



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**NAZAR KRUK**

**Pecado e conversão**  
**Nos escritos *A Teodoro*, de São João Crisóstomo**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

**Lisboa**  
**2022**

## Índice

Índice.....	2
Resumo.....	4
Abstract .....	5
Siglas e abreviaturas.....	6
Introdução .....	7
<b>CAPÍTULO 1 - FIGURA E OBRA PASTORAL DE S. JOÃO CRISÓSTOMO NO SEU CONTEXTO HISTÓRICO E ECLESIAL.....</b>	<b>10</b>
1.1.    Vida de São João Crisóstomo .....	10
1.1.1.    Infância.....	10
1.1.2.    Formação.....	12
1.1.3.    Conversão.....	13
1.2.    Contexto histórico e eclesial .....	16
1.2.1.    A Igreja no Império .....	16
1.2.2.    Ambiente religioso .....	18
1.2.3.    Percurso eclesiástico .....	21
1.2.4.    Ação pastoral na sua dimensão eclesiástica .....	24
1.3.    Igreja de Antioquia.....	27
1.4.    Obra do Pastor.....	29
1.4.1.    Pregação .....	30
1.4.2.    Obra escrita .....	33
<b>CAPÍTULO 2 - A <i>TEODORO CAÍDO</i>: TEXTO E CONTEXTO.....</b>	<b>37</b>
2.1.    Contexto da doutrina ascética e penitencial .....	37
2.2.    Monaquismo ou ‘vida filosófica’ na obra de Crisóstomo .....	43
2.3.    A obra <i>A Teodoro caído</i> .....	49
2.3.1.    Gênero literário .....	50
2.3.2.    Destinatário .....	51
2.3.3.    Estrutura .....	53

2.3.4. Fontes .....	56
2.3.5. Conteúdo e relevância .....	58
CAPÍTULO 3 - O IDEAL DE VIDA MONÁSTICA NOS ESCRITOS A <i>TEODORO</i>	
.....	61
3.1. <i>Fuga mundi</i> e vida monástica.....	61
3.2. Da renúncia batismal à renúncia e ascese monástica .....	66
3.3. Consequências e exigências da conversão .....	70
3.4. Cidade e ermo: Os bens deste mundo e os bens espirituais .....	74
3.5. Carne e espírito: Matrimónio e Virgindade.....	78
3.6. Demonologia: o combate com o Demónio.....	83
3.7. Solidão e comunhão: Vida entre os irmãos na fé .....	86
3.8. Virtudes do monge .....	89
3.9. O ócio monástico: estudo e trabalho .....	92
3.10. Esperança do mundo e esperança em Cristo e no Reino.....	95
Conclusão .....	99
Bibliografia .....	104

## Resumo

Nos escritos *A Teodoro*, São João Crisóstomo dirige um veemente apelo à conversão na pessoa de um monge que abandonou a prática da vida monástica pouco tempo depois de ter professado. Neste contexto e a pretexto, desenvolve os temas fundamentais da espiritualidade monástica e cristã, já que para Crisóstomo a exigência evangélica é para todos. Predomina, neste apelo, uma imagem de Deus sumamente misericordioso disposto a acolher sempre de novo o pecador e, ao mesmo tempo, uma proposta de radicalidade evangélica como ideal sempre em aberto.

O objetivo desta dissertação é perceber como o “caso sério” de Teodoro se torna paradigma e pretexto de uma proposta espiritual inspirada no Evangelho e, como tal, válida ainda hoje. Para isso, tivemos de nos focar no pensamento de São João Crisóstomo, contextualizando-o à luz dos ideais da vida monástica do século IV.

**Palavras-chave:** João Crisóstomo; *A Teodoro*; Queda e Conversão; Pecado; Espiritualidade Monástica.

## **Abstract**

In the writings *To Theodore*, St. John Chrysostom addresses a vehement appeal for conversion in the person of a monk who abandoned the practice of monastic life shortly after having professed. In this context and on the pretext, he develops the fundamental themes of monastic and Christian spirituality, since for Chrysostom the evangelical demand is for everyone. In this appeal, an image of the supremely merciful God, always ready to welcome the sinner, and, at the same time, a proposal of evangelical radicalism as an ideal that is always open, predominates.

The objective of this dissertation is to understand how the “serious case” of Teodoro becomes a paradigm and pretext of a spiritual proposal inspired by the Gospel and, as such, still valid today. For this, we had to focus on the thought of Saint John Chrysostom, contextualizing it in the light of the ideals of the monastic life of the 4th century.

**Keywords:** John Chrysostom; *to Theodore*; Fall and Conversion; Sin; Monastic Spirituality.

## Siglas e abreviaturas

### Fontes Bíblicas

1 Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2 Cor	Segunda Carta aos Coríntios
At	Atos dos Apóstolos
Dn	Daniel
Ef	Epístola aos Efésios
Ez	Ezequiel
Is	Isaías
Jn	Jonas
Jo	Evangelho de São João
Lc	Evangelho de São Lucas
Mt	Evangelho de São Mateus
Rm	Epístola aos Romanos
Sl	Livro dos Salmos

### Outras

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BP	Biblioteca de Patrística
PG	Patrologia Grega (Migne)
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>

## Introdução

Todos nós, pelo Batismo, recebemos o grande dom da filiação divina e, através desta, nos tornamos herdeiros do Reino dos Céus. Cristo, porém, adverte que a porta para entrar na morada celeste é estreita. Por isso, Jesus, ainda no início da sua pregação na Galileia, deixou um convite ao arrependimento: “A partir desse momento, Jesus começou a pregar e dizendo: Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus” (Mt 4, 17). Este apelo é dirigido a todos, principalmente aos que ainda não abriram o seu coração ao Reino anunciado por Cristo.

Este apelo constituiu, ao longo dos séculos, um dos núcleos da pregação e espiritualidade cristãs. Um apelo que continua atualíssimo, como o mostra a mensagem de Fátima<sup>1</sup>.

Como cristão e futuro pastor, se Deus quiser, eu tenho um particular interesse pelas experiências modelares de conversão que ainda hoje nos podem inspirar. Neste sentido, e tendo em conta a minha cidadania ucraniana, encontrei em São João Crisóstomo a referência que procurava, porque já fazia parte da minha devoção e da experiência espiritual e litúrgica do nosso povo.

Também ele viveu num tempo conturbado da história, um tempo em que o poder do mundo queria influenciar a Igreja, que por sua vez tinha de se defender das heresias internas. Com toda a sua vida, o Santo demonstrou ser um grande exemplo de serviço a Deus e ao próximo. Com Jesus no coração e nos lábios enfrentou todos os desafios e sempre procurou a verdade. Não se cansou de anunciar e corrigir o povo de Deus e sem cessar pregava a conversão e o arrependimento.

Não podendo nós abranger toda a obra e pensamento de Crisóstomo, fixámo-nos no caso real do seu amigo, que, tal como ele, tinha decidido entrar na vida religiosa após a sua conversão ao cristianismo. Pouco tempo depois, porém, deixou o mosteiro. Assim, como bom amigo e pastor, João dirigiu-lhe uma carta exortando-o a retomar ao compromisso assumido. Convidava-o a não desesperar e a manter sempre o seu olhar fixo na glória do Reino de Deus, verdadeira meta, objetivo e destino. Este seu amigo, com efeito, também perdera a esperança de que é possível libertar-se do pecado e agradar a Deus. Assim, a grandeza dos pecados parecia, aos olhos do monge caído, ser um obstáculo à conversão. Crisóstomo, como bom pedagogo, utilizou vários métodos para demonstrar que Deus é um Pai misericordioso que sempre nos acolhe de volta. A nós resta apenas dar o primeiro passo na direção ao arrependimento.

---

<sup>1</sup> Cf. Maria Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia I*, ed. Luis Kondor, Secretariado dos Pastorinhos (Fátima, 2007), 179.

Decidi, portanto, centrar-me essencialmente na obra de São João Crisóstomo *A Teodoro caído* como texto principal do meu estudo e análise nesta dissertação. Estes *escritos* dirigidos a Teodoro pertencem a um conjunto de textos do autor acerca da vida monástica. A minha análise do tema do pecado e da conversão terá também em consideração outras obras deste período. Será ainda complementada com referências às suas *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus*, onde o Santo também se pronuncia acerca da vida dos monges, seus costumes e outros detalhes.

A estrutura desta dissertação reflete as diferentes etapas do nosso trabalho. *No primeiro capítulo*, de caráter introdutório e contextual, irei descrever os pontos principais da biografia do autor, referindo-me à sua infância, à sua formação e também à sua adesão ao cristianismo. Esta etapa da sua vida, que precede o seu monasticismo, é muito importante na medida em que terá um grande impacto e marcará toda sua atividade posterior. Ao descrever o ambiente religioso e político, observaremos o percurso eclesiástico de São João, bem como o seu trabalho pastoral nas várias fases da sua vida, começando em Antioquia e terminando como bispo de Constantinopla. Por fim, neste capítulo irei também demonstrar a grande riqueza de toda a obra do Santo, não só no âmbito da pregação, como também na sua obra escrita.

*No segundo capítulo* centraremos a nossa atenção nos escritos dirigidos *A Teodoro caído*. Esta é constituída por duas partes que estão ligadas sob o mesmo título. Contudo, no seu género literário, a obra não é uniforme. A primeira parte da obra é um verdadeiro *tratado* e a segunda é uma *carta*. Na versão do texto da coleção *Sources Chrétiennes* pode ser encontrada também ainda uma terceira parte denominada *Billet*, que possivelmente seria a resposta de Teodoro ao apelo do seu amigo. A primeira parte é uma obra parenética impessoal, constituindo um tratado ascético dirigido a qualquer monge na mesma situação. Por isso, há autores que datam o tratado mais tardiamente, afirmando que não é endereçado ao mesmo Teodoro e que se destina a um público mais amplo. Em contraposição a segunda parte da obra, que várias vezes nomeia o seu destinatário e tem caráter pessoal, deve ser classificada como uma carta.

Servir-nos-emos destas fontes para tentar compreender a doutrina ascética e penitencial vivenciada e proposta pelo autor. Assim, irei descrever brevemente como era a vida e os costumes dos monges no século IV. Observaremos a presença do tema do monaquismo ou vida “filosófica” na obra de Crisóstomo, nomeadamente nas suas primeiras obras, escritas enquanto estava na vida monástica, e depois como pastor de Antioquia. Foi nesta fase, ao conhecer o seu amigo Crisóstomo, que Teodoro também renunciou aos prazeres do mundo e entrou na vida monástica. Após o abandono do monacato, Crisóstomo dirige-lhe uma carta, pedindo a sua conversão. Considerarei os motivos que levaram o autor a compor esta carta, que nos chegou juntamente com um tratado e um bilhete reunidos sob o mesmo título. Por fim, daremos neste

capítulo toda a atenção ao texto, considerando o seu gênero literário, destinatários, estrutura, fontes, conteúdo e relevância nos dias de hoje.

*No terceiro capítulo* centrarei toda a atenção propriamente na obra *A Teodoro caído*, procurando descrever o ideal de vida monástica que esta propõe a um homem consagrado a Deus. Este capítulo fundamentar-se-á numa leitura atenta do texto, analisando detalhadamente os seus conteúdos temáticos centrais. Procurarei descobrir e explicar as intenções fundamentais do autor que se referem ao seu amigo Teodoro, as quais têm um único fim: a conversão.

Metodologicamente, tentaremos uma leitura continuada das fontes propostas, sem as preocupações filológicas ou de ordem crítico-literária que escapam às nossas competências e intenções.

## **CAPÍTULO 1 - FIGURA E OBRA PASTORAL DE S. JOÃO CRISÓSTOMO NO SEU CONTEXTO HISTÓRICO E ECLESIAL**

Entre as linhas de renovação da teologia e pastoral adotadas pelo Concílio Vaticano II, está o regresso às fontes. Neste sentido, o Concílio trata os Padres da Igreja como testemunhas privilegiadas da vida e do desenvolvimento da Igreja. Os escritos patrísticos, mormente os provenientes dos Padres Orientais, até então bastante desconhecidos no ocidente, são certamente um grande tesouro da Santa Tradição da Igreja.

O autor que vamos abordar situa-se naquela que é considerada a "idade de ouro" da literatura patrística. Depois da Paz Constantiniana, a Igreja pôde afirmar-se publicamente e exprimir-se em grandes debates teológicos, em solenes assembleias conciliares, na liturgia e na pregação destinada a grandes comunidades. No campo da literatura eclesiástica, este foi um período de livre desenvolvimento da criatividade teológica, caracterizado por um grande número e riqueza de obras literárias.

Neste primeiro capítulo, vamo-nos centrar mais na situação contextual e pessoal do autor. Sabemos que todos os autores e suas obras são condicionados pelo ambiente em que se inserem. Por esta razão, esta contextualização histórica, cultural e social ajudar-nos-á melhor compreender o sentido da linguagem e das expressões que usa o autor. Em particular, descreveremos os traços essenciais de Antioquia no século IV, contexto vital de João Crisóstomo, o que nos ajudará a um maior entendimento da sociedade e da Igreja neste tempo.

### **1.1. Vida de São João Crisóstomo**

#### **1.1.1. Infância**

Dos quatro grandes Padres e doutores ecuménicos da Igreja Grega, apenas um pertence à chamada "escola de Antioquia": São João Crisóstomo. Este escritor cristão da antiguidade mereceu muitos elogiosos admiradores e biógrafos. Mas, infelizmente, nenhum fornece os dados necessários para determinar a data exata de seu nascimento. Por esta razão, a maioria dos autores aponta para datas aproximadas. Segundo B. Altaner, "nasceu entre os anos de 344 e 354, em Antioquia, de uma família ilustre"<sup>2</sup>.

O pai de João era militar de alta patente e ostentava o título de *Magister Militum Orientis*, general dos exércitos do Oriente. Só conhecemos um dos seus nomes: Secundo.

---

<sup>2</sup> Berthold Altaner e Alfred Stuiber, *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*, trad. Monjas Beneditinas, 2.<sup>a</sup> ed. (São Paulo: Edições Paulinas, 1972), 324.

Sabemos que Secundo tinha casado já em avançada idade e que morreu pouco depois do nascimento de João. Por conseguinte, Crisóstomo, juntamente com uma irmã um pouco mais velha, passou a depender dos cuidados da viúva, Antusa<sup>3</sup>.

A influência desta dedicada mãe sobre João será decisiva. Teria, na ocasião, cerca de vinte anos, e dispunha de um património considerável. Como sabemos de várias fontes, Antusa estava decidida a não voltar a casar-se, e assim dedicou-se totalmente à educação do filho<sup>4</sup>. De facto, Antusa pôs todo o cuidado em formar bem o filho com vista ao seu futuro batismo.

Sob o seu pretexto, João teve uma infância tranquila, abrigada dos ventos e bem regada de água e sol. Aprendeu com a mãe a doutrina cristã, e a Escritura serviu-lhe de silabário para as primeiras letras. Na adolescência, o exemplo da mãe, casta, ajudou-o a escapar às paixões desenfreadas, bem servidas no ambiente de Antioquia, cidade frívola e sedutora, feira permanente de amores<sup>5</sup>.

As memórias de família são, sem dúvida, as que têm maior impacto no desenvolvimento e crescimento futuro. Assim, João dizia que tinha sido educado como um atleta para Cristo:

Um atleta, não porque deve renunciar ao casamento e abraçar a vida dos monges, mas porque, dentro do seu próprio mundo, deve viver piedosamente desde a mais tenra idade. Na formação da piedade, a ação de Antusa sobre o coração do filho deve ser marcadamente profunda e eficaz<sup>6</sup>.

Podemos dizer que aquele que viria a tornar-se um dos maiores intérpretes da palavra divina, teve a própria mãe como sua primeira mestra. Porque de seus lábios, ele ouviu pela primeira vez as histórias bíblicas, que deixarão uma marca duradoira na sua alma. Seguindo as narrativas bíblicas, as verdades fundamentais da fé foram germinando em profundidade na sua jovem alma.

Quando olhamos para a figura do Santo percebemos que foi especialmente a partir desta educação no lar materno que começaram a esboçar-se as qualidades que haviam de caracterizar mais tarde a sua vida pública: uma sensibilidade refinada, que o faria comover-se profundamente ante o espetáculo da natureza; os hábitos meditativos, que desde cedo levaram João de deixar de lado as brincadeiras e travessuras infantis; a compaixão pelos pobres e desamparados, que parece inata nele; um amor veemente e impetuoso pela justiça, que o levaria a sair em defesa do direito onde quer que o visse espezinhado pela força bruta. E, por fim, uma profunda aversão a tudo o que tivesse sabor de hipocrisia, mentira ou duplicidade<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Félix Arrarás, *João Crisóstomo: Vida e Martírio* (São Paulo: Quadrante, 1993), 8.

<sup>4</sup> Cf. Daniel Rops, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, trad. Eduardo Pinheiro, 2.<sup>a</sup> ed. (Porto: Livraria Tavares Martins, 1960), 624.

<sup>5</sup> Arrarás, *João Crisóstomo*, 10.

<sup>6</sup> Daniel Ruiz Bueno, «Introducción», em *Obras de San Juan Crisóstomo: Tratados Ascéticos* (Madrid: La Edit. Católica, 1958), 11.

<sup>7</sup> Cf. Arrarás, *João Crisóstomo*, 10-11.

Mais tarde, quando redigiu a obra *Da Van glória e da Educação dos Filhos*, que versa precisamente sobre a educação dos filhos no seio da família, Crisóstomo faz uso da sua bela experiência de educação familiar, onde a mãe Antusa teve de assumir o papel de pai e mãe. Nomeadamente quando retoricamente deixa esta pergunta sempre atual:

O que será das crianças que são privadas de um mestre desde a primeira idade? Se, de facto, alguns homens, criados desde o ventre de sua mãe, e educados até à velhice, ainda não vivem de forma correta, que coisas terríveis não farão aquelas crianças que estão acostumadas, desde o começo de suas vidas, a palavras vãs? Hoje em dia, coloca-se o maior dos esforços em educar os filhos nas artes, nas letras e na eloquência; pelo exercitar da alma, porém, já ninguém tem qualquer estima<sup>8</sup>.

### 1.1.2. Formação

A terra natal de João ajuda-nos a entender melhor o nosso autor. Antioquia, metrópole da província da Síria, era, no século IV, uma grande e próspera cidade<sup>9</sup>. Neste centro de intensa vida intelectual, destacavam-se as figuras dos sofistas e retóricos, de entre os quais, o célebre Libânio, um dos educadores sociais de então<sup>10</sup>. A par das escolas pagãs, foi-se afirmando também a “escola” cristã, em que se destacam os nomes de Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia, principais artífices da escola de exegese antioquena.

João pôde, assim, receber a melhor educação acessível apenas os jovens de boas famílias: iniciação à eloquência ao mesmo tempo que à filosofia<sup>11</sup>, segundo o clássico programa da *paideia*<sup>12</sup>. É neste ambiente que vai aprender a arte da retórica, que o irá tornar famoso, já que ficará conhecido como “o Boca de Ouro”, pela sua eloquência e conhecimento admiráveis.

Quanto à sua formação intelectual, o jovem João frequentou as aulas de retórica do sofista Libânio e também participou nas aulas de filosofia de Adriático. Libânio era um pagão convicto e muito influente<sup>13</sup>, que não perdia ocasião para lançar invetivas contra a fé cristã, embora fosse ao mesmo tempo amigo de algumas figuras eminentes entre os cristãos da época,

---

<sup>8</sup> Jean Chrysostome, *Sur la Vaine Gloire et L'éducation des Enfants*, 18, ed. Anne-Marie Malingrey, Sources Chrétiennes 188 (Paris: Cerf, 1972), 100-102.

<sup>9</sup> Cf. André Jean Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Paris: E. de Boccard, 1959), 23 – 37.

<sup>10</sup> Cf. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne*, 91-111.

<sup>11</sup> Gilvan Ventura da Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia: A Relação Corpo, Igreja e Cidade Segundo João Crisóstomo», *Acta Scientiarum*. 36, n.º 1 (2014), 1, <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v36i1.21972>.

<sup>12</sup> A *paideia* é um sistema clássico de ensino, utilizado na Grécia antiga e nas regiões circunvizinhas. Autores como Tertuliano e Clemente de Alexandria irão recuperar o método para aplica-lo à educação cristã, tendo por base a Sagrada Escritura. Cf. C. Moreschini, «Paideia», em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. Angelo Di Berardino (Genova-Milano: Marietti, 2008), 3750.

<sup>13</sup> Cf. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne*, 141-79.

como São Basílio Magno e São Gregório Nazianzeno. “O entusiasmo pelo politeísmo, que esse mestre compartilhava com o imperador Juliano, não o impediu de dar o devido apreço aos talentos do seu aluno, tanto que não vacilou em afirmar pouco antes de morrer: “De bom grado nomearia João meu sucessor, se os cristãos não o tivessem ganho para a sua seita”<sup>14</sup>.

Sabemos que este professor Libânio tinha desde cedo notado as grandes qualidades de que o discípulo era dotado, como quando, por exemplo, se admirou com um discurso composto por João em honra de uns príncipes, durante a época em que trabalhava no foro. Conta, depois, João numa carta, que Libânio chegou a ler o texto dele aos outros companheiros dizendo: “todos me interrompiam com exclamações e demonstrações de mais viva admiração. Alegra-me que juntamente com as tarefas do foro, cultives as letras. Ditoso o orador que sabe louvar assim! Ditosos os que merecem ser louvados por semelhante orador!”<sup>15</sup>.

Segundo o diálogo histórico de Paládio, sabemos que aos dezoito anos João se rebelou contra os professores<sup>16</sup> e ao chegar a maturidade do espírito apaixonou-se pela doutrina sagrada. Seja como for, as aulas serviram-lhe para cultivar a imaginação, puseram-no em contacto com os modelos literários clássicos e formaram-lhe o bom gosto, ensinando-o a falar com arte e com poder de persuasão.

### 1.1.3. Conversão

Como observámos acima, a mãe de João desempenhou um papel essencial na sua educação. Graças a esta educação no espírito cristão, a semente do amor pela palavra de Deus germinou e deu seus frutos. Foi precisamente pela mão de sua mãe que se viu conduzido na Igreja a um compromisso cada vez mais sério com a fé. Como crente “praticante”, escutou na Igreja, na leitura litúrgica, a palavra que ouvia em casa, e sentiu o orgulho de saber o que todos não sabiam.

A escola continuava pagã e assim permaneceu durante a antiguidade greco-romana. Da família e da Igreja veio a criança ou jovem cristão imunizado contra o ambiente pagão que na escola respirava. Mais tarde, João desejará que no lar cristão sejam proibidas todas as histórias da mitologia gentia e até mesmo contos de mulheres idosas, segundo os costumes e superstições helénicos<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Arrarás, *João Crisóstomo*, 15.

<sup>15</sup> Arrarás, *João Crisóstomo*, 15-16.

<sup>16</sup> Cf. Johannes Quasten, *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, vol. III (Allen, Texas: Christian Classics, 1992), 424.

<sup>17</sup> Cf. Ruiz Bueno, «Introducción», 12.

Embora jovem em anos, o espírito de João já amadurecera o suficiente para perceber o vazio que se escondia por trás das artes que estudava. Viu com clareza que os seus condiscípulos não procuravam o amor à verdade, mas o amor à vaidade; tudo estava subordinado à arte de alinhavar belas palavras e de declamá-las euforicamente. O ideal do estudante era tornar-se um perfeito sofista - ideal belo, se tomarmos a palavra em sentido etimológico, equivalente a “sábio”, mas que na realidade já adquirira então o matiz de desprezo que tem nos nossos dias, aplicada aos verbosos que pretenderá ocultar os fatos sob o brilho capcioso da expressão<sup>18</sup>.

Também não podemos deixar de lado os acontecimentos locais a que assistiu e que sem dúvida terão influído na sua formação. O principal deles foi a perseguição religiosa que estalou por aqueles anos, e que se revestiu de uma sanha especial na cidade de Antioquia e nos seus arredores<sup>19</sup>. Quadros e cenas desta índole serviram certamente para confirmar o jovem João na sua decisão de aderir ao cristianismo e fazer-se batizar. Mais tarde, durante a bárbara perseguição de que ele próprio foi vítima, teve ocasião de dar exemplo de uma fé e perseverança verdadeiramente heroicas.

Tudo isso levou à decisão de, a partir do ano de 367, passar a frequentar o catecumenado, sob a direção do bispo de Antioquia, Melécio. Quando conheceu Melécio, João começou a deixar o estudo dos clássicos e da advocacia, passando a dedicar-se ao estudo e à leitura assídua da Sagrada Escritura. Após três anos de estudo e de escuta dos sermões de Melécio, por volta do ano 369 ou 370, João recebeu o batismo das mãos deste bispo, provavelmente na noite de Sábado Santo<sup>20</sup>.

Neste percurso João une-se ao *asketerion*, um grupo de jovens dedicados ao estudo das Escrituras sob o comando de Diodoro, o futuro bispo de Tarso. Este Teodoro de Tarso criara à sua volta um grupo de cristãos fervorosos, muitos deles diáconos ou leigos em preparação para o sacerdócio, dedicados ao estudo das Sagradas Escrituras: era a assim chamada Escola de Antioquia, que haveria de ter um papel decisivo no combate ao arianismo<sup>21</sup>. Por influência do seu mestre, João decidiu permanecer celibatário por toda a vida e dedicou-se à oração, ao jejum rigoroso e ao estudo da Sagrada Escritura<sup>22</sup>.

Quando falamos do *asketerion* não devemos pensar numa instituição escolar unitária, com um programa orgânico de estudo. Não se tratava de um grupo reunido num lugar fixo, como um mosteiro. Ainda assim, ao incentivar a observância da caridade e a renúncia aos

---

<sup>18</sup> Arrarás, *João Crisóstomo*, 16.

<sup>19</sup> Cf. Arrarás, *João Crisóstomo*, 10.

<sup>20</sup> Cf. João Batista Lourenço Insuelas, *Curso de Patrologia: História da literatura Antiga da Igreja*, 2.<sup>a</sup> ed. (Braga: PAX, 1948), 328-329.

<sup>21</sup> Cf. Arrarás, *João Crisóstomo*, 17-18.

<sup>22</sup> Bento XVI, «Carta por ocasião do XVI centenário da morte de São João Crisóstomo», 2007, 2, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20070810\\_giovanni-crisostomo.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070810_giovanni-crisostomo.html).

prazeres mundanos, era um grupo que se organizava segundo parâmetros monásticos<sup>23</sup>. Assim, os membros da escola reuniam-se nas residências para orar, interpretar a Bíblia e ouvir as palestras de Diodoro. Neste caso tratava-se mais de alguns mestres que exerciam seu magistério a título pessoal, mas que compartilhavam entre si e com outros pregadores culturalmente qualificados do mesmo ambiente, o cenário básico tanto no campo exegético quanto no teológico<sup>24</sup>.

Em contraposição com a Escola de Alexandria, que remonta ao começo do século III, e que procurava nos textos sagrados de preferência o sentido místico ou alegórico, os antioquenos concentravam-se no sentido histórico e cultivavam a interpretação literal da Escritura, influenciados, de algum modo, pelo realismo da filosofia aristotélica<sup>25</sup>. Neste ambiente cultural aprendeu João a pesar as Escrituras letra por letra, palavra por palavra, aprendizagem que marcará a fundo toda a sua pregação futura, sempre apoiada na exegese de um texto bíblico. Isto não dignifica que ele venha a ser um literalista, à maneira de Diodoro ou Teodoro de Tarso. Pelo contrário, a sua exegese, por ser eminentemente pastoral, é sobretudo espiritual e moral.

No contexto citadino, prosseguir no ideal de perfeição da vida era algo difícil. Por isso, João partiu para os montes ao redor de Antioquia, para viver a experiência monástica. Esta sua experiência decorreu em duas fases. Numa primeira, habita com um monge sírio durante quatro anos. Depois destes quatro anos, decide viver como anacoreta numa gruta perto de Antioquia, onde permaneceu durante mais dois anos tendo como leitura única a Sagrada Escritura<sup>26</sup>. Durante estes vinte e quatro meses João passou muito tempo sem dormir, estudando os testamentos de Cristo para vencer a ignorância. Tendo adoecido, encontrou-se impossibilitado de se curar sozinho, e, por isso, vê-se obrigado a regressar à cidade de Antioquia, onde serviu a Igreja local como leitor<sup>27</sup>. No entanto, esta experiência do monaquismo irá marcar toda a sua atividade pastoral não só em Antioquia, como também, mais tarde, em Constantinopla. “Porque precisamente aqui, no deserto, São João descobriu que os trabalhos mais penosos não consistiam em transportar água, mas em dar conta de si mesmo e suportar a consciência incessante de seus males e suas fraquezas”<sup>28</sup>. Esta experiência ascética foi-lhe útil, pois fez-lhe sentir penosamente os seus limites e obrigou-o a refletir sobre a lição que a Providência se

---

<sup>23</sup> Cf. John N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1998), 18-19.

<sup>24</sup> Cf. M. Simonetti, «Antiochia di Siria», em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. Angelo Di Berardino (Genova-Milano: Marietti, 2008), 356-57.

<sup>25</sup> Cf. José Orlandis, *Historia Breve do Cristianismo* (Lisboa: Rei dos Livros, 1985), 26.

<sup>26</sup> Cf. Bento XVI, *Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho* (Braga: Editorial Franciscana, 2008), 104.

<sup>27</sup> Cf. Quasten, *Patrology*, III, 425.

<sup>28</sup> Jean-Yves Leloup, *Introdução aos “Verdadeiros Filósofos”: Os Padres Gregos - Um Continente Esquecido do Pensamento Ocidental* (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003), 104.

dignara dar-lhe. Deus não o quis como solitário, mas dar-lhe-ia outra maneira de o servir: ajudar os seus irmãos<sup>29</sup>.

## 1.2. Contexto histórico e eclesial

Neste apartado importa falar do ambiente social, cultural e político, para, num segundo momento, compreendermos o ambiente religioso em que o nosso autor viveu e interagiu.

### 1.2.1. A Igreja no Império

Antes de mais, importa referir que João Crisóstomo viveu num período conturbado do Império Romano. A crise já se fazia notar de forma muito clara a partir do século III. Em todo o caso, foi-se remediando e disfarçando com diversas reconstruções, mas que não travavam definitivamente a tendência decadente do Império. Esta crise prolongada afetou as estruturas imperiais interna e externamente.

Para descrever, em poucas palavras, o sistema do governo imperial, tal como foi constituído por Augusto e mantido pelos príncipes, podemos defini-lo como uma monarquia absoluta disfarçada sob as vestes de uma república. “Os senhores do mundo romano rodearam o seu trono de sombra, dissimularam a sua força irresistível e intitularam-se humildemente os cônscios ministros do Senado, cujos supremos decretos eles ditavam e cumpriam”<sup>30</sup>. No entanto, eles não criaram uma administração imperial que correspondesse às dimensões do império. Um aparelho rudimentar de serviço civil era suficiente para um governo ao qual apenas o essencial estava em causa. Os objetivos básicos do governo eram dois: manter a lei e a ordem e coletar impostos. Os impostos eram necessários para pagar salários, custear despesas militares, fornecer espetáculos e construir edifícios<sup>31</sup>.

Seja qual for a cidade, um dado fundamental da sociedade do Império Romano é a convicção de que existe uma distância social intransponível entre as pessoas. A evolução período romano é a discreta mobilização da cultura e da educação moral para afirmar tal distância. As classes superiores procuram diferenciar-se das inferiores através de um estilo de cultura e vida moral cuja mensagem mais vibrante é a de que não pode ser partilhado pelos

---

<sup>29</sup> Cf. Sergio Zincone, *Giovanni Crisostomo: Coscienza Critica del suo Tempo* (Roma: Studium, 2011), 82-87.

<sup>30</sup> Edward Gibbon, *Declínio e Queda do Império Romano*, vol. I (Letras Itinerantes, 2014), 59.

<sup>31</sup> Cf. Peter Garnsey e Richard P. Saller, *El Imperio Romano: economía, sociedad y cultura.*, trad. Jordi Beltrán (Barcelona: Crítica, 1991), 28.

outros. Eles criaram uma moral da distância social, estreitamente ligada à cultura tradicional posta à disposição das elites em suas cidades<sup>32</sup>.

Entre 235 e 285, acentuaram-se os sinais de declínio e de crise institucional e social num Império cada vez mais militarizado e economicamente dependente dos impostos agravados para sustentar a máquina militar<sup>33</sup>. A instabilidade social é agravada pelo crescente descontentamento do povo que vê os seus familiares obrigados a participar no exército, deixando por cultivar as terras com que sustentavam a sua casa, dando azo ao aumento dos latifúndios muitas vezes improdutivos<sup>34</sup>.

Cada vez mais o Império Romano tornava-se num alvo apetecível e propício a ataques dos povos bárbaros, que percebiam que o velho Império se encontrava fragmentado, e, devido a esta fragmentação, claramente fragilizado. Tornaram-se cada vez mais frequentes e ameaçadoras as invasões dos povos bárbaros. Muitas das batalhas terminaram em desastres militares, tornando esta potência cada vez mais frágil, o que enfraquece a sociedade a diversos níveis<sup>35</sup>.

A situação social encontrada é assim descrita por Rostovzev, na sua clássica obra *Historia económica e social do Império Romano*:

Os habitantes do império tinham perdido totalmente o equilíbrio, reinando por toda a parte o ódio e a inveja. Os cidadãos odiavam os proprietários de terra e funcionários, o proletariado das cidades odiava a burguesia citadina, o exército era odiado por todos, incluindo pelos cidadãos. Os cristãos eram incómodos e odiados pelos pagãos que os consideram um bando de criminosos inimigos do estado. O trabalho encontrava-se desorganizado, a produtividade declinava; o comércio estava arruinado pela falta de segurança nos mares e nas estradas; a indústria não podia prosperar; a agricultura passava por uma terrível crise [...] os preços aumentavam continuamente e a moeda desvalorizava de forma inaudita. As relações do Estado com os contribuintes assumiam o aspeto de um roubo mais ou menos metódico: trabalho forçado, prestação forçada de coisas, empréstimos ou donativos forçados eram o sistema corrente. A administração era corrupta e imoral. Pululava uma massa caótica de novos funcionários governamentais<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Philippe Ariès e Georges Duby, *História da Vida Privada 1: Do Império Romano ao Ano Mil*, trad. Hildegard Feist (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 196.

<sup>33</sup> Cf. Jean Guénolé Daniélou e Henri-Irénée Marrou, eds., *Nouvelle Histoire de l'Église: Des Origines à Saint Grégoire le Grand*, 1 (Paris: Seuil, 1963), 268-69.

<sup>34</sup> Cf. Alessandro Barbero, *Barbari: immigrati, profughi, deportati nell'impero Romano* (Roma: Editori Laterza, 2006), 66-67.

<sup>35</sup> Cf. Leopold Genicot, *Linhas de Rumo da Idade Média*, trad. Luís Álvares Ribeiro (Porto: Apostolado da Imprensa, 1963), 32-33.

<sup>36</sup> Michael Rostovzev, *Storia Economica e Sociale dell'Impero Romano* (Firenze: La Nuova Italia, 1982), 587.

Com a chegada ao Trono Imperial de Diocleciano, que reinou entre 284 e 305, operou-se mais uma substancial reforma de importantes consequências para o futuro. Porque, tendo encontrado o Império neste estado, a solução a que recorreu Diocleciano, para consolidar sua posição e melhorar a administração, foi uma série de reformas<sup>37</sup> políticas, económicas e sociais. A mais relevante foi o exercício partilhado do poder imperial a partir da divisão do Império, que deixou de ser uma monarquia absoluta e passou a ser um regime de governo repartido em quatro partes (tetrarquia). No período em que Diocleciano assumiu as rédeas do Império, o mundo conheceu uma chefia cujas profundas reformas permitiriam a Roma uma última explosão de brilho. Mas a vontade imperial de unificação administrativa e religiosa, a impossibilidade para os cristãos de associar o culto de Jesus ao rito da *adoratio* - essencial aos olhos de Diocleciano e de seu associado Maximiano - e o papel sempre mais importante desenvolvido pelo Cristianismo na sociedade romana explicam suficientemente a duração e a violência da última perseguição (303-313), à qual o nome de Diocleciano permaneceu definitivamente ligado<sup>38</sup>.

Quando Constantino chega ao trono, e durante o seu reinado, começou a manifestar a sua simpatia em relação ao Cristianismo. O cansaço inútil das anteriores perseguições contra os cristãos levaram-no a conceber a liberdade de culto aos cristãos, mediante o chamado “Édito de Milão” (313). Este documento proclama a total liberdade de cultos e a reparação dos prejuízos sofridos pelos cristãos. Mas na realidade só com Teodósio (390-395) é que a situação privilegiada do paganismo cessaria totalmente, em favor do Cristianismo<sup>39</sup>.

### 1.2.2. Ambiente religioso

No início do século III, Roma é, sem dúvida, o centro do império, mas também o epicentro da grande instituição eclesiástica unificada e de alcance universal. A relevância estratégica da Capital do Império para a ambição universalista da missão da Igreja, associada à memória de Pedro e Paulo, foram fatores importantes que desde cedo motivaram uma certa aceitação da primazia da igreja de Roma pelas demais. No entanto, a congregação romana não era tão coesa como poderíamos supor. Pelo contrário, desde muito cedo, proliferaram dissidências, heterodoxias, sensibilidades de pontos de vista. Lembremos o caso de Marcião,

---

<sup>37</sup> Na tentativa de restaurar as fronteiras, Diocleciano cria 12 dioceses, dirigida por um vigário, ligadas politicamente a quatro prefeitos pretorianos, encarregados da parte militar; e quatro governantes, responsáveis pela administração. Assim o imperador consegue facilitar o sistema de defesa, reduzindo a gravidade da “guerra em duas frentes”. Cf. Rodriguez Gonzalez, J. *História de las legiones romanas* (Madrid: Almena Ediciones, 2003), 453.

<sup>38</sup> Cf. Pierre Pierrard, *História da Igreja*, trad. Álvaro Cunha (São Paulo: Edições Paulinas, 1982), 29.

<sup>39</sup> Cf. Pierrard, *História da Igreja*, 41-42.

Justino e Taciano, o gnóstico Valentino, os debates entre o bispo Dionísio de Roma e Dionísio de Alexandria<sup>40</sup> e a querela sobre a data da Páscoa<sup>41</sup>.

À medida que a decadência do Império se acentuava no decorrer do séc. III, a força da Igreja dos cristãos aumentava. Eusébio da Cesareia, já apresenta, na sua *História eclesiástica*, a Igreja vitoriosa sobre diversos tipos de obstáculos e adversidades: perseguições, heresias e paganismo<sup>42</sup>. Eusébio pretendeu ver uma prova do poder do Cristianismo nos seus triunfos sociais ou mundanos representados no favor dos imperadores simpatizantes, na construção de magníficas igrejas ou na adesão de intelectuais distintos, como Orígenes. Mas tinha decerto razão ao supor que as sucessivas controvérsias muito viriam a contribuir para a estrutura da história da igreja e a maior parte das principais decisões tomadas nesse período formativo mantêm-se como problemas potencialmente permanentes da história cristã, isto é, problemas cuja solução é renovada em cada época<sup>43</sup>.

É somente no decorrer do século III que a unidade de doutrina e de culto começou a afirmar-se mais consistentemente. A Igreja, no Império Romano, emerge assim como uma entidade marcada por um pluralismo que contraria a noção da preeminência romana. Ademais, muitas igrejas locais mantiveram a sua identidade autónoma, em especial no Oriente, como foi o caso de Antioquia, Edessa, Alexandria e, mais tarde, Constantinopla<sup>44</sup>.

Entre os séculos III e V, observamos uma difusão gradual, mas contínua, do Cristianismo pelo *orbis romanorum*, num arco cronológico que abrange tanto os ciclos de perseguição sob os governos de Décio, Valeriano, Diocleciano e Galério, quanto a fase posterior à vitória de Constantino na célebre batalha da Ponte Mílvio, em 312. É a partir deste momento que o imperador promove uma política de franco favorecimento dos cristãos que inclui a liberdade de culto, a isenções ao clero e concessão de recursos públicos para a construção de igrejas<sup>45</sup>. Esta liberdade de culto e de pregação dentro da Igreja, que ainda muitas das vezes será perturbada, nesta primeira etapa influencia no aumento de cuidado religioso dos fiéis nas várias formas de catequese, pregação e vida sacramental, que já não estavam sujeitos a qualquer

---

<sup>40</sup> Cf. Manlio Simonetti, *Studi Sulla Cristologia del II e III Secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993), 183-215.

<sup>41</sup> Cf. Isidro Pereira Lamelas, ed., *Melitão Bispo de Sardes (Século II): Sobre a Pascoa* (Prior Velho: Paulinas, 2021), 20-23.

<sup>42</sup> Cf. Henry Chadwick, *A Igreja Primitiva: História da Igreja 1*, trad. Maria Helena Albarran de Carvalho (Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1967), 311.

<sup>43</sup> Cf. Chadwick, *A Igreja Primitiva*, 311.

<sup>44</sup> Cf. Gilvan Ventura da Silva e Carolline da Silva Soares, «Autoridade Episcopal e Conflito Político na Antiguidade Tardia: A Atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como Reformadores da Igreja», *Revista Brasileira de História Das Religiões* 5, n.º 13 (2012), 145.

<sup>45</sup> Cf. Jean Daniélou, *Nova história da Igreja: Dos primórdios a São Gregório Magno*, trad. Paulo Evaristo Arns, 3.ª ed., vol. I (Petrópolis: Vozes, 1984), 247-248.

tipo de limitação. Escritores cristãos receberam novas e sedutoras designações em um trabalho tranquilo que produziria obras sobre um tema pastoral e teológico<sup>46</sup>.

Um dos momentos muito decisivos para toda a história da Igreja é quando o imperador Constantino decide mandar educar seus filhos no cristianismo, que depois da sua morte procuram de continuar a realização dos seus projetos. Por isso o imperador Constâncio II nos últimos anos do seu reinado (353-361), que coincide com o tempo em que nasce João Crisóstomo, conseguiu, como seu pai, reunir todo o mundo romano sob a sua autoridade. Aqui podemos dizer que começa uma nova fase da história do cristianismo: é de facto a Paz da Igreja. Em todas as regiões do Imperio Romano, fundaram-se novas sedes episcopais, a atividade teológica é intensa. A evangelização progride livremente com uma eficácia renovada. Multiplicam-se as conversões<sup>47</sup>. A Igreja, com os olhos postos na acessão massiva de pessoas adultas, reorganizou a catequese e desenvolveu o catecumenado. Este teve o seu momento mais alto no século IV quando, depois do reinado de Constantino, as multidões pagãs batiam em massa às portas da Igreja e pediam para serem batizadas. Desse modo, pouco a pouco o Cristianismo vai-se apoderando dos espaços urbanos e rurais e penetrando o tecido social, num movimento complexo e variado que, de quando em quando, é confrontado pela determinação de pagãos e judeus em conservar a sua crença<sup>48</sup>.

A política imperial e os próximos imperadores de muitas maneiras tendem a favorecer a nova religião. Por isso, cada vez mais vão manifestar o seu zelo contra o paganismo e estreitando as relações com a Igreja. Assim, o Imperador Teodósio I assumirá como sua missão o combate não só ao paganismo, mas também às heresias. Podemos dizer que este processo culminou no Concilio de Constantinopla, do ano 381, com a vitória definitiva da ortodoxia católica<sup>49</sup>.

Nas diversas medidas tomadas contra o paganismo aparece claramente Cristianismo como a religião do estado, não se permitindo já o culto pagão. E como complemento, pelos decretos de 381 e 383, aos cristãos apóstatas tirava-se o direito de fazer testamento e proibia-se toda a espécie de sacrifícios. Em 386 ordenava-se o encerramento de todos os templos pagãos. Finalmente, por lei do ano 392, considera-se e castiga-se o culto pagão, como crime de lesa-majestade<sup>50</sup>.

Desde o ano 392, pode-se afirmar que o paganismo estava quase abolido do Imperio Romano, e lembramos aqui o célebre facto das estátuas de Antioquia, no qual João teve de

---

<sup>46</sup> Cf. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia: Introducción a la Historia de la Iglesia*, vol. I, Biblioteca Herder, Sección de Historia 76 (Barcelona: Herder, 1966), 603.

<sup>47</sup> Cf. Daniélou, *Nova história da Igreja*, I, 249.

<sup>48</sup> Cf. José Orlandis, *Historia breve do Cristianismo* (Lisboa: Rei dos Livros, 1985), 27-29.

<sup>49</sup> Cf. Bernardino Llorca, *Manual de História Eclesiástica: Idade Antiga - Idade Média*, trad. B. Xavier Coutinho, vol. I (Porto: ASA, 1960), 121.

<sup>50</sup> Llorca, *Manual de História Eclesiástica*, I, 122.

intervir. Nestes tempos de Crisóstomo, com as assembleias convocadas e os Concílios, cada vez mais se vão formulando várias regras que a pouco e pouco em coleções servirão de base para a elaboração do que chegou a ser o Direito Canónico<sup>51</sup>.

Assim, o Cristianismo passou pelo processo de institucionalização e instalação consolidada por todo o Império, com uma grande adesão por parte do povo. O primeiro resultado da nova realidade foi a mudança de hábitos e motivações para a incorporação à Igreja. Durante os séculos precedentes, os fiéis nasciam pagãos e, depois, “faziam-se cristãos”. Agora, cada vez mais, já se nasce ou numa família ou numa sociedade maioritariamente cristã, pelo menos de nome e identificação mental com a nova religião.

Com esta expansão do cristianismo a partir do século IV, a ação do bispo estendeu-se aos espaços rurais e às populações camponesas. Foi então que surgiu a noção de diocese – distrito territorial sobre o qual se estendia a autoridade de um determinado bispo – e nasceu uma geografia eclesiástica. Um último traço que é necessário destacar é o extraordinário realce que alcançou a figura do bispo com a eclosão da sociedade cristã. Os povos viam no bispo o seu pastor religioso, mas também cada vez mais, o seu chefe natural e protetor em todas as ordens da vida<sup>52</sup>. Dentro destes acontecimentos na história, a própria Igreja ainda vai ter muitos mártires que lutarão para defender esta liberdade. Como sublinha Hubert Jedin, havia muitos perigos e desafios para a Igreja, mas a “mais perigosa foi a tendência proveniente do polo imperial de não tratar a Igreja como parte *sui generis*, mas de colocá-la a serviço dos interesses do Estado, sufocando assim sua liberdade e necessária independência em seu próprio terreno interno”<sup>53</sup>. É neste contexto histórico e social que João Crisóstomo vai tomar posse da sua sede de Constantinopla.

### 1.2.3. Percurso eclesiástico

Como já dissemos, João Crisóstomo viveu uma vida de estrita mortificação, e ter-se-ia retirado do mundo mais cedo, se não fosse sua mãe, que “desejava vê-lo santo, mas não tinha coragem para o ver partir e ficar para sempre privada da sua deliciosa companhia”<sup>54</sup>. Sem querer magoar a mãe, também não quis renunciar ao que julgava ser a sua vocação. Voltou, por isso, para o porto da Igreja, retornando a Antioquia. João procurou, porém, conciliar dentro dos limites do possível a sua vocação com o seu amor filial, organizando a sua vida ao estilo monástico dentro da sua própria casa. Viram-no retrair-se das mais honestas expressões da vida

---

<sup>51</sup> Cf. Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 314.

<sup>52</sup> Cf. Orlandis, *Historia breve do Cristianismo*, 31-33.

<sup>53</sup> Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, 604.

<sup>54</sup> Insuelas, *Curso de Patrologia*, 329.

social, dar-se ao jejum, disputar ao sono as horas da noite para cravar os olhos nas Sagradas Escrituras à luz de uma lamparina de azeite<sup>55</sup>.

Em 381 é ordenado diácono pelo bispo Melécio<sup>56</sup>. Como diácono da diocese de Antioquia, cargo comparável ao de vigário geral dos nossos dias, pelas tarefas que o envolviam, lidava principalmente com serviços de caridade e sociais para os pobres, viúvas, órfãos, meninas adolescentes, educação de crianças e administração subsequente. É desses anos que datam os tratados sobre a vida monástica e ascética, sobre a virgindade, o casamento, a viuvez e a educação dos filhos. O que mostra bem como os seus escritos foram surgindo ao sabor das necessidades práticas da pastoral<sup>57</sup>.

E assim se foram afirmando as três diretrizes de sua vida: a brilhante formação retórica que se refletiu nas suas homilias e lhe valeu o apelido de “Boca de Ouro”; o desejo de seguir a Cristo da forma mais perfeita e radical possível, segundo o ensinamento da Sagrada Escritura; e a realização da vida de fé não na solidão monástica, mas abordando os problemas diários da pastoral “no mundo”<sup>58</sup>.

Este ofício religioso como diácono o João Crisóstomo exerceu até 386, quando então é ordenado presbítero por Flaviano, o sucessor de Melécio. João conta, na época, com 37 anos de idade. Como presbítero, sua principal incumbência é pregar e instruir a assembleia, além de auxiliar o bispo na celebração das cerimónias litúrgicas e de substituí-lo sempre que necessário<sup>59</sup>.

O bispo Flaviano tinha atribuído a João o dever especial de pregar na igreja matriz da cidade. Durante doze anos consecutivos, de 386 a 398, pregou em Antioquia quase ininterruptamente. Celebrava Missa com o bispo Flaviano ou, em caso de ausência deste, responsabilizava-se pela celebração<sup>60</sup>. Colaborava também com o bispo na administração dos bens materiais da Sé. Pregava frequentemente e também se-responsabilizava pela preparação daqueles que iam batizar-se, ministrando cursos<sup>61</sup>.

Em fevereiro de 387 desencadeou-se uma violenta revolta popular contra um pesado aumento dos impostos decretado pelo palácio imperial. Uma parte da multidão dirigiu-se à sede episcopal para exigir que o bispo Flaviano intercedesse em favor do povo. Não tendo

---

<sup>55</sup> Cf. Arrarás, *João Crisóstomo*, 19-20.

<sup>56</sup> Cf. Rudolf Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore, martire* (Roma: Borla 2007), 41-45; Claudio Moreschini e Enrico Norelli, *Historia de la Literatura Cristiana Antigua Grega y Latina: Desde el Concilio de Nicea Hasta los Comienzos de la Edad Media*, vol. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), 165.

<sup>57</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore, martire*, 46-48; Bueno, *Obras de San Juan Crisóstomo*, 65-67.

<sup>58</sup> Cf. Hubertus R. Drobner e Abelardo Martínez de Lopera, *Manual de patrología* (Barcelona: Herder, 1999), 356.

<sup>59</sup> Silva e Soares, «Autoridade Episcopal e Conflito Político na Antiguidade Tardia», 151.

<sup>60</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore*, 48-54.

<sup>61</sup> Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 56-57.

encontrado o bispo não estava em casa, o povo dirigiu-se ao palácio do governador em modos ameaçadores, tendo derrubado as estátuas de bronze do imperador e sua família eretas diante do palácio. Este episódio da “revolta das estátuas”, entendido como uma gravíssima ofensa ao próprio imperador, foi barbaramente reprimida pelas forças imperiais. João intercedeu pelo povo, visitando os que foram encarcerados e apelando à piedade de Teodósio. As homilias da quaresma desse ano ficarão conhecidas como “as homilias das estátuas”<sup>62</sup> que muito contribuíram para a fama de Crisóstomo.

A década que vai de 387 a 397, foram anos de intensa atividade e desenvolvimento da atividade do presbítero João. Sobre este período em que João Crisóstomo esteve em Antioquia, na função de presbítero, Moreschini e Norelli descreveram-no da seguinte maneira:

Este talvez seja o período de melhor e mais fértil produção, um período em que João, ainda não sobrecarregado das terríveis responsabilidades do episcopado de Constantinopla, mas apenas pregador em sua cidade natal, dedica-se a seu ofício com um entusiasmo em que a quantidade de sua produção, todavia, prevalece sobre a profundidade do pensamento<sup>63</sup>.

João Crisóstomo desempenhou esse ofício com tanto zelo, habilidade e sucesso que garantiu para sempre o título de maior orador sagrado da cristandade. Foi nessa época que ele proferiu suas homilias mais famosas. A grande parte da sua pregação é composta especialmente pelas homilias exegéticas ao ritmo do ano litúrgico, mas também sobre muitos outros temas e acontecimentos externos, tais como a revolta do povo, tremores de terra ou sobre a fome.

“Este período feliz e pacífico de sua vida terminou um tanto abruptamente quando, em 27 de setembro de 397, morreu Nectário, Patriarca de Constantinopla, e João foi eleito para lhe suceder”<sup>64</sup>. Como não manifestou vontade de aceitar o cargo, foi levado, à força e com engano, à capital por ordem de Arcádio. “O Imperador encarregou Astério, procurador de Antioquia, que sem dar razões, marcou um encontro com João no portão da cidade, acomodou-o numa carruagem imperial que já o esperava, informou-o de sua nomeação como bispo de Constantinopla e ordenou-lhe que partisse diretamente para aquela cidade”<sup>65</sup>. O patriarca de Alexandria, Teófilo, foi compelido a consagrá-lo bispo em 398<sup>66</sup>. O neoprelado começou imediatamente a trabalhar na reforma da cidade e do clero.

---

<sup>62</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore*, 55-56.

<sup>63</sup> Moreschini e Norelli, *Historia de la Literatura Cristiana*, II, 168.

<sup>64</sup> Quasten, *Patrology*, III, 425.

<sup>65</sup> Drobner e Martínez de Lopera, *Manual de Patrología*, 357.

<sup>66</sup> Cf. Moreschini e Norelli, *Historia de la Literatura Cristiana*, II, 176.

#### 1.2.4. Ação pastoral na sua dimensão eclesial

Podemos afirmar com certa segurança que a notoriedade alcançada por João como um dos mais famosos oradores de então foi o principal fator que o credenciou, embora de modo absolutamente involuntário, para o posto de bispo de Constantinopla. Podemos pensar que quando Crisóstomo foi nomeado bispo desta metrópole, as pessoas sensíveis e ávidas de surpresas tinham imaginado que lhes entrava pelas portas adentro um sofista como os outros, mas dotado de faculdades excepcionais. O povo esperava as belezas inauditas nos ritos litúrgicos, emoções novas, que as dançarinas ou os artistas cômicos já não eram capazes de lhes proporcionar. Bem grande deve ter sido a sua desilusão ao perceberem que aquele orador não se limitava a afagar os neurónios habituados a saborear o prazer artístico. Enquanto uns se submetiam à fé apaixonada que João lhes anunciava, outros rebelavam-se contra a mensagem e o mensageiro, fazendo-se inimigos apaixonados da sua pessoa. Quem tinha de ser inimigo por natureza eram os pagãos, que, não convém esquecê-lo, ainda constituíam a maioria em Constantinopla e ocupavam muitos cargos importantes no mundo oficial<sup>67</sup>.

Durante todo o seu percurso eclesial conduziu uma vida ascética, e o seu ministério episcopal foi marcado pelo grande exemplo de simplicidade, devoção, mas também por uma atitude vincadamente reformista, procurando a vivência de um Cristianismo autêntico. Para João não existe um conhecimento da verdade sem a retidão de vida e, porque ele mesmo o praticava, insistia com o seu povo para que partilhasse os seus bens com os que nada tinham, a fim de construir uma Igreja mais solidária e uma cidade mais justa. Por isso, enquanto Bispo de Constantinopla, foi reconhecido não apenas pela diligente pregação, mas também pela sua solicitude social, pelo desenvolvimento de obras caritativas, por seu intermédio, surgiram novos hospitais e estruturas de apoio aos mais pobres da cidade<sup>68</sup>.

O seu exercício do episcopado foi marcado pela adoção de um amplo programa de reformas, algumas das quais polémicas, o que lhe angariou uma profunda antipatia, a começar pelos membros do seu próprio clero. O bispo tinha começado estas reformas logo após a chegada a Constantinopla, em 398, porque o seu antecessor Nectário fora benevolente e brando na disciplina e pouco cuidadoso na escolha do clero<sup>69</sup>. Alguns dos que foram ordenados, eram bastante indesejáveis, e o João despediu-os<sup>70</sup>. Com efeito, tratou de pôr fim aos exageros do episcopado e do clero locais, fazendo uma reforma que começou, precisamente, pelo seu

---

<sup>67</sup> Cf. Arrarás, *João Crisóstomo*, 86.

<sup>68</sup> Cf. Leloup, *Introdução aos "Verdadeiros Filósofos"*, 115.

<sup>69</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore*, 101-105.

<sup>70</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore*, 101-105.

próprio palácio. Esta reforma tinha como objetivo especial a ação caritativa da sua diocese e a aplicação da riqueza em obras de cariz social:

Então, ele inspeciona os livros de contas do economato e encontra despesas desnecessárias para a Igreja; ele ordena a remoção do subsídio que lhes era atribuído. Quando vê o orçamento da casa episcopal acha que é muito alto; ele ordena a transferência da soma dessas despesas sumptuosas para o hospital. Como as necessidades nessa área eram imensas, ele fundou vários hospitais, colocando à sua frente dois sacerdotes de entre os mais piedosos<sup>71</sup>.

Entre as outras reformas, podemos também referir que o bispo impediu o clero de utilizar, em seu proveito e em prejuízo dos pobres, as esmolas e doações das pessoas ricas. Também proibiu às virgens e às diaconisas a habitação em casa dos clérigos, por causa dos perigos que daí resultavam. Exigiu que as viúvas tivessem uma conduta irrepreensível. Criticou os teatros, os circos e toda a espécie de espetáculos profanos, marcados pela violência. Estas reformas eram excelentes na medida em que conduziam a Igreja a uma vivência autêntica e verdadeira do Evangelho. Podemos dizer que João assume a tarefa de pastor em múltiplas frentes, reivindicando a total liberdade de palavra, tanto na reforma dos costumes da Igreja, como na denúncia e correção da sociedade e da corte do Império e de Constantinopla.

Tendo por missão denunciar as mazelas morais de seu tempo, João não poupava nem as mais ilustres e influentes personagens, contrapondo-se inclusive ao imperador e à imperatriz. O início da polémica entre João Crisóstomo e a corte imperial parece situar-se em 403, quando o bispo censura Eudóxia por se haver apoderado da propriedade de um particular, chamando-a de Jezebel. João profere uma homilia, denunciando os vícios do género feminino. As suas palavras, duma maneira geral, foram interpretadas como referindo-se à imperatriz<sup>72</sup>.

As tensões tornaram-se cada vez mais ferozes, ao ponto de no ano 403 ter sido convocado o Sínodo do Carvalho, por Teófilo, Patriarca de Alexandria, com o objetivo de garantir a resignação do Bispo de Constantinopla. Neste ano, Teófilo fez-se acompanhar de um numeroso cortejo de bispos egípcios e, na primavera do ano de 403<sup>73</sup>, desembarcou em Constantinopla. Não fazendo caso do patriarca, que nem sequer cumprimentou, conseguiu instalar-se no palácio imperial e pôs-se em contacto com todos os descontentes de Constantinopla, um dos quais era a imperatriz. Viera para prestar contas do seu procedimento relativamente aos monges e arvorou-se em juiz de S. João Crisóstomo, sem a mínima competência e dentro da sua própria diocese. Ao fim de algumas semanas, dirigiu-se, com os

---

<sup>71</sup> Paládio, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrisostome*, V, vol. I, Sources Chrétiennes 341 (Paris, 1988), 122-23.

<sup>72</sup> Cf. Fulbert Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 4.<sup>a</sup> ed., vol. 1 (Paris: Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1947), 456-57.

<sup>73</sup> Cf. Hans von Campenhausen, *Les Pères Grecs*, trad. O. Marbach (Paris: Éds. de l'Orante, 1963), 202.

seus, para a quinta do Carvalho perto de Calcedónia, realizando o célebre Conciliábulo do Carvalho. Neste Sínodo S. João Crisóstomo, sem estar presente, nem ser ouvido, foi julgado e deposto pela Imperatriz, que foi apoiada por alguns bispos da Província. Algum tempo depois, porém, Eudóxia pede o seu regresso, pois receava a oposição e a indignação da população de Constantinopla. O Pastor de Antioquia regressa à sua cátedra em Constantinopla. No entanto, as relações com a casa imperial não se tomaram mais fáceis<sup>74</sup>.

Infelizmente, esta paz durou muito pouco, apenas dois meses. Neste mesmo ano foi inaugurada uma estátua de prata em honra de Eudóxia, que se localizava a poucos passos da catedral de Constantinopla<sup>75</sup>. Este acontecimento deu origem a festas com tantos cantos, danças e divertimentos profanos, que mais pareciam pagãos do que cristãos. São João condenou-as e falou contra elas com desassombro. Esta atitude descontentou muita gente e em especial os mais categorizados, as classes altas da sociedade, que tinham tomado parte nas festas<sup>76</sup>. Assim, na Páscoa do ano 404, devido a estes acontecimentos, João Crisóstomo recebeu uma ordem imperial que o obrigou a abandonar Constantinopla, partindo assim para o seu segundo exílio<sup>77</sup>.

Neste exílio, começando com uma viagem de três meses pela Ásia Menor, chegaria a Cucuso, na Arménia. Com a saúde bastante fraca, o bispo sentiu muita dificuldade em suportar o clima demasiado rude. Em vez de se queixar, porém, decidiu incentivar e reconfortar os cristãos. Mesmo neste segundo exílio, Crisóstomo continuou a vigiar o seu rebanho, fortalecendo, através de cartas e de pequenos bilhetes, o povo que lhe estava confiado. João permaneceu três anos em Cucuso. Durante este período, era procurado por muitos peregrinos de Antioquia, a sua cidade natal, que o buscavam pelos seus dotes de pregador e por solicitude ao bispo exilado. No seu segundo exílio, o bispo João manteve contacto com alguns amigos, que o animavam na esperança de regressar a Constantinopla, enviando-lhe também auxílios materiais e palavras de conforto para que nada lhe faltasse<sup>78</sup>. Sabendo deste facto, o Imperador terá mandado Crisóstomo para uma região ainda mais longe para evitar o contato com o povo. Todavia, João não chegou a Pitiunte, que ficava na costa oriental do Mar Negro<sup>79</sup>. Durante este tempo o Santo teve de fazer grandes caminhadas a pé e num clima rigoroso que, gradualmente, debilitaram o seu estado de saúde. Antes de chegar ao seu destino, faleceu no dia 14 de setembro de 407 em Comana<sup>80</sup>. As suas últimas palavras foram: “Glória a Deus por tudo”.

---

<sup>74</sup> Cf. Quasten, *Patrology*, III, 426.

<sup>75</sup> Cf. Johannes Quasten, *Patrologia*, vol. II (Madrid: BAC, 1962), 446.

<sup>76</sup> Cf. Moreschini e Norelli, *Historia de la Literatura Cristiana*, II, 178.

<sup>77</sup> Cf. Bento XVI, *Padres da Igreja*, 110.

<sup>78</sup> Cf. Leloup, *Introdução aos “verdadeiros filósofos”*, 120-122.

<sup>79</sup> Cf. Silvano Cola, *Perfiles de los Padres*, trad. Juan Félix Bellido (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991), 99.

<sup>80</sup> Cf. Quasten, *Patrology*, III, 427.

Quando se soube da morte do Patriarca, o imperador Teodósio II, filho de Eudóxia, mandou transladar os seus restos mortais para a cidade onde foi bispo e aí o recebeu com toda a pompa e circunstância, a 27 de janeiro de 438, sepultando-o na Igreja dos Apóstolos, em Constantinopla. O imperador Teodósio II, assim como as suas três irmãs, ajoelharam-se ao lado do caixão, implorando ao santo perdão para seu pai e sua mãe por todo o mal que lhe tinham feito<sup>81</sup>.

### 1.3. Igreja de Antioquia

Antioquia, cidade situada nas margens do rio Oronte, foi fundada no ano 300 a.C., por Seleuco Nicator, um oficial de Alexandre o Grande<sup>82</sup>. Este centro urbano - ocupando um lugar geográfico singular - possibilitava uma importante mediação comercial e intelectual entre o ocidente e o oriente. Por isso, desde cedo, Antioquia tornou-se um grande polo missionário da igreja nascente, devido à sua excelente localização, que facilitava as comunicações por terra e também por mar<sup>83</sup>.

As origens do Cristianismo em Antioquia são-nos descritas nos Atos dos Apóstolos: a Boa-nova de Cristo é agora anunciada aos gentios, ao povo fora do Judaísmo. Em todo o caso, a fé cristã desenvolveu-se no interior da cultura e da fé judaica, presentes nesta cidade<sup>84</sup>. Antioquia desempenhou inicialmente um papel significativo, enquanto primeira comunidade de pagãos convertidos e centro missionário cristão. Como é sabido, foi nesta urbe que se deu, pela primeira vez, o nome de Cristãos aos discípulos que seguiam Jesus (At 11, 26). Através deste centro urbano, a mensagem cristã difundiu-se por toda a Ásia Menor e também no mundo romano. Foi de Antioquia que saiu Paulo e os seus companheiros, nas suas viagens missionárias (cf. At 13)<sup>85</sup>.

Durante o período do império romano, Antioquia destacou-se como a terceira capital do território dominado pelos romanos, depois de Roma e Alexandria. Ao tempo de Crisóstomo, Antioquia seria uma grande cidade portuária e estratégica, sendo considerada a diocese civil do Oriente<sup>86</sup>, e nela viviam figuras com algum protagonismo no seio do Império Romano, como a própria família de Crisóstomo. Com efeito, Raymond Winling faz uma interessante descrição

---

<sup>81</sup> Cf. Nicolas Zernov, *O Cristianismo Oriental*, trad. Maria Ondina (Lisboa: Editora Arcádia, 1972), 64.

<sup>82</sup> C. Moreschini, «Antiochia», in «Nuovo dizionario patristico», 340.

<sup>83</sup> Cf. Brändle, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, Riformatore, Martire*, 19-26.

<sup>84</sup> Cf. Alfred Baudrillart et al., «Antioche», em *Dictionnaire D'histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, (Paris: Letouzey et Ané, 1924), 566.

<sup>85</sup> Cf. August Franzen, *Breve História da Igreja*, trad. Manuela Ribeiro Sanches, 1.ª ed. (Lisboa: Editorial Presença, 1996), 27.

<sup>86</sup> Cf. Baudrillart et al., «Antioche», 565.

da cidade de Antioquia ao dizer que “numa cidade orgulhosa da beleza dos edifícios públicos, das artérias alinhadas com filas duplas de pórticos, no meio de uma população que busca elegância, os ricos são convidados a implantar seu fausto e sua magnificência”<sup>87</sup>. Quanto à situação social de Antioquia no século IV, João Crisóstomo diz-nos numa homilia que dez por cento da população são ricos, outros dez por cento são os mais pobres e mais necessitados e, por fim, os restantes oitenta por cento são de classe média. Estes oitenta por cento de que nos fala Crisóstomo são os latifundiários, os negociantes e também os pequenos artesãos<sup>88</sup>.

Por essa época, Antioquia era uma metrópole em franca expansão, reunindo uma população bastante heterogênea do ponto de vista religioso na medida em que, 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<sup>89</sup>. No seu aspeto social e cultural, Antioquia era uma cidade onde reinava o espírito grego, não só na cultura mas também na educação. Este espírito grego estava bem patente numa importante escola de retórica, a de Libânio, onde João Crisóstomo se formou. Por isso o pastor de Antioquia considerava como um espetáculo diabólico esta grande variedade de festas e teatros, e lamentava que muitos cristãos preferissem ir aos teatros que as igrejas.

Antioquia era conhecida também por sua movimentada vida noturna, pelos festivais religiosos, a exemplo da Maiuma, da Caliopeia e dos Jogos Olímpicos. 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 incutir, na população, a ética e os preceitos cristãos, isto é, evangelizar um contingente que não raro acorria à igreja atraído pela fama do pregador<sup>90</sup>.

De facto, Antioquia, na Antiguidade Tardia, é uma cidade na qual as tradições da vida cívica greco-romana manifestam um notável vigor, como nos revela, por exemplo, a permanência das redes tradicionais de munificência pública que garantem a continuidade dos festivais religiosos, das performances teatrais e das competições no hipódromo<sup>91</sup>.

“A Igreja antioquena era muito importante no Império Romano e também em toda a igreja universal. Apesar das perseguições dos séculos anteriores, o número de cristãos cresceu sempre”<sup>92</sup>. Assim, com a paz de Constantino (313), deu-se um grande número de conversões

---

<sup>87</sup> Raymond Winling, *Jean Chrysostome et la Question Sociale à Antioche* (Connaissance des Pères de l'Église, 1991), 21.

<sup>88</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 66, 3 (Madrid: BAC 146, 2007), 364.

<sup>89</sup> Cf. Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia», 7.

<sup>90</sup> Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia», 7.

<sup>91</sup> Cf. Gilvan Ventura da Silva, «A Cristianização e seus Limites: o Caso de Antioquia na Antiguidade Tardia», *Revista Territórios & Fronteiras* 6, n.º 1 (2013): 43.

<sup>92</sup> Pietro Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia nel IV Secolo* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1970), 10.

ao Cristianismo. Isto tudo provoca uma mudança, porque no final do século IV já se observava em algumas cidades da Síria, como Aretusa, a destruição sistemática dos altares e santuários pagãos. Em Antioquia, porém, a situação é diversa, pois muitos templos continuam em funcionamento, mesmo no coração da cidade. Cumpre mencionar que, ainda por essa época, os sacrifícios não haviam desaparecido por completo dos templos de Antioquia e Dafne, a respeito da proibição de Graciano, Valentiniano e Teodósio, em 381<sup>93</sup>. Isto acontece porque maioria destas conversões eram muito inseguras, superficiais e inconstantes na prática da Fé. Tendo uma vida devota, não deixavam de participar nos espetáculos públicos, teatros e circos, o que o Pastor de Antioquia condenava. Estes espetáculos eram condenados pela brutalidade, pela falta de moralidade e também por conter vestígios das religiões e da cultura pagã<sup>94</sup>. Assim podemos dizer, que a cristianização do Império ainda não foi total no século IV. Porque este tempo é muito marcado pela presença significativa de práticas pagãs. Por isso mesmo observamos, como nas suas homilias sobre as Estátuas<sup>95</sup> João Crisóstomo exorta, insistentemente, todos a abster-se dos juramentos, dos comportamentos viciosos e viver uma vida disciplinada.

Neste contexto, João Crisóstomo preocupava-se com a autenticidade da vida cristã perante uma cultura profana que, progressivamente, perdia o seu vigor e a sua importância em Antioquia. Da intensa vida litúrgica desta cidade salienta-se o culto dos mártires<sup>96</sup>, entre os quais Inácio, o terceiro Bispo de Antioquia, que sofreu o martírio em Roma. Este culto dos mártires é comprovado pela grande quantidade de homilias que o Pastor de Antioquia proferiu enquanto presbítero nesta cidade<sup>97</sup>.

#### **1.4. Obra do Pastor**

A figura de S. João Crisóstomo pode avaliar-se sobretudo pela sua obra pastoral, isto é, enquanto pastor interveniente na vida social e eclesial. Por outras palavras, enquanto catequista e pregador, o mesmo é dizer, reformador da vida cristã.

---

<sup>93</sup> Cf. Silva, «A Cristianização e seus Limites», 43.

<sup>94</sup> Cf. Alexandre Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, Biblioteca Herder 189 (Barcelona: Ed. Herder, 1991), 116.

<sup>95</sup> Cf. *Hom. IV, 12; Hom. V, 22, Hom. VI, 15; Hom. VII, 10; Hom. XV, 12.*

<sup>96</sup> Cf. Ottorino Pasquato, *Catechesi Ecclesiologica nella Cura Pastorale di Giovanni Crisostomo* (Roma: LAS, 1982), 125.

<sup>97</sup> Cf. Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 123.

### 1.4.1. Pregação

De facto, este compromisso de João de Antioquia com a Palavra de Deus levá-lo-á a denunciar injustiças e incumprimentos do seu tempo, o que lhe merecerá o título de “Crisóstomo”. Também os Papas, ao longo dos séculos, foram confirmando este qualificativo, sublinhando o papel do nosso autor na vida da Igreja, quer pela sua obra de oratória e seu contributo, quer pelo exemplo de vida. Pio X declarou-o padroeiro dos oradores católicos, João XXIII invocou a sua intercessão para o Concílio Vaticano II e Bento XVI proclamou-o como um dos grandes padres da Doutrina Social da Igreja<sup>98</sup>.

São João é conhecido sobretudo por ter sido um grande pregador. Sabemos que o Santo preparava seus sermões e homilias muito cuidadosamente, mas às vezes divagava para responder a perguntas espontâneas de seus ouvintes. Esse contato livre e imediato com sua comunidade era característico de Crisóstomo. Mais tarde, publicando os seus sermões em forma literária, ele suprimia as observações excessivamente pessoais<sup>99</sup>. Logo após a sua ordenação sacerdotal, João Crisóstomo iniciou a sua atividade oratória no início da Quaresma. Neste mesmo ano foram desenvolvidas as oito Homilias sobre o Génesis. As vinte e uma homilias sobre as estátuas pertencem à Quaresma do ano 387, com as quais João Crisóstomo, juntamente com a participação do Bispo Flaviano, conseguiu interromper e evitar subsequentes repressões sangrentas, por parte do poder imperial, em consequência da sedição popular que veio para mutilar as estátuas de Teodósio e sua família<sup>100</sup>.

As suas homilias foram recolhidas por taquígrafos que costumavam acompanhar *in loco* as pregações. Muitas vezes, aplausos altos interrompiam os seus discursos na igreja. Os seus sermões não eram, no entanto, espécimes de eloquência, compostos de acordo com as regras da arte, mas sermões diretos cujo frescor e naturalidade constituíam o encanto substancial<sup>101</sup>. Num momento posterior, as homilias eram submetidas à revisão do autor antes de serem copiadas e distribuídas. Existem, no entanto, manuscritos que contêm ambas as versões, a original e a revista<sup>102</sup>. Na sua quase totalidade, foram pregadas em Antioquia. No entanto, poucas destas pregações foram pronunciadas por João como bispo de Constantinopla. Quase todas são exposições, comentários da Sagrada Escritura, quer sobre livros do Antigo Testamento (o Génesis, os Salmos, o profeta Isaías, etc.), quer sobre o Novo (os Evangelhos de São Mateus e

---

<sup>98</sup> Bento XVI, «Audiência Geral: São João Crisóstomo», 26 de setembro de 2007, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070926.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070926.html).

<sup>99</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 194.

<sup>100</sup> Cf. Ceresa-Gastaldo Aldo, «Introducción», em *Las Catequesis Bautismales*, por Juan Crisóstomo, trad. Argimiro Velasco, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 2007), 5.

<sup>101</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 193.

<sup>102</sup> Cf. Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia», 7.

de São João, os Atos dos Apóstolos, diversas Cartas de São Paulo, etc.). Nestes comentários dos livros bíblicos, São João procurou explicar o sentido histórico dos textos, segundo os princípios da escola antioquena. Nenhum Padre da Igreja explicou o texto sagrado de maneira tão profunda e tão prática ao mesmo tempo; ainda hoje, suas homilias gozam, do ponto de vista exegetico, de plena aceitação<sup>103</sup>.

Toda a exegese conscienciosa serve, em última análise, à pregação: instruindo, exortando e edificando, encontra aí a sua razão de ser e o seu fim. A pregação faz ressoar a voz de Cristo e o chamamento dos seus apóstolos. Revela o amor misericordioso que Deus nos mostrou ao enviar o seu Filho, pelo sacrifício da Cruz, para provocar a nossa resposta de amor e despertar-nos para uma vida nova pela imitação de Cristo e pela realização do bem. Crisóstomo procura sempre o despertar do coração, a energia moral, o amor puro e a adesão espiritual intransigente. O evangelho de Mateus não é por acaso o seu evangelho favorito, assim como o seu amor por São Paulo, cujas cartas comentava, tendo sempre em mente o seu dinamismo provocativo e, no plano moral, o que elas trazem à vida: clareza interior<sup>104</sup>.

Cumprido acrescentar, entretanto, que o interesse de João Crisóstomo não residia tão-somente em instruir sua assembleia acerca dos princípios da fé cristã, o que traduziria uma formação voltada para a aprendizagem 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”<sup>105</sup>.

Segundo Fulbert Cayré, “São João considerava a filosofia pagã como um tecido inútil de palavras e subtilezas”<sup>106</sup>. Porque o verdadeiro sentido e espírito cristão é sempre uma fé vivida com as obras. Por isso, a pregação de João Crisóstomo possuía um notável rebatimento no quotidiano. De facto, 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.

Próximo da morte, escreveu que o valor do homem consiste no “conhecimento exato da verdadeira doutrina e na retidão da vida” (Carta do exílio). As duas coisas, conhecimento da verdade e retidão na vida, caminham juntas: o conhecimento deve traduzir-se em vida. Cada uma das suas intervenções tinha sempre por finalidade desenvolver nos fiéis o exercício da inteligência, da verdadeira razão, para compreender e traduzir em prática as exigências morais e espirituais da fé<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. Altaner e Stuiber, *Patrologia*, 327.

<sup>104</sup> Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 192.

<sup>105</sup> Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia», 8.

<sup>106</sup> Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 1, 439.

<sup>107</sup> Bento XVI, *Padres da Igreja*, 105-106.

Assim João não se limitava 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<sup>108</sup>.

João Crisóstomo e a sua pregação é sublime no campo da moral. Conhece admiravelmente a doutrina, que prega, e sabe tirar dela as conclusões mais razoáveis e as vantagens mais eficazes para a moralização dos seus ouvintes. A sociedade do seu tempo ressentia-se ainda dos velhos costumes do paganismo. Por isso, na sua vida, São João Crisóstomo trabalhava muito para construir uma sociedade inspirada nos valores cristãos nos quais via o verdadeiro “fermento” da reforma da sociedade. O Santo está muito ciente da realidade social de sua cidade, Antioquia. Mas também é verdade que as outras cidades do Império foram afetadas pelos mesmos problemas de superpopulação e miséria<sup>109</sup>. Na sua pregação São João vai recorrer aos exemplos bíblicos, as parábolas do rico e do pobre Lázaro, os sofrimentos de Job, os mandamentos do Sermão da Montanha para tocar um assunto importante que é o contraste revoltante entre ricos e pobres: o luxo sem sentido que se espalha por um lado, dentro de uma sociedade que se diz cristã, enquanto do outro reina a miséria extrema<sup>110</sup>.

Por isso, o pregador repete com insistência que todos têm o dever de cuidar dos mais pobres e fracos, e também por isso as suas homilias são de grande importância para a compreensão da realidade social da época. “Crisóstomo compreendeu que não é suficiente dar esmola, ajudar os pobres sempre que precisem, mas é necessário criar uma nova estrutura, um novo modelo de sociedade; um modelo baseado na perspectiva do Novo Testamento”<sup>111</sup>. Com este esforço, a velha ideia da “polis” grega é substituída por uma nova ideia de cidade inspirada na fé cristã. Nesta perspectiva cristã todos são irmãos e irmãs, e por isso João defendia a primazia de cada cristão, da pessoa como tal, também do escravo e de pobre.

---

<sup>108</sup> Cf. Silva, «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia», 8.

<sup>109</sup> Cf. Moreschini e Norelli, *Historia de la literatura cristiana*, II, 168-169.

<sup>110</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 195.

<sup>111</sup> Bento XVI, *Padres da Igreja*, 112.

### 1.4.2. Obra escrita

A herança literária de João Crisóstomo é talvez a mais ampla dentre o conjunto de autores da patrística, rivalizando apenas com a de Agostinho e o incomparável Orígenes. Com relação ao conteúdo, os seus escritos oferecem material muito rico não apenas no campo doutrinal, mas também para a história da civilização. Pregador e pastor de almas, antes de mais, é o grande moralista e reformador dos costumes da Igreja grega<sup>112</sup>. Pela dimensão da sua obra, que abrange praticamente todos os assuntos que interessam à vida humana e social, ele é “sem sombra de dúvida, uma das personagens mais influentes do seu tempo, tanto em virtude da sua volumosa produção literária, que contabiliza cerca de 900 homilias, além de cartas e tratados, quanto da sua destacada atuação como líder religioso em Antioquia e Constantinopla, as duas mais importantes cidades da parte oriental do Império à época”<sup>113</sup>.

A maior parte de seus escritos resultam da sua atividade pastoral: catequese e pregação. Muitas das suas homilias e sermões foram pronunciados de improviso. No entanto, também compôs também tratados, epístolas e panegíricos. Todos os gêneros da arte do púlpito se encontram ali representados: discursos de ocasião; conferências; polémicas; sermões morais e dissertações teológicas, metafísicas ou escriturais. É um conjunto gigantesco, em que a originalidade do gênio brilha sem cessar e cujas riquezas nunca se esgotam. Todos estes trechos oratórios se reduzem, aliás, a um tipo quase único; uma primeira parte estabelece solidamente a argumentação sobre bases dogmáticas, e sobretudo sobre a Escritura, e uma segunda tira, dos princípios, conclusões admiravelmente adaptadas ao ouvinte.

O que cativa nos discursos de Crisóstomo é o seu conteúdo e a oratória habilidosa em que são escritos. O seu estilo combina espiritualidade cristã e elegância helênica da forma. Os sermões, que às vezes duravam duas horas, não são cansativos, porque são magnificamente adornados com imagens e comparações: ele sabe tecer exórdios e conclusões com os acontecimentos da época e mesmo às vezes divagar em argumentos de grande interesse<sup>114</sup>.

Assim, toda a herança literária de João Crisóstomo pode ser dividida em quatro grandes partes: homilias exegéticas, discursos independentes, tratados e cartas.

Durante toda a sua vida, dedicou-se ao estudo da Sagrada Escritura. Fulbert Cayré diz: “Sagrada Escritura é para São João Crisóstomo, a fonte principal e, por assim dizer a única do seu pensamento”<sup>115</sup>. Por isso nas suas homilias exegéticas João procura transmitir a doutrina

---

<sup>112</sup> Cf. Altaner e Stuiber, *Patrologia*, 326.

<sup>113</sup> Silva e Soares, «Autoridade Episcopal e Conflito Político na Antiguidade Tardia», 150-151.

<sup>114</sup> Cf. Berthold Altaner, *Patrologia*, 5.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1962), 300.

<sup>115</sup> Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 1, 473.

tradicional e segura da Igreja numa época que estava marcada por muitas controvérsias teológicas, sobretudo de arianismo. O Santo comenta vários livros do Antigo e do novo Testamento. Temos homilias sobre o livro do Génesis, dos Reis. Muitas homilias ao comentar os Salmos. Comentou também o livro do profeta Isaías. No âmbito do Novo Testamento encontramos aqui numerosas homilias sobre o Evangelho de São Mateus e São João. Também há muitos comentários e homilias sobre os Atos dos Apóstolos e várias epístolas de São Paulo.

Na sua obra escrita pode-se designar um segundo grupo que é composto por discursos independentes, ou sermões. “Crisóstomo se apresenta como um verdadeiro médico de almas, que diagnostica suas doenças com instinto infalível e mostra uma compreensão solidária da fragilidade humana, mas não hesita em punir o egoísmo, o luxo, a arrogância e o vício onde quer que os encontre”<sup>116</sup>. São os discursos, que não fazem parte de uma série seguida de homilias sobre a Sagrada Escritura, e que são diferentes pela sua forma e pela matéria. A maioria de seus sermões apresentam comentários sobre palavras bíblicas, mas não têm "temas" teológicos como assunto. São homilias que parafraseiam o texto sagrado para aplicações práticas<sup>117</sup>. Estes sermões podem ser agrupados sobre os diversos temas que abrangem:

Sermões morais e ascéticos; sobre as calendas; contra os jogos; dos circos e os teatros; sobre a esmola etc. Sermões dogmáticos e polémicos; contra os anomeanos e contra os judeus. Sermões sobre as festas cristãs: sobre o Natal, a Epifânia, a Paixão do Senhor, a Páscoa da Ressurreição, etc. Os panegíricos dos Santos, tanto do Antigo como do Novo Testamento, entre os quais se distinguem sete discursos sobre os louvores de S. Paulo. Finalmente, discursos de circunstância, entre os quais merecem o primeiro lugar os que foram pregados em Antioquia em 387, sobre as estátuas<sup>118</sup>. As catequeses batismais do Santo ainda hoje são precisas para a história da liturgia.

No terceiro grupo da sua obra literária S. João Crisóstomo deixou também numerosos Tratados. São geralmente breves e destinados à leitura, para orientação e edificação. Entre estas obras de S. João Crisóstomo, o mais famoso é o seu tratado sobre o sacerdócio. Composto em forma de diálogo, está dividido em seis livros e foi escrito pelos anos de 381-385<sup>119</sup>. Este tratado pretende a engrandecer a dignidade do sacerdote. No seu tratado *Sobre o Sacerdócio*, Crisóstomo insiste sobre as qualidades espirituais do candidato ao sacerdócio. Inspirando-se nos escritos paulinos, Crisóstomo apresenta uma série de requisitos pessoais e morais como critérios para a admissão à ordenação do novo candidato ao ministério da ordem.

---

<sup>116</sup> Quasten, *Patrologia*, II, 453.

<sup>117</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 193.

<sup>118</sup> Cf. Insuelas, *Curso de Patrologia*, 334.

<sup>119</sup> Cf. Saba, Gian Franco, *Il Dialogo sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo: Sintesi tra paideia classica e paideia cristiana?* (Urbino: Dehoniana libri, 2012), 61-70.

Foram compostos também diversos outros tratados: uns apologéticos, outros disciplinares, outros referentes à vida monástica. No seu esforço apologético, o Santo vai defender a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, bem como a sua Igreja dos ataques que lhe fazia o imperador apostata Juliano. Os tratados disciplinares datam, provavelmente, de 397, pois são do princípio do seu episcopado e tendem à reforma da disciplina dos costumes.

Em especial atenção destacava os tratados sobre a vida monástica. Com efeito, era este o estilo da vida que o próprio Santo tinha adotado. O monaquismo era muito apreciado e seguido no tempo de S. João Crisóstomo, apesar de também ter os seus depreciadores e detratores, não só entre os pagãos, mas também entre certos cristãos, que procuravam impedir que seus filhos abraçassem a vida monástica. Nas suas obras, o Santo defende a vida monástica com todo o ardor da sua alma, com todo o rigor da sua dialética, com todo o poder da sua eloquência. Entre outros tratados como os dois livros sobre a compunção, e três livros contra os adversários da vida monástica, temos as Exortações a Teodoro, que foram escritas em data incerta, entre 371-378. Têm por fim reconduzir ao caminho da virtude um seu amigo que se chamava Teodoro. Depois de começar fervorosamente uma vida mais alta, Teodoro havia se deixado seduzir pelo mundo e pelos encantos de uma mulher, Hermíone. Por isso, o Santo exorta Teodoro para se levantar, porque a misericórdia de Deus é tão grande que pode obter, além do perdão, uma santidade maior do que a primeira.

Ao elevar e sublinhar a dignidade do monge, Crisóstomo escreveu o tratado *Comparação de um Rei e de um Monge*, no qual, feita com cuidado a comparação, conclui que a vida do monge é mais perfeita e sublime. Também temos aqui os Tratados sobre a Virgindade que procuram comentar o pensamento de S. Paulo no sétimo capítulo da primeira Epístola aos Coríntios, sobre o matrimônio e a virgindade, mostrando que esta é mais perfeita. No tratado *Da vanglória e da educação dos filhos*, Santo procura descrever a maneira como os pais devem tratar e educar os seus filhos.

Inspirado na Sagrada Escritura e nos exemplos dos santos, S. João Crisóstomo escreve páginas sobre a utilidade dos sofrimentos, onde descreve o papel providencial do sofrimento. Mostra as vantagens do sofrimento e faz uma apologia da Providência, afastando o escândalo de certas almas fracas ou pouco esclarecidas.

São João deixou cerca de duzentas e quarenta cartas, geralmente breves, e que datam todas do segundo exílio, desde 404 a 407, prova de que apenas possuímos uma parte da sua correspondência, que deve ter sido muito numerosa. As cartas que existem podem ser classificadas em 3 grupos. As Cartas históricas foram escritas a bispos ou a seus amigos, dando-lhes notícias suas ou da sua Igreja. Merecem uma menção especial as cartas que escreveu ao Papa Inocêncio I. As Cartas de consolação, por sua vez, são muito mais numerosas e escritas

com muito cuidado. Merecem referência especial tanto pela sua extensão como pela sua grande beleza as 17 cartas, que escreveu a uma diaconisa de Constantinopla, chamada Olímpias. Por fim, as Cartas familiares foram escritas por motivo de reconhecimento, às pessoas amigas, que o acompanharam nas suas tribulações. Terminam, quase todas, por piedosas exortações. Estas cartas são admiráveis para o reconhecimento do grande valor da sua alma<sup>120</sup>.

Concluindo este capítulo, podemos dizer de facto que São João Crisóstomo foi um padre que ao longo da sua vida cooperou com a vontade de Deus sem se poupar. Na sua vida ascética aprendeu grandes lições de vida e abriu o seu coração ao amor de Deus. Este amor que se transmitiu e concretizou na sua vida na procura e defesa da verdade e numa compaixão pelos pobres e desamparados. Inúmeras vezes João tomou a defesa dos mais marginalizados e dos infelizes, dos que morrem de fome e sede. O Santo, durante a sua pregação e toda sua atividade como pastor, ergueu a voz contra os flagelos sociais, o luxo e a cobiça. Sempre defendeu a dignidade do homem, mesmo pobre, e os limites de propriedade. João participou da vida do povo como um verdadeiro pastor que conhece as suas alegrias e angústias. João Crisóstomo esforçava-se instantaneamente para reconstruir a sociedade velha, que naquele tempo ainda se ressentia dos velhos costumes do paganismo. Por isso, como pastor de almas e bispo de Constantinopla teve uma atitude reformista, procurando a vivência de um Cristianismo autêntico. Foi também por isso que, quando um dos seus amigos deixou a vida monástica, e se perdeu no caminho, João Crisóstomo lhe dirigiu uma exortação com o fim de reconduzir ao caminho da virtude.

---

<sup>120</sup> Cf. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 1, 465-66.

## CAPÍTULO 2 - A *TEODORO CAÍDO*: TEXTO E CONTEXTO

Neste segundo capítulo, começamos a analisar mais concretamente a obra *A Teodoro Caído*, que João escreve ao seu amigo como um apelo de conversão. A fim de contextualizarmos esta obra, num primeiro momento descrevemos a vida monástica e a doutrina ascética e penitencial do tempo de João Crisóstomo. Num segundo momento, daremos toda a atenção ao texto enquanto tal, no seu género, destinatários, estrutura, fontes, conteúdo e relevância.

### 2.1. Contexto da doutrina ascética e penitencial

Durante o período das perseguições, era o martírio que, como graça suprema, representava o ponto alto da perfeição cristã, enquanto plenitude da *renúncia* e *confissão* batismais. Com o decorrer dos tempos e com a chegada de paz na Igreja esta situação mudou. “As ondas de conversões, muitas vezes superficiais ou interessadas, tanto nas massas enquanto na elite, não podiam deixar de trazer em seu bojo o afrouxamento da tensão espiritual no interior da Igreja”<sup>121</sup>. Com esta mudança e com estas condições compreende-se que a fuga para fora do mundo tenha aparecido como condição, senão necessária ao menos mais favorável, para chegar à vida perfeita<sup>122</sup>.

Os primeiros monges eram solitários ou anacoretas e provinham de todas as classes da sociedade. Uns eram homens e mulheres simples, sem cultura. Mas também havia muitos jovens ricos que se sentiam atraídos pela vida monástica, não obstante os protestos de seus pais, que se viam privados do herdeiro para a administração de suas propriedades<sup>123</sup>. São João Crisóstomo elogiou essas pessoas simples: ainda que conhecessem apenas a língua bárbara e estivessem desprovidas de qualquer cultura, eram, no entanto, exemplos de verdadeira sabedoria<sup>124</sup>.

O monaquismo cristão emergiu nos desertos do Egito e da Síria, no fim do século III, na sequência e rescaldo das últimas grandes perseguições. Ao contrário dos monges do Egito, que com relativa facilidade se podiam retirar para o deserto, longe das cidades, os monges da Síria não tinham condições nem sentiram necessidade de se afastar muito dos centros populacionais. São João Crisóstomo refere-se muitas vezes aos monges que ocupavam as

---

<sup>121</sup> Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 278.

<sup>122</sup> Cf. Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 278.

<sup>123</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 2, (Madrid: BAC 169, 1958) 408-409.

<sup>124</sup> Cf. Rentinck, *La Cura pastorale in Antiochia*, 206-7.

montanhas nas proximidades de Antioquia. Com o evoluir das instituições monásticas, os mosteiros eram quase sempre construídos perto de alguma cidade ou vila. Muitos monges moravam perto das muralhas da cidade, e outros até dentro da cidade, como o monge Teodósio ou os ascetas em torno de Diodoro<sup>125</sup>.

O ideal da “subida ao deserto” continua, contudo, a orientar a espiritualidade destes homens e mulheres buscadores de Deus<sup>126</sup>. São João Crisóstomo escreve: “o monge não tem outra companhia a não ser o deserto. Que vê? Pássaros que voam, árvores abanadas pelo vento, uma brisa que sopra, torrentes que correm para o precipício”<sup>127</sup>. Como se percebe, o deserto da Síria é bem diferente do Egito.

Entre os séculos IV e VII o fenómeno monástico configurava-se como uma forma de vida organizada. A renúncia ao século trazia como exigência uma vida ascética dedicada à oração e meditação da Palavra de Deus, em obediência a esta e a uma Regra:

A escolha pelo monaquismo implicaria na renúncia a tudo o que remetesse à vida pregressa no mundo, ou seja, os prazeres físicos, as relações matrimoniais e de parentesco, a posse particular de bens materiais e o domínio sobre si mesmo. Nessa nova forma de vida, o sujeito deveria mortificar asceticamente o corpo, interagir apenas com outros monges, dispor tudo o que viesse a receber para a comunidade e submeter-se perpetuamente a um superior hierárquico<sup>128</sup>.

Neste período, produziram-se textos que esclareciam os valores constitutivos da vocação monástica e as normas que deveriam ser observadas – as regras monásticas. No ano 323, com São Pacómio, apareceu o monacato cenobítico que, sob a orientação de uma Regra, valorizava a “vida comum”. Estavam assim criadas melhores condições para uma adesão de um maior número de vocacionados a este modo de vida.

Esta comunidade recebeu do seu fundador uma estrutura vigorosa, uma Regra que foi precisamente a primeira regra monástica. Em 194 artigos determinavam com precisão o ritmo da vida quotidiana do monge: o trabalho, a oração em comum e disciplina<sup>129</sup>.

A par das formas de monaquismo anacoreta mais espetacular e desconcertante dos *estilitas* e reclusos, o monaquismo mais moderado e comunitário ou cenobita foi germinando na Síria a partir dos últimos anos do reinado de Constantino<sup>130</sup>. Segundo o testemunho do nosso autor, havia muitos monges na montanha de Silpius junto à cidade de Antioquia<sup>131</sup>.

---

<sup>125</sup> Cf. Rentinck, *La Cura pastorale in Antiochia*, 210.

<sup>126</sup> Cf. Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 279.

<sup>127</sup> Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 72, 4 (BAC 146), 461.

<sup>128</sup> Bruno Uchoa Borgongino, «As Regras Monásticas Ocidentais (Séculos IV-VII): Características Tipológicas, Temas Recorrentes e Contextos de Produção», *Brathair* 21, n.º 1 (1 de janeiro de 2021): 302-3.

<sup>129</sup> Cf. Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 283.

<sup>130</sup> Cf. Ignacio Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios siglos IV-VI*, Salamanca 1985, 29-30.

<sup>131</sup> Cf. João Crisóstomo, *Ad populum Antiochenum. Homilia*, VI, PG 49, 81-91.

As *Fraternidades* monásticas criadas por S. Basílio surgem como resposta a um número cada vez maior de aspirantes à experiência monástica em comunidade. Tendo em vista um monaquismo acessível ao maior número de batizados, as regras de S. Basílio tinham como característica a moderação e menor rigor nas exigências de renúncia e ascese.

Segundo estas regras, os monges viviam em total pobreza e partilha comunitária. No entanto, nesta primeira etapa de desenvolvimento do monaquismo, nem sempre se requeria, por regra, a renúncia a todos os bens, antes de iniciar a vida monástica. Assim, na exortação *A Teodoro Caído*, São João conta a história do monge Fénix, filho de Urbano, que não renunciara os seus bens, e que, depois de algum tempo da vida monástica, voltara para vida secular<sup>132</sup>. Em todo o caso, todos os monges tinham o dever de trabalhar para ganhar a vida e prover suas próprias necessidades. Por essa razão, alguns monges trabalhavam nos campos, ao passo que outros se dedicavam a copiar livros<sup>133</sup>.

Esses ofícios eram, contudo, secundários. Com efeito, como observa, numa das suas *homilias*, São João, a principal ocupação dos monges era a vida de oração, o diálogo contínuo com Deus: todo o dia, e até a noite, era regulado pelas horas de oração e louvor a Deus<sup>134</sup>.

Noutra *homilia*, o Santo informa que o monge deve procurar que toda a sua vida transcorra em diálogo com Deus e, por isso, passará muito tempo a leitura da Sagrada Escritura, ou outros livros espirituais<sup>135</sup>. Efetivamente, a vida dos monges é verdadeiramente uma vida “angélica”: como os anjos, os monges estão sempre na presença e ao serviço de Deus, levando uma vida celestial. Toda a renúncia e especialmente a virgindade têm como razão de ser e finalidade a entrega total de si a Deus, Esposo celestial. Assim, os monges livres do vínculo matrimonial e de todos os cuidados seculares, podem dedicar-se inteiramente ao serviço de Deus<sup>136</sup>.

Por isso, na exortação *Ao Teodoro Caído*, João Crisóstomo compara o abandono da vida monástica ao adultério: “Aquele que uma vez se juntou ao marido celestial e depois O deixa e junta-se a uma mulher comete adultério, por mais que fale sobre casamento; ou, melhor dizendo, esse é um pecado muito mais sério do que o adultério, pois Deus é mais do que um homem”<sup>137</sup>.

Na vida dos monges o corpo desempenhava papel importante, especialmente na ascese monástica prescrita pelas *regras*: a concupiscência da carne, potencialmente prejudicial à alma,

---

<sup>132</sup> Jean Chrysostome, *A Théodore*, trad. Jean Dumortier, Sources Chrétiennes 117 (Paris: Cerf, 1966), I,18,4,193.

<sup>133</sup> Cf. Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 208.

<sup>134</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68,4 (BAC 146), 401.

<sup>135</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68,4 (BAC 146), 401.

<sup>136</sup> Cf. Rentinck, *La Cura pastorale in Antiochia*, 209.

<sup>137</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,3,13 (J. Dumortier, 61).

poderia ser combatida por meio da renúncia aos prazeres corporais e de um rígido controlo corporal<sup>138</sup>. No tratado *Sobre a virgindade*, Crisóstomo expõe as vantagens da virgindade sobre o matrimónio, num tempo em que o voto de virgindade era visto como algo anti-social. Esta inversão de valores só se compreende à luz da troca da cidade e cidadania terrenas pela cidadania celeste<sup>139</sup>. O corpo pessoal deixa de estar ao serviço do *corpus* social, isto é, da cidade, para ser totalmente consagrado ao serviço de Deus e da nova *fraternitas*.

Esta opção de vida, implicava práticas conformes, entendidas como caminho de conversão e penitência ou “martírio quotidiano”. Há que lembrar que uma das características que distinguiram os ascetas sírios dos egípcios era justamente o investimento excessivo na mortificação do corpo, mediante o uso de múltiplas formas de mortificação corporal, como o uso de pesadas correntes de ferro presas ao pescoço, aos rins ou às mãos, que obrigavam os portadores a permanecer todo o tempo curvados<sup>140</sup>.

As horas de sono eram reduzidas e nada cómodas. Os monges dormiam nus, no chão, alguns ao ar livre, outros em alguma cabana ou mesmo num túmulo. A comida era pobre: comiam antes da noite, e mesmo assim, alguns satisfaziam-se com pão e um pouco de sal ou azeite. Os mais fracos também comiam capim e verduras duras, e assim enganavam continuamente a fome, combatendo os apetites do corpo<sup>141</sup>. Por tudo isto, a aparência externa dos monges não era muito atraente: uns vestiam-se de saco ou pele de camelo ou de outro animal<sup>142</sup>, como os profetas, e negligenciavam qualquer tipo de higiene ou cuidado com o corpo<sup>143</sup>. As rigorosas dietas dos monges sírios acabaram por desanimar o próprio João Crisóstomo quando pensou em dedicar-se à vida eremítica nos arredores de Antioquia, como o próprio confessa<sup>144</sup>.

Assim, aos olhos dos pagãos do século IV, o monge aparecia como um louco, vítima da melancolia, misantropo e esquecido de que o homem é feito para a sociedade e para a civilização.

Crisóstomo não se cansa de argumentar contra esta convicção generalizada<sup>145</sup>. Numa das suas homilias, explica que esta vida aparentemente dura e pesada é mais doce e desejável

---

<sup>138</sup> Cf. Peter Brown, *El Cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993, 413-435.

<sup>139</sup> Cf. Peter Brown, *El Cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, 418-419.

<sup>140</sup> Cf. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne*, 293.

<sup>141</sup> Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre a Carta a Timóteo*, XIV.

<sup>142</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68,5 (BAC 146), 400-402. Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68,4 (BAC 146), 401.

<sup>143</sup> Cf. Ignacio Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios siglos IV-VI*, 91-93; Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, 207.

<sup>144</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*, I, 1 (Madrid: BAC 169, 1958), 541-542.

<sup>145</sup> Cf. Especialmente na obra *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, passim.

do que uma vida aparentemente suave e delicada<sup>146</sup>. O monge continua homem e leva consigo toda a humanidade ao deserto. Enquanto cristão, continua solidário e sente a solidariedade de toda a Igreja<sup>147</sup>. Apesar de tudo, os monges não vivem isolados da comunidade eclesial, ocupando também um lugar na totalidade da Igreja e exercendo a sua influência na vida da comunidade.

Ainda assim, por esta altura existia uma certa desconfiança, inclusive no seio da própria Igreja, em relação aos monges. As autoridades eclesiais, num primeiro momento e face a algumas expressões excêntricas do monaquismo siríaco, não se mostraram inteiramente confortáveis diante do súbito florescimento do monacato. Com efeito, o monacato, em plena expansão, ainda era visto como algo novo e, em muitos casos, como algo exagerado e marginal à vida comum dos demais cristãos. Por isso carecia de alguma aceitação e estabilidade perante as instituições estatais e eclesiais.

Neste contexto, S. João Crisóstomo assume um papel análogo, em relação ao monaquismo siríaco, ao que tiveram os bispos Atanásio e Basílio em relação ao monaquismo egípcio e capadócio, respetivamente. Graças a estes grandes pastores, o monaquismo foi passando de fenómeno marginal e carismático “perigoso”, e como tal visto como perigoso, a um movimento eclesial integrado na Igreja e ao serviço da Igreja.

Ainda assim, as tensões e os conflitos de autoridade entre monges e bispos continuarão<sup>148</sup>, em boa parte até aos nossos dias. Talvez porque a tensão entre carisma e instituição faz parte da própria natureza da vitalidade cristã.

Nestas circunstâncias, São João Crisóstomo teve um papel fundamental, no seu trabalho de tentar reparar a fragilidade nas relações entre monaquismo e as autoridades eclesiais. Contra os “Impugnadores de vida monástica”, apresenta-nos nos seus vários escritos, uma imagem heroica dos monges<sup>149</sup>. Estes são verdadeiros campeões da virtude, exemplos de vida cristã e modelos para a sociedade, para além de socialmente úteis: como protetores das aldeias e cidades, que socorrem os pobres e dos ricos<sup>150</sup> e baluartes divinos da realeza, embora vivendo sós, adotando uma postura pacata e humilde<sup>151</sup>. Para exaltar e elevar esta dignidade dos consagrados a Deus, João descreve esta leveza com a qual vivem os monges, e uma profunda

---

<sup>146</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 3 (BAC 146), 394-395. Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 4 (BAC 146), 401.

<sup>147</sup> Cf. Daniélou, *Nova História da Igreja*, I, 281.

<sup>148</sup> Cf. Samuel Rubenson, «Asceticism and Monasticism, I: Eastern», em *Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday e Frederick W. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 643.

<sup>149</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 6-9 (BAC 169), 424-438.

<sup>150</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 8 (BAC 169), 432-433.

<sup>151</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 6 (BAC 169), 424-425. Cf. Gilvan Ventura da Silva, «Os Limites da Basileia Segundo João Crisóstomo: Reflexões sobre o Tratado *Uma Comparação entre o Rei e o Monge*», *Antíteses* 8, n.º 16 (2015), 143.

liberdade das preocupações inúteis, vivem no abandono à providência e à vontade de Deus, porque o monge não tendo nada, nunca se queixa de sua pobreza, em vez disto, “anda por toda a terra como se fosse sua. Os lagos, os rios e as fontes lhe oferecem por toda a parte abundante bebida; comida, os legumes e as ervas e um pedaço de pão lhe vêm de muitas partes”<sup>152</sup>.

Mesmo nesta obra o autor sublinha que a honra e a glória do monge são superiores à do mundo. Porque, para o Santo, antes de mais o deserto não desonra a ninguém, e nem os palácios dão glória nem honra. Para demonstrar o seu pensamento apresente alguns exemplos dos homens que não só foram mais ilustres do que os que brilham nos palácios, mas mais ilustres que os próprios reis, apesar de terem levado uma vida de recolhimento e alheia aos negócios e não se terem aproximado nem da política. Assim, defende a vida monástica “porque a glória e a honra não vêm dos lugares nem das roupas nem da dignidade nem do poder, mas unicamente da virtude de alma e da filosofia”<sup>153</sup>.

Este último aspeto constitui uma das originalidades do discurso pró-monástico de Crisóstomo, ao colocar em evidência a importância dos monges na Igreja e ao mostrar a sua relevância social. No primeiro caso, a necessidade da vida monástica é explicada pelo caráter místico da Igreja: a Igreja não é apenas uma comunidade humana, com inimigos e adversários humanos, mas deve lutar contra os poderes espirituais das trevas. Nesta luta contra o diabo, os monges são os protagonistas: em nome de todos os homens, eles lutam contra os demónios no seu próprio ambiente, isto é, no deserto, e as vitórias dos monges beneficiam toda a Igreja<sup>154</sup>.

É verdade que a vida dos monges era, por natureza, fora do comum<sup>155</sup>. Mas isso não significa que eles sejam uma igreja paralela ou sectários, indiferentes e inúteis à comunidade civil. Longe de serem um movimento marginal, pertencem realmente à Igreja e estão comprometidos com a santificação do mundo. Nosso autor lembra muitas vezes que os monges são nossos irmãos, membros do corpo da Igreja. Eles também são lembrados nas orações dos fiéis. E, como membros da Igreja conosco, têm a função de edificação de todo o corpo<sup>156</sup>.

Inclusive, com a sua vida de oração, os monges são uma vantagem para toda a comunidade: apesar de seu afastamento do mundo, os têm uma função social, porque a oração pelos irmãos é a maior prova de caridade. Mais uma vez, nas homilias sobre São Mateus, São João apresenta os monges como representantes e intercessores de toda a humanidade, eles que

---

<sup>152</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 5 (BAC 169), 419.

<sup>153</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 5 (BAC 169), 419-420.

<sup>154</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 70,3 (BAC 146), 430-432.

<sup>155</sup> Cf. Ignacio Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, 79-112.

<sup>156</sup> Cf. Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 211.

dão graças a Deus por todos os seus benefícios<sup>157</sup>. Os monges são os justos, que com suas orações e suas vidas sabem aplacar a ira de Deus contra a corrupção do mundo<sup>158</sup>.

O nosso autor vê na vida monástica o caminho privilegiado para a perfeição: o monge que se afasta da vida mundana não sofre os perigos da corrupção da cidade, e a solidão favorece o contato com Deus<sup>159</sup>. Mas mesmo este caminho mais estreito pode tornar-se um caminho largo e confortável, se a solidão e a quietude são pretexto para escapar de qualquer ministério na Igreja. Por isso mesmo, “o monge não pode limitar-se a cuidar de sua própria segurança e ao mesmo tempo tolerar que seus irmãos pereçam: é melhor arriscar sua própria perfeição do que fugir do cuidado de seus irmãos”<sup>160</sup>. Na sabedoria dos padres do deserto, as práticas de penitência são inúteis se não servirem ao benefício de outros, porque aquele que se preocupa apenas com a própria perfeição é semelhante ao homem que escondeu seu talento em vez de fazê-lo frutificar. “O cuidado dos irmãos, isto é, a caridade fraterna, é mais sublime e ainda mais agradável a Deus do que todas as mortificações e jejuns”<sup>161</sup>.

A amizade monástica presumiria a caridade, o afeto e partilha de virtudes entre os convivas – uma igualdade, portanto, no amor mútuo e na busca por aperfeiçoamento, mas não necessariamente de méritos. Os membros de mesmo mosteiro eram referidos como irmãos, numa analogia entre os laços espirituais entre os monges e os laços sanguíneos entre filhos dos mesmos pais. Com os monges sendo designados como irmãos, denotava-se o vínculo perpétuo entre homens de responsabilidade e lealdade mútua em benefício do aperfeiçoamento disciplinar.

## 2.2. Monaquismo ou ‘vida filosófica’ na obra de Crisóstomo

Nesta parte do segundo capítulo iremos enquadrar o opúsculo *A Teodoro* no conjunto da obra e pensamento pastoral-monástico de Crisóstomo.

Do primeiro capítulo, sabemos que João era um jovem de capacidade intelectual mais do que comum, com uma conduta exemplar, que depois mais tarde lhe ajudou a enfrentar todos os desafios pastorais. A vida monástica a que ele se dedicou desde a sua juventude vai servir-lhe como alicerce durante toda sua vida. Ao longo do seu percurso vai seguir este ideal da vida nas virtudes e na renúncia de si mesmo, ao serviço da Igreja e do seu povo.

---

<sup>157</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 55, 5 (BAC 146), 167.

<sup>158</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 7 (BAC 169), 428-430. Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 212.

<sup>159</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 9-10 (BAC 169), 434-443.

<sup>160</sup> Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 215.

<sup>161</sup> Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 215.

As primeiras obras de “Boca de Ouro” não são homilias. Efetivamente, o autor apresenta muitos escritos morais em defesa do monaquismo e do ascetismo que foram escritos antes de iniciar sua carreira como pregador em Antioquia. Entre 378 e 385, para além da obra *A Teodoro caído* dirigida ao futuro bispo de Mopsuéstia, que atravessava um período de crise, Crisóstomo escreveu os seguintes tratados: *Comparação entre o rei e o monge*, *Sobre a compunção*, *Contra os detratores da vida monástica*, *Sobre o sacerdócio*. Nestes, João Crisóstomo revela uma nítida inclinação pela prática do ascetismo, com destaque para o celibato e a castidade<sup>162</sup>. Podemos mesmo dizer que toda a obra de Crisóstomo é marcada por esta preocupação de defesa e afirmação da importância da vida monástica. Este ideal não está, de facto, reservado aos que vivem no deserto. Onde quer que se esteja, é possível cumprir os ideais da vida monástica, mesmo dentro das cidades.

As suas duas primeiras obras literárias podem ser atribuídas ao período em que, tendo completado sua formação superior em retórica, opta por ingressar na vida monástica. De uma forma impressionante, ambas são marcadas pelo entusiasmo de João com relação à vida monástica e ilustram os ideais religiosos que então permeavam a sua mente. A primeira é a pequena obra conhecida como *A comparação entre o Rei e Monge*. Como afirma John Kelly, esta obra mostra uma certa estranheza de estilo que a diferencia do trabalho posterior de João, na medida em que tem todo o ar de uma composição escolar trabalhada. Ao analisar a obra percebe-se que é realizada de acordo com todas as regras do que era tecnicamente conhecido como uma comparação, ou seja, um dos exercícios preliminares tradicionalmente usados no ensino de retórica nas escolas<sup>163</sup>.

Na verdade, parece uma tentativa de um relativamente entusiasta inexperiente para persuadir seus amigos a resistir às seduções de uma carreira na burocracia imperial, com suas oportunidades de manejar poder secular e, em vez disso, abraçar a “verdadeira filosofia” do compromisso ascético<sup>164</sup>.

Nesta obra, Crisóstomo procura mostrar e exaltar a vocação do monge. Ao contrário das aparências e da crença popular, o verdadeiro rei não é o imperador, mas o monge vivendo sozinho e totalmente rendido a Deus. O monge tem maior domínio das paixões e desejos humanos, enquanto o imperador, embora governando o mundo e vestido de púrpura, ainda é escravizado por eles. O monge passa o dia estudando a Bíblia e a noite conversando com Deus. Pelo contrário, o imperador está em conferência o dia todo com militares alcoolizados e passa a noite dormindo após de ricos banquetes. A própria morte, que aterroriza o imperador, não

---

<sup>162</sup> Cf. Claudio Moreschini e Enrico Norelli, *Manuale di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina*, 2.<sup>a</sup> ed., Letteratura Cristiana Antica 10 (Brescia: Morcelliana, 2007), 290.

<sup>163</sup> Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 21.

<sup>164</sup> Kelly, *Golden Mouth*, 22.

causa preocupação ao monge, que há muito renunciou às coisas pelas quais a maioria dos homens deseja a vida. Assim, o verdadeiro filósofo é o monge, ao passo que o rei, não importando o quão virtuoso ele seja ou venha a ser, nunca conseguirá se equiparar ao monge, ou seja, nunca poderá aspirar à condição de filósofo.

A segunda obra, *A Teodoro caído*, foi dirigida em particular ao seu camarada Teodoro, nascido em 352. Este tinha ingressado na escola de Libânio em 366, que abandonou para ingressar no grupo ascético aconselhado por Diodoro, em 368/9, quando ele tinha dezasseis ou dezassete anos<sup>165</sup>. Encontramos semelhanças temáticas entre esta obra e a que a precedeu. Na verdade, ambas pretendem mostrar um grande contraste entre poder, riqueza e reputação do mundo e a verdadeira liberdade desfrutada pelo cristão, nomeadamente um monge, que na renúncia e na vida das virtudes alcança a perfeição.

Esta *carta* ao seu amigo Teodoro está anexada a uma obra mais longa com o mesmo título, da qual pretende ser o segundo livro. Com efeito, entre as duas partes da mesma obra há uma semelhança de assunto no apelo a um asceta decaído para retornar à sua vocação. O que levou João a escrevê-la foi o fato de Teodoro, que ainda não tinha vinte anos, depois de ingressar num grupo ascético e criar uma impressão edificante, pelo seu ardor nas mortificações e no estudo das escrituras, ter desistido do seu percurso. Não só os negócios da família haviam reivindicado a sua atenção, como também os seus pensamentos se estavam voltando para o casamento. Portanto, João procura ajudar o seu amigo a regressar à fraternidade e a levantar-se dos seus pecados. No próximo subcapítulo vamos mais detalhadamente analisar esta obra e no terceiro capítulo centraremos a nossa atenção nos conteúdos centrais do texto.

Nas outras obras dedicadas ao monaquismo, como, por exemplo, no *Tratado sobre a Compunção*, João Crisóstomo sublinha que a santidade está ao alcance de todos os cristãos e é um dever de todos, não somente dos monges. Para além disto, as diversas composições literárias oferecidas neste tratado coincidem em propor diferentes reflexões sobre o tema da conversão cristã. Na primeira parte, a compunção é analisada tendo como referência o estilo de vida monástico, já que o autor se dirige a dois monges que são seus amigos, Demétrio e Esteléquio. Na última parte, constituída por seis *homilias* sobre a penitência, o autor abre o horizonte dos seus destinatários, na medida em que se dirige a uma assembleia em contexto litúrgico, encorajando os seus ouvintes a uma conversão contínua<sup>166</sup>.

Para isto nenhum lugar é impróprio, porque onde quer que estejamos podemos encontrar Deus e falar com Ele. De facto, é a contrição de coração e a oração sóbria e vigilante que ajudam

---

<sup>165</sup> Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 22.

<sup>166</sup> Cf. Julio Fantini, «Introducción», em *De la Vanagloria y de la Educación de los Hijos*, por Juan Crisóstomo (Madrid: Ciudad Nueva, 1959), 8.

a considerar os nossos pecados, a destruir o orgulho e a arrogância e a humilhar os nossos pensamentos. São estas atitudes, primeiras ocupações dos monges, que nos tornam propícios a Deus e não exigem grande trabalho - sublinha o Santo<sup>167</sup>. João Crisóstomo considera que a conquista da compunção exige um exercício, isto é, uma disciplina que crie no sujeito as condições favoráveis para o seu estabelecimento. Por outras palavras, requer colaboração humana. A graça sempre depende da bondade de Deus, que a ninguém a nega. No entanto, a indolência humana muitas vezes intervém, dificultando a conquista da virtude. O exemplo deste esforço na busca de Deus encontra-se na vida dos santos que colaboraram com a graça divina. Crisóstomo apresenta sobretudo o exemplo do Apóstolo São Paulo. Após meditar as grandezas de São Paulo, devíamos admirar-nos não tanto com seus milagres, mas sobretudo com a sua vida:

Basta já, caríssimos, de nos enganarmos dizendo que é impossível sermos como Paulo. No que diz respeito à graça e de fazer milagres, certamente não haverá outro Paulo de agora em diante; mas quanto à perfeição da vida, pode sê-lo quem quiser. E se não o somos, isto se deve exclusivamente a que não queremos<sup>168</sup>.

Ainda assim, o estado de vida privilegiado para o crescimento nas virtudes é a fuga do mundo, na procura da renúncia total de si mesmo. O Santo sublinha que há combates espirituais que são mais fáceis para os monges. Esta ideia é desenvolvida sobretudo na obra *Contra os detratores da vida monástica*, dedicada à defesa do ideal monástico contra os seus detratores, escrita durante ou no final do período do deserto, entre os anos 374 e 376<sup>169</sup>. Nesta obra polémica, o “mundo” é identificado com um género de vida na qual o homem cai facilmente nas garras da maldade. Esta ideia é explorada com recurso a metáforas náuticas. Assim, no mundo são mais frequentes os naufrágios, pois além de serem maiores as tormentas, os que deveriam enfrentá-las são os que vivem mais descuidados. Na vida monástica, pelo contrário, as ondas não são tão encrespadas, a tranquilidade é muita e a solicitude de quem tem que as combater é maior. “Por isso, se nós os empurramos para o deserto, não é para que se vistam simplesmente de saco, coloquem um cordão no pescoço e se deitem sobre cinzas, mas antes de tudo para que fujam do vício e abracem a virtude”<sup>170</sup>.

Nesta obra, de facto, a vida monástica é proposta como um reflexo da vida do céu cá na terra. Com efeito, esta permite “contemplar como floresce na terra a vida do céu e como por ela se acredita, mesmo aos olhos dos infiéis, a doutrina dos bens futuros e da ressurreição da

---

<sup>167</sup> Cf. Crisóstomo, *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*, I, 10 (BAC 169), 576-577.

<sup>168</sup> Crisóstomo, *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*, I, 9 (BAC 169), 573. Cf. Crisóstomo, *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*, I, 10 (BAC 169), 576-577.

<sup>169</sup> Isabel Garzón Bosque, «Introducción», em *La Virgindad*, por Juan Crisóstomo (Cienpozueros, Madrid: Ciudad Nueva, 2013), 18.

<sup>170</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 15 (BAC 169), 504.

carne”<sup>171</sup>. Esta defesa foi necessária porque o monaquismo teve adversários e detratores não só entre os pagãos mas até mesmo entre os cristãos. Por isso, o texto defende e exalta este estilo da vida. Por um lado, Crisóstomo apresenta os vários vícios que escravizam o ser humano, que prendem o seu coração e não o deixam ser livre:

Porque se não nos acometesse o amor ao dinheiro nem a ambição da glória fútil; se não temêssemos a morte; se não considerássemos como desgraça a pobreza e o sofrimento, mas os recebêssemos como os maiores prêmios; se não soubêssemos o que é a inimizade e o ódio, não nos fariam guerra nem as nossas próprias paixões e nem as alheias, e o género humano tocaria nos limites da natureza dos próprios anjos<sup>172</sup>.

Por outro lado, Crisóstomo olha para a vida monástica como um remédio contra a vida viciosa:

Estar acima da ira, da cólera, da gritaria, da cobiça do dinheiro, do ventre, do luxo, da vaidade e de todos os outros afetos da vida e que nada tenhamos de comum com a terra, e que mortifiquemos nossos membros, é evidente que nos pede a mesma perfeição que Cristo a seus discípulos, e quer que estejamos tão mortos para os pecados, como os que efetivamente já estão mortos e sepultados<sup>173</sup>.

O monaquismo é, assim, uma disciplina do bem viver segundo a prática das virtudes e, se fosse convertida em lei e costume e fosse praticada por todos, a vida presente tornar-se-ia livre de males e desde agora começaríamos todos a gozar do que se diz da vida do céu: que dela “fugirá toda a dor, a tristeza, e o gemido” (Is 51,11). Crisóstomo sugere ainda a necessidade de ensinar às crianças, antes de todas as coisas, a serem amigos de Deus e as instruir nos ensinamentos espirituais em lugar das outras coisas<sup>174</sup>.

Na sua obra mais famosa, o *Diálogo do Sacerdócio*, João volta a falar-nos da sua paixão pela vida monástica. Esta obra é um tratado escrito em seis livros, entre 381 e 385<sup>175</sup> sobre a responsabilidade, dignidade, função e obrigações do sacerdócio, tanto no nível mais baixo quanto no mais alto, o episcopado.

O autor inicia a sua obra com a descrição de certos aspetos da vida monástica e exorta os padres a manterem as virtudes dos monges, mas no seu peculiar modo de vida secular. Entretanto, parece alertar os monges contra uma tendência que insistiria demasiado na ascese individual a ponto de esquecer as necessidades da Igreja<sup>176</sup>. Recordando a sua entusiasta

---

<sup>171</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 18 (BAC 169), 516-517.

<sup>172</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 19 (BAC 169), 517.

<sup>173</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 14 (BAC 169), 499.

<sup>174</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 19 (BAC 169), 517. A mesma ideia também se encontra na sua obra *Sobre a Vanlória e a Educação dos filhos*.

<sup>175</sup> Patricio de Navascués Benlloch e Juan José Ayán Calvo, «Introducción», em *Diálogo sobre el Sacerdocio*, por Juan Crisóstomo, Biblioteca de patristica 57 (Madrid: Ciudad Nueva, 2002), 7.

<sup>176</sup> Cf. Navascués Benlloch e Ayán Calvo, «Introducción», 25.

experiência ascética, na qual dormia pouco e jejuava muito e, como exercício mental para não perder as suas capacidades intelectuais, decorava passagens da Sagrada Escritura<sup>177</sup>, não deixa de manter essa experiência como referencial de vida cristã.

A propósito da natureza do sacerdócio, Crisóstomo confessa que tem medo diante da tarefa de assumir a responsabilidade pela salvação de almas humanas, especialmente tendo que falar em nome de Deus. A obra conclui com o contraste entre a vida ativa e a vida contemplativa, ou seja, entre a vida do sacerdote na comunidade e a vida do monge. Crisóstomo, inesperadamente, dá preferência à vida ativa: “o monge leva, de fato, uma vida mais segura do que o padre ativamente empenhado; o sacerdote necessita, portanto, de uma maior grandeza de alma tanto mais árdua é a sua caminhada no caminho da perfeição”<sup>178</sup>.

Para além destas primeiras obras mais diretamente ligadas ao tema do monaquismo, podemos encontrar estes assuntos tratados ainda nas suas homilias. Com a sua ordenação de presbítero em Antioquia, João Crisóstomo iniciou uma nova fase na sua carreira como um pregador inspirado que nos deixou cerca de novecentas homilias. A vida monástica, porém, manteve um grande influxo em toda sua vida. Assim, os princípios monacais são muitas vezes exaltados e retomados nas suas obras posteriores como meios para alcançar a perfeição e santidade. Em várias ocasiões, chegou mesmo a exortar os fiéis a imitar o exemplo dos monges, a introduzir a espiritualidade que reina nas montanhas mesmo dentro das muralhas da cidade. Para Crisóstomo, pensar que apenas o monge é obrigado à perfeição constitui um erro grosseiro. Com efeito, Cristo chamou todos os homens. Assim, portanto, não distinguiu entre a vida ascética e a vida do mundo. O bem supremo, o amor, é comum a essas duas formas de vida. Por isso, para o Santo, o verdadeiro cumprimento do mandamento cristão é a vitória sobre as baixas paixões terrenas, a disciplina moral numa vida de recolhimento e abnegação em vista de um amor do qual só Deus é objeto<sup>179</sup>.

Numa das suas homilias, João compara os monges a lâmpadas, que iluminam o mundo inteiro, como os faróis que indicam aos outros cristãos o caminho a tomar<sup>180</sup>. Noutra, exortou os moradores da cidade a visitar os monges, para respirar o ar mais puro de um paraíso terrestre. Como exemplo, garante que se um marido visitar os monges em vez do teatro, voltará para a sua esposa mais manso e gentil, purificado de todos os vícios impróprios e de todo prazer desordenado, muito mais fácil de viver<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. João Crisóstomo, *O Sacerdócio*, VI, 12, trad. Frei Odo Rosbach (Petrópolis: Vozes, 1979), 129-30.

<sup>178</sup> Moreschini e Norelli, *Manuale di Letteratura Cristiana*, 291.

<sup>179</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 189-190.

<sup>180</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 72, 4 (BAC 146), 462.

<sup>181</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 4 (BAC 146), 400. Cf. Crisóstomo, *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*, I, 10 (BAC 169), 576-577.

Ensina ainda nas homilias que os monges, mesmo estando longe da cidade, têm o dever de fazer tudo para ajudar os bispos da Igreja. Por isso, quando São João regressou à cidade, esteve sempre ao serviço da Igreja. Ao longo de toda sua vida João Crisóstomo foi uma pessoa de grande responsabilidade. A vida monástica pode, portanto, ser favorável ao sacerdócio, apesar de não haver um vínculo orgânico entre a vida monástica e o sacerdócio. Ambos os estados são claramente distinguidos.

Para exercer o cuidado dos outros, não é necessário apresentar-se para entrar no clero: muitos monges seriam incapazes do ministério sacerdotal, porque além da piedade monástica, é necessário maior equilíbrio e devida sabedoria do sacerdote. No entanto, a vida austera dos monges muitas vezes os torna mais capazes de exercer dignamente o sacerdócio: muitas vezes acontece que homens virtuosos se refugiam nas montanhas, enquanto o governo das igrejas é deixado a homens indignos, que se apoderam do governo com grandes danos para a Igreja<sup>182</sup>.

Podemos comprovar que toda a herança literária de Crisóstomo é de grande valor no que diz respeito à compreensão da vida monástica como verdadeira filosofia de vida. Em todo o caso, é nos tratados mais antigos, escritos no período em que o próprio Crisóstomo vivia mais intensamente a sua vocação monacal, que esta doutrina é mais amplamente desenvolvida. As obras deste período são, com efeito, o contexto literário mais próximo de *Ao Teodoro Caído*, e, por conseguinte, as que mais ajudam à hermenêutica deste texto de que nos ocupamos.

### **2.3. A obra *A Teodoro caído***

São João começou o seu trabalho como escritor nos anos da sua experiência monástica. Foi nesta etapa inicial da sua caminhada que compôs as suas primeiras obras, como já falamos em cima. O interesse destas obras, para além do seu valor intrínseco, reside no facto de nos revelarem algo sobre a alma do solitário e nos ajudar ver como caminhou passo a passo para a sua vocação. A sua experiência pessoal foi-lhe inestimável ao escrever o Tratado que se dirige aos monges em geral, na forma literária de uma carta a um monge infiel aos seus compromissos religiosos.

---

<sup>182</sup> Rentinck, *La Cura Pastorale in Antiochia*, 216.

### 2.3.1. Gênero literário

As *Cartas a Teodoro* datam do tempo de Antioquia, ou mesmo antes de 386, quando João foi ordenado sacerdote e colocou as preocupações pastorais antes do ascetismo praticado pelos monges<sup>183</sup>. A obra *A Teodoro Caído* é constituída por duas partes que estão ligadas sob o mesmo título. No seu gênero literário, a obra não é uniforme:

O que é normalmente designado por *Cartas a Theodore* e que aparece na Patrologia grega sob o título «Ad Theodorum lapsum I & II», é um composto de peças distintas e, inclusive, quanto ao gênero literário, sendo a primeira parte um verdadeiro *tratado* e a segunda uma *carta*. A semelhança de assunto fez com que muitos manuscritos gregos os apresentassem juntos e às vezes com o mesmo título, enquanto as antigas versões latinas distinguem o *De reparatione lapsi*, o tratado, da Epistola *Ad Theodorum monachum*, a carta<sup>184</sup>.

Na sua essência o tratado nada mais é do que um discurso que discute uma questão infinita. Ocorre, de acordo com as regras válidas para os três gêneros do discurso e, portanto, se apresenta como uma apologia, como um elogio ou como uma parênese. Para distinguir os tratados de natureza filosófica, questões exegéticas, escritos mais propriamente parenéticos, diálogos devem ser excluídos, bem como atentar para a problemática, ou seja, para questões como as do mal, da alma, do conhecimento do Deus. Na maioria dos casos de tratados, não se tratava de reunir todos os dados históricos e sistemáticos acessíveis. Os autores em questão estavam tentando expor alguns temas, como a doutrina sobre Deus, sobre a alma, sobre a providência, etc<sup>185</sup>.

Tendo em conta que João nasceu em 345 e Teodoro em 350<sup>186</sup>, podemos supor que a carta tenha sido escrita por volta de 367-368, quando João estava na ascese de Diodoro, que reuniu a sua volta os jovens dedicados ao estudo das Escrituras.

Nesta altura, ele tinha então vinte e dois ou vinte e três anos e o destinatário dezassete ou dezoito anos<sup>187</sup>. A primeira parte é uma obra parenética impessoal, constitui um tratado ascético dirigido a qualquer monge que se encontre na posição de correspondente de João. Por isso, há autores que datam o tratado mais tardiamente, afirmando que não é endereçado ao mesmo Teodoro e se destina a um público mais amplo. Deve, no entanto, preceder o *Tratado do Sacerdócio*<sup>188</sup>. Mas, por outro lado, observamos ao longo da obra que São João usa os

---

<sup>183</sup> Cf. Jean Dumortier, «Introduction», em *A Théodore*, por Jean Chrysostome, Sources Chrétiennes 117 (Paris: Cerf, 1966), 10.

<sup>184</sup> Dumortier, «Introduction», 10.

<sup>185</sup> Cf. Angelo Di Berardino e Basil Studer, *Storia della Teologia* (Casale Monferrato: Piemme, 1993), 398-99.

<sup>186</sup> Moreschini e Norelli, *Manuale di Letteratura Cristiana*, 286.

<sup>187</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 10.

<sup>188</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 10-11.

mesmos argumentos e exemplos para desenvolver ideias que lhe são caras. Os manuscritos gregos, sem serem tão explícitos, levam-nos a crer que as duas obras tinham o mesmo destinatário, um certo Teodoro. Concluiu-se muito cedo, que "o santo, depois de escrever sua carta, teria feito um trabalho mais longo para levar seu amigo ainda mais poderosamente à penitência"<sup>189</sup>.

A segunda parte é sem dúvida, a única exortação a Teodoro que nos deixa a impressão de uma carta autêntica, quente no fundo, ondulante na forma, longa, mas não difusa, efusão sem cera da alma de um amigo que tenta atrair para o amigo momentaneamente desviado do caminho de Deus<sup>190</sup>.

O género epistolar de *carta* é diferente dos outros, porque em primeiro lugar, a comunicação oral, passa pela correspondência escrita, estabelecendo e transmitindo a comunicação a pessoas ausentes ou distantes. Uma das características deste género é a identificação do destinatário, o que acontece na nossa obra, onde o autor muitas vezes nomeia o nome de Teodoro. O clima do discurso normalmente é marcado pelo tom pessoal, pelas circunstâncias que suscitam cada carta e destinatários da mesma<sup>191</sup>.

### 2.3.2. Destinatário

Teodoro de Mopsuéstia provém de uma rica e influente família, provavelmente cristã. Na sua juventude teria inicialmente cultivado seus estudos de retórica, com o objetivo de seguir carreira na magistratura ou como funcionário da burocracia imperial<sup>192</sup>. Sabemos que Teodoro de Mopsuéstia foi aluno de Diodoro juntamente com Crisóstomo, um dos mais destacados teólogos de seu tempo<sup>193</sup>. Teodoro era, tal como o seu professor, nascido em Antioquia. Ainda que não o possamos afirmar com absoluta certeza<sup>194</sup>, tudo indica que o destinatário da *Carta* seja Teodoro, futuro bispo de Mopsuéstia, e que fora antes companheiro de João na escola de Libanius, no *Asceterion* de Diodoro, e que possivelmente, esteve também com João na vida monástica<sup>195</sup>. Foi a partir deles que Teodoro aprendeu a exegese das escrituras de acordo com os critérios antioquenos. Com a morte de seu pai, Teodoro teve um momento de crise e pensou

---

<sup>189</sup> Dumortier, «Introduction», 22.

<sup>190</sup> Ruiz Bueno, «Introduccion», 49.

<sup>191</sup> Cf. Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2020), 45-46.

<sup>192</sup> Cf. Moreschini e Norelli, *Manuale di Letteratura Cristiana*, 286.

<sup>193</sup> Cf. Justo L. González, *Historia del Pensamiento Cristiano* (Buenos Aires: Methopress, 1965), 345.

<sup>194</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 23.

<sup>195</sup> Cf. Ruiz Bueno, «Introduccion», 47.

em abandonar a vida ascética, mas voltou às suas intenções graças à insistência de seu amigo João, que lhe escreveu uma epístola<sup>196</sup>.

A amizade com São João começou ainda nos estudos de retórica e literatura. O exemplo e conselho do seu amigo João induziu Teodoro a entrar num mosteiro perto de Antioquia antes de completar vinte anos. Cedo, porém, o seu ardor esfriou e deixou o claustro para se tornar advogado e se casar. As duas eloquentes cartas de São Crisóstomo *Ad Theodorum lapsum* conseguiram dissuadi-lo de tal mudança e ele retornou à sua vida monástica<sup>197</sup>. Como acabámos de ver, a obra de Crisóstomo é composta por duas exortações a Teodoro, apesar de apenas na segunda este ser nomeado.

No estilo de vida que tiveram em comum, observavam o celibato e submetiam-se à pobreza. Viviam em salas comuns, onde faziam suas refeições e dormiam. Durante o dia, eles tinham que ficar dentro de casa, sob a direção de uma espécie de mestre de noviços, que os iniciava na oração e na prática da perfeição. Se por acaso saíssem para a cidade, deveriam usar um traje especial, que os distinguisse dos seculares, para evitar demorar-se em lojas ou pousadas e evitar a conversa de mulheres. Esses ascetas também eram intelectuais, na medida em que a maioria do seu tempo era dedicada ao estudo dos Livros Sagrados<sup>198</sup>.

Kelly descreve nos que eles renunciam aos prazeres mundanos, organizava-se segundo as características monásticas. Ao mesmo tempo, seus membros, inscritos numa lista oficial e unidos por juramento, viam a si mesmos como irmãos, o que sugere a formação de uma irmandade com propósitos claramente ascéticos<sup>199</sup>.

Por isso, esta obra é o fruto de amizade entre dois monges, que se desenvolveu ao longo do tempo. Desde as primeiras linhas da carta somos focados na situação: São João encontra-se muito triste, não tanto porque o seu amigo se envolveu nos assuntos de seu pai, mas porque deixou o mosteiro.

Se as lágrimas e gemidos pudessem ser traduzidos em caracteres de escrita, eu teria preenchido com eles essa carta que estou a enviar-te. Choro, não por te ver ocupado de assuntos paternos, mas ao pensar que apagaste o teu nome da lista dos irmãos, que pisaste o pacto celebrado com Cristo<sup>200</sup>.

Festugière sublinha que o autor da *carta* fala com demasiada gravidade. Pode-se supor que havia no caso de Teodoro, não “uma falha no sentido canónico”, mas “uma imperfeição

---

<sup>196</sup> Cf. Moreschini e Norelli, *Manuale di Letteratura Cristiana*, 286.

<sup>197</sup> Cf. Quasten, *Patrology*, III, 401.

<sup>198</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 9.

<sup>199</sup> Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 18-19.

<sup>200</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,1,1 (J. Dumortier 47).

moral”, que o amigo de João estava no “noviciado” e que “todo noviço é livre para deixar o convento se não se sentir disposto à vida monástica”<sup>201</sup>.

Observamos que nesta passagem da *carta* dirigida explicitamente ao Teodoro, João o repreende por trair os seus compromissos. Apesar de não sabermos quais eram esses compromissos, podemos pensar num voto ou promessa solene de permanecer celibatário, como é o costume dos monges que se consagram a sua vida para Deus. Basicamente, este é o único pecado de que João o repreende na sua obra. “Ele abandonou seu posto. Ele quebrou sua palavra a Cristo. Que fervor em seus primeiros dias de vida monástica! Porque o sério não é cair, mas insistir em ficar estirado no chão”<sup>202</sup>. Para João, o primeiro dever de qualquer monge é manter a fé na misericórdia de Deus. O amigo do monge falido lembra-o da sua conduta passada, tão digna de louvor em todos os aspetos, a qual podia ter provocado o ciúme do Demónio:

Ele, o Maligno, viu – viu com lucidez – a virtude da tua alma e por muitos indícios adivinhou que teria em ti um inimigo digno. No homem que desde o princípio havia empregado tal zelo contra si, ele [o Maligno] esperou encontrar um adversário muito difícil de vencer, se perseverasse<sup>203</sup>.

Por isso o demónio apressou-se, reuniu todas as suas forças contra Teodoro, que ainda dava seus primeiros passos na carreira de santidade e cuja culpa não era irremediável. Não há nada de extraordinário no acidente que sofreu, porque as grandes pessoas, de eminente solidez, também cometeram faltas de extrema gravidade<sup>204</sup>. Por isso, a carta tinha por objetivo trazê-lo de volta a vida monástica.

### 2.3.3. Estrutura

Como mencionámos mais acima, a obra em estudo é composta por uma *carta* propriamente dirigida a Teodoro e por um *tratado* sobre a misericórdia Divina, que possivelmente também podia ter sido dirigido a Teodoro. “Se compararmos a carta com o tratado que tem o mesmo endereço, ficamos impressionados com a diferença de tom que reina entre as duas obras, entre o carácter pessoal da carta e o aspeto didático do tratado. Sem dúvida, João não esqueceu as lições do retórico”<sup>205</sup>.

A tradução siríaca, feita antes do ano 431, mostra uma tradição separada para cada obra, sem que o nome de Teodoro aparecesse, novamente, no título do tratado. O nome deve ter sido

---

<sup>201</sup> Cf. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne*, 191.

<sup>202</sup> Ruiz Bueno, «Introducción», 48.

<sup>203</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,34 (J. Dumortier 51).

<sup>204</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 12.

<sup>205</sup> Dumortier, «Introduction», 11.

associado ao do tratado em algum momento, entre a segunda metade do século V e meados do VI<sup>206</sup>.

Na final da carta, João pede que o seu destinatário pelo menos possa enviar uma resposta. Na versão do texto da coleção Sources Chrétiennes encontramos também uma terceira parte que se chama *Billet*. Embora no nosso trabalho se analisem detalhadamente apenas as duas primeiras partes, diremos algo sobre esta terceira parte da obra. Dumortier na sua introdução indica “o que os manuscritos nos preservaram sob o título de *Resposta do monge caído* dificilmente pode ter sido mais do que uma simples nota anterior à carta e que poderia tê-la provocado. Porque a sua autenticidade é fortemente contestada”<sup>207</sup>.

No entanto, pode-se supor que esse opúsculo poderia ter sido escrito por Teodoro naquela época. Seja como for, devemos admitir que o conteúdo do *Bilhete* é bastante desconcertante, ainda que consideremos que foi escrito por um jovem de dezoito anos em meio a uma crise psicológica. Neste tecido de imagens e citações bíblicas, encontra-se, no entanto, um fio condutor: o autor queixa-se de ter sido abandonado pelos irmãos do mosteiro e ameaça-os com os mesmos males que ele, se persistirem na sua atitude pouco caridosa. Numerosos textos bíblicos, que parecem ser emprestados de alguma antologia, foram seu argumento. Percebe-se, que a grande dor do monge falido é sentir-se isolado; então ele pede que as lágrimas sejam derramadas quando ele mesmo chora e, como ele não pode esperar desfrutar de uma entrevista com seus irmãos, a memória de suas palavras o substituirá<sup>208</sup>.

Na primeira parte, que é o *tratado*, desaparecem todos os traços pessoais e concretos, porque Teodoro não é mencionado. Crisóstomo faz uma descrição sobre o ideal ascético dirigido a um cristão não identificado, incitando-o a fugir do desespero, arrepende-se e retornar à sua antiga vida de virtude.

Nesta primeira parte do texto, há grande atenção a volta do tema da esperança cristã, que se baseia em última análise no fato da impassibilidade Divina. Deus não está sujeito às paixões humanas e, se castiga os culpados, manifesta assim não sua ira, mas sua misericórdia<sup>209</sup>. Consciente, porém, do lado paradoxal de seu argumento, nosso autor recorre a Sagrada Escritura, contando história do rei da Babilónia no livro de Daniel.

Com este tema da esperança, no *tratado* encontramos um grande convite a conversão e a prática das virtudes, um esforço em vista da salvação. Para reforçar seu pensamento, autor algumas vezes relembra as penas do inferno e lembra-nos de que todos teremos que comparecer

---

<sup>206</sup> Cf. Robert E. Carter, «Chrysostom's Ad Theodorum Lapsus and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia», *Vigiliae Christianae* 16, n.º 2 (1962): 89, <https://doi.org/10.2307/1582137>.

<sup>207</sup> Dumortier, «Introduction», 20.

<sup>208</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 20-21.

<sup>209</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,4,11 (J. Dumortier 97).

perante o tribunal de Deus. Mas também através destas imagens, procura retratar o amor apaixonado de Deus pela alma fiel, que nunca desiste do pecador, nem olha sobre a grandeza dos pecados, antes procura que o pecador se converta e viva<sup>210</sup>. Nesta linha de pensamento descreve sobre o valor de uma penitência, mesmo que tardia. De fato, João insiste na ideia de que Deus pretendia, ao nos criar, nos fazer participar dos bens eternos e não nos precipitar no fogo da Geena. Nessa perspectiva, o Inferno foi criado apenas para o Diabo e os anjos rebeldes. Enquanto estivermos vivos, a penitência permanece possível, mesmo se tivéssemos cometido pecados incontáveis

Nesta parte da obra encontramos dois exemplos que Crisóstomo cita para encorajar seu amigo a retornar ao seu estado anterior. Estes exemplos mostram algumas semelhanças entre tratado e carta, nomeadamente o assunto que se trata – uma queda espiritual, e o objetivo que é trazer de volta amigo a vida monástica. Assim, primeiro exemplo é de Fénix, filho de Urbano, que quando jovem deixou o mundo pela solidão das montanhas, depois voltou aos prazeres da cidade, mas acabou por ser reconvertido à sua antiga reclusão nas montanhas, onde ele avançou para o pico da perfeição em aquele caminho que leva ao céu. O segundo exemplo é o de um monge que levava uma vida semi-eremítica com um companheiro. Quando ele estava bem em anos, ele cedeu aos seus desejos e desceu para a cidade para um bordel. Seu companheiro o seguiu, esperou de lado, e quando seu irmão errante saiu do bordel persuadiu que ele volte para a montanha.

O tratado termina com conselhos de sabedoria. Nossas boas obras nos acompanham no outro mundo, e a imagem da balança está aí para materializar esse pensamento, assim como a da couraça que sempre protege o corpo do guerreiro, mesmo que já esteja quebrado<sup>211</sup>. As últimas palavras que dirige são um apelo à confiança em Deus, uma evocação também da vida santa que espera o monge que voltou ao arrependimento. Um grande erro é pensar que alguém caiu para sempre, enquanto está neste mundo sempre lhe cabe recuperar, voltar ao estado anterior e até superar a si mesmo.

A *carta*, segunda peça da obra, evoca várias vezes o nome de destinatário, que tinha acabado de começar sua vida religiosa. Embora sua conversão tenha sido rápida, sincera e fervorosa, ele caiu antes de passar muito tempo em jejuns prolongados e outras mortificações. A carta lança luz preciosa sobre uma crise pessoal no início da carreira do futuro famoso exegeta e bispo de Mopsuéstia.

Desde as primeiras linhas do texto, João descreve a situação que o levou a escrever a carta. Seu amigo deixou o mosteiro para cuidar dos negócios de seu pai e estava pensar em

---

<sup>210</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,6,10 (J. Dumortier 107).

<sup>211</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,21,31 (J. Dumortier 213).

casar, e João o repreende por trair seus compromissos. Porque uma vez que está ligado pelo seu voto ou promessa, Teodoro comete adultério em casar-se. João afirma que o seu amigo não tem mais a livre disposição de sua pessoa, como é o caso de uma mulher em casamento. Aos seus olhos, Teodoro havia contraído um casamento espiritual com Deus, o que implicava a emissão de um voto, o voto de castidade<sup>212</sup>.

Crisóstomo menciona pelo nome vários "irmãos", além dele mesmo com quem Teodoro tinha estado na vida monástica. Portanto, provavelmente estava vivendo algum tipo de vida cenobítica, e não a eremítica. Na carta o autor não menciona as montanhas, o que leva a acreditar que Teodoro provavelmente tinha sido um asceta na cidade de Antioquia ou em seus arredores imediatos.

Ao terminar a sua carta, o autor pede desculpas: “Eu sei, que ultrapassei a medida de uma carta, mas perdoa-me. Porque não o fiz por prazer, mas forçado pelo meu amor e pela minha dor”<sup>213</sup>. O nosso autor então percebe que ultrapassou os padrões prescritos pela retórica para o comprimento de uma carta e pede desculpas: o que ainda fazia parte dos truques recomendados nos livros didáticos<sup>214</sup>.

Em jeito de um breve resumo, podemos fazer uma pequena comparação entre estas duas partes da obra. Assim, o amigo a quem o tratado é dirigido está interessado em Hermíone e admirado por sua beleza, mas não se fala de casamento como na carta. Além disso, o amigo de Crisóstomo no tratado parece ter caído em desespero, porque o autor evoca muitas vezes resistir e lutar contra desespero que é uma arma de Maligno. A carta apresenta uma mentalidade mais jurídica. Porque monge caído removeu o seu nome do catálogo dos irmãos e pisou sob os pés seu contrato com Cristo que rendeu qualquer "casamento" subsequente.

As duas exortações têm, porém, o mesmo tema geral: aquele que cai, por mais profunda que seja sua queda, nunca deve desesperar de se levantar. Ora, uma vez que a própria tradição uniu uma e outra, pode-se considerar, que a primeira é uma extensão e generalização da segunda<sup>215</sup>.

### **2.3.4. Fontes**

A data provável do tratado pode ser determinada a partir de uma passagem que parece referir-se ao caso das estátuas de Antioquia em 387: "Pois se todos os homens, até aqueles que

---

<sup>212</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,3,13 (J. Dumortier 61).

<sup>213</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,5,51 (J. Dumortier 77).

<sup>214</sup> Dumortier, «Introduction», 13.

<sup>215</sup> Cf. Ruiz Bueno, «Introduccion», 49.

estão fora de perigo, ficam aterrorizados quando uma cidade está sendo julgada por esses governantes humanos, quando o mundo inteiro for julgado por tal juiz que é Deus... então todo poder seja capaz de não tremer e não vacilar?”<sup>216</sup> O tratado, então, provavelmente foi escrito em breve depois de 387, enquanto os eventos que ocasionaram as homilias de Crisóstomo sobre as estátuas ainda estavam vivas na memória dos homens<sup>217</sup>.

Como a carta foi escrita durante o tempo em que Crisóstomo foi associado ao *Asketerion*, sua data deve estar entre 368 e 372. Uma vez que foi dirigida a Teodoro de Mopsuéstia, que entrou no *Asketerion* em 370 ou 371, a data mais provável para a carta seria 371<sup>218</sup>.

O que primeiro impressiona o leitor dessas obras do Santo é a abundância e a variedade de passagens bíblicas que João cita em apoio à sua tese da misericórdia de Deus. “Desde o primeiro capítulo aparece a preocupação do autor em fundar na razão e apoiar na Escritura "os dogmas da filosofia celeste", significando as máximas da perfeição cristã ou da vida monástica, porque para João é tudo um!”<sup>219</sup>. Todas as diferentes abordagens da filosofia antiga foram guiadas pela firme convicção da superioridade da Bíblia. Todos os autores cristãos consideravam a Palavra divina como a norma de qualquer avaliação de dados filosóficos<sup>220</sup>. O treino exegético que ele tinha recebido de Diodoro no *Asceterion*, e que ele havia seguido durante sua vida estritamente monástica, deveria dar frutos. “De fato, no texto há noventa e uma citações de ambos os Testamentos. Destas citações os profetas são citados vinte e quatro vezes, as epístolas paulinas, vinte e seis vezes”<sup>221</sup>.

Um dos temas principais é a misericórdia Divina, o amor de Deus que nunca desiste do homem. Para reforçar este ponto, no capítulo 5 do tratado, João conta longamente a história do rei da Babilônia no livro de Daniel, para mostrar que Deus sempre procura a conversão e não castigar o pecador. O Santo também se baseia no Novo Testamento, contando as parábolas da ovelha perdida e do filho pródigo. Por fim, recorre à história da Igreja, recordando os acontecimentos ocorridos em Corinto no tempo de São Paulo (o caso dos incestuosos) e os acontecimentos mencionados na Epístola aos Gálatas. Note-se que o número de citações bíblicas é proporcional à extensão respectiva das duas obras, setenta e três no tratado contra dezoito na carta.

---

<sup>216</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,12,85 (J. Dumortier 153).

<sup>217</sup> Cf. Carter, «Chrysostom's Ad Theodorum Lapsus», 98-99.

<sup>218</sup> Cf. Carter, «Chrysostom's Ad Theodorum Lapsus», 99.

<sup>219</sup> Dumortier, «Introduction», 14.

<sup>220</sup> Cf. Di Berardino e Studer, *Storia della Teologia*, 388.

<sup>221</sup> Dumortier, «Introduction», 24.

A extensão das citações varia de uma obra para outra. Na carta, nenhuma citação excede dois versículos e João certamente está citando de memória; no tratado encontramos citações de cinco versículos e oito versículos. Nosso autor se referiu à própria Bíblia<sup>222</sup>.

João Crisóstomo combina frequentemente as referências bíblicas e catequéticas com exemplos colhidos da experiência e vida cotidianas. Assim, ao elevar a ideia que Deus sempre vem implorar aos pecadores que voltem para ele, em vez de castigá-los sem piedade, evoca o exemplo dos ninivitas, que pelo contrário até sendo pagãos, esperaram contra toda esperança e Deus lhes mostrou misericórdia; e nós mesmos perdoamos nossos servos culpados, a ponto de, posteriormente, mostrar maior confiança neles. Ao conciliar, assim, a história sagrada com a história quotidiana quer santificar esta à luz daquela.

### 2.3.5. Conteúdo e relevância

A obra *A Teodoro* quer ser, antes de mais, uma eloquente expressão e demonstração da misericórdia divina. Sem ser um tratado, é uma exortação à confiança no valor ilimitado da penitência. Esta é vista como a grande esperança de todo o pecador. A tudo isto, contrapõe-se o desespero, que é uma arma do inimigo. Mas, com a graça de Deus, este pode sempre ser vencido. Passam os séculos, mas os homens dos tempos de hoje vivem, e certamente viverão sempre neste combate contra o pecado. Porque é neste esforço é que se pode manifestar a livre vontade de aderir a Deus e segui-Lo.

Este caminho é impossível percorrer sem quedas espirituais, tal como aconteceu a Teodoro. Crisóstomo está muito consciente disto, por isso ensina na sua obra *A Teodoro caído* que nada justifica ficar desesperado, porque ainda que um homem caia mil vezes, mil vezes se pode levantar, sendo sempre possível resistir com bravura ao inimigo. Nem a multidão nem a gravidade dos pecados são motivo de desânimo e desconfiança<sup>223</sup>. Às vezes, a conversão das profundezas do pecado pode parecer impossível, mas para Deus tudo é possível. Por isso São João desafia:

Não deixaremos, porém, de erguer o olhar para Deus e não nos cansaremos de orar a Ele até que obtenhamos d'Ele o que pedimos. Com efeito, é próprio de uma alma generosa não se desesperar diante do número de perigos que a assaltam, e não desistir quando suas frequentes orações não são respondidas, mas, ao contrário, perseverar “até que Deus tenha misericórdia de nós” - como diz o bem-aventurado David<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Dumortier, «Introduction», 24.

<sup>223</sup> Cf. Ruiz Bueno, «Introducción», 49.

<sup>224</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,1,63 (J. Dumortier 87).

João observa que o desespero gera fraqueza diante da tentação. Para fortalecer esta ideia, João sublinha que a bondade de Deus para com os homens é tão grande que Ele nunca rejeita o pecador. Deus está sempre pronto para aceitar uma contrição sincera. Até podemos chegar ao último grau de perversidade, mas se aspiramos a retomar o caminho da virtude, Deus acolhe-nos, atrai-nos para si e tudo faz para restituir o homem ao seu primeiro estado<sup>225</sup>.

Portanto, é tão importante ter esta esperança viva na misericórdia divina, que Deus como nosso Pai, sempre está à nossa espera com os braços abertos, para nos abraçar. João, como amigo do monge caído, lembra-o de sua conduta passada, tão digna de louvor em todos os aspetos, que pode ter provocado o ciúme do Demónio, mas acrescenta que Teodoro ainda dava seus primeiros passos na carreira de santidade e que sua culpa não é irremediável. Considera que não há nada de extraordinário no acidente que sofreu e que grandes pessoas, de eminente solidez, também cometeram faltas de extrema gravidade. Por isso, Crisóstomo na sua obra com grande eloquência descreve nos vários exemplos as múltiplas armadilhas do demónio, que procura seduzir o homem. O maligno procura não só privar-nos da virtude, mas antes de mais quer inclinar-nos para o vício. Com isto, semeia em nós o ódio pela virtude a ponto de nos desviar do caminho da santidade. Assim, na sua obra o autor revela e demonstra este grande amor com que Deus olha para o pecador, compreende-o e nunca o julga nem rejeita, mas acolhe-o. Assim, para Crisóstomo, todas as pessoas que, como Teodoro, estão a dar primeiros passos na santidade, estão constantemente a aprender e a crescer nas virtudes.

Por outro lado, pode-nos parecer contraditório que João, na sua obra, utilize a linguagem dos profetas, quando evoca o fim do mundo e o juízo final. Em contraste com a linguagem de misericórdia anteriormente referida, encontramos muitas vezes o Santo a evocar os castigos infernais para nos lembrar que todos teremos que comparecer perante o tribunal de Deus. O autor procura estabelecer e apresentar o paralelo entre a vaidade dos prazeres da vida terrena e os rigores do juízo final e dos castigos infernais. No entanto, a perspectiva de João não é a de um rigorismo extremo que procura intimidar o crente, uma vez que, a esta imagem de dores infernais, João contrapõe a da bem-aventurança celeste, e procura demonstrar a grandeza e a felicidade da vida eterna, que é superior a tudo aquilo que se possa imaginar. Esta felicidade da vida eterna brota da presença do Rei de todo o mundo, Jesus Ressuscitado. Portanto, o primeiro objetivo de tais descrições é retratar o amor apaixonado de Deus pela alma fiel. Deus, na criação, ao trazer à existência o homem, estava motivado pelo amor infinito para nos fazer participantes dos bens eternos, oferecendo o Reino dos Céus, que está preparado e reservado para nós há muito tempo<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,6,10 (J. Dumortier 107).

<sup>226</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,8,33 (J. Dumortier 119).

Ao longo do tratado, João Crisóstomo implora ao amigo que não ceda à paixão e volte os olhos para o céu. Juntamente com Teodoro, também todos os cristãos são chamados a olhar sempre para o Céu, para a misericórdia e perdão que brotam de Deus. Esta infinita bondade de Deus atravessa todos os séculos e como referência e certeza temos as próprias palavras de Cristo: "Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que nele crê não se perca, mas tenha a vida eterna" (Jo 3,16). Sabemos, que Teodoro para avançar no caminho da perfeição dedicou muito tempo aos estudos da Sagrada Escritura. De facto, ao deixar o seu coração ser penetrado pela voz de Deus, o homem é capaz de se aproximar cada vez mais de Deus e aderir à missão que lhe é confiada. Cada passo é mais firme quando temos a confiança que Deus está ao nosso lado. Deste modo, Crisóstomo na sua obra mostra a grande relevância e importância da Sagrada Escritura, usando muitas citações bíblicas, para que o seu amigo Teodoro melhor possa contemplar essas palavras que transmitem esperança e amor. Para o Santo, a solução para os problemas do homem pode-se frequentemente encontrar na Sagrada Escritura, uma vez que as palavras de vida eterna, que nela se podem ler, apontam caminhos válidos para os homens de todos os tempos.

Reiteradamente o autor pede ao seu destinatário que se converta e mude as suas atitudes. Mas Crisóstomo sublinha também na sua carta o papel dos outros monges, que não estavam indiferentes a esta situação. Assim, João convida o seu amigo a pensar também nos seus "irmãos" que permaneceram no mosteiro e que nunca pararam de rezar por ele, certos de que podem contribuir para a sua salvação eterna. Ao destacar a intercessão dos outros monges a favor dos que se afastam do caminho da santidade, o Santo afirma a importância da dimensão comunitária e eclesial da vivência da fé. Tal como considera possível que a oração dos seus irmãos reabilite de algum modo a Teodoro, também vê a possível conversão deste como um benefício para a comunidade monástica, na medida em que o seu exemplo poderia inspirar os monges vítimas de tentações similares a resistir e manter a fidelidade aos seus votos.

Assim, ao longo deste capítulo mais uma vez se confirma que São João Crisóstomo sempre teve como objetivo guiar os homens para o caminho da virtude. Este caminho procurou seguir ele próprio por meio da vida monástica, onde encontrou os fundamentos para atingir a maior perfeição possível. Quando o Teodoro caiu em tentações e abandonou a vida monástica, o Santo não hesita, escreve-lhe uma carta para ajudar ao seu amigo a retomar a vida da perfeição e o seguimento de Jesus. Através dessas palavras, o Santo procura transmitir a grandeza da misericórdia divina e do perdão. Por isso é muito importante reconhecer a necessidade da conversão, pois todos os que se afastam de Deus podem levantar-se e retomar o caminho da salvação. No próximo capítulo iremos analisar mais detalhadamente os fundamentais conteúdos da obra.

## CAPÍTULO 3 - O IDEAL DE VIDA MONÁSTICA NOS ESCRITOS A *TEODORO*

João Crisóstomo foi um grande teólogo e, ao mesmo tempo, zeloso pastor, para além de um competente mestre espiritual. Por isso, na figura de Crisóstomo podemos encontrar um referencial seguro para a Igreja de hoje, em que somos desafiados a regressar às fontes da espiritualidade e da vida pastoral. Os ideais da vida monástica que João Crisóstomo adotou e para sua vida continuam ainda hoje a mostrar-nos o caminho seguro para seguir, mais de perto, a Cristo.

Esta atualidade baseia-se tanto na sua metodologia teológica (leitura da vida à luz da Palavra de Deus), como na sua práxis pastoral, em que a *lex credendi* e a *lex orandi* se conjugam com a *lex vivendi*. João Crisóstomo é, sem dúvida, um excelente testemunho desta dupla metodologia teológica e pastoral. Sem nunca teorizar sobre o método ou sistematizar sobre o dogma, ele é o mestre da teologia aplicada à vida e da vida avaliada à luz da verdade revelada.

Neste capítulo irei analisar os conteúdos temáticos centrais da obra *A Teodoro caído*, na perspectiva das dimensões da vida monástica, a fim de tentar mostrar a grande riqueza do pensamento de São João Crisóstomo. Terei em consideração as duas partes que, nesta obra estão unidas sob o mesmo título.

### 3.1. *Fuga mundi e vida monástica*

Um elemento comum às várias formas do monaquismo nascente é a anacorese ou afastamento do mundo. Desde que decide abraçar a vida monástica, o monge rompe com os vínculos e hábitos do mundo e sociedade em que estava inserido. No tempo do nosso autor, eram múltiplas as formas de anacorese: retiro no deserto, vida solitária, vida cenobítica.

S. Paulo já convidava os cristãos a estar no mundo *como se* não o habitassem (cf. 1Cor 7,29), isto é, convidando a uma “separação” mental e espiritual. “É necessário abandonar o mundo, diz Orígenes, não localmente, mas em pensamento”<sup>227</sup>. Contudo, perante o perigo real do mundo, sobretudo após a viragem constantiniana, tornava-se urgente uma separação real, para uma maior união com Deus. Esta separação assumiu diversas modalidades: retiro no deserto, reclusão voluntária, solidão do silêncio, solidão do coração, vida monástica, vida cenobítica.

A tónica está na separação do mundo. No caso de Antioquia, os monges viviam como moradores extraurbanos, que fugiam das cidades para, no silêncio das montanhas, conversarem

---

<sup>227</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Éxodo*, III, 3, ed. Maria Ignazia Danieli, trad. Ángel Castaño Félix, Biblioteca de patrística 17 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992), 66.

com o Criador do universo. Assim, longe dos barulhos da cidade, podiam viver consagrados a Deus e buscar a perfeição e crescimento nas virtudes, amando cada vez mais a Deus com todo o coração, purificado de qualquer espécie de idolatria.

Antes da vida monástica, Teodoro tinha estabelecido amizade com João Crisóstomo. Ainda antes de completar vinte anos, entrara num mosteiro perto de Antioquia, induzido pelo exemplo e conselho do seu amigo<sup>228</sup>. Esta fuga do mundo consiste em o monge colocar todo o seu cuidado e esforço em manter constantemente o seu espírito acima de todas as coisas, não permitindo que a sua alma se submeta a paixões mundanas. Aquele que se consagrou a Deus e professa a vida monástica exerce, portanto, o seu domínio sobre a ira, a inveja, a avareza, a gula e outros vícios<sup>229</sup>.

Mais do que isso, porém, para Crisóstomo, a *fuga mundi* significa que aquele que se uniu a Cristo já não é dono de si mesmo. Na carta propriamente dirigida a Teodoro, o autor sublinha: “se tu fosses uma pessoa simples, ninguém te poderia acusar de deserção, mas, estando a serviço de um rei tão grande, tu já não és mais senhor de ti mesmo”<sup>230</sup>. Sabemos que, após viver um tempo como monge, o fervor de Teodoro esfriou, chegando a deixar o claustro para se tornar advogado e se casar. A gravidade desta situação não é, aos olhos de Crisóstomo, o facto de Teodoro se ocupar dos “assuntos paternos”, mas o facto de ter apagado o seu nome da lista dos irmãos ou, na sua própria expressão, de ter pisado o pacto celebrado com Cristo<sup>231</sup>. Percebemos, assim, que Teodoro teria feito um compromisso com Deus, e que agora estaria a fugir e a abandonar a sua promessa. O pecado de Teodoro não é entendido senão no horizonte da relação do Homem com Deus.

O amigo caído quebrou sua aliança com Cristo. Perante esta grave situação, João não fica indiferente, antes profundamente comovido e preocupado por este seu irmão em Cristo. Conhecemos, pelas palavras do próprio nesta obra, os seus sentimentos: “Por isso estremeço, por isso choro, por isso temo e tremo, porque sei que o desprezo desses compromissos traz grande condenação a quem se alistou nesta bela milícia e abandonou seu posto por negligência e que a punição desses desertores deve ser muito dura”<sup>232</sup>.

João Crisóstomo desenvolve o tema desta relação ou aliança do monge com Deus recorrendo à analogia matrimonial. Tal como os esposos se comprometem a serem fiéis, assim também os votos de um monge não podem ser quebrados sem isso implicar uma falta à fidelidade. O pecado de Teodoro é, por conseguinte, comparado ao adultério. O Santo afirma

---

<sup>228</sup> Cf. Quasten, *Patrologia*, II, 420.

<sup>229</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 1 (Madrid: BAC 169, 1958), 530-531.

<sup>230</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,3,34 (J. Dumortier 63).

<sup>231</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,1,4 (J. Dumortier 47).

<sup>232</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,10 (J. Dumortier 47).

que, em analogia com o matrimónio, os votos monacais são impedimento para contrair um casamento lícito. Depois de ter unido a sua vida com o esposo celestial, o abandono desta primeira união e a tentativa de se unir a uma mulher constitui, para Crisóstomo, um adultério. Afirma, assim, que mesmo que a pessoa chame mil vezes de casamento a esta segunda união, esta é pior do que uma união adúltera, na medida em que Deus prevalece sobre os homens. O casamento é considerado adultério sempre que Deus é desprezado<sup>233</sup>.

A queda do seu amigo é vista pelo Santo como se fosse um golpe ou uma ferida contraída em combate. Concebe, de facto, a vida cristã como uma luta contra as tentações do mundo. Contudo, o Santo não se foca tanto em olhar para a gravidade e o alcance da queda, quanto em exortar à atitude de não desesperar e cuidar da ferida. Por isso, todo o esforço do autor é ajudar o seu amigo a levantar-se: mudar de vida e rejeitar as seduções deste mundo. “Os prazeres desajeitados da vida não são diferentes de sombras e sonhos: antes que o pecado seja consumado, o prazer se foi. Os tormentos, porém, que tais delícias merecem, nunca terão fim. O prazer dura um momento, a dor é eterna”<sup>234</sup>.

Para o autor, não está em dúvida o facto de Teodoro ter caído, como de resto o próprio título da obra sublinha. O que está em causa, de facto, é que Teodoro pecou e ainda não se arrependeu. Crisóstomo dirige-se-lhe com a seguinte afirmação: “O pior, meu caro Teodoro, não é cair na luta, mas ficar estendido no chão”<sup>235</sup>. Neste contexto, a falta de arrependimento é uma atitude mais pecaminosa que a queda em si mesma. De facto, o autor sublinha que o que conduz à morte não é o ato do pecado, que, enquanto tal, pode sempre receber o perdão. A rejeição do arrependimento é que fecha o pecador a qualquer possibilidade de ser perdoado.

Através dos ensinamentos escritos por S. Paulo, Crisóstomo aprendeu que o pecado pode levar à morte, mas o pecador não está condenado a morrer para sempre: “o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, por Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6,23). Esta morte que aqui é evocada como consequência do abandono da vida monástica é a condenação eterna, concebida como morte da alma. Com efeito, logo no início do tratado, São João sublinha o valor que tem uma alma e a grandeza do dom de ser Filho de Deus: “Eu certamente não iria chorar por muitas cidades, por nações inteiras, mas sim por uma alma que vale essas mil nações, que é de um preço ainda mais alto”<sup>236</sup>.

Para o nosso autor a devastação de uma alma, templo de Espírito Santo, e mais ainda uma alma consagrada, é muito mais terrível do que a ruína de uma cidade. Crisóstomo distingue explicitamente a morte do corpo e da alma. A tendência humana é a de as pessoas chorarem

---

<sup>233</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,3,13 (J. Dumortier 61).

<sup>234</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,3,54 (J. Dumortier 65).

<sup>235</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,12 (J. Dumortier 47).

<sup>236</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,1,6 (J. Dumortier 81).

muito pela morte do corpo. Por mais que queiram, porém, não conseguem ressuscitar o morto com seus lamentos. Por outro lado, apesar de não ser possível nem fugir nem cancelar a morte corpórea, é possível evitar a morte da alma, mediante o combate espiritual ou luta contra o pecado. Esta escravidão do pecado, em todo o caso, apenas pode ser combatida durante a vida terrena. Portanto, o Santo convida o seu amigo Teodoro a não ficar negligente perante este dado da condição humana, que é ao mesmo tempo uma urgência e uma oportunidade. Expressa-se, assim, uma esperança de que a alma ferida pelo pecado pode ainda, até ao momento da morte, regressar à vida.

Este enquadramento escatológico do abandono da vida monástica, em todo o caso, não se restringe apenas a um aviso do perigo da condenação. De facto, o autor afirma mesmo que a perda da glória celeste é o pior do que ser condenado aos tormentos do inferno:

Tudo o que foi dito e coisas ainda mais amargas nos esperam no inferno. Mas a perda dos bens do céu traz consigo uma dor tão grande, tanta tribulação e angústia, que, mesmo que não houvesse punição ou tormento para aqueles que aqui pecam, só isso vai atormentar as nossas almas ainda mais do que todas as torturas do inferno<sup>237</sup>.

O remédio para esta situação é a penitência, única atitude que pode, na perspectiva de João, resgatar Teodoro da morte. A penitência tem o seu fundamento na bondade e misericórdia de Deus, que na grandeza do seu amor pelos homens, não rejeita aquele que busca a conversão e o arrependimento: “Mesmo se tivéssemos chegado ao último grau de perversidade, se aspiramos a retomar o caminho da virtude, Ele acolhe-nos, atrai-nos para Si, tudo faz para restituir o homem ao seu primeiro estado”<sup>238</sup>.

Para exortar Teodoro a este regresso à *fuga mundi*, Crisóstomo recorre pedagogicamente a exemplos do passado, tanto bíblicos como monásticos. De facto, recorda-lhe que, tanto nos tempos atuais como nos tempos passados, existiram homens que caíram e se desviaram do caminho. Graças à conversão, porém, regressaram de tal modo ao caminho da santidade que, nesta sua nova vida, superaram a antiga, chegando alguns a ser reconhecidos como santos<sup>239</sup>. Esta estratégia demonstra, por via do testemunho, que a conversão não é impossível, pelo que Teodoro não deve ficar desanimado nem desistir de retomar o caminho que abandonou.

João Crisóstomo apresenta, portanto, uma série de exemplos bíblicos, para encorajar o seu amigo caído a retomar o caminho da conversão. Começando pelo Antigo Testamento, o Santo mostra que em todos os tempos Deus nunca rejeita uma conversão sincera e sempre

---

<sup>237</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,10,82 (J. Dumortier 137).

<sup>238</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I, 6,10 (J. Dumortier 107).

<sup>239</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,3,20 (J. Dumortier 93).

acolhe o pecador. Mencionam-se os exemplos do rei Acab, de Manassés<sup>240</sup>, do rei David e dos ninivitas.

Do rei Acab, Crisóstomo valoriza a sua lamentação, as atitudes externas de penitência (cobrir-se de saco) e o reconhecimento dos próprios erros, atitudes que atraíram sobre si a misericórdia divina, a ponto de afastar todos os males que pairavam sobre a sua cabeça<sup>241</sup>. A propósito de Manassés, sublinha-se o facto de este, em vez de olhar para o excesso de seus crimes e a grandeza de suas iniquidades, “ter pensado na infinita misericórdia de Deus e rompido as amarras do diabo, levantando-se, e retomando o bom caminho”<sup>242</sup>. Aludindo porventura à analogia entre o adultério no matrimónio e a fuga aos compromissos monásticos, Crisóstomo centra a atenção sobre David. Este personagem bíblico, após o seu adultério e assassinato, alcançou pelo seu arrependimento tanto valor diante de Deus que, mesmo depois de sua morte, foi a proteção de seu filho Salomão, caído como ele por causa das mulheres<sup>243</sup>. O povo da cidade de Nínive, segundo a história do livro de Jonas, também é apresentado como exemplo de uma conversão que, apesar da grandeza do pecado, alcançou a misericórdia divina e o perdão das faltas<sup>244</sup>.

No texto, a grande importância também é dada aos exemplos extra-bíblicos para exortar e convencer Teodoro a conversão. Assim, João Crisóstomo evoca o exemplo de Fénix, filho de Urbano, que depois de trair as promessas monásticas a elas regressou com maior vigor. Há, de facto, vários pontos de contacto entre a figura de Fénix e a de Teodoro. Desde logo, a situação social dos dois jovens parece ser muito semelhante, porque ambos são igualmente ricos e de família aristocrática. Tanto um como o outro retiraram-se do mundo para a vida monástica de forma precipitada que não permitiu a conclusão do ciclo de estudos em retórica. Ambos levaram uma vida de noviços edificante. Ora, tal como Teodoro, também Fénix regressou à vida no mundo. Crisóstomo sublinha que a conversão de Fénix aconteceu graças à iniciativa e apelo perseverante de outros monges, irmãos na fé, que se esforçaram por trazer o monge caído novamente à sua “glória anterior”: “Finalmente, passo a passo, conseguiram, com ajuda da graça de Deus, livrá-lo de todas as redes e laços dos pecados”<sup>245</sup>. O Santo narra esta história para mostrar ao seu amigo que a conversão é possível e que não se pode desanimar perante a grandeza do pecado. Pelo contrário, deve-se aceitar o convite à conversão que nos é transmitido por outros e decidir-se a aceitá-lo. Jean Dumortier observa que o nome Fénix é simbólico,

---

<sup>240</sup> Acab foi rei de Israel (entre cerca de 871 e 852 a.C.) e Manassés, rei de Judá (entre 697 e 643 a.C.)

<sup>241</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,6,35 (J. Dumortier 109).

<sup>242</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,6,35 (J. Dumortier 109).

<sup>243</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,15,41 (J. Dumortier 173-175).

<sup>244</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,16,21 (J. Dumortier 179-181).

<sup>245</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,18,4 (J. Dumortier 193-197).

remetendo para o facto de ele ter ressuscitado da morte do vício para uma vida de santidade<sup>246</sup>. Assim, também toda a argumentação de Crisóstomo é um apelo para que Teodoro imite o exemplo de Fénix e volte à vida na caminhada para a santidade.

João reforça o exemplo de Fénix com um outro caso da vida monástica. Descreve, assim, e com grande detalhe, a história de um monge que se tornou cenobita para expiar um crime, um pecado que tinha cometido. Com esta narração, João Crisóstomo procura dar uma grande lição ao seu amigo desesperado. Mostra como um monge, ao reconhecer o seu pecado, foge do mundo e entrega a sua vida a Deus. Para além disso, ensina-o, evocando este exemplo, que a oração do pecador arrependido tem eficácia ao ponto de obter de Deus o dom de operar milagres, como teria acontecido com o monge em questão<sup>247</sup>.

Neste primeiro ponto percebemos a valorização que o autor faz da vida monástica e do compromisso pela *fuga mundi*, e, por conseguinte, da gravidade com que avalia a infidelidade às promessas monacais. A conversão torna-se imperativa para que o monge caído não sofra das consequências da sua infidelidade. Estas, com efeito, são de natureza escatológica, uma vez que quebrar o vínculo do monge com Cristo equivale a um adultério, que é pecado mortal. Portanto, Crisóstomo pede que, se Teodoro não voltar ao primeiro fervor da vida monástica, ao menos que se afaste dos pecados e não multiplique as faltas.

### **3.2. Da renúncia batismal à renúncia e ascese monástica**

Outro tema significativo na teologia do monaquismo de João Crisóstomo é a relação entre a renúncia batismal e as renúncias monásticas. Desde logo esta é uma relação importante na própria vida do Santo. Depois do catecumenado, que durava regularmente três anos, João foi batizado pelo Bispo Melécio, no ano de 369, quando completava vinte e quatro anos de idade. Este acontecimento foi vivido pelo próprio como uma verdadeira mudança, ainda que não tenha sido repentina. De facto, Crisóstomo deixou, após o Batismo, as suas fantasias juvenis, a frequência de tribunais e teatros, ambições mundanas e memórias da escola libanesa. Pelo contrário, desenvolveu em si uma alma zelosa no desejo de viver a fé batismal até às suas últimas consequências. Entregou-se ao serviço da Igreja e passou a ter uma vida irrepreensível<sup>248</sup>. A propósito de episódios de difamação que sofreu, observa o seu biógrafo Paládio: “Ninguém pode provar que João, desde que foi batizado, jurou ou fez outro jurar, ou murmurou, ou mentiu, ou amaldiçoou, ou suportou uma palavra indecente”<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. Dumortier, «Introduction», 18.

<sup>247</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,18,70-19,46 (J. Dumortier 199-203).

<sup>248</sup> Cf. Ruiz Bueno, «Introduction», 36.

<sup>249</sup> Paládio, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrisostome*, I:XIX, 381.

Esta experiência de uma transformação de vida no acontecimento do Batismo, marcou também o ensino de Crisóstomo. Nas *Catequeses Batismais*, o Santo ensina que as palavras com que o catecúmeno assume o propósito do Batismo não são simplesmente mais algumas palavras. Estas, de facto, têm grande poder porque os “anjos que estão presentes e os poderes invisíveis, que se regozijam com a conversão do homem, recolhem as palavras pronunciadas pela boca e elevam-nos até ao comum Senhor de todas as coisas e, lá, são elas inscritas nos celestes livros”<sup>250</sup>. João relembra que depois da renúncia a Satanás, o sacerdote manda o catecúmeno pronunciar as palavras do contrato: “E ligo-me a ti, ó Cristo”<sup>251</sup>. Disto conclui que aqueles que estão inscritos nesta vida nova pela graça, devem estar vigilantes nas palavras e na pureza do coração, isto é, devem ter uma vida em conformidade com o compromisso que acabam de assumir. De facto, Paulo explica o batismo como sepultamento do “homem velho” (cf. Rm 6). A pessoa batizada, com efeito, renuncia a todas as seduções de Satanás, de tal modo que o fiel já não é mais escravo do pecado.

Na presente obra, o pastor aplica esta teologia do Batismo à situação de Teodoro, como pai espiritual que tem autoridade para o exortar a mudar de vida, começando por evidenciar a gravidade da “queda” de Teodoro. Ao contrário de Crisóstomo, Teodoro tinha faltado gravemente aos compromissos batismais, esquecendo-se de que tinha unido a sua vida ao Esposo Celeste, pelo Batismo. Entendendo a vida monástica como um levar à perfeição a renúncia batismal, Teodoro tinha, ao recuar no compromisso da vida ascética, faltado ao compromisso do batismo. Como lembra o próprio Crisóstomo: “estando a serviço de um Rei tão grande, tu já não és mais senhor de ti mesmo”<sup>252</sup>.

Efetivamente, a renúncia batismal implica uma rutura com determinadas crenças, valores, formas de vida, e, sobretudo, com o pecado. Assim, há uma exigência de mudança de vida, um corte com o passado, com o antigo estilo de vida e com determinadas atividades. Com a sua própria vida, São João testemunhou esta renúncia ao domínio e ao pecado. Nesta renúncia, o autor encontrou um meio para uma aproximação cada vez maior a Deus. Na medida em que o pecado é dominado e vencido, podemos contemplar mais de perto as maravilhas do Senhor: “É próprio de um homem corajoso e admirável quebrar este jugo... Não deixaremos de levantar os olhos para Deus nem nos cansaremos de pedir até que obtenhamos d’Ele o que pedimos”<sup>253</sup>. Se o pecado é um obstáculo, que pode impedir o homem de aproximar-se de Deus, isso só será catastrófico quando o pecado conduz ao desespero, em vez de levar à conversão.

---

<sup>250</sup> João Crisóstomo, *Oito Catequeses Batismais*, II, 20, trad. Virgílio Madureira (Lisboa: Verbo, 1974), 102.

<sup>251</sup> Cf. Crisóstomo, *Oito Catequeses Batismais*, II, 21 (Verbo), 102.

<sup>252</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II, 3, 34 (J. Dumortier 63).

<sup>253</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,1,38 (J. Dumortier 85-87).

Ora o que o pastor quer manter em aberto é a porta da esperança da misericórdia divina. Neste sentido procura encorajar o amigo caído a voltar a assumir, antes de mais, as próprias renúncias batismais, feridas com o seu regresso ao mundo.

São João ensina que Jesus, pelo seu sacrifício, santifica a Igreja e que Ela é purificada pelo banho do Batismo. Por esta via, Cristo transmite a graça da santificação, purificando-nos pelo banho da regeneração. Todo o homem que até aí se encontrava na indignidade, agora é apresentado sem ruga nem mancha<sup>254</sup>. Por isso, ainda nas mesmas *Catequeses Batismais*, São João sublinha que não há nada de mais feio do que a alma que abandonou a preeminência, que é o seu atributo, que se esqueceu da nobreza que lhe vem do alto. Sublinha, para além disso, que o Senhor não olha para a grandeza da miséria humana, antes mostra a sua excessiva bondade, abrindo-lhe os braços para acolher todos que se arrependem<sup>255</sup>. Esta mesma ideia das *Catequeses* havia já aqui sido aplicada a Teodoro, com intenção de o trazer novamente à vida monástica.

A renúncia e a ascese monásticas exigem o desapego das coisas terrenas. Nas várias obras que João escreveu durante o seu período monacal encontramos a imagem dos monges como verdadeiros filósofos, contrapostos aos chamados filósofos da cidade e à sabedoria do mundo. A sua sabedoria consistia não apenas em palavras, mas sobretudo em atitudes e atos. Com efeito, uma vez que renunciaram a todos os prazeres da cidade, apresentam uma pureza manifesta do corpo e da alma. Esta ascese é condição para a “vida filosófica” que consiste no ócio monástico ocupado em hinos e orações incessantes, antecipando, assim, a vida angélica. Para justificar esta renúncia aos bens presentes, aos prazeres da vida e a abnegação de si mesmo, o pastor recorda que o ser humano foi criado para a vida eterna.

Como já observamos no primeiro ponto deste capítulo, Crisóstomo receia que o seu amigo possa rejeitar a vida da graça do Espírito e não voltar ao caminho da virtude. Por isso, dirige, no tratado, insistentes convites a renunciar à sua atitude presente, a arrepender-se e manifestar uma real mudança. De facto, não são os pecados cometidos que irritam Deus, mas a recusa em mudar. Pecar é, sem dúvida, humano, mas perseverar no pecado não é humano, mas sedução do Maligno<sup>256</sup>.

A renúncia do monge não é, por outro lado, senão a concretização e perfeição da renúncia batismal. Sabemos que, para os cristãos da era pré-constantiniana, a renúncia batismal significava uma real rutura com o mundo e a sociedade circunstantes. Ser cristão pressupunha uma “separação” espiritual e real com a vida do mundo para assumir um estilo e modo de vida

---

<sup>254</sup> Cf. Crisóstomo, *Oito Catequeses Batismais*, I, 17 (Verbo), 79.

<sup>255</sup> Cf. Crisóstomo, *Oito Catequeses Batismais*, I, 5 (Verbo), 73-74.

<sup>256</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,16,66 (J. Dumortier 183).

novos, uma vez inseridos, pelo batismo, na comunidade cristã. Com a viragem constantiniana esta rutura com o velho *status* tornou-se menos evidente e muito menos exigente. Assim se explica, em boa parte, a opção monástica que floresceu a partir de então, como forma de manutenção efetiva da rutura com o homem e mundo “velhos”. Assim, o “combate cristão” continua na pessoa dos que, na vida ascética, optam por manter bem viva a luta contra o que, no mundo, que se opõe ao Reino de Deus.

Assim, os padres do deserto consideravam a vida religiosa como uma luta perpétua contra o demónio. O seu esforço consiste em viver a vida verdadeira, aquela que é recebida pela inserção na vida de Cristo pelo Espírito. Para isso, era imprescindível não se submeter à propensão meramente humana, nem se escravizar aos prazeres. Isto significa que por parte de qualquer cristão, e muito mais de um monge, deve haver uma ascese, um esforço para “viver dignamente” a vida nova.

Neste sentido, o nosso autor tenta ajudar o seu amigo Teodoro a lutar e não desespearar. Na sua carta propriamente dirigida a Teodoro, faz uma comparação ou paralelo entre o cristão e o soldado. Com efeito, muitas vezes acontece que um soldado, que aparentemente perdeu, volta depois para a luta com mais forças e consegue derrotar o inimigo. Assim, muitos dos que negaram a Cristo, forçados pela violência de seus tormentos, voltaram depois ao combate, e deixaram este mundo com a coroa do martírio. Se cada um deles tivesse sido desencorajado no primeiro golpe, eles não teriam alcançado os bens que alcançaram mais tarde. “Desgraça não é ver um soldado ferido voltando da guerra. Desgraça é largar as armas e sair do campo de batalha”<sup>257</sup>.

João convida o seu caro amigo Teodoro a não se empurrar a si mesmo para o abismo, só por ter sido desviado um pouco do seu caminho. “Resiste com coragem e depois volta para a posição de onde saíste e não sejas desonroso por teres recebido aquele golpe por um tempo”. Todo o esforço do nosso autor é colocado em ajudar ao monge caído a manter-se firme no seu posto de combate, a ser fiel aos seus compromissos, e assim, com a graça de Deus, esmagar a cabeça da serpente.

Neste segundo ponto analisamos como a renúncia batismal, encontra o seu aperfeiçoamento na vida ascética. O monge procura através deste abandono não se preocupar com as coisas terrenas, para dedicar-se mais ao espiritual. Teodoro na situação que se encontra, cai perante as suas renúncias da vida monástica, que o leva também a uma infidelidade perante seus compromissos batismais.

---

<sup>257</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,12 (J. Dumortier 49-51).

### 3.3. Consequências e exigências da conversão

Nos primeiros dois pontos deste capítulo observámos como Crisóstomo, com toda a grandeza da sua eloquência, exorta e manifesta a esperança de conversão do seu amigo Teodoro. A conversão exige esforço e, por isso, o autor recorre aos vários exemplos que testemunham esta perseverança e confiança em Deus na sua misericórdia. Por exemplo, basta olhar para a história do povo dos ninivitas, esses pagãos que esperaram contra toda esperança e a quem Deus mostrou misericórdia, e assim conseguiram converter a sua vida sem Deus numa vida que é agradável aos olhos de Deus (Jn 3, 1-10).

Na carta dirigida explicitamente a Teodoro, menciona que, após a sua conversão ao mundo monástico, Teodoro tinha desprezado o luxo da mesa, o vestido suntuoso, todo orgulho foi revertido em humildade, todo amor pela sabedoria profana transferida para Palavra Divina<sup>258</sup>. Portanto, esta conversão do seu amigo, na escolha da vida monástica, provocou muita alegria que o autor expressa no texto: “quem de facto não se admirou com a tua prontidão, sinceridade e o ardor de tua conversão ao bem?”<sup>259</sup>.

Ao mesmo tempo, na sua reflexão, João presta atenção a uma consequência que surge quando Teodoro se converte à vida monástica. Esta mudança para o bem provocou muito ciúme e tristeza da parte do Maligno, que apressadamente começou tentativas de seduzir o monge. Esta ferida que recebeu Teodoro, na consideração do autor, não é um golpe mortal<sup>260</sup>. Crisóstomo não vê nisto um motivo para desespero, mesmo se esta queda acontecesse também depois de um longo período de tempo, depois de jejuns prolongados, noites passadas em oração. Porque sabe bem que o mais importante é levantar-se e não desesperar.

Para reforçar esta ideia de nunca desesperar, o autor evoca o exemplo do ladrão que se arrepende no último momento, estando na cruz ao lado de Nosso Senhor (Lc 23,39-43). Num segundo momento apresenta os trabalhadores que, sem trabalhar o dia completo, receberam o mesmo pagamento dos outros<sup>261</sup>.

Certamente a escolha destes exemplos é pertinente, uma vez que tem um duplo objetivo. Antes de mais procuram reanimar a esperança de Teodoro. Os dois exemplos mostram que o tempo não é tão importante para Deus numa conversão, como a mudança e esforço por parte da pessoa, já que refletem tanto uma conversão em fim de vida como a igualdade no prémio para os fiéis de longa data e para os mais recentes. Na pedagogia de Crisóstomo, tal como na do Evangelho, o acto de conversão parece ser mais relevante do que o tempo em que ocorre: mais

---

<sup>258</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,1,34 (J. Dumortier 51).

<sup>259</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,34 (J. Dumortier 51).

<sup>260</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,1,34 (J. Dumortier 51).

<sup>261</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,4,14 (J. Dumortier 69).

do que uma conversão rápida, Crisóstomo procura uma conversão sólida, baseada na firme convicção de que o perdão de Deus estará disponível para ser acolhido assim que o pecador estiver pronto para o acolher.

Contudo, depois de abraçar a vida monástica, Teodoro não conseguiu manter-se no seu posto. Por isso necessita de retomar o caminho da conversão. No tratado a Teodoro, a palavra *metanoia* aparece, pelo menos, 27 vezes<sup>262</sup>, quase sempre para designar a transformação interior associada à rutura com o mundo.

Num tempo em que os cristãos tendiam a adiar o passo decisivo da conversão, quer ao batismo, quer ao compromisso monástico, o nosso autor exorta o seu amigo a não adiar esta decisão, advertindo para a incerteza do futuro. Neste contexto refere-se à idade de Teodoro quando diz: “Quando tu nem tens ainda vinte anos”. Apesar da sua juventude, o mestre avisa para não cair no pecado da presunção, ou demasiada esperança que leva a dizer: “Por agora vou desfrutar dos prazeres da vida, e mais tarde de um pouco trabalho e esforço, receberei o pagamento de todo tempo”<sup>263</sup>. Perante a certeza que Deus acolha o pecador, e considerando a incerteza do amanhã desta vida, é urgente decidir:

Por quanto tempo tu queres que se prolonguem os prazeres desta vida presente? De minha parte, não imagino que tu tenhas ainda mais do que cinquenta anos de vida, para chegar ao extremo da velhice, ou melhor, nem isso é certo. Aqueles que não podem ter a certeza de viver até a noite, como podem prometer a si mesmos tantos anos?<sup>264</sup>

Outro aspeto muito importante numa verdadeira conversão é que o homem não feche as portas à penitência. Porque ao recusar este remédio é muito mais fácil cair em desespero, ou seja, não acolher o perdão de Deus, permanecendo em pecado. É disso que o nosso autor tenta prevenir com esta carta *A Teodoro*<sup>265</sup>. O objetivo principal é o de que não haver razões para duvidar da misericórdia divina, uma vez que a recusa de mudança e resistência à conversão, da qual o incumprimento da penitência é sinal, podem ofender a Deus ainda mais do que os nossos pecados<sup>266</sup>.

A mesma ideia está presente também no fim do tratado, onde o autor procura, através das palavras, despertar o espírito do pecador. Sabe que o destinatário confessa pecados, reconhece a sua extrema miséria e de facto, está preocupado com a sua própria salvação<sup>267</sup>. Mas o autor da obra quer ver a mudança, a conversão na vida concreta posta em ação. Exorta-o, por isso, com seguintes palavras: “Suportar uma dura condenação de si mesmo, declarar-se pecador,

---

<sup>262</sup> Cf. J. Dumortier 330.

<sup>263</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,4,14 (J. Dumortier 69).

<sup>264</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,9,28 (J. Dumortier 127).

<sup>265</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,3,46 (J. Dumortier 95).

<sup>266</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,16,66 (J. Dumortier 183).

<sup>267</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,20,26 (J. Dumortier 207).

também se encontra nos próprios infiéis<sup>268</sup>. Não basta acusar-se a si mesmo de ter muitas culpas, mas é preciso provar pela penitência que se alcançou uma conversão, e que ajudará no futuro a não cair mais nos mesmos erros.

Vale a pena reparar ainda na imagem de Deus que o nosso autor associa ao apelo à conversão. João em toda sua obra defende a clara ideia que a Divindade está resguardada das paixões<sup>269</sup>. Mesmo que os nossos pecados pudessem aparentemente provocar uma certa ira divina, temos de nos lembrar que, se a ira em Deus fosse uma paixão, haveria razão para desesperar, pois o fogo não poderia mais ser apagado. Este é um dos temas caros ao nosso autor que, por influxo da filosofia grega, apresenta a imagem de um Deus impassível, alheio a todo o tipo de paixão humana. Deus não se comporta como os humanos nem está acostumado a vingar-se por seus próprios interesses contra aqueles que o ofenderam, pois nenhum ato humano atinge o Ser Divino. Este age, por isso, sempre com muita bondade e solicitude para conosco: devemos manter-nos firmes na confiança e na certeza da eficácia terapêutica da penitência.

Neste contexto, é frequente a analogia entre Deus e o médico. Tendo sempre em vista apenas do nosso interesse, Deus age para que a nossa perversidade não se torne pior. O pecador que se torna prisioneiro e escravo dos prazeres humanos causa mal, antes de mais, a si mesmo. Por isso, Deus ameaça-nos com sua vingança e muitas vezes a exerce, como medicina terapêutica. É, portanto, para curar e não para condenar ou levar à morte que Deus nos prova e castiga. Como bom médico que não se deixa afetar pelos insultos dos delirantes, não se ofende com eles, mas faz o possível e trabalha arduamente para acabar com tais excessos. Não pensa em si mesmo, mas na utilidade para esses pacientes, e quer trazer o paciente de volta à saúde perfeita<sup>270</sup>.

Para mover à conversão o monge caído, Crisóstomo deita mão de toda a sua sensibilidade pastoral, colocando perante o homem “caído”, um Deus misericordioso, que age de forma a mover os pecadores a voltarem para Ele, em vez de os castigar sem piedade. Porque sempre procura a nossa saúde e salvação, aplica a melhor medicina para levar os que jazem na doença do pecado à saúde plena.

Para demonstrar esta ideia, Crisóstomo vai recorrer aos exemplos bíblicos, começando pelo Antigo Testamento e também trazendo as parábolas de Jesus de Novo Testamento.

Num primeiro momento, João relembra ao seu amigo a história do povo de Israel. Um povo que sofreu muito durante o cativeiro, que de fato ocorreu, não como uma vingança, mas como um meio necessário para mover o povo eleito à conversão e libertação. “Se Deus tivesse,

---

<sup>268</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,20,48 (J. Dumortier 209).

<sup>269</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,3,46 (J. Dumortier 95).

<sup>270</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,4,11 (J. Dumortier 97).

de uma vez por todas, desejado castigá-los, Ele não os teria trazido para casa, não teria restaurado a cidade e o templo com mais esplendor e brilho”<sup>271</sup>.

Num segundo momento, João ilustra como Deus não desiste do pecador, não se vinga meramente do pecador, mas graças à sua bondade, procura através dos vários métodos reconduzir o errante, nomeadamente o castigo para atrair o pecador à conversão. Crisóstomo descreve com muitos detalhes a história do Rei da Babilónia que cometeu muitos crimes, e mesmo depois de repetir os mesmos erros, Deus não desistiu nem castigou só pela pura vingança. Pelo contrário, deu-lhe sinais mais brilhantes de seu próprio poder para trazê-lo de volta ao seu primeiro estado após tal infortúnio. Depois de o ter castigado por alguns anos, Deus restituiu-o às suas primeiras honras, em nada diminuídas, antes enriquecidas com a maior de todas as bênçãos que é o enraizamento na fé em Deus e o arrependimento dos pecados passados<sup>272</sup>.

Depois dos exemplos do Antigo Testamento, Crisóstomo recorre a duas parábolas narradas por Jesus, que procuram exaltar o amor Divino perante um homem que peca. O amor não tem fronteiras em Deus, um amor com o qual Deus procura a reconciliação. Com a parábola da ovelha perdida sublinha este ciclo que acontece na vida de perder-se e ser encontrado, de cair e levantar-se. O mais importante nisto é que o Bom Pastor nunca abandona a ovelha perdida. A mesma ideia prossegue também na parábola do Filho pródigo. O foco é mostrar a grandeza da penitência. O filho que se encontra numa situação extrema não ficou frustrado no desejo de permanecer na miséria, não caiu em desânimo, mas arrependeu-se no coração e foi ter com o Pai para pedir perdão<sup>273</sup> (Lc. 15,11-32).

Crisóstomo relê as parábolas do Novo Testamento segundo o paradigma da pedagogia deuteronomista<sup>274</sup> do rei da Babilónia, provando a Teodoro a atualidade desse método. A grande motivação de Crisóstomo é mostrar a Teodoro que o perdão de Deus está disponível para ser acolhido pelo pecador, acrescentando agora como a miséria, fruto do afastamento de Deus, revela ao pecador o próprio amor de Deus para com ele.

Assim, percebe-se que, para o nosso autor, que escreve esta mensagem como apelo à conversão e à confiança em Deus, é importante perante esta situação o estado da alma e as questões do tempo, sendo que convida Teodoro a não adiar a sua conversão. João fala sobre a imagem de Deus, que no seu infinito amor percebe que cair e pecar é humano, mas não se pode ficar por este estado privado da Graça de Deus. Por isso se Deus castiga, é unicamente para conduzir o pecador a uma mudança. João percebe que o seu amigo tem de vencer nesta luta,

---

<sup>271</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,14,13 (J. Dumortier 163).

<sup>272</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,5,43-6,10 (J. Dumortier 103-107).

<sup>273</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,7,41 (J. Dumortier 115).

<sup>274</sup> O povo peca, Deus castiga; o povo arrepende-se, Deus perdoa.

porque certamente, estas vitórias trazem maior glória e alegria tal como ao rei da Babilônia. No futuro Teodoro poderá ser ele próprio um exemplo marcante de como se levantar e corrigir os erros, para quem tiver caído em tais crimes.

### 3.4. Cidade e ermo: Os bens deste mundo e os bens espirituais

Associado ao drama de Teodoro está, sem dúvida, a tensão inevitável entre a cidade e respetiva sociedade a que renunciara e a solidão ou vida monástica a que é exortado. Teodoro voltara novamente à cidade. Crisóstomo sabe bem, por experiência própria, o que significa esta tensão e contraste entre a vida de cidade e a solidão do ermo. Como observámos no primeiro capítulo, o desejo do nosso autor era permanecer nas Montanhas, mas não podendo fazê-lo, João traz os princípios do deserto e da vida monástica para a cidade e aplica tudo isto à sua própria vida, ao seu ministério.

Desde a sua juventude, quando se converte à vida cristã, João Crisóstomo assume a vida monástica como sendo mais digna de ser invejada do que o poder, a realeza e os ceptros. O Santo procura sempre uma vida verdadeira, sem exageros; uma vida onde todo o seu esforço seja viver dedicado ao serviço de Deus. Na sua primeira obra, *Paralelo entre o Monge e o Rei*, sublinha que “o monge modelará o seu espírito de acordo com os costumes dos apóstolos e profetas e o rei ajustar-se-á a generais, guardas e pessoas de armas, homens escravos do vinho e dados aos prazeres, que consomem em bebida a maior parte do dia e não podem, por causa do vinho, ter um pensamento bom e razoável”<sup>275</sup>. Assim, na imagem do monge, a sua força espiritual está no seu estilo de vida que imita a atitude dos apóstolos e dos santos. Parece ser um lado oposto do que é a vida no meio do mundo onde é mais valorizado o poder físico, e não há controlo algum sobre os prazeres.

A partir da mesma obra podemos perceber melhor o que valorizava a sociedade do século IV, olhando para a relação entre os bens terrenos e os bens espirituais. João Crisóstomo, no primeiro capítulo do texto, lembra-nos que as pessoas comuns consideram bem-aventurados aqueles que governam as nações, aqueles que têm riquezas, poder e comando; estes são amados, andam em carros esplêndidos, antecedem-se de arautos que proclamam o seu nome e cercam-se de numerosos guardas. Em contraposição, aqueles que professam a filosofia e abraçam o estado monástico são desprezados, anunciam com a sua vida pobre a riqueza de Deus e são eles mesmos aqueles arautos que proclamam o Nome do Senhor dos senhores. Quando aparecem em público na cidade, os primeiros arrastam a cidade inteira atrás deles, os segundos ninguém,

---

<sup>275</sup> Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 2 (BAC 169, 533).

ou quase ninguém, volta para eles os olhos<sup>276</sup>. Os primeiros pertencem à cidade e nela vivem, os segundos, podendo estar na cidade, vivem com o coração no ermo e a ele pertencem.

No tratado *A Teodoro caído* o díptico cidade-ermo está sempre presente, como binómio distintivo da vida monástica. Percebemos que o monge que está no deserto, com todas as suas forças, tenta “tocar o céu”, rir da vaidade da vida, ver a beleza das pessoas com os olhos sem sentimentos e paixões, desprezar o ouro como lama e todo o luxo como lodo<sup>277</sup>. Agora na vida da cidade tem outro olhar, porque “as pessoas comuns amam e admiram mais os bens aparentes que não são por natureza realmente bens”<sup>278</sup>. A vida monástica possibilita entender e conhecer esta diferença entre os bens mundanos e bens verdadeiros que ajudam no caminho da salvação. Assim, é possível valorizar mais o que é digno de compromisso e acompanhamento, e desprezar o que não vale nada. Na cidade vive-se nos bens temporais, no ermo dos bens espirituais.

Segundo o pensamento de Crisóstomo, o monge pode ser chamado um soldado de Cristo, na medida em que a sua vocação consiste em dominar todas as paixões e submeter tudo sob as leis de Deus, para que possa manter livre a sua razão e o seu coração puro de prazeres. Deve dominar a ira, a inveja, a avareza, a gula e outros vícios. Neste sentido, a vida do asceta está em permanente guerra, mas é uma guerra diferente da deste mundo. Aqui, os reis deste mundo lutam contra os bárbaros porque lhe foram tirados lugares, fronteiras ou dinheiro. Mas, os que são consagrado a Deus lutam, dominam e derrotam os demónios e são coroados por Cristo, porque entram nesta guerra com a ajuda Divina e estão armados com armas celestes<sup>279</sup>. O abandono e a entrega que o monge faz do seu coração ao ermo, abre-o a uma total disponibilidade para acolher esta vitória de Cristo e realizar na sua vida, antecipadamente, a vitória valores do Reino sobre os domínios deste mundo. É por esta união à vitória de Cristo sobre os poderes do mundo que o Monge vive, fundamentalmente radicado na Verdade.

Sabemos que Teodoro tinha iniciado esta vida de perfeição na Verdade. João Crisóstomo conta-nos que após a sua conversão, Teodoro passa dias inteiros dedicado à leitura, noites inteiras em oração, não se deixando prender pela riqueza e pela glória dos seus ascendentes<sup>280</sup>. Mas na situação atual, ao enfrentar um perigo mundano, o seu irmão em Cristo tenta mostrar que os valores deste mundo não são dignos de estima. Compara esta vida a um teatro, onde nada é verdadeiro:

O magistrado vê-se alvo da ira do povo e da fúria cega da multidão, submetido ao medo que os seus superiores lhe inspiram, presa das preocupações que lhe dão os seus eleitores. E

---

<sup>276</sup> Cf. Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 1 (BAC 169), 529.

<sup>277</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,2,35 (J. Dumortier 91).

<sup>278</sup> Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 1 (BAC 169), 529.

<sup>279</sup> Cf. Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 2 (BAC 169), 531-532.

<sup>280</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,1,34 (J. Dumortier 51).

aqui está o magistrado de ontem que voltou a ser um particular hoje! A vida presente não difere do teatro: assim como no palco fulano de tal assume o papel de imperador, assim o de magistrado, assim o de soldado e que, ao cair da noite, o imperador não é mais imperador, nem o soldado-soldado, nem o magistrado-magistrado, de modo que naquele dia atribuirá a cada um a patente que lhe é devida, não de acordo com o seu caráter, mas de acordo com as suas obras<sup>281</sup>.

Para ajudar o seu amigo, um dos temas principais do tratado é a transitoriedade do mundo e desta vida. Tudo nesta terra é passageiro, e todas as glórias do mundo não passam de vãs ou vanglórias. Toda a ostentação dos homens desaparecerá. “Não viste aqueles que terminaram as suas vidas no luxo, na embriaguez, na gula, nos outros prazeres ridículos da existência<sup>282</sup>”?

O monge caído é várias vezes convidado pelo nosso autor a refletir sobre todos os que se pavoneavam e andavam inchados de orgulho, escoltados por uma numerosa comitiva, os homens vestidos de seda e aqueles que estavam perpetuamente cravados no teatro. E afinal: “Onde está tudo isso agora? Tudo foi embora! O que foi feito do corpo, objeto de tanto cuidado e higiene? Tudo isto é vaidade e tudo passa, basta olhar para a sepultura e contemplar o pó, as cinzas, os vermes, o fétido do resto”<sup>283</sup>. Na percepção de Crisóstomo, o maior problema é que as pessoas ficam demasiado presas e agarradas ao presente. O autor procura lembrar a Teodoro que o monge, antes de mais, olha para o espiritual, sabendo que o mundo é passageiro, recusa aos prazeres deste mundo e todas as preocupações inúteis. Porque participante na vitória de Cristo, elevado ao Reino Celeste, o monge percebe a caducidade desta vida, que contrasta com a perenidade da vida espiritual.

Nesta perspetiva, o monge não toma a atitude dos homens citadinos, que ao gozar das vantagens deste mundo se esquecem que este, com os seus bens temporais, desaparece mais depressa do que um sonho. O monge, com o coração no ermo, no qual encontra Cristo como única riqueza, vive com os olhos postos no Céu, porque sabe que é lá a sua verdadeira pátria, aquela pátria que não passará e para a qual arrecada virtudes, bens espirituais que o preparam para o Reino dos Céus. Neste sentido, Crisóstomo faz uma analogia comparando a vida terrena a um sonho, que muito rapidamente passa. A aparência do mundo não pode trazer nem um pouco de felicidade que vá para além dos limites da vida presente. Os bens espirituais, em contraposição, são tão superiores em número e qualidade que não “subiram ao coração do homem”<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,2,47 (J. Dumortier 59).

<sup>282</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,9,4 (J. Dumortier 125). Note-se que este tema da “vanglória” não se aplica apenas aos que optam pela vida monástica. Toda a vida cristã, desde a primeira infância deve ser educada para a fuga às vaidades do mundo, como o confirma o tratado *Sobre a vanglória e a educação dos filhos*, (SC 188).

<sup>283</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,9,4 (J. Dumortier 125).

<sup>284</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,13,12 (J. Dumortier 155).

Crisóstomo aqui é levado para a meditação da Glória do reino de Deus, que é tão superior que nem sequer se pode imaginar a felicidade eterna. Para isto usa a imagem do nascimento humano. Vivendo fechados neste mundo passageiro, somos como uma criança no seio de sua mãe, sem poder contemplar e experienciar aquela glória, o esplendor e a liberdade<sup>285</sup> do mundo que há-de vir. No dia do parto, os abortivos – aqueles já gastos e vividos no mundo – passarão às trevas e agonias, enquanto que os bens nascidos – que se guardaram, no ermo, para o Reino adventício – serão entregues ao Rei e passarão a servi-Lo na sua corte.

Nesta perspetiva da vida eterna, o Santo sublinha que nada é mais valioso do que a alma. Com objetivo de convencer o seu amigo a voltar à vida digna, vida de monge, Crisóstomo exorta: “ O prazer é curto e a tortura é eterna”<sup>286</sup>. Para o Santo, a riqueza, e todos os prazeres, que encontram o seu eco nos exageros deste mundo, muitas das vezes não duram até à noite. Esta glória do mundo desaparece muito rápido, que em nada difere da sombra e do sonho. Com efeito, os castigos que podem ser provocados pela rejeição da conversão duram eternamente. Assim, Teodoro recebe ânimo e estímulo para voltar ao cuidado da sua alma, centrando a sua atenção nos bens espirituais e não ficar agarrado pelos bens terrenos. Deste modo, preparar-se-á para a glória que lhe está prometida, e livrar-se-á das torturas eternas.

É por isto que quando Crisóstomo percebe que Teodoro se deixara absorver pelos assuntos do seu pai, abandonando o mosteiro, convida-o a refletir sobre o fim das coisas e o verdadeiro valor dos prazeres humanos em comparação com a vida eterna. Neste sentido volta a citar o exemplo bíblico do rico Lázaro, onde procura questionar o monge se vale a pena desfrutar da vida presente, se a seguir o espera uma eternidade de tormentos e castigos. O homem da parábola, havia usufruído das riquezas da vida como num sonho, mas depois da sua partida encontra-se em extrema angústia porque nem tem uma gota de água para matar a sede<sup>287</sup>. De forma pedagógica Crisóstomo quer que o monge caído repare nesta vida passageira. “Como tudo na terra, o bem e o mal têm um fim, e um fim muito rápido, mas no céu ambos são medidos pela eternidade dos tempos, e diferem na sua natureza das realidades presentes a tal ponto que nem é possível descrever”<sup>288</sup>.

Enfim, aquele que se consagrou a Cristo, que despreza todos os prazeres vãos, está acima de todos os problemas da vida. Não sofre pela perda de dinheiro, nem se deixa dominar pelas paixões nem pela glória porque, antes de mais, os monges são cidadãos do Céu. Mesmo

---

<sup>285</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,13,12 (J. Dumortier 155).

<sup>286</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,3,54 (J. Dumortier 65).

<sup>287</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,9,28 (J. Dumortier 127).

<sup>288</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,9,51 (J. Dumortier 129).

a passagem deste mundo para o outro é-lhe mais doce do que a vida terrena. Para eles, que se afastaram da cidade para o ermo, o único amargo é ofender a Deus<sup>289</sup>.

Contudo, os bens terrenos continuam a ser necessários para a sobrevivência neste mundo. O problema não está, portanto, na posse destes, mas no apego. Por isso, o autor procura demonstrar os benefícios da pobreza enquanto virtude, como refúgio que protege das investidas do mundo e porto onde se vive com o coração ancorado no Céu. O monge, pelo caminho da mortificação e da sobriedade medita as realidades celestes e com todas as suas forças procura agradar a Deus e cumprir a vontade divina. O autor convida o seu amigo a afastar-se das preocupações deste mundo, a sair da cidade, e a retomar a vida entre os irmãos, no ermo, para assim evitar os castigos eternos e preparar a sua alma para o Rei.

### **3.5. Carne e espírito: Matrimónio e Virgindade**

Por detrás de toda esta parenética está uma conceção da vida e uma antropologia que inspirada na tradição cristã, mas também devedora da cultura grega de que o nosso autor não pode alhear-se. Efetivamente, ele aborda a situação de Teodoro também a partir da tensão entre carne e espírito ou corpo e alma. Este binómio é particularmente oportuno para falar da relação entre matrimónio e virgindade. É, por isso, necessário compreender melhor a relação ambivalente entre corpo e espírito, associada à opção pela virgindade a que é exortado o seu amigo caído, que, através do seu compromisso, tinha optado por uma vida de entrega total de si mesmo a Deus.

Com efeito, a virgindade, tal como o matrimónio, não diz respeito apenas a uma integridade do corpo. Na verdade, quando São João fala do corpo, tem sempre em vista não apenas a realidade física, mas também, e sobretudo, o corpo como templo do Espírito Santo. Está, portanto, em relação com a alma, que é um tesouro precioso que precisa de cuidados em vista da conversão. Por isso, o autor procura consolar o seu amigo Teodoro para que este não perca a beleza da alma e para que possa abandonar a vida de pecado e viver segundo o Espírito.

S. João Crisóstomo nas suas *Homilias sobre a Carta aos Romanos* comenta uma passagem paulina que esclarece a sua perspetiva sobre a situação de Teodoro. O Apóstolo afirma: “Os que vivem sob o domínio da carne são incapazes de agradar a Deus” (Rom 8, 8). Observa o Santo a este propósito que a tendência da carne é a morte, enquanto a tendência do

---

<sup>289</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,5,12 (J. Dumortier 73).

espírito é a vida e a paz. A desordem existe quando o Homem descuida o lugar devido a estas duas dimensões, permitindo à carne sobrepor-se ao espírito<sup>290</sup>.

A “carne”, no contexto da *Carta aos Romanos*, significa uma vida carnal e mundana, governada por critérios que não são os do Espírito. O homem oprimido pelas paixões e pela tirania do pecado torna-se escravo dos prazeres. Estes distanciam-se do espírito e tornam a sua própria alma carnal, porque destroem a sua nobreza<sup>291</sup>. A nobreza cristã traduz-se no ideal de santidade a que todos os cristãos são chamados, o mesmo é dizer, a uma vida segundo o Espírito:

Aquele que vive em retidão não estará no corpo. Com efeito, como era claro para qualquer um que aquele que não vive em pecado é espiritual, ele [Paulo] revelou algo mais importante: que o homem espiritual não só não vive em pecado, mas nem mesmo na carne e assim se tornou quase um anjo. Ele vai subir ao céu e levar o seu corpo com ele também<sup>292</sup>.

Esta ideia é desenvolvida e explicada com uma comparação de ferro colocado no fogo: assim como o ferro, sem abandonar a sua natureza, se torna fogo, assim também a carne daqueles que creem e possuem o espírito passa a ter tal poder que se torna inteiramente espiritual, “quase um anjo”, como afirma Crisóstomo<sup>293</sup>. A mesma ideia ocorre na obra *A Teodoro caído*, onde Crisóstomo relembra que o monge deve procurar sempre agradar a Deus. Para ser fiel a este compromisso com Deus, não se pode viver sob o domínio da carne. Recorrendo ao versículo anterior de São Paulo, recorda que a carne aspira à inimizade com Deus, uma vez que não se submete à sua lei (Rom 8, 7). Contudo, não é apenas a infidelidade, mas também a “impureza da vida”, que pode causar “inimizade entre Deus e homem”<sup>294</sup>.

A vida segundo a carne concretiza-se quando o Homem dá preferência às coisas do corpo que às da alma, introduzindo desordem. Esta relação pode ser entendida a partir de uma passagem da Segunda carta aos Coríntios que o autor cita no tratado: “Uma leve tribulação passageira, diz-se, produz além de qualquer medida um eterno peso de glória, se não olharmos para as coisas visíveis, mas para as invisíveis, pois as coisas visíveis têm apenas um tempo, mas as invisíveis são eternas” (2Cor 4, 17-18). São Paulo chama leves às coisas deste mundo, porque não olha para o visível, mas para o invisível. Assim Crisóstomo exorta Teodoro a preocupar-se mais com a beleza invisível da alma do que com beleza visível do corpo.

Na primeira parte do tratado encontramos mencionado a figura de Hermíone. Jean Dumortier levanta a questão da existência real desta mulher, afirmando que este nome “sem

---

<sup>290</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la Carta a los Romanos*, XIII, trad. Marcelo Rodríguez Merino, 1ª edición, Biblioteca de Patrística 110 (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 327-328.

<sup>291</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre la Carta a los Romanos*, XIII (BP 110), 327.

<sup>292</sup> Crisóstomo, *Homilias sobre la Carta a los Romanos*, XIII, (BP 110), 328.

<sup>293</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre la Carta a los Romanos*, XIII, (BP 110), 329.

<sup>294</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,14,38 (J. Dumortier 165).

dúvida é imaginário”<sup>295</sup>. Seja como for, Crisóstomo apresenta-a como uma mulher de cuja beleza o destinatário estaria fascinado, ao “ponto de considerar que não haverá nada comparável na terra”<sup>296</sup>. Partindo deste fascínio por Hermíone, é feita uma reflexão sobre a beleza física e seus elementos, apresentando uma verdadeira aula de anatomia. Estabelece, assim, um paralelo entre a beleza física e a beleza espiritual de um monge. Nesta comparação, João mostra como os homens são iludidos pelo aspeto físico. Na verdade, apesar de toda a admiração que se possa ter pelo corpo, este é apenas um “sepulcro esbranquiçado”, porque dentro está “cheio de sujidade”. Em contraposição, afirma que a beleza da alma prevalece sobre a do corpo, tanto como o céu sobre a terra<sup>297</sup>. Deste ponto de vista, percebe-se que aqueles que manifestam demasiado interesse no corpo, em detrimento do cuidado pela alma, são em todo o caso incapazes de salvar o corpo. Quem negligencia o “elemento primário” e mostra todo o seu zelo pelo “secundário” destrói e perde ambos<sup>298</sup>. Tendo em conta esta reflexão, o monge é chamado, antes de mais, a observar a ordem adequada, cuidando sobretudo do “elemento primário”, que é a alma. Crisóstomo estabelece uma analogia entre as leis do corpo e da alma. Assim, sugere que tal com a riqueza material aumenta quando não desprezamos os mais pequenos ganhos, assim também nos bens espirituais.

Crisóstomo apresenta, assim, negativamente, os limites naturais inerentes a qualquer forma de beleza corporal. A sua exortação, porém, tem também um momento positivo, no qual procura descrever a beleza da alma humana, que é incomparavelmente superior e deve ser protegida da submissão ao corpo aqui na terra<sup>299</sup>. No mundo é difícil de imaginar toda a grandeza da beleza da alma, porque é impossível observá-la fora do corpo. Contudo, se tal fosse possível, ainda que de forma imperfeita, afirma Crisóstomo, “sorriríamos por essas figuras materiais, que tão fracamente representariam a beleza da alma”<sup>300</sup>. Esta descrição positiva da beleza da alma apela a que o seu destinatário possa rejeitar as ambições do mundo, e, assim, dar mais atenção aos cuidados da alma.

O monge que se une a Cristo, para além da promessa de obediência e de pobreza, faz também a promessa de castidade. Assim, entrega todo o seu ser a Deus e procura vivê-la numa renúncia perfeita. Neste caminho de perfeição, a virgindade é uma virtude difícil que implica a renúncia perpétua aos prazeres legítimos do matrimónio. Para viver esta virtude, é necessário dominar-se a si mesmo e aos próprios impulsos, permanecendo sempre em vigilância e combate constante contra as paixões do coração, procurando fugir das solicitações do mundo e vencer

---

<sup>295</sup> Dumortier, «Introduction», 17.

<sup>296</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,14,62 (J. Dumortier 167).

<sup>297</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,14,84 (J. Dumortier 169).

<sup>298</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,15,83 (J. Dumortier 177).

<sup>299</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,13,38 (J. Dumortier 157).

<sup>300</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,14,85 (J. Dumortier 169).

as tentações do demónio. No seu tratado *A Virgindade*, afirma que a virgindade é um bem, maior até do que o casamento. Justifica-o, recorrendo a uma comparação entre o céu e a terra, ou os anjos e os homens. Assim, quem opta pela virgindade antecipa a condição angélica, uma vez que “os anjos não se casam, não são de carne e osso, não vivem na terra, não sofrem as oscilações das paixões, não precisam de comer e beber; sem nenhuma paixão que o impeça”<sup>301</sup>. Esta antecipação significa viver na terra como se já se estivesse no Céu e, assim, tornar presente o Reino de Deus no meio dos homens, através da sua disponibilidade para acolher Cristo e entregar-se totalmente a Ele. Na virgindade o homem está, de facto, corporalmente em atitude de espera, pelas núpcias escatológicas de Cristo com a Igreja, dando-se integralmente à Igreja na esperança de que Cristo se lhe dê na plena verdade da vida eterna. A pessoa virgem antecipa assim na sua carne o mundo novo da ressurreição futura<sup>302</sup>.

Nada disto tem a ver com o rigorismo encratita que condenava as núpcias e a legitimidade do uso do mundo<sup>303</sup>. Efetivamente, Crisóstomo sabe que quem condena o matrimónio priva a virgindade da sua glória e, pelo contrário, quem o louva, torna a virgindade mais admirável e esplendente. Nas suas *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus*, afirma que esta luta permanente pela pureza de corpo e alma diz respeito a todos os cristãos. São dimensões que pertencem às leis comuns para todos instituídos por Cristo. De facto, a modéstia e a castidade não servem apenas aos monges. Isto é, não se tem obrigatoriamente de viver nos montes e desertos, mas mesmo vivendo nas cidades se pode caminhar na perfeição espiritual. “Eu não te proíbo que te cases, nem me oponho a que te divirtas. Só quero que o faças com temperança, não com impudor, não com culpas e pecados sem conta”<sup>304</sup>.

Na *carta* a Teodoro, informa-nos explicitamente que este estava envolvido e pensava em casar com uma mulher. O nosso autor, porém, pede que Teodoro não se engane ao dizer que Deus não proibiu o casamento. De facto, Deus não proibiu o casamento, mas proíbe o adultério. O texto deixa perceber que Teodoro se justificava com a licitude do casamento. A isto, Crisóstomo responde: “É verdade, mas não para aquele que já se uniu a Cristo”<sup>305</sup>. Para o autor, o que está em causa é a obediência e a fidelidade a Deus, que não se pode relativizar.

Com efeito, em toda a sua defesa da virgindade, não é posta em causa a importância do matrimónio. Aliás, o casamento é uma imagem usada para falar do batismo: o catecumenado é o tempo do convite para o matrimónio espiritual que implica “o abandono dos pais e da casa

---

<sup>301</sup> Juan Crisóstomo, *La Virgindad*, X, 3, trad. Isabel Garzón Bosque, Biblioteca de Patrística 95 (Madrid: Ciudad Nueva, 2013), 47.

<sup>302</sup> Cf. Crisóstomo, *La Virgindad*, X, 1-2 (BP 95), 46-47.

<sup>303</sup> Cf. Crisóstomo, *La virgindad*, II-III (BP 95), 36-38.

<sup>304</sup> Juan Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 7, 7 (Madrid: BAC 141, 2007), 142.

<sup>305</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,3,13 (J. Dumortier 61).

para se unir ao esposo”<sup>306</sup>. Estas “núpcias espirituais” ocultas no “mistério do matrimônio” (Ef 5, 32-32) são consumadas na vocação monástica onde a renúncia ao mundo é condição essencial para o “contrato” com o Esposo e para “merecer os seus presentes”<sup>307</sup>.

Desde o batismo, somos chamados à uma vida do Espírito, uma vida que não está mais sujeita à morte, mas prevalece e domina sobre a morte. “Porque se o Espírito d’Aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, também dará vida aos vossos corpos mortais por meio do seu Espírito, que habita em vós” (Rom. 8,11). Ao tratar deste tema, São João Crisóstomo olha sempre para eternidade e ressurreição como o fim último do qual colhemos o modelo para a vida presente. Contudo, entre o arquétipo que é a eternidade e o éctipo que é a nossa vida cristã, existe ainda uma certa distância. Crisóstomo, no tratado *A Teodoro*, mostra esta distância que separa a condição celestial e a terrena. Com isto, o autor pretende incentivar o seu amigo a não perder a esperança de lutar e resistir contra esses perigos que podem impedir de ganhar o Céu, onde, segundo o bem-aventurado Apóstolo Paulo, “a criação será liberta da escravidão da corrupção” (Rom. 8,21). Vai acontecer uma mudança e transformação de toda a criação, porque os corpos ficarão incorruptíveis. Não haverá mais espaço para discórdia e batalha, pois a harmonia será perfeita entre todos. Não haverá velhice nem enfermidades: toda corrupção é banida, quando em toda a parte triunfa a glória incorruptível<sup>308</sup>. Como é que podemos negar estes bens e estas graças da vida futura? O próprio autor afirma que está disposto sofrer mil mortes todos os dias, suportar os problemas deste mundo e até a própria geena, só para não perder esta glória da vida com Cristo na eternidade<sup>309</sup>.

Em síntese, Crisóstomo, inspirando-se em São Paulo, destaca a relação que existe entre o corpo e espírito, nomeadamente, que se reflete numa vida carnal, ou vida segundo o espírito. Com efeito, ao falar de carne e espírito, apela ao monge abandonar a vida carnal, e centrar a atenção no espiritual, mesmo que este seja invisível. Vida de um cristão, muito mais de um monge, deve ter sempre em horizonte o grande dom que é a vida eterna. Assim, o homem que vive e cumpre a virgindade tem como objetivo de entregar-se a Deus, antecipando assim na sua carne o mundo novo da ressurreição que virá. O monge procura ser livre de todas paixões humanas, e oferecer o seu coração inteiramente a Deus. No caso de Teodoro o casamento não é lícito, por isso o autor pede que se afaste desta escravidão, para retornar à sua primeira liberdade.

---

<sup>306</sup> Crisóstomo, *Catequeses Batismais*, I, 13 (Verbo), 77.

<sup>307</sup> Cf. Crisóstomo, *Catequeses Batismais*, I, 16-18 (Verbo), 78-79.

<sup>308</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,11,17 (J. Dumortier 139).

<sup>309</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,11,64 (J. Dumortier 143-145).

### 3.6. Demonologia: o combate com o Demónio

Atento ao mal e ao pecado que mora no mundo, o nosso autor tem uma visão combativa da vida cristã. Ele sabe que o mundo, criado por Deus, é bom na sua essência. Mas também sabe que este século é habitado pelo mal que não vem de Deus mas da liberdade humana, muitas vezes dominada pelo espírito do Mal. Contudo, nem a existência do mal nem do Maligno tolhem a liberdade humana, ou a possibilidade de escolher viver conforma ao plano do Criador e Salvador.

Adiantamos que a demonologia de Crisóstomo segue, em boa parte as alinhas da tradição patrística que o precedeu<sup>310</sup>.

Segundo o pensamento de Crisóstomo a vida presente é apenas uma sombra da verdadeira vida que nos espera e pode já antecipar-se neste mundo. Neste as coisas visíveis são menos que uma sombra, porque tudo é passageiro neste mundo. Contudo, a grande responsabilidade consiste em viver em conformidade esta vida, porque não é possível, uma vez que se foi para o outro mundo, arrepender-se. Por isso encontramos numerosos convites ao monge caído de não perder esta vida e assim sucessivamente a outra, enquanto seria possível viver em ambas<sup>311</sup>.

Na vida de um asceta que se consagrou a Deus, há uma guerra quotidiana a travar. Mas será que é o mesmo tipo de guerra que faz um rei? São João Crisóstomo, na obra já mencionada *Paralelo entre o Monge e o Rei*, acentua esta diferença, dizendo que no seu combate “o monge luta, domina e derrota os demónios e é coroado por Cristo; porque é claro que entrando nesta guerra com a ajuda Divina e armados com armas celestes, a vitória deve necessariamente permanecer do lado deles”<sup>312</sup>. Esta diferença também consiste nos motivos de uma e outra guerra. Um rei luta contra os bárbaros porque lhe foram tirados lugares, fronteiras ou dinheiro. Por outro lado um consagrado faz guerra contra os demónios pela religião e adoração a Deus ou movido pelo desejo ardente de desarraigar cidades e aldeias do erro<sup>313</sup>.

No texto que estamos a analisar, encontramos Teodoro numa luta contra o Demónio. Ao tentar fazer a sua vida mais perfeita e próxima de Deus, enfrentou e caiu nas fragilidades humanas. Nesta guerra, João pede num primeiro momento, não acrescentar os seus golpes contra si mesmo. Quer dizer não agravar a situação ainda mais, mas tentar com pequenos passos virar as costas ao Demónio. Nesta conversão que é desejada pelo autor do texto, muito

---

<sup>310</sup> Cf. Jean Chrysostome, *Homélies sur L'impuissance du Diable*, ed. Adina Peleanu, Sources Chrétiennes, n° 560 (Paris: les Éd. du Cerf, 2013), 30-31; A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tratizoni*, Firenze 1988, passim.

<sup>311</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,5,51 (J. Dumortier 77).

<sup>312</sup> Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 2 (BAC 169), 532.

<sup>313</sup> Cf. Crisóstomo, *Paralelo entre el Monje y el Rey*, 2 (BAC 169), 532.

importante não desesperar de facto que fomos seduzidos pelo Maligno. De facto, o Diabo é muito forte e consegue seduzir o homem de uma vida das alturas de virtude ao extremo do vício. Mas Deus é muito mais forte porque pode elevá-lo à vida digna, e até tornar o homem ainda mais santo do que nos dias passados. Basta não se deixar desanimar, não cortar as “esperanças favoráveis”<sup>314</sup>. Porque o Maligno semeia, propositadamente, os pensamentos de desespero, para destruir a esperança em Deus, que é como se fosse uma âncora segura, este suporte da nossa vida, que ajuda na caminhada para o Céu<sup>315</sup>. O Diabo pode-nos seduzir, derrubar. Devemos, pois, levantar-nos, não nos deixarmos no chão.

João para convencer o seu amigo que o Maligno pode ser derrubado recorre à Sagrada Escritura dizendo: “Deus não quer a morte do pecador, mas que ele se converta e viva” (Ez. 33,11). Assim, se nos recorremos a Deus, que é de tal modo forte, que nos oferece a vida eterna, com ajuda Divina, facilmente podemos derrubar todos os obstáculos e vencer todas as seduções do Demónio. Deus por sua vez, quer que sejamos participantes dos bens eternos, oferece o Reino dos Céus, e não nos quer condenar e precipitar na Geena. Nesta logica, Deus sempre procura o bem do homem, como afirma o próprio autor, os castigos eternos: “não são para nós, mas para o Diabo”<sup>316</sup>. Assim, nesta luta contra as forças de Maligno, já temos a vitória, que é de Cristo, mas também se pode tornar a nossa, basta aderir a Deus, porque é nele que está a salvação.

Para incentivar o seu amigo, para que ele com mais zelo resista ao Demónio, e se torne mais perseverante na luta contra o pecado, João faz uma descrição das torturas eternas. Num primeiro momento, o autor sublinha a diferença existencial entre o fogo deste mundo e o fogo eterno. Desde modo, um e outro não são parecidos, com o nosso, porque neste mundo o fogo consome e destrói tudo aquilo de que se apodera, deixando as cinzas. Quanto ao outro, uma vez que se apodera de alguma coisa, sempre queima, e nunca cessará. Por isso é chamado de “inextinguível”<sup>317</sup>. No segundo momento, o autor usa uma metodologia demonstrativa. Para que com ajuda das experiências de pequenos sofrimentos desta vida no mundo, mostrar uma vaga ideia de grandes torturas eternas. Deste modo, Crisóstomo menciona dois exemplos, como tomar um banho muito quente, ou então, quando o homem tem uma febre muito alta.

Porque se o banho e a febre nos domina e atormenta, qual será nossa impressão, quando cairmos neste rio de fogo, que corre diante do formidável tribunal? Vamo-nos encolher sob o efeito dessa dor e desse sofrimento intolerável, sem ter ninguém para nos ajudar. Gerneremos profundamente, sob os assaltos redobrados da chama, mas veremos apenas os nossos

---

<sup>314</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,1,38 (J. Dumortier 85).

<sup>315</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,2,10 (J. Dumortier 87).

<sup>316</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,8,33 (J. Dumortier 119).

<sup>317</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,9,51 (J. Dumortier 129).

companheiros de sofrimento e uma solidão infinita. Quem dirá os terrores que a escuridão trará à luz em nossas almas? Pois esse fogo não é destrutivo, mas também não é luminoso<sup>318</sup>.

Assim, estas representações procuram ajudar a pensar no fogo da Geena. Através deles é possível, pelo menos, imaginar todo o horror que esta por trás de uma eternidade sem Deus.

Portanto, ao longo de toda obra, o autor convida o seu amigo caído a evitar o pecado, porque bem sabe quais são as suas consequências. Pede que se levante e continue a lutar não perdendo a esperança, porque não há pecado que não possa ser apagado pela Penitência. O autor convida a não se tornar indigno de acesso a esta morada celeste. Porque mesmo que tenhamos cometido incontáveis pecados, é possível purificarmo-nos totalmente deles, manifestando um sincero arrependimento pelas nossas faltas. É este remédio que propõe o Santo na luta contra o Maligno: a confissão. Porque o Diabo realmente sabe que, se tivéssemos pelo menos um pouco de arrependimento, ou começássemos este caminho de reconciliação, o nosso esforço não seria em vão. Como exemplo bíblico, Crisóstomo relembra que o Maligno afastou Judas, não lhe deixando que se arrependesse, porque se ele tivesse um bom começo de arrependimento, voltaria através da penitência ao ponto de onde havia caído<sup>319</sup>:

Também o Diabo tem medo de ver os homens empenhados na conversão. Porque sabe, que os autores de grandes crimes, quando se começam a converter, põem nisto todo o seu esforço e compreendem melhor os seus erros. Após este passo, eles já não podem ser contidos, acendendo o fogo da penitência, eles tornam as suas almas mais puras que o ouro refinado<sup>320</sup>

No pensamento de Crisóstomo o Maligno é o “Inimigo comum da humanidade”<sup>321</sup>, que procura seduzir o homem e desviar do caminho com Deus. Mas que não tem nenhum poder sobre o homem, ao menos, que o próprio, se deixa de enganar. Mas basta começar arrepender-se, e recorrer ao socorro Divino, logo a vitória está garantida. Portanto, este combate com o Demónio torna o pecador ainda mais forte do que antes, mais zeloso e mais santo. É isto que o autor quer ver na vida do seu amigo: uma vitória sobre o Maligno e as suas seduções. Por enquanto, Demónio falhou na sua tentativa de causar a Teodoro uma ferida profunda, e este fracasso dispô-lo, agora, a permanecer mais vigilante e sóbrio. Por isso, todo o texto – não só do tratado mas de forma especial da carta – é animado pela grande esperança de que o destinatário possa opor-se, e finalmente com ajuda de Deus transformar o seu estado atual e vida inteira.

---

<sup>318</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,10,11 (J. Dumortier 131).

<sup>319</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,8,57 (J. Dumortier 121-123).

<sup>320</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,17,23 (J. Dumortier 187).

<sup>321</sup> Chrysostome, *A Théodore*, II,1,56 (J. Dumortier 53).

### 3.7. Solidão e comunhão: Vida entre os irmãos na fé

Depois de marcar a sua alma com o selo da vida espiritual através do Sacramento de Batismo e receber as ordens menores, João Crisóstomo poderia ter logo começado o seu caminho eclesiástico. Porém, antes de receber o sacerdócio e, posteriormente, de ser elevados à dignidade de bispo, o Santo passou pela experiência de vida eremítica e de períodos de retiro em solidão, oração e contemplação. Assim a espiritualidade monástica marcou a sua alma como grande teólogo e pastor da Igreja<sup>322</sup>.

Como asceta, Crisóstomo instalou-se às portas da capital e dedicou-se exclusivamente aos exercícios espirituais e ao trabalho teológico<sup>323</sup>. Sabemos que viveu dois anos como anacoreta, forma mais antiga e a mais elementar da organização da vida monástica, em que:

os discípulos vindos para se formarem na escola de um santo ancião constroem cada qual para si uma cela na vizinhança da cela dele: o número pode tornar-se mais ou menos respeitável; em princípio cada monge vive, trabalha e medita na sua cela; todos se reagrupam para a oração em comum, seja cada dia em horas fixas para tanto (muito cedo se esboçou o que se transformou no ofício monástico), seja cada semana para a liturgia solene do sábado e do Domingo<sup>324</sup>.

Na sua obra *Diálogo sobre o Sacerdócio* procura exaltar o papel dos monges, sobretudo toda a riqueza que brota da vivência na solidão. Face aos muitos perigos da vida de quem vive no mundo, a opção monástica apresenta-se como o porto mais seguro para a salvação. Efetivamente, quem gosta da solidão poderá sentir-se seguro de todos esses perigos. A grande vantagem da vida de um monge é que ele vive centrado em Deus e unificado como homem (ou mulher). Não estando disperso com os cuidados do século e da uma casa ou família, ele pode centrar-se no essencial, sendo, assim, tão ou mais útil ao mundo. É verdade que o monge também se deverá preocupar com os irmãos da sua comunidade monástica ou eclesiástica. Contudo, neste caso, os seus cuidados também são poucos e fáceis, não só devido ao pequeno número, também porque estão afastados dos afazeres profanos. Assim os que vivem na solidão, não se preocupam com os cuidados mundanos que tornam o homem mais fraco na prática das coisas espirituais<sup>325</sup>. Eles têm certas vantagens, e Crisóstomo afirma:

Não têm mulher, nem filhos para cuidar. Devido a esta circunstância também costumam ser obedientes aos guias espirituais, o que facilita a vida em comum de tal maneira que qualquer

---

<sup>322</sup> Cf. Maria Rodica Tutas, «São João Crisóstomo e São Gregório Magno: Uma Fonte de Inspiração para a Vida Pastoral», *ATeo* 19, n.º 51 (dezembro de 2015): 511.

<sup>323</sup> Cf. Campenhausen, *Les Pères Grecs*, 189.

<sup>324</sup> Daniélou, *Nova história da Igreja*, I, 282.

<sup>325</sup> Cf. Crisóstomo, *O Sacerdócio*, 6, 3 (Vozes), 116-117.

deslize será notado e facilmente corrigido. Esta contínua vigilância da parte de um mestre é a garantia para o progresso na virtude<sup>326</sup>.

Mas, por outro lado, com o seu próprio exemplo, o Santo ensina-nos que também nas cidades é possível imitar a vida dos solitários. Nas suas *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus* descreve o exemplo dos que, no princípio, eram instruídos pelos apóstolos, morando nas cidades mostraram a piedade dos habitantes das montanhas. Mesmo morando na cidade, imitaram a filosofia do solitário. Se observamos a vida dos profetas, alguns deles tinham as suas esposas e as suas casas, mas a sua virtude não sofreu nenhum dano por isso. Porque mesmo tendo uma esposa, no meio das preocupações da família, é possível orar, jejuar e arrepender-se. Estes homens não se agarraram ao presente, à sombra, ao chão, ao fumo. Sempre procuraram os bens imutáveis e eternos e aquela vida que não conhece velhice. Por isso São João Crisóstomo ao longo da sua vida e em suas obras faz convite à imitar destes grandes homens, dar sempre graças a Deus, cantar hinos em Seu louvor, praticar a temperança e outras virtudes, levar às cidades a filosofia dos desertos. Assim seremos agradáveis a Deus e gloriosos diante dos homens e alcançaremos os bens futuros, pela graça e amor de nosso Senhor<sup>327</sup>.

Ao longo de toda a obra a que analisamos, Crisóstomo manifesta grande amizade e muitos sentimentos pessoais relativamente à situação do seu amigo caído. Num primeiro momento, o autor relembra ao irmão na fé que não existem doenças da alma que sejam incuráveis. Assim, transmite-lhe palavras de conforto e esperança, para o ajudar a levantar-se. João considera que, mesmo se alguém achar esta “consolação inacreditável”, ele não vai parar de lamentar pelo seu amigo, até que não o veja na sua luz da vida anterior<sup>328</sup>. Porque sabe muito bem, através dos exemplos da Sagrada Escritura, que os publicanos e as cortesãs podem herdar o Reino dos Céus e quantos dos últimos são colocados antes dos primeiros. Para quem se converte pela penitência é possível brilhar intensamente, muitas vezes mais do que aqueles que nunca caíram<sup>329</sup>.

No segundo momento percebe-se, lendo o texto, que o grande motivo de dor do monge falido é sentir-se isolado. Como resposta, João demonstra esta comunhão entre os homens que partilham a mesma fé, que se manifesta na fortaleza do espírito em não deixar sozinho o seu irmão. “Se tu desesperares mil vezes de ti mesmo, nós nunca desesperaremos de ti”<sup>330</sup>. Para João o desesperar dos outros e de si mesmo são coisas muito diferentes. Porque não somos donos do fervor dos outros, nem do seu arrependimento, mas somos os únicos a exercer o

---

<sup>326</sup> Crisóstomo, *O Sacerdócio*, 6, 3 (Vozes), 117.

<sup>327</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 55, 6 (BAC 146), 175.

<sup>328</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,1,14 (J. Dumortier 83).

<sup>329</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,18,4 (J. Dumortier 193).

<sup>330</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,16,28 (J. Dumortier 179).

autodomínio. Portanto, aquele que desespera com os outros logo receberia o seu perdão, mas não aquele que o faria sobre o seu próprio caso. Mais uma vez, João escreve que apesar de tudo “não nos desesperamos de ti, mesmo que tu venhas a experimentar esses sentimentos, porque talvez haja uma ascensão à virtude e um restabelecimento da tua vida anterior”<sup>331</sup>.

Assim, monge é chamado viver uma solidão, mas na verdade, nunca está sozinho, porque sempre tem irmãos que compartilham a mesma fé. Como ensinava Evágrio Pôntico, “o monge é aquele que está separado de todos e unido a todos”<sup>332</sup> Esta afirmação tanto se aplica ao modelo anacorético como cenobita, mas especialmente a este último que Crisóstomo propõe<sup>333</sup>.

Esta comunhão desempenha um papel importante na vida uns dos outros, porque não vivem simplesmente no mesmo mosteiro, mas vivem uma verdadeira comunhão em Cristo, como membros do mesmo Corpo. Está comunhão se concretiza no dia-a-dia, na ajuda mútua tanto nas coisas materiais, como espirituais. Entre os monges desenvolveu-se, desde início, a prática que se chama correção fraterna. Esta é um meio que ajuda no caminho de aperfeiçoamento das virtudes. Um irmão que vê o outro em pecado ou mantido numa espécie de mal, tem que ir ao doente e constituir um tribunal para lembrar ao outro o seu pecado e tornar a cura suave e fácil. Assim, convidá-lo à reconciliação. Desta perspectiva, um irmão torna-se como se fosse um médico. Quando o médico vê que a doença vai piorando, não desiste dos seus esforços nem fica com raiva por causa disso, mas é aí que ele redobra os seus esforços<sup>334</sup>.

João ao expressar a preocupação com o monge caído, não deixa de sublinhar que os outros irmãos também estão muito atribulados com esta situação. Porque “quando um membro do corpo sofre, todo o corpo sofre”, o nosso autor sublinha, na *carta*, que, pela graça de Deus, Teodoro não está sozinho, mas conta com muitos grandes irmãos na fé, e até nomeia alguns destes. Eles estremecem pela sua alma e todos os dias não se desesperam da sua salvação e rezam sem cessar para recuperar o seu próprio membro<sup>335</sup>. O autor sublinha que esta queda acaba por afetar todos, a agora, se encontram muito tristes. Esquecidos porem, das suas próprias misérias, lamentam a desgraça de irmão caído e tentam-no corrigir, esforçando-se para que venha a “recuperar a compostura e abrir os olhos, para retomar a vida angélica”<sup>336</sup>. No tratado, autor pede a conversão ao seu destinatário, embora ele não seja concreto tenha muito a ver com

---

<sup>331</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,16,34 (J. Dumortier 179).

<sup>332</sup> Evágrio, *Sobre a oração*, 124 (I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traite sur l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris: Bauchesne 1960), 158.

<sup>333</sup> Sobre a vivência deste binómio “solidão-comunhão” nos vários modelos do monaquismo antigo, cf. AA.VV, *Solitude et communion. La vie érémitique, un lien très fort d'unité entre les diferentes confession chrétiennes*, Abbaye de Bellefontaine 1992, 19-88.

<sup>334</sup> Cf. Crisóstomo, *Homílias sobre San Mateo*, 60, 1 (BAC 146), 259-260.

<sup>335</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,3,75 (J. Dumortier 67).

<sup>336</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,18,4 (J. Dumortier 193).

a situação que se encontra o Teodoro: “Peço-te sinceramente, em nome da tua primeira reputação, em nome desta certeza, que te voltemos a ver no auge da virtude, com a mesma força de alma”<sup>337</sup>.

Assim, o exemplo do monge caído tem consequências na vida, dos outros irmãos. Mais uma razão pela qual o Crisóstomo pede a conversão do seu amigo, porque é possível que também entre os irmãos na fé haja quem se possa escandalizar. Os outros, ao ver esta fraqueza, também podem vacilar e cair, ou recusar-se a seguir o caminho da virtude. A conversão, tão esperada, podia ser um sinal de encorajamento e conforto para outros. O exemplo da sua vitória poderá trazer maior glória e alegria, que dissipariam a nuvem de desânimo. Também a sua experiência seria muito marcante para quem tiver caído em tais crimes e pecados, para que eles se levantem mais depressa<sup>338</sup>.

João, no fim da *carta*, espera que o seu destinatário ainda não se tenha esquecido completamente dos seus irmãos. Se eles ainda têm um pouco de significado para ele, pede então ao Teodoro que se digne ao menos a responder, porque a sua carta iria encher todos de alegria<sup>339</sup>.

Monge nesta vida da solidão, e ao mesmo tempo em comunhão com os irmãos na fé, antes de mais procura agradar a Deus e ser fiel aos seus compromissos. Os que estão a sua volta, estando todos unidos no mesmo Corpo Místico, procuram sempre que todos os membros estejam bem. Na vida diária, está comunhão torna se visível não só numa preocupação por outros, mas antes de mais na oração e na ajuda mútua. Teodoro não está sozinho, mesmo que possa sentir isto, através da sua carta João Crisóstomo expressa esta comunhão que existe entre eles e outros irmãos.

### 3.8. Virtudes do monge

O monge, na sua vocação dedicada e oferecida a Deus com todo o zelo, esforça-se por viver uma vida cristã mais intensa. Este esforço implica o exercício diário do domínio das paixões e o cultivo das virtudes. Como já referimos, a sua opção de vida evangélica implica uma luta constante e zelosa contra as múltiplas armadilhas e seduções do Demónio. Os monges, com o seu estilo de vida, “provocam muito ciúme” por parte do Maligno, que procura desviar o asceta da virtude para o caminho do vício<sup>340</sup>. Com efeito, a familiaridade com o vício conduz a um sucessivo endurecimento do coração, que, assim, se fecha à graça de perdão.

---

<sup>337</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,17,73 (J. Dumortier 191).

<sup>338</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,17,73 (J. Dumortier 191).

<sup>339</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,6,7 (J. Dumortier 79).

<sup>340</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,1.34 (J. Dumortier 51).

Portanto, o monge é chamado continuamente a cultivar as virtudes e a crescer cada vez mais na fidelidade com Deus. O pastor sabe, porém, que estas exigências não se aplicam somente os monges. Todos devem viver e crescer na fidelidade ao batismo e à fé aí assumida. Consequentemente todos são chamados, nesta caminhada sobre a terra, a lutar contra o pecado. Contra a tentação de reduzir a vocação à santidade à vocação monástica, Crisóstomo exorta a uma atitude inequívoca, nas palavras e nos factos: “Não me venhas, pois, com o deserto nem com os palácios; porque a glória e a honra não vêm dos lugares nem das roupas nem da dignidade nem do poder, mas unicamente da virtude de alma e da filosofia”<sup>341</sup>.

No entanto, o ermo é particularmente favorável à prática das virtudes cristãs. Na sua obra *Contra os impugnadores da vida monástica*, João Crisóstomo descreve um pouco da realidade em que vive. Na sua descrição, as cidades em que se estabelecem os tribunais e as leis estão cheias de iniquidade e injustiça e tudo “anda de cabeça para baixo”. Perante um mundo assim corrompido, cheio de pecado, os monges encontram o seu abrigo no silêncio das montanhas para escutar Deus mais de perto. O Santo sugere que é a grande falta de disciplina dentro das cidades que provoca a necessidade de buscar refúgio no deserto. Afirma, aliás, que não é justo culpar quem se retira do meio da tormenta e da confusão para se salvar. Por isso, defende a necessidade dos mosteiros, a que chama “portos de calma”. Para além disso, o deserto produz abundantes “frutos de filosofia” e ajuda a levar uma vida de virtudes. As cidades, com efeito, converteram-se em lugares tão intransitáveis e tão pouco propícios à filosofia, que aqueles que se querem salvar se viram forçados a fugir para o deserto<sup>342</sup>.

Crisóstomo desenvolve o tema das virtudes do monge, recuperando a imagem paulina do homem como templo do Espírito Santo (1Cor 6,19). Esta imagem do templo permite comparar a vida cristã a um edifício em construção. Este templo ganha a sua beleza quando o homem vive segundo Espírito, cultivando as virtudes. Quando caímos nos vícios, porém, o templo parece “estar deserto e vazio, privado desta beleza, despojado do seu divino, do seu inefável adorno, abandonado pelos seus guardiões. Não tem portas nem fechaduras e permanece aberto a todos os pensamentos vergonhosos e corruptos”<sup>343</sup>. Portanto, ao descuidar da educação das virtudes, o homem perde a pureza da sua inteligência e deixa a sua alma mais facilmente penetrada por qualquer tipo de pensamento de escravidão e pecado.

Todavia, mesmo quando a vida virtuosa se deixa assim corromper, o monge não se deve deixar desanimar. Neste contexto, Crisóstomo exorta a não cortar as “esperanças favoráveis”, porque não é a grandeza dos pecados que ordinariamente nos leva ao desespero, mas a

---

<sup>341</sup> Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, II, 5 (BAC 169), 424.

<sup>342</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, I, 7 (BAC 169), 397-398.

<sup>343</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,1,14 (J. Dumortier 83).

impiedade da alma<sup>344</sup>. De facto, podemos cair muitas vezes, mas mais importante é levantar-se e lutar contra o inimigo. A virtude da esperança é, com efeito, o grande objetivo da intervenção de Crisóstomo. Assim, aquele que está acorrentado com os pensamentos de desespero e cuja força está paralisada, olha para a conversão como uma coisa impossível<sup>345</sup>. O desespero é, de facto, a “espada afiada” com a qual o Maligno mata tantas pessoas. Tal arma é sólida e o Demónio não tem outro meio de reter os seus prisioneiros a não ser carregá-los com essas correntes. No entanto, se estivermos dispostos a lutar e a graça de Deus nos ajudar, podemos quebrá-las rapidamente<sup>346</sup>.

Para tal, a confissão é apresentada como um meio seguro para se tornar livre dos pecados. Através dela é possível desenraizar os vícios e mudar a vida para crescer nas virtudes. O ponto de focagem é a maneira como se deve aderir a confissão. Para o autor, se a confissão fosse realizada por desespero, não bastaria ao destinatário abster-se e afastar-se do pecado, porque ele está vencido por este vício. Portanto não basta semear as palavras e lágrimas de arrependimento, é preciso aproximar-se da confissão, com esperança.

Para fundamentar esta ideia com um exemplo bíblico, e demonstrar que na prática é possível sair do vício, o autor recorda a parábola do Filho pródigo (Lc 15,11-32). Através do exemplo do filho mais novo, Crisóstomo procura encorajar o seu amigo a tomar a mesma atitude. Não ficar preso no seu vício, não desesperar pela reconciliação, mas levantar-se e recorrer à ajuda do Pai. Neste caminho, a virtude da esperança ajuda a aproximar-se de Deus, sabendo que Ele sempre está disposto a acolher os seus filhos. Porque Ele nunca se afasta de nós, somos nós que nos distanciamos<sup>347</sup>. Tal como Deus sempre está com os braços abertos, é dever de cada homem mostrar entusiasmo e determinação em todas as ocasiões e exercitar as suas virtudes para seguir o caminho de Deus.

Também no *tratado*, o autor descreve a importância das virtudes através dos exemplos da conversão que são conhecidos por muitos. Já tínhamos mencionado o exemplo de Fénix, Filho de Urbano. Neste caso observamos como os personagens santos que tentam converter Fénix, muitas vezes já tinham ajudado a outros. Esses homens, irmãos na fé, são compassivos, amam verdadeiramente o seu próximo e, assim, pela força da paciência e pela virtude da caridade alcançam a conversão do seu próximo<sup>348</sup>. Pela sua experiência sabiam perfeitamente que quem está armado de esperança em Deus persevera numa vida cristã verdadeiramente plasmada pela caridade.

---

<sup>344</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,1,38 (J. Dumortier 85).

<sup>345</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,3,46 (J. Dumortier 95).

<sup>346</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, II,5,51 (J. Dumortier 77).

<sup>347</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,7,41 (J. Dumortier 115).

<sup>348</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,18,47 (J. Dumortier 197).

Na obra *Contra os impugnadores da vida monástica* Crisóstomo volta a meditar sobre a virtude da caridade, como a mais importante de todas as outras. A caridade é o vínculo e a raiz de toda a virtude. Foi São Paulo quem depois de a ter exaltado e enumerado os seus efeitos, deu a entender que exige dos homens a mesma caridade que Cristo pediu aos seus discípulos. Assim o Salvador pôs como auge da caridade a dádiva da própria vida pelos amigos (Jo 15,13). O mesmo fez Paulo quando disse: "A caridade não busca os seus próprios interesses" (1 Cor 13,5). É este o horizonte da caridade, este o objetivo para alcançar e seguir<sup>349</sup>. A caridade constitui a marca dos discípulos do Senhor, a característica dos servos de Deus, o distintivo dos apóstolos. A caridade é a principal de todas as virtudes, raiz e fonte, porque onde falta a caridade, as outras virtudes de nada servem.

Neste caminho da virtude é muito importante a perseverança. Porque mesmo depois de se ter arrependido, ninguém pode saber-se totalmente seguro e protegido de novas quedas. Assim, os monges e todos os cristãos são chamados ser vigilantes e perseverar não só prática das boas ações, mas também nesta lógica de sempre levantar-se. O santo convida a refletir e banir o raciocínio perverso que leva ao derrotismo: João Crisóstomo relembra que mesmo que o homem realize grandes e muitos atos de virtude e, nesse tempo, comete um pecado, este nunca contrabalança boas ações que tenha realizado anteriormente. Esta é de facto, uma das coisas mais propícias para lançar o homem em desespero<sup>350</sup>.

As virtudes que mencionamos ajudam os pecadores a recuperar a sua dignidade original e romper com os laços de pecado. O autor procura que Teodoro volte à vida monástica, que não fique preso nos vícios e pecados, mas continue a vida anterior da virtude. Deve ter cuidado para não agravar a situação ainda mais e apressar-se a recorrer ao seu Médico, aplicando vários remédios: jejuns, lágrimas, lamentações, orações contínuas, confissão. De maior importância é a virtude da esperança, que capacita homem nesta luta.

### **3.9. O ócio monástico: estudo e trabalho**

O homem que se consagra totalmente ao Senhor procura colocar todo o seu esforço em viver dedicado ao serviço de Deus. No exercício diário da obediência e da humildade, centra a sua espiritualidade na pessoa de Cristo, imitando o seu exemplo. A via ascética tem como meta a total unificação do homem, isto é, a realização da sua imagem e semelhança com Deus. É neste sentido que toda a vida do monge se organiza e desenrola, assente nestes dois pilares: oração e trabalho.

---

<sup>349</sup> Cf. Crisóstomo, *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*, III, 14 (BAC 169), 499.

<sup>350</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,21,31 (J. Dumortier 213).

Sabemos que, no tempo de João Crisóstomo, a vida quotidiana do monge estava já bastante regulada, quer sob a forma de *Regras*, quer sobre a forma de exemplos de vida que, como *A vida de Antão*, redigida por S. Atanásio, serviam de modelo para os que aderiam ao mesmo género de experiência.

Habitualmente, os monges eram acordados pelo superior, antes do amanhecer, e logo de manhã erguiam e entoavam os salmos de louvor e gratidão a Deus. O dia foi dividido em quatro partes, e ao final de cada uma se reuniam para glorificar Deus em uníssono com o canto dos salmos. Durante o dia os monges dedicavam-se ao estudo das Escrituras, meditação nelas e no mistério do próprio Deus, ou no contraste entre o mundo visível e o invisível. A regra do silêncio era rigorosamente observada<sup>351</sup>.

Crisóstomo propõe este ideal, para os monges que, fugindo da tempestade da vida mundana, gozam continuamente de paz e são vistos muitas vezes colados aos seus livros. “Alguns pegam em Isaías e conversam com ele; outro conversa com os Apóstolos, outro estuda as obras dos outros e a filósofa sobre Deus e o universo, sobre o sensível e o inteligível, sobre a vileza da vida presente e a grandeza da vida futura”<sup>352</sup>. Portanto, o estudo e a leitura da Bíblia era uma das principais ocupações dos monges durante o seu dia-a-dia. Sobre a sua importância João Crisóstomo afirma:

O conhecimento da Escritura alenta o espírito, purifica a consciência, liberta das paixões que subjagam, semeia a virtude, estimula pensamentos do céu, impede de ser submerso pelas vicissitudes inesperadas dos acontecimentos, ergue-nos para além das flechas do diabo, transporta-nos para o céu, liberta dos laços do corpo, torna ágeis as asas deste e introduz no ânimo do leitor tudo quanto se pode dizer de bem<sup>353</sup>.

Nas suas *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus*, Crisóstomo oferece-nos algumas descrições das ocupações dos consagrados. Um tempo durante o dia também era dedicado aos trabalhos manuais como o cuidado dos cultivos, plantação de árvores, tecer roupa ou copiar textos. Portanto, estes trabalhos em que se ocupam são uma pregação de humildade e os lucros que recebiam, dedicavam-nos ao socorro dos pobres. Assim, vivendo na pobreza e lutando contra a fome, estas tarefas ajudam a não se deixar levar pelo orgulho<sup>354</sup>. A alma de monge está limpa de toda paixão e vício, é leve, ágil e mais pura que o ar, que permite aproximar-se cada vez mais de Deus.

Mesmo tendo esta vida aparentemente difícil, longe das praças públicas das cidades, nada se compara à felicidade do ócio monástico:

---

<sup>351</sup> Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 30-31.

<sup>352</sup> Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 5 (BAC 146), 401.

<sup>353</sup> Joannis Chrysostomi, *Hom. V, De estudio praesentium I*, PG 63, 485

<sup>354</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 72, 4 (BAC 146), 461.

Uma vida que nada tem em comum com a presente, que nada sofre de humano: nem tristezas mundanas, nem tanta dor, nem tanta preocupação, nem perigo, nem ciladas, nem inveja, nem ciúme, nem amor desajeitado, nem coisa parecida. Já daqui pensam nas coisas do Reino dos Céus, conversando com as florestas, com as montanhas, com as fontes, com o silêncio e a imensa solidão e, sobretudo, com Deus<sup>355</sup>.

Os monges, nas suas orações, não pedem a Deus nenhum bem presente, visto que não têm aqui em conta esses bens, mas poder apresentar-se com confiança perante aquele terrível tribunal, quando o Unigénito de Deus vier julgar os vivos e os mortos. Oram a Deus para que nesta hora nenhum deles ouça essa palavra assustadora: “não te conheço” (Mt. 25,12). Pedem-Lhe que termine esta vida laboriosa com a consciência tranquila e com muitas boas obras<sup>356</sup>.

Na obra *A Teodoro caído*, o autor procura ajudar o seu amigo neste caminho da perfeição, convencendo-o de que a vida monástica é o melhor porto seguro onde o seu amigo poder-se-ia salvar. Esta ajuda é muito mais necessária na luta que enfrenta o monge “caído”, para que não pereça no desespero. Efetivamente, conhecendo bem a psicologia humana sempre aproveitada pelo Tentador, o nosso autor sabe que, quando pecamos, há uma grande tentação de pensar que tudo o que foi feito antes está destruído e todos os esforços anteriores não valeram nada. Como o veemente apelo a levantar-se, Crisóstomo relembra que as nossas boas obras nos acompanham no outro mundo. A imagem da “balança” é usada para materializar esse pensamento, porque um equilíbrio será estabelecido na vida eterna entre as ações más e aquelas que não são.

Jean Dumortier sugere que a ideia da balança muito provavelmente tenha sido inspirada pela Sagrada Escritura<sup>357</sup>. A imagem que teve grande fortuna no imaginário da Idade Média, aparece já em Dn.5,27, Sl. 61,10, Is. 40,15, as comparações de boas e más obras que funcionam para avaliarem o homem. As três passagens têm como objetivo indicar o peso. Deste modo, procuram transmitir a importância das boas obras na vida eterna. Próprio Crisóstomo sublinha no tratado:

Quem vai para a outra vida carregado de boas e más obras terá algum conforto diante dos castigos e tortura da vida eterna. Mas aquele que é desprovido da primeira e é seguido apenas da segunda, sofrerá uma dor indescritível quando for entregue ao castigo eterno... Será usada aí uma balança, entre as ações más e as boas. Se estas últimas pesarem no prato salvarão o seu autor<sup>358</sup>.

Com este olhar escatológico, mais a frente no texto, o autor usa a imagem de couraça, para demonstrar a importância na vida que levamos cá na terra. Assim, as boas obras são

---

<sup>355</sup> Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 3 (BAC 146), 395.

<sup>356</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 68, 3 (BAC 146), 397.

<sup>357</sup> Dumortier, «Introduction», 215.

<sup>358</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,21,31 (J. Dumortier 213).

comparadas a uma couraça forte que não deixa a espada afiada ferir o corpo, e mesmo quando a couraça está quebrada, ela protege o corpo de muitos perigos.

Para dar mais força ao seu argumento, no final do tratado, o autor cita duas passagens dos Evangelistas São Mateus e São João. Na perspectiva da eternidade Crisóstomo relembra que “no Ceu há muitas moradas do Pai” (Jo 14,2) e que no julgamento final, Nosso Senhor Jesus Cristo “retribuirá a cada um conforme o seu procedimento” (Mt 16,27). São João Crisóstomo com estes exemplos exorta o destinatário não desistir de fazer boas ações nem que sejam muito pequenos. Tudo tem o seu devido valor e uma recompensa considerável aos olhos de Deus. Por exemplo, os homens que não são capazes de grandes atos de virtude, pelo menos não podem renunciar aos pequenos. Porque como ensina Crisóstomo: “quem não despreza as pequenas coisas também tratará as grandes com grande seriedade, enquanto quem negligencia as primeiras também se abstém das outras”<sup>359</sup>.

Ao fugir do mundo, monge sempre permanece em contato com a realidade física, mas procura estar cada vez mais perto de Deus. Assim, percebe-se a importância dos estudos e do trabalho, porque santificam as horas do dia e ensinam monge servir aos próximos. Os trabalhos na vertente intelectual e físico, também ajudem a cultivar as virtudes, e assim combater os vícios. Tudo o que monge faz, é em vista de salvação própria e também dos irmãos na fé.

### **3.10. Esperança do mundo e esperança em Cristo e no Reino**

Com a leitura que já fizemos percebemos a riqueza e felicidade da vida monástica. Assim ao ver o seu amigo, que volta às preocupações mundanas e deixa de seguir Cristo, São João Crisóstomo como bom amigo, médico e pastor, procura auxiliar Teodoro a não desanimar e reencontrar forças para novamente colocar toda a sua esperança em Cristo. Teme sobretudo que o seu destinatário possa permanecer no estado de pecado, e assim perca a grande graça que é oferecida a todos que se arrependem: o Reino dos Céus. Deste modo, não basta ter os olhos postos nos perigos das penas, mas sobretudo nos prémios que esperam quem persevera na palavra dada a Cristo.

Neste contexto, o autor relembra que somos criados não para a Geena, não para sofrer castigos, mas para que, revestidos da Glória eterna, possamos estar juntos na presença de Deus. “Se ele nos tivesse criado para nos castigar, tu farias bem em desesperar e duvidar da tua própria salvação”<sup>360</sup>. Felizmente, o homem foi criado por pura bondade, para desfrutar de recompensas eternas. Portanto, toda a nossa esperança deve ser posta na misericórdia divina, no seu infinito

---

<sup>359</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,22,9 (J. Dumortier 217).

<sup>360</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,16,42 (J. Dumortier 181-183).

perdão que não tem limites. Para reforçar este pensamento, Crisóstomo usa uma comparação retirada da vida quotidiana. Com efeito, apresenta o exemplo dos servos que podem ter ofendido o seu senhor, mas quando se arrependem e prometem melhorar, ele acolhe-os de novo e até lhes pode dar mais confiança do que no passado. Assim, se isto acontece na vida presente, quanto mais no contexto do amor e da misericórdia Divina para com aqueles que manifestam o desejo de mudar a sua vida, de se converter através da renúncia da atitude presente. De facto, não é tanto o mal em si que cometemos que ofende a Deus, mas sobretudo a recusa em mudar no futuro<sup>361</sup>.

No *tratado*, Crisóstomo centra a sua atenção na dor que pode ser causada pela perda do Reino de Deus. Exorta, que tal pode suceder, se pusermos a nossa esperança neste mundo. Com este olhar dirigido a um horizonte de eternidade, o autor procura afastar o seu amigo das atitudes presentes. Assim vai usar a analogia como recurso pedagógico, para demonstrar grandes coisas através das pequenas. Nesta lógica, num primeiro momento faz pequenas descrições dos castigos infinitos, para convencer o monge caído a trocar os prazeres desta vida, que parecem sonhos, pelos verdadeiros bens eternos. Num segundo momento, Crisóstomo apresenta considerações sobre a grandeza da glória do Reino dos Céus. O próprio autor confessa que é bastante difícil de imaginar e encontrar palavras para expressar toda a felicidade que reinará no final dos tempos, mas quem o merecer gozará de

uma existência mais feliz do que esta vida onde a pobreza e a doença não devem mais ser temidas, onde não se pode ver ninguém cometendo ou sofrendo uma injustiça, ficando com raiva, caluniando, queimando com uma paixão monstruosa, vagueando em busca de necessidades, atormentar-se para obter um cargo ou uma magistratura? Toda a tempestade das nossas paixões cai, apaziguada. Tudo é paz e alegria; tudo é luminoso e calmo; tudo é brilho e luz, não o do sol, mas outro que o supera em brilho...<sup>362</sup>

Com o objetivo de animar e auxiliar o destinatário a dar um passo em frente na mudança de vida, com vista à meta final, convida-o a “contemplar o céu e a transportar-se até para além do céu”, antecipando a experiência de uma “nova criação, liberta da servidão e da corrupção”<sup>363</sup>, e a “transportar seus pensamentos para a montanha onde Cristo se transfigurou, contemplando-o todo resplandecente”<sup>364</sup>, podendo assim ter uma antevisão da glória do Reino futuro.

Como os Apóstolos conseguiram ver o esplendor e magnificência de Cristo que brilhou como o sol, ao ponto de não quererem ir embora, porque gozavam da jubilosa presença de Cristo, também Teodoro se deve elevar à montanha que mais o aproxima dessa experiência

---

<sup>361</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,16,42 (J. Dumortier 181-183).

<sup>362</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,10,82 (J. Dumortier 137).

<sup>363</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,11,25 (J. Dumortier 139).

<sup>364</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,11,25 (J. Dumortier 139).

gozosa. E, todavia, nessa montanha ainda só se revelava a clareza que podia ser sustentada pelo olhar dos espectadores. Mesmo assim não suportaram o seu fulgor e caíram ao chão. Tudo isto aponta para a inimaginável grandeza da Glória e alegria que nos espera na vida eterna<sup>365</sup>

Consequentemente, descreve como, na eternidade, em toda a parte triunfa a glória incorruptível. Mas mais do que tudo isto, o maior presente que não podemos abnegar é desfrutar para sempre da companhia de Cristo, com os Anjos, os Arcanjos e os Poderes Celestes.

Nas suas *Homilias sobre o Evangelho de São Mateus*, o santo pronuncia e alarga o pensamento sobre o acontecimento da Transfiguração. Antes de mais, Jesus encoraja o seu povo com o anúncio de sua glória. Porque o Senhor nos seus ensinamentos, que não são fáceis de compreender, convida a cada um a tomar a sua Cruz e a segui-Lo. Assim havia falado aos seus discípulos de perigos e morte, da sua própria paixão e do sangue que eles iriam derramar. Exorta os seus apóstolos a colocar toda a esperança em Deus e a perder as suas vidas, a fim de conseguir salvá-las. Na medida da capacidade dos seus discípulos, Jesus mostra-lhes como será aquela Glória na qual Ele virá, para dar a recompensa que eles mereciam<sup>366</sup>.

Podemos estabelecer um paralelo entre os ensinamentos de Jesus e a obra que analisamos. Antes de mais há uma pedagogia comum. Por exemplo, quando encontramos Jesus a falar sobre os castigos eternos ao contar a parábola de Lázaro, que também é mencionada por Crisóstomo no tratado. Ambos pretendem impedir o destinatário de colocar a sua esperança nas coisas do mundo, apesar de o chamamento a conversão se realizar no tempo presente. Aos seus discípulos, Jesus procura mostrar mais o Reino dos Céus do que o inferno; Ele tenta antes atraí-los e direcioná-los com a perspectiva do prémio<sup>367</sup>. O mesmo procura realizar o nosso autor quando também descreve a felicidade da vida eterna.

A esperança que temos em Cristo permanece viva, porque Deus no início da criação prometeu a todos o Salvador. Jesus, Verbo Encarnado, alimenta cada homem e introdu-lo na plenitude da vida futura, porque o desejo de Deus é estar perto do ser humano. “Se foi prometido, então, atribuir-te um lugar nesta assembleia, não terias feito tudo para que tal promessa se tornasse realidade<sup>368</sup>”? No tratado, João apresenta uma comparação do Céu, a uma espécie de assembleia onde todos se sentariam revestidos de mantos de ouro. No meio da multidão havia um homem que até tinha uma coroa que era adornada com pedras preciosas. Para melhor perceber a descrição, Crisóstomo convida a abrir os olhos espirituais, purificar o pensamento para contemplar esta assembleia que é formada, não por homens, mas por seres muito mais dignos de honra, que são os Anjos. Quanto ao seu Rei, não se pode descrever toda

---

<sup>365</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,11,17 (J. Dumortier 139-141).

<sup>366</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 56, 1 (BAC 146), 176-177.

<sup>367</sup> Cf. Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 56, 1 (BAC 146), 177.

<sup>368</sup> Chrysostome, *A Théodore*, I,11,64 (J. Dumortier 143).

a sua beleza, graça, força, glória, grandeza e magnificência<sup>369</sup>. Portanto, a chave de leitura é a consideração das glórias celestes, das quais não nos devemos privar em detrimento dos prazeres da vida terrena.

Deste ponto da vista, o monge procura colocar toda sua esperança em Cristo e no Reino Celeste, na vida futura que há-de vir. Este esforço pode ser considerado em duas vertentes: uma vertente negativa e outra positiva. Num primeiro momento o monge retira-se do mundo e procura a solidão num lugar afastado o que demonstra o testemunho escatológico, porque indica outro fim da própria vida, que se converte em expectativa da vida angelica e futura. O que por sua vez ajuda ao consagrado alcançar um estar livre do mundo e traz um juízo preciso sobre todas as coisas deste mundo em sua relação com os bens eternos. Em geral, na sua vida o monge abandona a sua pátria e dirige-se a uma terra onde ele é estrangeiro. Estes são os modos e formas de dizer que o monge não se sente como alguém pertencente a este mundo. A vida em contemplação é uma vertente positiva que constitui o objetivo da vida mística. Assim, o monge através da contemplação experimenta a presença de Deus. Pode-se considerar a contemplação a realidade escatológica, no sentido que a presença de Deus só será totalmente atual no final dos tempos. Portanto, esta atitude coloca o monge numa vida de constante espera do Reino Celeste. Portanto, todos estes sinais e gestos que estão presentes na vida do consagrado atestam a grandeza do Reino de Deus e podem ser considerados como valores autenticamente escatológicos, porque antecipam nesta terra certas condições da vida eterna<sup>370</sup>.

Portanto, o objetivo que apresenta ao destinatário não é apenas de escapar da Geena, mas antes de mais ganhar o Reino dos Céus. Colocar todos os seus esforços na luta contra o pecado e desprezar tudo o que é passageiro. Nesta conversão que o autor pede ao destinatário, convida-o a olhar para a eternidade com esperança em Cristo, que é uma rocha firme. Só Cristo é que pode guiar-nos à Morada Celestial, mas não o pode fazer sem o nosso esforço. Portanto é este o objetivo do texto, ajudar Teodoro a destruir a desesperança, colocando a sua esperança na infinita Misericórdia de Deus e voltar à vida anterior, vida de consagrado a Deus, vida de virtude perfeita na obediência, castidade e pobreza.

---

<sup>369</sup> Cf. Chrysostome, *A Théodore*, I,11,64 (J. Dumortier 143).

<sup>370</sup> Cf. A. Giudici, «Escatologia», em *Dicionário de Espiritualidade*, ed. Stefano de Fiores e Tullo Goffi (São Paulo: Paulus, 1993), 326-30.

## Conclusão

Com este trabalho conclusivo do Mestrado Integrado em Teologia, pretendi refletir e analisar mais atentamente os ideais da vida monástica que João Crisóstomo nos propõe, a partir da sua própria experiência e da relação com o seu amigo Teodoro. Interessava-nos sobretudo perceber como, a partir de uma situação de “crise” pessoal que parecia por em causa um modo de vida abraçada, o Pastor reorienta o seu discípulo revalidando os valores aparentemente abalados pela “crise vocacional” de Teodoro.

Motivou-nos sobretudo esta forma de fazer teologia da vocação a partir da própria vida, vendo nesta o verdadeiro laboratório de Deus e do progresso espiritual humano. Este constitui, para nós, o primeiro elemento de interesse e de atualidade do nosso autor. A sua mensagem, dirigida ao seu amigo caído, continua atual nos dias de hoje, não só para os “consagrados”, mas também para todos os cristãos, chamados à santidade. Com efeito, no caminho para a santidade ninguém pode ter a pretensão de estar totalmente protegido crises ou quedas espirituais. O que importa realmente, porém, é não abandonar definitivamente, nem ficar caído. Como nos ensina Crisóstomo, temos sempre de nos levantar, tendo no coração a esperança na misericórdia e no amor de Deus, que procura sempre perdoar o homem antes de o castigar.

Ao longo deste estudo sobre o pecado e a conversão nos escritos seletos de São João Crisóstomo, pude salientar as grandes linhas de pensamento do autor. Assim, no primeiro capítulo, que foi mais dedicado à situação contextual e pessoal do autor, conheci mais detalhadamente a sua infância. Foi especialmente a partir da sua educação numa igreja doméstica que começaram a esboçar-se as qualidades que haviam de caracterizar mais tarde a sua vida pública e, mais do que isto, um amor verdadeiro a Jesus Cristo. Na sua juventude, João começou a sua formação intelectual, frequentando as aulas de retórica do sofista Libânio, que era pagão. Com o passar do tempo, notaram-se grandes qualidades que João tinha recebido como dons de Deus e que colocou ao seu serviço. Renunciando e deixando os estudos, Crisóstomo começou a frequentar o catecumenato sob a direção do bispo de Antioquia, Melécio, que mais tarde lhe veio a administrar o sacramento do Batismo. Neste percurso, João junta-se ao *asketerion*, um grupo de jovens dedicados ao estudo das Escrituras sob o comando de Diodoro, o futuro bispo de Tarso. Assim, por influência do seu mestre, e certamente da vontade divina, João decidiu permanecer celibatário por toda a vida e dedicou-se à oração, ao jejum rigoroso e ao estudo da Sagrada Escritura.

João enfrentou dificuldades ao tentar prosseguir o ideal da perfeição de vida dentro da cidade. Por isso, partiu para os montes ao redor de Antioquia para viver a experiência monástica. Sabemos que para João Crisóstomo o ideal de homem seria o monge, o asceta que

rompe com a cidade para viver uma experiência mística de contemplação na solidão do deserto ou das montanhas. Esta sua experiência decorreu em duas fases. Numa primeira, habitou com um monge sírio durante quatro anos. Depois destes quatro anos, decidiu viver como anacoreta numa gruta perto de Antioquia, onde permaneceu durante mais dois anos tendo como única leitura a Sagrada Escritura. Tendo regressado a Antioquia, aplicou os conselhos e princípios dos monges na sua própria vida dentro da cidade.

Também no mesmo capítulo descrevi a contextualização histórica, cultural e social, que ajuda a melhor compreender o sentido da linguagem e das expressões que o autor usa. Em particular, descrevi os traços essenciais da Igreja de Antioquia no século IV, contexto vital de João Crisóstomo. Neste contexto de fragmentação e fragilização do Império Romano, a Igreja emergia como uma entidade marcada por um pluralismo que contrariava a noção da preeminência romana. É neste âmbito que se deu uma maior expansão do cristianismo, que acabou por se tornar a religião oficial do império, no ano de 381.

Por estes anos, João Crisóstomo era pastor em Antioquia. Mais tarde foi ordenado bispo de Constantinopla. O seu episcopado foi certamente marcado tanto pelas suas experiências pessoais como pelos contextos sociais, culturais e religiosos que atravessou até então. O Santo procurava diariamente seguir Cristo da forma mais perfeita e radical possível, segundo o ensinamento da Sagrada Escritura. Assim, esforçava-se para levar uma vida de fé, não na solidão monástica, mas abordando os problemas diários da pastoral no mundo, mesmo quando isso implicava enfrentar a corte imperial na capital Constantinopla. Na sua vida sempre procurou a verdade, denunciando as mazelas do seu tempo e incentivando as pessoas a viver um cristianismo autêntico. Depois de várias polémicas, João acabou por ser exilado duas vezes. Durante o segundo exílio não aguentou o rigor do clima local, acabando por dar glória a Deus, entregando-lhe o seu espírito. Mesmo estando em exílio, porém, Crisóstomo continuou a vigiar o seu rebanho, fortalecendo, através de cartas e de pequenos bilhetes, o povo que lhe estava confiado.

No final deste capítulo observei que a grandeza da sua herança literária é composta não só de muitas homilias e sermões, que foram pronunciados de improviso, mas também de tratados, epístolas e panegíricos, e outras obras sobre vários temas, que sem dúvida ainda hoje são lidas com grande admiração e continuam a ser atuais.

No segundo capítulo deste trabalho procurei contextualizar a obra *A Teodoro caído*, em dois grandes momentos: a vida dos monges em geral e, mais concretamente, o lugar da obra na vida e herança literária de São João Crisóstomo. No fim deste capítulo tomei em consideração a obra enquanto tal, explorando o seu destinatário e género literário.

Comecei, portanto, por descrever a vida monástica e a doutrina ascética e penitencial do tempo do autor. Estas descrições ajudam a perceber a mudança que aconteceu com a expansão do cristianismo. Neste momento histórico, a fuga para fora do mundo tinha aparecido como a condição, senão necessária ao menos a mais favorável, para chegar à vida perfeita. Com isto, o fenómeno monástico configurava-se cada vez mais como uma forma de vida. A escolha deste estilo da vida implicava uma renúncia a tudo o que remetesse à vida pregressa no mundo. Elemento particular desta renúncia é a opção pela virgindade, cuja razão de ser e finalidade era a entrega total de si a Deus. Os monges procuram assim, através do seu esforço, levar uma vida ascética dedicada à oração e à meditação da Palavra de Deus, em obediência a regras estabelecidas. Deste modo, a vida dos monges pode-se comparar a uma vida “angélica”. Tal como os anjos, os monges estão sempre na presença e ao serviço de Deus e do próximo, levando uma vida celestial.

Assim, aos olhos do mundo, a vida dos monges era, por natureza, fora do comum. Contudo, João Crisóstomo adota o ideal do monaquismo também para a sua vida. Ao mesmo tempo tenta reparar a fragilidade nas relações entre o monaquismo e as autoridades eclesiais. Um dos seus grandes esforços consistiu em defender o movimento monástico e em mostrar que este não é uma Igreja paralela e que os monges não são sectários, indiferentes e inúteis à comunidade civil. No seu trabalho como pregador procura exortar a que todos os consagrados pertençam realmente à Igreja e estejam comprometidos com a santificação do mundo. Deste modo, os monges são vistos como irmãos de todos os cristãos, membros do corpo da Igreja. Esta insistência na importância dos monges na Igreja e na sua relevância social constitui uma das originalidades do discurso pró-monástico de Crisóstomo.

Num segundo momento de contextualização analisei o conjunto da obra e do pensamento pastoral-monástico de Crisóstomo. Em todas as suas obras pode-se observar como o santo exalta e louva a vida monástica. De facto, os seus primeiros escritos não são homilias, mas escritos de carácter moral em defesa do monaquismo e do ascetismo que foram escritos antes de iniciar a sua carreira como pregador em Antioquia. Entre 378 e 385, Crisóstomo escreveu, para além da obra *A Teodoro caído*, outras obras que tocam assuntos relativos a vida monástica. Nelas, João Crisóstomo revela uma nítida inclinação pela prática do ascetismo, com destaque para o celibato e a castidade. Já nas obras iniciais pode ser apreciada a sua qualidade de pregador, que mais tarde demonstrou em Antioquia. É notável o facto de que a sua experiência de vida eremítica, retirada do mundo, teve grande influência em toda a sua obra e também constituiu uma excelente preparação para as etapas posteriores da sua vida.

O grande desafio deste capítulo era perceber o motivo que levou o nosso autor a redigir estes escritos que os editores modernos apresentam sob o nome do destinatário *Teodoro*.

Considerarei a importância da amizade monástica, a qual presumia a caridade, o afeto e a partilha de virtudes. Estabelecia-se, portanto, entre os monges, uma igualdade no amor mútuo e na busca pelo aperfeiçoamento. Entre os monges, que se designavam como irmãos, denotava-se um vínculo perpétuo de responsabilidade e lealdade mútua em benefício do aperfeiçoamento disciplinar. Por isso, quando Teodoro deixa o mosteiro, João Crisóstomo dirige-lhe, pouco tempo depois, uma carta com um apelo à conversão e um pedido de mudança de vida sem, contudo, deixar de avisar acerca do perigo de vir a sofrer os castigos eternos.

No terceiro capítulo descrevi e analisei a riqueza do pensamento de Crisóstomo, na obra *A Teodoro*. Nesta, destaca-se a sua metodologia de pastor que procura “a ovelha perdida”. Toda a obra é muito rica em várias comparações, exemplos bíblicos e quotidianos. Estes elementos, por sua vez, são traços de semelhança entre as duas partes da obra. Deste modo, o destinatário do tratado pode facilmente associar-se a Teodoro, que se encontra na mesma situação e precisa de um novo olhar com esperança para a vida, para que assim possa começar a destruir o pecado e a manifestar o arrependimento.

O foco central de obra *Ao Teodoro Caído* é a comparação do abandono da vida monástica ao adultério. O argumento é que a consagração monástica é equiparável a um matrimónio, pelo que o seu abandono e posterior união a uma mulher devem ser considerados uma forma de adultério. Mais ainda, Crisóstomo considera este abandono dos compromissos muito mais grave que o adultério propriamente dito, na medida em que a infidelidade a Deus é mais grave que a infidelidade a uma mulher.

Na sua obra o autor usa vários métodos pedagógicos para fortalecer e confortar Teodoro. Um dos mais usados são os exemplos de conversão retirados da Bíblia e da vida presente. Todos estes procuram, de uma ou outra forma, confirmar Teodoro na certeza de que a sua situação não é irremediável. Crisóstomo usa também várias comparações para relacionar as coisas divinas com as humanas. Com ajuda deste método, o autor procura despertar a consciência do destinatário e a urgência da conversão.

Esta preocupação do autor pode ser compreendida na perspectiva da vida eterna, porque ele mesmo sublinha que nada é mais valioso do que a alma. Assim, a grande perigo reside na possibilidade de Teodoro condenar a sua alma para os castigos eternos. Com efeito, o autor descreve toda a dor e angústia que esperam aqueles que rejeitam Deus na sua vida. O objetivo fundamental não é, porém, introduzir o destinatário num estado de medo. Pelo contrário, o autor visa, através destas imagens do inferno e seus castigos, demonstrar a grandeza e a felicidade da vida eterna. Na verdade, a maior dor possível é perder o Reino dos Céus. O destinatário é, por conseguinte, chamado a refletir e a meditar sobre esta visão escatológica da vida futura e, assim, fazer as escolhas corretas.

Para o monge, chamado a fugir do mundo e das suas preocupações inúteis, a escolha correta passa por renunciar a si mesmo e, com todo fervor, lutar contra o Demónio e os seus anjos, acolhendo o perdão de Deus. Diariamente através do trabalho, estudo e oração segue o caminho de progredir nas virtudes. Isto é feito não apenas em vista da sua salvação, mas, antes de mais, para ser uma ajuda e remédio para os seus irmãos na fé. Em qualquer momento o monge procura agradar a Deus e cumprir a sua missão, sabendo que tudo neste mundo é passageiro e o objetivo principal desta vida é acolher o amor do Pai na vida eterna. Deste modo, numa dimensão escatológica, o monge antecipa na sua vida a vida angélica, a vida eterna.

Como fruto final do nosso trabalho, pensamos ter encontrado no nosso autor e seus escritos um bom exemplo de discernimento e orientação espiritual para pessoas e situações de abandono ou crise, num mundo como o nosso, onde a perseverança vocacional e espiritual é talvez uma das maiores dificuldades do nosso tempo.

## Bibliografia

### Fontes

#### a. Obras de João Crisóstomo

Crisóstomo, João. *Ad Populum Antiochenum*. Patrologiae Cursus Completus 49. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1859.

———. *A Demetrio Monje: Sobre la Compuncion*. Madrid: BAC, 1958.

———. *A Théodore*. Traduzido por Jean Dumortier. Sources Chrétiennes 117. Paris: Du Cerf, 1966.

———. *Comentário às Cartas de São Paulo*. São Paulo: Paulus, 2013.

———. *Contra los Impugnadores de la Vida Monástica*. Madrid: BAC, 1958.

———. *De Estudio Praesentium*. Patrologiae Cursus Completus 63. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1859.

———. *Homélie sur L'impuissance du Diable*. Editado por Adina Peleanu. Sources Chrétiennes, 560. Paris: Du Cerf, 2013.

———. *Homilías sobre San Mateo 1-45*. Madrid: BAC, 2007.

———. *Homilías sobre San Mateo 46-90*. Madrid: BAC, 2007.

———. *La Virgindad*. Traduzido por Isabel Garzón Bosque. Cienpozueros, Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

———. *Oito Catequeses Batismais*. Traduzido por Virgilio Madureira. Lisboa: Verbo, 1974.

———. *O Sacerdócio*. Traduzido por Frei Odo Rosbach. Petrópolis: Vozes, 1979.

———. *Homilías sobre la Carta a los Romanos*. Traduzido por Marcelo Rodríguez Merino. 1a edición. Biblioteca de patrística 111. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

———. *Paralelo entre el Monje y el Rey*. Madrid: BAC, 1958.

———. *Sur la Vaine Gloire et L'éducation des Enfants*. Editado por Anne-Marie Malingrey. Sources Chrétiennes 188. Paris: Du Cerf, 1972.

## **b. Magistério da Igreja**

Bento XVI. «Audiência Geral: São João Crisóstomo», 26 de setembro de 2007. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070926.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070926.html).

———. *Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho*. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

———. «Carta por ocasião do XVI centenário da morte de São João Crisóstomo», 2007. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20070810\\_giovanni-crisostomo.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070810_giovanni-crisostomo.html).

## **Instrumentos de trabalho**

A. Giudici. «Escatologia». Em *Dicionário de Espiritualidade*, editado por Stefano de Fiore e Tullo Goffi, 322–33. São Paulo: Paulus, 1993.

Altaner, Berthold, e Alfred Stuiber. *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*. Traduzido por Monjas Benedictinas. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1972.

Baudrillart, Alfred, Albert de Meyer, Roger Aubert, e L. Courtois. «Antioche». Em *Dictionnaire D'histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Vol. III. Encyclopédie des sciences ecclésiastiques. Paris: Letouzey et Ané, 1924.

Lamelas, Isidro Pereira. *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2020.

C. Moreschini. «Paideia». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, editado por Angelo Di Berardino, I:375–54. Genova-Milano: Marietti, 2008.

Campenhansen, Hans von. *Les Pères Grecs*. Traduzido por O. Marbach. Paris: Éds. de l'Orante, 1963.

Cayré, Fulbert. *Patrologie et Histoire de la Théologie*. 4.<sup>a</sup> ed. Vol. 1. Paris: Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1947.

Cola, Silvano. *Perfiles de los Padres*. Traduzido por Juan Félix Bellido. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991.

Daniélou, Jean. *Nova História da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno*. Traduzido por Paulo Evaristo Arns. 3.<sup>a</sup> ed. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1984.

Daniélou, Jean Guénolé, e Henri-Irénée Marrou, eds. *Nouvelle Histoire de l'Église: Des Origines à Saint Grégoire le Grand*. 1. Paris: Seuil, 1963.

Di Berardino, Angelo, e Basil Studer. *Storia della Teologia*. Casale Monferrato: Piemme, 1993.

Drobner, Hubertus, e Abelardo Martínez de Lopera. *Manual de Patrología*. Barcelona: Herder, 1999.

Franzen, August. *Breve História da Igreja*. Traduzido por Manuela Ribeiro Sanches. 1.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

Insuelas, João Batista Lourenço. *Curso de Patrologia: História da Literatura Antiga da Igreja*. 2.<sup>a</sup> ed. Braga: PAX, 1948.

Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia: Introducción a la Historia de la Iglesia*. Vol. I. Biblioteca Herder, Sección de Historia 76. Barcelona: Herder, 1966.

Leloup, Jean-Yves. *Introdução aos “Verdadeiros Filósofos”: Os Padres Gregos - Um Continente Esquecido do Pensamento Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

Llorca, Bernardino. *Manual de História Eclesiástica: Idade Antiga - Idade Média*. Traduzido por B. Xavier Coutinho. Vol. I. Porto: ASA, 1960.

M. Simonetti. «Antiochia di Siria». Em *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, editado por Angelo Di Berardino, I:340–60. Genova-Milano: Marietti, 2008.

Moreschini, Claudio, e Enrico Norelli. *Historia de la Literatura Cristiana Antigua Grega y Latina: Desde el Concilio de Nicea Hasta los Comienzos de la Edad Media*. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

———. *Manuale di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina*. 2.<sup>a</sup> ed. Letteratura Cristiana Antica 10. Brescia: Morcelliana, 2007.

Orlandis, José. *Historia Breve do Cristianismo*. Lisboa: Rei dos Livros, 1985.

Pierrard, Pierre. *História da Igreja*. Traduzido por Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

Quasten, Johannes. *Patrologia*. Vol. II. Madrid: BAC, 1962.

———. *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Vol. III. Allen, Texas: Christian Classics, 1992.

Rentinck, Pietro. *La Cura Pastorale in Antiochia nel IV Secolo*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1970.

Rostovzev, Michael. *Storia Economica e Sociale dell'Impero Romano*. Firenze: La Nuova Italia, 1982.

Rubenson, Samuel. «Asceticism and Monasticism, I: Eastern». Em *Cambridge History of Christianity*, editado por Augustine Casiday e Frederick W. Norris, 637–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

## Estudos

Aldo, Ceresa-Gastaldo. «Introducción». Em *Las Catequesis Bautismales*, por Juan Crisóstomo, traduzido por Argimiro Velasco, 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.

Allchin, Arthur Macdonald, e Une Soeur Ermite. *Solitude et Communion: La Vie Érémitique, un Lien Très Fort D'unité entre les Différentes Confessions Chrétiennes*. Vie monastique. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1992.

Ariès, Philippe, e Georges Duby. *História da Vida Privada 1: Do Império Romano ao Ano Mil*. Traduzido por Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Arrarás, Félix. *João Crisóstomo: Vida e Martírio*. São Paulo: Quadrante, 1993.

Barbero, Alessandro. *Barbari: Immigrati, Profughi, Deportati Nell'impero Romano*. Roma: Editori Laterza, 2006.

Brändle, Rudolf. *Giovanni Crisostomo: Vescovo, Riformatore, Martire*. Roma: Borla, 2007.

Brown, Peter. *El Cuerpo y la Sociedad: Los Hombres, las Mujeres y la Renuncia Sexual en el Cristianismo Primitivo*. Barcelona: Muchnik, 1993.

Carter, Robert E. «Chrysostom's Ad Theodorum Lapsus and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia». *Vigiliae Christianae* 16, 2 (1962): 87-101. <https://doi.org/10.2307/1582137>.

Chadwick, Henry. *A Igreja Primitiva: História da Igreja 1*. Traduzido por Maria Helena Albarran de Carvalho. Lisboa: Editora Ulisseia Limitada, 1967.

Dumortier, Jean. «Introduction». Em *A Théodore*, por Jean Chrysostome. Sources Chrétiennes 117. Paris: Cerf, 1966.

Fantini, Julio. «Introducción». Em *De la Vanagloria y de la Educación de los Hijos*, por Juan Crisóstomo. Madrid: Ciudad Nueva, 1959.

Festugière, André Jean. *Antioche Païenne et Chrétienne: Libanius, Chrysostome et les Moines de Syrie*. Paris: E. de Boccard, 1959.

Garnsey, Peter, e Richard P Saller. *El Imperio Romano: Economía, Sociedad y Cultura*. Traduzido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 1991.

Garzón Bosque, Isabel. «Introducción». Em *La Virginidad*, por Juan Crisóstomo. Cienpозuelos, Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

Genicot, Leopold. *Linhas de Rumo da Idade Média*. Traduzido por Luís Álvares Ribeiro. Porto: Apostolado da Imprensa, 1963.

Gibbon, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Vol. I. Letras Itinerantes, 2014.

- González, Justo L. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Buenos Aires: Methopress, 1965.
- Hausherr, Irenée, e Evagrio do Ponto. *Les Leçons d'un Contemplatif: Le Traité de L'oraison d'Evagre le Pontique*. Paris: Bauchesne, 1960.
- Kelly, John N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1998.
- Lamelas, Isidro Pereira, ed. *Melitão Bispo de Sardes (Século II): Sobre a Pascoa*. Prior Velho: Paulinas, 2021.
- Maria Lúcia. *Memórias da Irmã Lúcia I*. Editado por Luis Kondor. Secretariado dos Pastorinhos. Fátima, 2007.
- Navascués Benlloch, Patricio de, e Juan José Ayán Calvo. «Introducción». Em *Diálogo sobre el Sacerdocio*, por Juan Crisóstomo. Biblioteca de patristica 57. Madrid: Ciudad Nueva, 2002.
- Olivar, Alexandre. *La Predicación Cristiana Antigua*. Biblioteca Herder 189. Barcelona: Ed. Herder, 1991.
- Origenes. *Homilías sobre el Éxodo*. Editado por Maria Ignazia Danieli. Traduzido por Ángel Castaño Félix. Biblioteca de patrística 17. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992.
- Paládio. *Dialogue sur la Vie de Jean Chrisostome*. Vol. I. Sources Chrétiennes 341. Paris, 1988.
- Pasquato, Ottorino. *Catechesi Ecclesiologica nella Cura Pastorale di Giovanni Crisostomo*. Roma: LAS, 1982.
- Peña, Ignacio. *La Deconcertante Vida de los Monjes Sirios: Siglos IV - VI*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Ruiz Bueno, Daniel. «Introducción». Em *Obras de San Juan Crisóstomo: Tratados Ascéticos*. Madrid: La Edit. Católica, 1958.
- Silva, Gilvan Ventura da. «A Cristianização e seus Limites: o Caso de Antioquia na Antiguidade Tardia». *Revista Territórios & Fronteiras* 6, n.º 1 (2013): 32-49.
- . «Homilia e Educação Cristã na Antiguidade Tardia: A Relação Corpo, Igreja e Cidade Segundo João Crisóstomo». *Acta Scientiarum*. 36, n.º 1 (2014): 1. <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v36i1.21972>.
- . «Os Limites da Basileia Segundo João Crisóstomo: Reflexões sobre o Tratado Uma Comparação entre o Rei e o Monge». *Antíteses* 8, n.º 16 (2015), 130-48.
- Silva, Gilvan Ventura da, e Carolline da Silva Soares. «Autoridade Episcopal e Conflito Político na Antiguidade Tardia: A Atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como

Reformadores da Igreja». *Revista Brasileira de História Das Religiões* 5, n.º 13 (2012): 141-60.

Simonetti, Manlio. *Studi Sulla Cristologia del II e III Secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

Tutas, Maria Rodica. «São João Crisóstomo e São Gregório Magno: Uma Fonte de Inspiração para a Vida Pastoral». *ATeo* 19, n.º 51 (2015): 500-528.

Uchoa Borgongino, Bruno. «As Regras Monásticas Ocidentais (Séculos IV-VII): Características Tipológicas, Temas Recorrentes e Contextos de Produção». *Brathair* 21, n.º 1 (2021): 301-21.

Winling, Raymond. *Jean Chrysostome et la Question Sociale à Antioche*. Connaissance des Pères de l'Église, 1991.

Zernov, Nicolas. *O Cristianismo Oriental*. Traduzido por Maria Ondina. Lisboa: Editora Arcádia, 1972.

Zincone, Sergio. *Giovanni Crisostomo: Coscienza Critica del suo Tempo*. Roma: Studium, 2011.