaticano e da de São Paulo *Fuori le mura*, no caminho de Óstia. Na Terra Santa, erigiu a Igreja do Santo Sepulcro e a Igreja da Natividade. Já em Constantinopla, ergueu a Igreja dos Santos Apóstolos, destinada a receber os restos mortais do próprio imperador (ELSNER, 1998, p. 225 e ss.).

<sup>8</sup>Antioquia, de modo pouco habitual, contava com duas facções nicenas. Uma liderada por Melécio e outra por Paulino, que em 362 foi ordenado bispo por Lúcio de Cagliari. O estranhamento entre ambas as facções somente foi superado em 394,

João Crisóstomo talvez seja a mais volumosa dentre o conjunto de autores da patrística, rivalizando apenas com a de Agostinho. Embora tenha composto tratados, epístolas e panegíricos, João Crisóstomo é conhecido como o grande expoente da prédica cristã, como comprova o extenso *corpus* de homilias que nos legou, mais de novecentas no total, a maioria delas pronunciada de improviso (MAYER; ALLEN, 2000, p. 7). Recolhidas por taquígrafos que costumavam acompanhar *in loco* as pregações, as homilias eram, num momento posterior, submetidas à revisão do autor antes de serem copiadas e distribuídas para outras congregações, existindo, no entanto, manuscritos que contêm ambas as versões, a original e a revisada. Embora a interpretação das Escrituras no decorrer da Liturgia da Palavra fosse prerrogativa do bispo, este, por livre iniciativa, poderia remeter a outrem tal incumbência, como ocorre com João Crisóstomo que, ao ser ordenado presbítero, em 386, recebe de Flaviano autorização para pregar, decisão certamente não aleatória. Como argumenta Soler (2006), João Crisóstomo é uma peça fundamental para o êxito da estratégia de cristianização em massa de Antioquia traçada por Melécio e por Flaviano, seu assessor, a partir da morte de Valente, em 378, quando o movimento ariano, repartido em correntes mais ou menos radicais, começa a entrar em refluxo devido à intensa atuação pró-nicena de Graciano e de Teodósio. Por essa época, Antioquia era uma metrópole em franca expansão, reunindo uma população bastante heterogênea do ponto de vista religioso, pois, lado a lado com os cristãos de filiação ariana ou nicena, conviviam devotos das mais distintas divindades greco-romanas e sírias, além dos judeus, cuja comunidade, no século IV, era a mais importante da Diáspora oriental. Antioquia era conhecida também por sua movimentada vida noturna; pela vitalidade dos *ludi* e festivais religiosos, a exemplo da Maiuma, da Caliopeia e dos Jogos Olímpicos; pela excelência dos seus espetáculos teatrais e pelas fontes de Dafne, um subúrbio de veraneio a cerca de oito quilômetros ao sul, no caminho de Laodiceia, reputado como um sítio exuberante e por isso mesmo bastante procurado. Tendo em vista a pluralidade religiosa de Antioquia, a cristianização da cidade não seria, sem dúvida, uma das operações mais simples de se cumprir, o que levou Flaviano a lançar mão do talento de João Crisóstomo a fim de inculcar, na população, a ética e os preceitos cristãos, vale dizer, de evangelizar um contingente que não raro acorria à igreja atraído pela fama do pregador.

Em Antioquia, João tinha por hábito pregar na *Palatia*, a antiga igreja cuja fundação remontava ao tempo dos apóstolos, ainda que uma informação como essa careça de comprovação (MAYER; ALLEN, 2000, p. 41). De acordo com as circunstâncias, João poderia também pregar na *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal da ilha do Orontes, cuja construção havia sido iniciada por Constantino e concluída por Constâncio II, ou mesmo junto aos *martyria*, especialmente por ocasião das festas dos santos e mártires. Tudo leva a crer que João pregasse de pé, deslocando-se com frequência para o centro da igreja com a intenção de travar um contato mais próximo com o público ou de compensar a sua baixa estatura. Dominando a cena por horas a fio, João Crisóstomo se converte em uma personagem emblemática, o protótipo do orador cristão da Antiguidade Tardia, num momento em que as homilias são pronunciadas tendo como cenário não mais a casa-igreja dos primeiros tempos, mas uma arquitetura monumental que compete com os principais edifícios urbanos, integrando-se assim à infraestrutura retórica própria da cidade antiga, como aludimos. Dotadas amiúde de um recinto reservado aos sacerdotes e outro aos fiéis, de um púlpito (*ambo*) mais elevado que favorece a visibilidade e a acústica do celebrante e de eixos centrais por onde se movem os cortejos e procissões, as igrejas do Império tardio são construções que, em termos arquitetônicos, tornam o pregador um ponto de convergência dos olhares, permitindo-lhe exercer um controle direto sobre a audiência (BRENK, 2008, p. 711; CUNNINGHAM; ALLEN, 1998, p. 15). Nesse sentido, as igrejas podem ser comparadas aos teatros, nos quais predominam a voz e os gestos dos atores, mas também às escolas, onde os alunos ouvem as lições dos professores, não sendo por mero acaso que João se refere por vezes à igreja como uma escola, assumindo ele mesmo a condição de professor (*didaskalos*).

Para João, todos os sacerdotes são êmulos de Cristo na condição de agentes incumbidos do ensino da 'verdade', ou seja, dos divinos mistérios, apoiando-se para tanto na arquitetura da igreja, um ambiente propício ao aprendizado espiritual (*didaskaleion pneumatikon*), como observa Brottier (2005, p. 90). Perante um público nem sempre letrado, João se desdobrava para aclarar o teor das Escrituras bem como das controvérsias cristológicas que, em seu tempo, agitavam a Igreja de um lado a outro do Império, valendo-se de todo o arsenal de figuras de linguagem e de técnicas de declamação característico da retórica clássica, de maneira que, subjacente à reflexão acerca de assuntos religiosos,

após a morte de Evágrio, sucessor de Paulino, quando então a eclesía antioquina foi reunida sob a autoridade de Flaviano, que em 381 havia ascendido ao episcopado em decorrência da morte de Melécio (SOLER, 2006, p. 163).

encontravam-se os recursos da 'paideia' greco-romana, o que, sem dúvida, tornava a sua pregação mais atraente para uma clientela urbana acostumada a presenciar as diatribes dos oradores pelas ruas da cidade. Cumpre acrescentar, entretanto, que o interesse de João Crisóstomo não residia tão somente em instruir sua congregação acerca dos princípios da fé cristã, o que traduziria uma formação voltada para o aprendizado de conteúdos afins à filosofia e à teologia. Pelo contrário, João, como a maioria dos pregadores de Antioquia, era adepto do método de interpretação literal das Escrituras, o que o levava a enfatizar o sentido pragmático contido nas passagens bíblicas em detrimento de uma interpretação alegórica, figurada (MAYER; ALLEN, 2000, 26-27). Disso resulta que a pregação de João Crisóstomo possuía um notável rebatimento no cotidiano. De fato, em muitas oportunidades o presbítero emprega lições retiradas das Escrituras para solucionar dilemas de natureza pastoral, disciplinar, o que confere à sua pregação um alcance muito maior, pois João não se limita a instruir a audiência na doutrina cristã – embora isso também ocorra –, mas em moldar os comportamentos, em alterar as práticas sociais, em regular os contatos entre os cristãos e os adeptos de outras crenças com o propósito de forjar um novo homem que não seria apenas um indivíduo intelectualmente versado nos textos sagrados, mas também um indivíduo cujas atitudes, no dia a dia, revelariam de imediato as suas convicções religiosas. João se engaja, assim, no processo de cristianização visando a 'fabricar' o *homo christianus* cujo comportamento e aparência deveriam distingui-lo prontamente dos heréticos, dos pagãos e dos judeus, o que o leva a investir numa retórica de controle e de normalização dos corpos que se reparte em duas vertentes: por um lado, na censura inclemente à maneira pela qual os pagãos e judeus lidavam com os seus corpos, como se vestiam, comiam, gesticulavam, transitavam em praça pública e, por outro, na edificação dos corpos dos cristãos, fossem eles monges, virgens, viúvas ou leigos. Essa pedagogia corporal embutida na pregação de João Crisóstomo, no entanto, não se operacionaliza no vazio, no vácuo, mas em lugares e monumentos concretos, de maneira que, em suas homilias, é possível discernir um surpreendente paralelismo entre corpo e lugar, entre *soma* e *topos*, pois, na opinião do pregador, a lugares profanos correspondem corpos degradados, ao passo que a lugares santos correspondem corpos igualmente santificados, vale dizer, isentos de tudo o que poderia conectá-los ao estilo de vida greco-romano ou judaico.

Imbuído de uma inequívoca autoridade professoral, João Crisóstomo coloca em movimento, mediante repetições frequentes e não raro abusivas, uma pedagogia das minúcias, dos detalhes, ou seja, uma pedagogia que extrapola a discussão de temas abstratos de exegese ou de doutrina para interferir em praticamente todos os setores da existência humana, do nascimento à morte, com destaque para a 'fabricação' dos corpos, tarefa cumprida com o auxílio de um discurso de inspiração sobrenatural. Como sugere com propriedade Bourdieu (1992), por meio de injunções aparentemente insignificantes, como as recomendações para alguém sentar ereto ou segurar a faca apenas com a mão direita, é possível transmitir orientações atreladas a todo um sistema cosmológico, a uma determinada visão de mundo ou mitologia política, que se cristalizam em atitudes e disposições: um modo permanente de comer, de falar, de andar, de sentir e mesmo de pensar. Mais que isso, essas atitudes e disposições se conjugam de modo muito particular com o espaço, motivo pelo qual um dos principais eixos de socialização é constituído exatamente pela produção de uma correspondência entre espaço, movimento corporal e disposições de ânimo, de maneira que desde a mais tenra infância os indivíduos são educados para regular seu comportamento de acordo com os lugares por onde transitam, o que conduz à fixação, por vezes subliminar, de todo um protocolo corporal associado ao ambiente e à ocasião. Ainda que, nos últimos anos, tenhamos observado um crescimento expressivo de trabalhos que procuram investigar as modalidades radicais de intervenção do cristianismo sobre o corpo dos ascetas, homens e mulheres, um traço distintivo da Antiguidade Tardia, importa salientar que a disciplinarização dos corpos dos leigos, dos membros ordinários da congregação, é igualmente um dos aspectos mais comuns e, contudo, menos explorados da cristianização do Império, podendo ser reconstruído com certa riqueza de detalhes por meio das homilias de João Crisóstomo, que não cessa de se referir à maneira pela qual os cristãos deveriam lidar com os seus corpos a fim de se distinguirem dos adversários religiosos. Quanto a isso, um estranhamento insolúvel é aquele que se estabelece entre a cidade antiga, na qual a exposição do corpo é regulada por um sistema de valores que escapa ao *ethos* cristão, e a igreja, monumento que, como vimos, adquire no século IV uma súbita visibilidade. Muito embora a igreja se encontrasse amiúde encravada na zona urbana, de acordo com João Crisóstomo o edifício era dotado de uma *dynamis*, uma energia espiritual, que o tornava completamente distinto e mesmo

oposto à *polis* e seus ambientes, entregues aos cuidados das forças demoníacas, o que exigia dos fiéis uma atitude condizente com o local, vale dizer, uma atitude marcada pela gravidade, pela discrição e pelo autocontrole corporal, pois, na igreja, a divindade judaico-cristã ensinava por intermédio dos seus intérpretes autorizados, havendo a necessidade imperiosa de que a audiência estivesse mobilizada para ouvi-los. Desse modo, não era admissível que o público agisse na igreja como se estivesse na ágora ou no teatro, como é possível depreender da seguinte passagem, extraída da série de homilias ao *Evangelho de Mateus* (XVII, 6):

Eu não quero aplausos, nem tumultos nem barulho. Apenas uma coisa eu desejo: que ouvindo com calma e inteligência, vocês façam aquilo que eu digo. Esse é o aplauso, esse é o panegírico para mim. Mas se vocês elogiam o que eu digo, mas não o que vocês aplaudem, maior é a punição, mais grave a acusação. Pois as coisas aqui presentes não são um espetáculo dramático, nem sentamos para contemplar atores, que poderíamos meramente aplaudir. Esse lugar é uma escola espiritual. Por conseguinte, nela há apenas um propósito: que se executem corretamente as coisas que têm sido ditas, e que se demonstre obediência por meio de ações (ST. JOHN CHRYSOSTOM, 2004b, p. 122-3).

João Crisóstomo argumenta que, sendo a igreja um lugar apropriado para o aprendizado dos assuntos espirituais, não é admissível que, no seu interior, a audiência se comporte como se estivesse no teatro, onde os espectadores iriam apenas em busca de diversão e entretenimento. Pelo caráter escolar da igreja, as lições contidas nas homilias exigiam a máxima atenção, não cabendo aos ouvintes aplaudir nem ovacionar o pregador, como tinham por hábito diante dos atores, um indício de que, ao menos para a população de Antioquia, igreja e teatro compartilhariam, no fundo, de uma propriedade lúdica. Na igreja, o silêncio era uma exigência indispensável para que as lições fossem corretamente internalizadas e postas em prática. O exercício do recolhimento e do recato era estimulado também pela condição sagrada do edifício, como esclarece João em outra passagem, recolhida da série de homilias sobre a *Primeira Carta aos Coríntios* (XXXVI, 8):

Outrora as casas eram igrejas; agora, porém, a igreja é uma casa, ou antes pior do que qualquer casa. Pois numa casa vê-se bem estabelecida a ordem. A dona da casa senta-se numa cadeira com toda dignidade, e as escravas tecem em silêncio, e cada um dos escravos tem em mãos o que lhes foi ordenado. Mas aqui grande é o tumulto, grande é a confusão e nossas assembleias em nada diferem de uma taberna, tão alta é a risada, tão grande o distúrbio. Como nas termas ou nas praças, o grito e o tumulto são

universais. [...] A igreja não é barbearia, nem perfumaria, nem nenhuma das bodegas de mercadores que existem na praça, mas habitação dos anjos, dos arcanjos, o palácio de Deus, o próprio paraíso em si mesmo. Se alguém, portanto, o introduzisse no paraíso, mesmo que visse seu pai ou um irmão, não ousaria falar; assim aqui não se deveria emitir nenhum som, exceto aqueles que fossem espirituais, pois, a bem da verdade, as coisas nesse lugar também são celestiais (ST. JOHN CHRYSOSTOM, 2004a, p. 220).

João, nesse excerto, parece aludir, em primeiro lugar, ao súbito crescimento da sua congregação em fins do século IV, quando, sob a liderança de Melécio e Flaviano, a cristianização de Antioquia adquire um novo impulso. A audiência, embora ávida em ouvir um pregador inspirado, carece de orientação sobre como proceder no recinto, reproduzindo comportamentos próprios do ambiente urbano, marcado por uma evidente desenvoltura corporal, pelo extravasar das emoções por meio do riso e da conversação ruidosa, o que não condiz com a igreja, descrita como réplica terrestre do paraíso, da morada celeste, habitação dos seres angelicais e da própria divindade, numa demonstração de que, ao contrário do que afirmam alguns autores, o cristianismo não ignorou a sacralização dos lugares<sup>9</sup>. Para tanto, foi decisiva a difusão do princípio segundo o qual sendo um *didaskaleion*, uma escola onde se ia para ouvir a palavra divina consignada nas Escrituras e proclamada pelos sacerdotes, a igreja reclamava, por parte da congregação, uma expressão corporal pautada na economia de gestos e na atenção total àquilo que era dito, caso contrário a eficácia pedagógica da homilia seria esvaziada, argumento expresso com clareza por João Crisóstomo (XXXVI, 9):

Todos os dias nos preocupamos e nos aplicamos para que vocês não saiam sem terem aprendido alguma coisa útil. No entanto, nenhum de vocês vai embora melhor, absolutamente, mas ainda mais corrompido. Na verdade, vocês se reúnem para serem julgados, sem desculpa alguma para vossos pecados, e repelem os tímidos, incomodando-os com tagarelices por todos os lados. Mas, o que diz a multidão? 'Não ouço a leitura', diz alguém, 'nem sei quais palavras são ditas'. Isso ocorre porque vocês fazem tumulto e confusão, porque não vem aqui com a alma reverente. O que vocês dizem? 'Não ouço o que é dito'. Bem, por essa razão, deveriam prestar atenção.

<sup>9</sup>Na avaliação de Markus (1997, p. 144), entre os cristãos prevalecia o princípio segundo o qual a comunidade era santa, e não a igreja que a abrigava. Caseau (2001, p. 42), por sua vez, assume a mesma opinião ao declarar que o cristianismo sacralizava pessoas e não objetos, pois a verdadeira morada de Deus seria o coração do cristão batizado e não a igreja. Uma suposição como essa não parece levar em conta o grande interesse demonstrado pelos cristãos, na época tardia, em controlar o espaço urbano por intermédio de epifanias que remetiam à sacralização dos lugares e dos monumentos.

Mas se nem mesmo o que é obscuro perturba a alma de vocês, muito mais se as coisas fossem claras. Vocês fugiriam delas. Essa é a razão pela qual nem tudo é evidente, pois isso poderia torná-los indolentes; e nem tudo é obscuro, a fim de que não desesperem. [...] Não sabem o que se diz? Por isso devem rezar, a fim de que possam aprender. É impossível que ignorem tudo. Muitas coisas por si mesmas são claras e evidentes; ou melhor, se tudo ignorassem, deviam ficar quietos, para não desviarem os que estão atentos. [...] Mas, vocês não podem se calar? Saíam, então, para não prejudicarem os outros. Efetivamente, na igreja deve haver sempre uma só voz, como se aí houvesse apenas um só corpo. Por isso, quem lê o faz sozinho, e o bispo fica sentado em silêncio; e quem canta, canta sozinho. E se ressoar a resposta de todos, a voz é emitida como sendo de uma só boca. E quem pronuncia a homilia, o faz sozinho (ST. JOHN CHRYSOSTOM, 2004a, p. 221).

João se apresenta aqui como um professor que se esforça por educar a sua classe, cuja indisciplina prejudica sobremaneira a absorção do conteúdo, reclamação bastante semelhante àquela presente nas orações educacionais de Libânio, que não cessa de admoestar seus alunos pela falta de interesse nas lições e pela desordem no *didaskaleion*<sup>10</sup>. Todavia, ao contrário de Libânio, que contenta-se em lastimar o desinteresse dos alunos pela língua e literatura gregas, João Crisóstomo assume uma posição mais enérgica e ativa, sustentando que, na igreja, deveria prevalecer apenas uma voz e não a multiplicidade de vozes, ao contrário do que se via nos pórticos, nas termas, nos anfiteatros e nos hipódromos, lugares onde a multidão, reunida ou em deslocamento, não tinha limites para se expressar. Na medida em que para João a igreja era um ambiente sagrado, a Casa de Deus ou uma fração do paraíso posta sobre a terra, nela os frequentadores não poderiam, em absoluto, manter a mesma conduta adotada na *polis*. A igreja era, acima de tudo, um local de aprendizagem e de meditação individuais, e não um espaço de sociabilidade, de conagração, o que a equipararia, por exemplo, à avenida das colunatas, com seus pórticos e tabernas, um local permanente de encontro para a população de Antioquia e os visitantes, numa interpolação de sentidos que João Crisóstomo jamais poderia admitir. Disso resulta a sua preocupação em censurar aqueles que, na igreja, tenderiam a reproduzir os gestos e atitudes próprios do convívio urbano (XXXVI, 9):

É doce e agradável para vocês conversar com os amigos! Não o proíbo, mas que isso seja feito em casa, na praça, nas termas. A igreja não é lugar de colóquios, mas de ensinamentos. Hoje, porém, em nada se diferencia da praça; e se não é ousado afirmá-lo, talvez nem mesmo do palco, de tal modo as mulheres aqui reunidas se ornem de maneira mais lasciva do que as impudicas que podem ser encontradas lá [no palco]. Por isso, vemos que mesmo aqui muitos indivíduos lúbricos são por elas seduzidos. E se alguém tentar ou quiser corromper uma mulher, a meu ver, nenhum lugar lhe parece mais apropriado do que a igreja. E caso se trate de vender ou comprar alguma coisa, a igreja parece mais conveniente do que o mercado. Pois acerca desses assuntos há mais conversa aqui do que nas lojas. E se alguns quiserem falar ou ouvir acerca de algum escândalo, terá aqui mais oportunidade do que no fórum. E se querem ouvir falar de política, ou do que sucede nas residências ou nos acampamentos, não devem ir à sala de julgamento nem à loja do boticário, pois aqui há os que a todos informam dessas coisas mais minuciosamente. Será que eu os atingi no coração? Não o creio. Quando vocês persistem nas mesmas práticas, como posso saber se foram tocados pelo que eu disse? Por isso, eu necessito retomar o assunto uma vez mais (ST. JOHN CHRYSOSTOM, 2004a, p. 221).

João Crisóstomo se revela por demais cioso do uso indevido da palavra no recinto da igreja, onde a autoridade do pregador, como representante do verbo divino, deveria se sobrepor à liberdade de expressão do público. A igreja, sendo uma escola espiritual, reclamava um silêncio absoluto, como se em seu interior os fiéis fossem capazes de interromper o fluxo das atividades cotidianas para atualizar os fundamentos místicos da sua crença. Na opinião de João Crisóstomo, a igreja configura um local estático, asséptico, despolitizado, esvaziado de toda conotação mundana para assumir, em contrapartida, um perfil hierático e solene, pois os devotos, ao se reunirem no edifício, deveriam renunciar a qualquer intento que não fosse o de se instruir sobre os divinos mistérios. Muito embora João Crisóstomo se coloque quase sempre no limiar do exagero, é plausível supor que, em Antioquia, a igreja tenha se tornado, na segunda metade do século IV, um local bastante frequentado pela população, que aproveitava as reuniões dominicais e festivas para cambiar informações, selar negócios, inteirar-se das últimas notícias, praticar a *coqueterie*, numa dinâmica de relações fluidas e autônomas que desafiava o controle que o pregador se esforçava por obter sobre a congregação com o intuito de tornar mais eficiente sua ação pedagógica. Encarregado da tarefa de evangelizar um público cada vez mais

<sup>10</sup>Acerca dos dilemas enfrentados por Libânio e seus colegas no exercício do magistério, consultar Silva (2012).

numeroso e exigente, João se vê subitamente confrontado pela reprodução, entre as fileiras da assembleia, de um protocolo corporal importado das ruas da cidade, o que, em sua opinião, representava uma degradação do ambiente da igreja, assimilada à *polis* em virtude da informalidade dos frequentadores no trato uns com os outros, da ruptura do autocontrole e da atenção dispensada a assuntos impróprios, banais, corriqueiros, o que justificava tanto a rudeza quanto a repetição monótona das críticas, como o próprio pregador não se furta em reconhecer.

### Considerações finais

Segundo Lefebvre (2000, p. 59), é impossível pensar o espaço construído, os monumentos, os edifícios e seus respectivos padrões arquitetônicos sem atentar para as apropriações que deles fazem os usuários, dentro de um sistema no qual o espaço não apenas representa um suporte, poderíamos mesmo dizer um palco ou uma arena para determinadas ‘performances’, mas intervém, ele mesmo, ativamente, no sentido de condicionar a maneira pela qual os agentes se comportam, uma vez que a materialidade dos lugares e dos monumentos, bem como os sentidos simbólicos que se lhes atribuem, exercem um poder coercitivo sobre os transeuntes e seus respectivos corpos. Conforme sustentam Pearson e Collins (1994, p. 3), “[...] os espaços acomodam os corpos, prescrevem ou proscrevem gestos, rotas e distâncias a ser cobertas [...]”, estabelecendo-se, assim, um nexos indissolúvel entre os ambientes, saturados de significados, memórias, sentimentos e representações e os corpos daqueles que neles transitam. O que Pearson e Collins desejam salientar é que, ao cumprir a tarefa de suportar e ao mesmo tempo construir as relações sociais, os lugares e monumentos o fazem amiúde por meio do enquadramento do aparato corporal, uma via bastante produtiva de investigação acerca do teor das relações sociais e das visões de mundo vigentes em uma dada sociedade, prevalecendo o princípio de que novas relações sociais e visões de mundo reclamam a delimitação de novos lugares e a ereção (ou ressignificação) de novos monumentos a fim de atender a novos interesses. Por outro lado, espaço e discurso são realidades absolutamente porosas, interdependentes, pois se os lugares e monumentos são continuamente investidos e reinvestidos de significado por intermédio de ações discursivas que os euforizam ou disforizam, poucos discursos são eficazes em si mesmos, sem referência a um lugar apropriado, especialmente os de natureza sagrada e ritual (HODDER, 1994, p. 74).

Procedimentos como os que vimos descrevendo podem ser detectados no decorrer da cristianização do Império Romano, quando os cristãos, além de se apropriarem de formas arquitetônicas típicas da cultura greco-romana, lançam também as bases de uma arquitetura própria, cujo florescimento ocorrerá mais tarde, já em pleno período medieval. No que diz respeito à Antioquia, nas últimas décadas do século IV, o que percebemos é a insistência de João Crisóstomo em esclarecer sua congregação sobre o comportamento esperado do *homo christianus*, um novo homem colocado num novo tempo – o de ‘triumfo’ do cristianismo – ao qual corresponderia um novo espaço, o da igreja, construído em oposição direta à *polis*, onde vigora o deslocamento constante dos corpos em praça pública, encontrando-se assim os cidadãos liberados para experimentar relações uns com os outros ao sabor dos seus próprios interesses, numa dinâmica interativa que conferia ao corpo humano um alto grau de espontaneidade, interpretada pelo pregador em termos de devassidão, de falta de decoro e de disciplina, como se a cidade fosse perigosa por não conter os corpos, por não instituir uma *táxis* que normalizasse as condutas e evitasse a mistura. Em contraste com a paisagem ‘caótica’ da cidade, a igreja emergiria como um porto seguro, a Casa de Deus, de seus anjos e arcanjos, garantindo o aperfeiçoamento espiritual dos ouvintes mediante uma representação do espaço que exigia dos frequentadores o controle de si, o recolhimento e o respeito absoluto à hierarquia. Na igreja as pessoas vão para serem formadas ou reformadas segundo os preceitos evangélicos, para internalizar práticas e condutas reiteradas dia após dia, mês após mês, ano após ano pelos pregadores que, agindo no cotidiano, cumprirão um dos mais espetaculares feitos da cristianização, ou seja, a instituição de um novo protocolo de uso do corpo nos ambientes privados, de certo, mas também, e de modo não menos enfático, nos ambientes públicos, que são igualmente alterados, construídos e reconstruídos à medida que avança o processo de cristianização. O *homo christianus* surge, assim, como um indivíduo que, por meio das homilias, é gradativamente orientado a estabelecer com o corpo uma nova sensibilidade em simbiose com o espaço, que se transforma na mesma proporção, razão pela qual é impossível investigarmos o processo de cristianização sem nos reportarmos ao binômio espaço-corpo, como demonstra João Crisóstomo ao ‘ensinar’ aos seus ouvintes que eles não podem tratar a igreja como uma mera extensão da ágora, do teatro ou dos pórticos de Antioquia.

## Referências

- BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOURDIEU, P. **The logic of practice**. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- BRENK, B. Art and 'propaganda fide': Christian art and architecture, 300-600. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 691-725.
- BROTTIER, L. **L'appel des demi-chrétiens à la vie angélique**: Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine. Paris: Du Cerf, 2005.
- CASEAU, B. Sacred landscapes. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (Ed.). **Interpreting Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 21-53.
- CASTAGNO, A. M. Origen the scholar and pastor. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). **Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics**. Leiden: Brill, 1998. p. 65-87.
- CRIBIORE, R. **Gymnastics of the mind**: greek education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- CUNNINGHAM, M.; ALLEN, P. Introduction. In: CUNNINGHAM, M.; ALLEN, P. (Ed.). **Preacher and audience**. Leiden: Brill, 1998. p. 1-20.
- ELSNER, J. **Imperial Rome and Christian triumph**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.
- GAMBLER, H. Y. **Books and readers in early church**. New Haven: Yale University Press, 1995.
- HARTNEY, A. M. **John Chrysostom and the transformation of the city**. London: Duckworth, 2004.
- HODDER, I. Architecture and meaning: the example of Neolithic houses and tombs. In: PEARSON, M.; COLLINS, R. (Ed.). **Architecture and order: approaches to social space**. London: Routledge, 1994. p. 73-86.
- JONES, A. H. M. **The later roman empire (284-602)**. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- JULIANO. **Contra los galileos**. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes. Madrid: Gredo, 1982.
- JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias**. Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.
- KELLY, J. N. D. **Golden mouth**: the story of St. John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop. New York: Ithaca, 1995.
- LANE FOX, R. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: WOOLF, G.; BOWMAN, A. K. (Ed.). **Cultura, escrita e poder no Mundo Antigo**. São Paulo: Ática, 1998, p. 154-182.
- LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos, 2000.
- LEVINE, L. I. **The ancient synagogue**. New Haven: Yale University Press, 2005.
- MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARROU, H. I. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.
- MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000.
- MAXWELL, J. L. **Christianization and communication in late antiquity**: John Chrysostom and his congregation in Antioch. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NEIL, B. Towards defining a Christian culture: the Christian transformation of literature. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). **The Cambridge history of christianity: Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 317-342.
- PEARSON, M.; COLLINS, R. **Architecture and order: approaches to social space**. London: Routledge, 1994.
- PERRIN, M. Y. Le nouveau style missionnaire: la conquête de l'espace et du temps. In: MAYEUR, J. (Ed.). **Histoire du Christianisme**. Paris: Desclée, 1995. t. 2, p. 585-621.
- SILVA, G. V. Os apuros de um professor: Libânio e o cotidiano escolar em Antioquia. **Diálogos Mediterrânicos**, n. 3, p. 91-107, 2012.
- SOLER, E. **Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.**: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Rouen: Université de Rouen, 2006.
- STEWART-SYKES, A. Hermas the prophet and Hippolytus the preacher: the Roman homily and its social context. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). **Preacher and audience**. Leiden: Brill, 1998. p. 33-63.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians. In: SCHAFF, F. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers**. Tradução de Talbot W. Chambers. Peabody: Hendrickson, 2004a. v. 12, p. 1-269.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. Homilies on the Gospel of Saint Matthew. In: SCHAFF, F. (Ed.) **Nicene and post-Nicene fathers**. Tradução de G. Prevost. Peabody: Hendrickson, 2004b. v. 10, p. 1-534.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. De innani gloria: an address on vainglory and the right way for parents to bring up their children. In: LAISTNER, M. L. W. (Ed.). **Christianity and Pagan culture in the later Roman Empire**. Ithaca: Cornell University Press, 1978. p. 85-122.
- TERTULLIAN. **On idolatry**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.

Received on September 24, 2013.

Accepted on October 25, 2013.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.