

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORALIDADE DOS PRIMEIROS CRISTÃOS E A RELAÇÃO DO CORPO COM O TEATRO

Roberta Alexandrina da Silva⁶⁶

RESUMO

A pretensão deste trabalho é apresentar alguns elementos que determinaram a constituição da moralidade cristã e sua relação com a condenação aos espetáculos romanos e pagãos, a partir dos discursos de alguns pensadores da patrística. Em seguida, será debatido alguns trechos do *corpus paulinum* que constam discursos sobre a relação entre corpo e uma renúncia de si, subsídios cruciais para a composição da moralidade cristã.

Palavras-chaves: Moralidade; cristianismo; Paulo; Patrística; Teatro.

ABSTRACT

The pretension of this work is to present some elements that determined the constitution of Christian morality and its relation with the condemnation to the Roman and pagan spectacles, from the discourses of some thinkers of the patristic one. Then, will be debated some passages of *corpus paulinum* that include discourses on the relation between body and a renunciation of itself, crucial subsidies for the composition of Christian morality.

Keywords: Morality; Christianity; Paul; Patristic; Theater.

É consenso, principalmente pela historiografia, que o teatro no Ocidente sofreu um grande golpe com a solidificação e a institucionalização do cristianismo, no cenário da Antiguidade Tardia. Com isso, os espetáculos e as performances, tão apreciadas popularmente, sofreram sérias reservas, desde o segundo século, entre as elites romanas (WEBB, 2008, p. 95-98).

⁶⁶ Docente da Faculdade de História de História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Pará, *campus* Universitário de Bragança. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia e Professora associada do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – LEIR/UFES.

Para os líderes das comunidades cristãs - entre os quais Agostinho de Hipona, João Crisóstomo e Lactantius -, a relação do teatro com a idolatria, a violência, a emoção, a prostituição e a obscenidade da cultura pagã se tornaram motivos suficientes para que o cristão adote uma atitude profilática e de desconfiança ao universo do espetáculo, que fazia parte do ambiente urbano, em que a comunidade cristã cresceu e se tornou influente (ALLEGRI, 1990, p. 1).

Talvez desempenhando o papel de mecanismo de vivificação para todas essas apreensões de ordem moral, uma das preocupações mais urgentes que despertou na comunidade cristã acerca do espetáculo teatral foi o lugar que o corpo ocupou nisso. De acordo com Juan Carlos Montero Vallejo, o corpo do ator e o espaço teatral, para o discurso da patrística, era o lugar da violência, do comércio, do grotesco, da transgressão da racionalidade imposta pela ordem divina; pois, atravessado pelo frenesi das divindades pagãs, transformou seu corpo em um veículo de caos cosmológico, de um absurdo que, em primeira instância, derrubou aqueles marcos que definiam a ordem social e que teriam sido erguidos por Deus como suporte para a ordem social e o equilíbrio da criação (MONTERO VALLEJO, 20015, p. 141).

Como afirmei, o teatro era visto como um espaço de obscenidade e de degradação. Um dos pensadores a desferir um discurso em extenso e virulento sobre os espetáculos foi Tertuliano (160-250), na obra *De Spertaculis* (198) que constituiu um material para as atitudes antiteatrais dos séculos seguintes (CARLSON, 1997, p. 26).

Entretanto, Tertuliano na obra *De cultu feminarum* faz a seguinte argumentação acerca da postura do cristão, o diferenciando dos pseudocristãos:

Todos esses ímpios prazeres dos espetáculos mundanos – como escrevemos em um especial tratado sobre a temática – e a própria idolatria assentam nas coisas de Deus. O cristão não há de deixar-se arrastar pelos delírios do circo ou pelas atrocidades da arena ou pelas torpezas do teatro, só porque Deus deu ao homem o cavalo, a pantera e a voz. Nem o cristão cometeria impunemente a idolatria só por serem obra de Deus o incenso, o vinho puro, o fogo devorador e os animais que servem de vítimas, a pretexto de que a própria

matéria que se adora provém de Deus. O mesmo acontece com a laboração das matérias: o que elas são na origem provém de Deus e por isso estão fora da causa, mas o Mundo está fora de Deus como réu da vanglória (TERTULIANO, *De cultu feminarum*, 1, 8.4-5).

E, de acordo com Tertuliano, o cristão até mesmo em permanecer no ambiente do teatro e do circo romano seriam contaminados e considerados idólatras dos deuses pagãos; com isso, reforça que seria preciso prudência e observância aos cristãos em não estarem presentes nesses espaços. Tertuliano faz a seguinte advertência

Com efeito não só podemos ir a estes ajuntamentos no tempo da festança, mas ainda os templos, pode-os um servo de deus trilhar por motivo honesto, está visto, que não tenha que ver com as funçanatas e destinação de tal logradouro. De resto as praças, o foro e os balneários e as hospedarias e até nossas casas não estão de forma alguma isentas de ídolos: satanás e os seis ambos atravancaram o mundo de lés a lés. Mas, não é pelo facto de estarmos no mundo que nos afastamos de deus, mas se cairmos em alguma das suas abominações. Por isso, se a fazer sacrifícios ou a prestar adoração entrar no Capitólio ou no templo de Serápis, afastar-me-ei de deus, e da mesma forma se me fizer espectador do circo ou do teatro. O lugar por si não nos contamina, mas é o que lá se faz e quem faz é que contamina os lugares como temos ditos: a nódoa do que está contaminado é que nos suja (TERTULIANO, *SPECTACULIS*, 8.8-10)

João Crisóstomo (347-407) tem a mesma percepção acerca do espaço do circo e do teatro, tanto que o Sermão da Páscoa de 399, condena os frequentadores de teatro por se abandonarem à gritos profanos e cuidarem tão pouco das próprias almas a ponto de se entregarem às paixões. Segundo Gilvan Ventura da Silva, o teatro, na ótica de João Crisóstomo, é um lugar onde o *agon* não significa apenas uma disputa retórica, verbal, mas também física, pois incentiva aqueles que o frequentam a cometer todos os tipos de excessos (SILVA, 2013, p. 11)

Agostinho, bispo de Hipona (354-430), tem uma postura bem contundente acerca dos espetáculos e dos teatros, tanto que nas *Confissões* faz a alegação de

suscitarem às paixões⁶⁷. Em outra obra, como na *Cidade de Deus* (413), faz observações mais amplas sobre o teatro clássico, sendo encontradas nos dois primeiros livros. Agostinho Inicia a sua monumental apologia na esteira que o saque de Roma por Alarico, em 410, para responder às acusações de que tal calamidade fora decretada por Júpiter contra uma cidade enfraquecida pelo crescimento do cristianismo, os comentários principais sobre o teatro aparecem no livro II, e procura demonstrar a decadência dos costumes romanos e a inviabilidade dessa moral (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, Livro II, capítulo VII).

Agostinho, segue com uma postura firme e crítica acerca do teatro e dos jogos cênicos; entretanto, considera a tragédia e a comédia tradicionais as formas teatrais menos censuráveis, na medida em que elas, pelo menos, preservam uma certa moralidade na linguagem.

Se os poetas mentirosamente nos apresentaram um Júpiter adúltero, os deuses, se por ventura castos, deveriam irritar-se e vingar-se, não pela negligência na representação mas por os humanos terem representado tais atrocidades que eram pura ficção. E as mais toleráveis destas representações cênicas são as comédias e as tragédias, isto é, as fábulas dos poetas para serem representadas nos espectáculos com muitas cenas vergonhosas — mas pelo menos sem frases obscenas de muitas outras composições como as que fazem parte dos estudos chamados honestos e liberais que os meninos são obrigados pelos velhos a ler e aprender (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, Livro II, capítulo VIII).

⁶⁷ Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheio de imagens das minhas misérias e de combustível para minhas chamas. O que faz que o homem queira se afligir assistindo a fatos lutuosos e trágicos, que não desejaria que acontecessem com ele mesmo? E, no entanto, quer se afligir por eles como espectador, e essa dor é seu prazer. Não é essa uma extraordinária loucura? Com efeito, tanto mais se comove com tais afeições, quanto menos está a salvo delas; mas, se ele mesmo as sofre, costuma-se chama-las misérias; se as compadece em outros, misericórdia. Mas, enfim, que misericórdia é essa, dirigida a acontecimentos ficcionais e cênicos? De fato, o espectador não é chamado a intervir, mas apenas a sofrer, e quanto mais sofre, tanto mais aprova o autor daquelas imagens. E, se desgraças humanas antigas ou fictícias são representadas sem que o espectador sofra, este sai de lá aborrecido e reclamando; mas, se sofrer, permanece atento e chora gratificado (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro III, II,2).

Não obstante, Agostinho foi o último pensador cristão antigo que fez uma certa abordagem crítica do teatro; todavia, quando padres da Igreja de épocas posteriores chegam a mencionar sobre o teatro, era apenas para fulminar opróbios e o desqualificar. Nesse sentido, torna-se crucial entrever como se constituiu essa moralidade cristã, em que discursos sobre a renúncia de si, austeridade, uma sexualidade controlada, virgindade e castidade são bases para a conduta do cristão. Mediante a isto, é notável entrever que o próprio mundo greco-romano, anterior ao cristianismo, realizava um movimento de contestação a excessos e incontínuas, tendo uma moralidade similar a dos cristãos.

Paul Veyne, em *A Sociedade Romana*, argumenta que estava se desenvolvendo um movimento dentro da elite romana denominado de paganismo intelectualizado, que se opunha a um 'paganismo anterior', que se caracterizava por práticas de cunho devocinais direcionadas à divindades domésticas e aos deuses proterores de Roma (VEYNE, 1990, p. 227). E, nisso, para o autor, esse paganismo intelectualizado difundiu ideias de virtude, controle e normalidade, sendo desenvolvidas, em parte pelos cristãos, constituindo a moralidade cristã (VEYNE, 1990, p. 157-196).

Em quando Nosso Mundo se torna Cristão, Paul Veyne enfatiza que o cristianismo praticava todas as virtudes conhecidas entre os pagãos, de tal modo que, depois da conversão de Constantino, a moralidade cristã e pagã se imiscuíam (2011, p. 73). Para o autor, A Moralidade pública estava inscrita na legislação de Augusto, Domiciano ou os Severos; entre os pagãos, o puritanismo fazia parte da moralidade elevada e os cristãos não precisaram inventar nada (2011, p. 73-74).

De acordo com Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, essa evolução fundamental da história do Ocidente, que é a recusa da sexualidade e a "renúncia à carne", se produziu, de início, sob o Império Romano, no interior daquilo que se chamou paganismo e que Michel Foucault decifrou pioneiramente na *História da Sexualidade* (2006, p. 47).

Partindo deste pressuposto, enfatizarei alguns pontos acerca das influências que constituíram a moralidade cristã e, depois, sua relação com o corpo. Esse percurso tem por objetivo compreender como o teatro e o circo se tornaram espaços de profanação e contaminação corpórea no discurso cristão.

MORAL ‘PROPRIAMENTE’ CRISTÃ? O PROCESSO DO PASTORADO NAS COMUNIDADES PROTO-ORTODOXAS

Com o cristianismo, vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade [grifo meu]. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram primeiramente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo [...]. Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente procura de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras [grifo meu] (FOUCAULT, 2006, p. 289-290).

Foi na Antiguidade Clássica, entre os gregos e os romanos, que Michel Foucault se depara com morais onde se evidenciam outros modos de constituição da subjetividade, - as “estéticas” ou “artes da existência” -, estilos de vida em que a preocupação maior é da ordem da ética e da liberdade. Prossegue, ao afirmar que foi no cristianismo que houve o processo de uma formação sistemática de regras, no qual ocasionou uma moral que valorizava uma renúncia de si (FOUCAULT, 2006, p. 289-290).

Para Michel Foucault, os primeiros autores cristãos teriam tomado empréstimo de uma moral pagã, já debatida por alguns filósofos e médicos na Antiguidade. Para o autor, havia a desconfiança face aos prazeres, a insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, a hostilidade com relação às significações espirituais atribuídas ao amor

pelos rapazes. Existe no pensamento dos filósofos e dos médicos, de acordo com Foucault, toda uma severidade da qual testemunham os textos de Soranus e do Rufo de Éfeso, de Musonius ou de Sêneca, de Plutarco assim como de Epicteto ou de Marco Aurélio; aliás, constituem um fato os autores cristãos tomarem dessa moral, empréstimos maciços, tais como o vigor e o reforço de temas como a austeridade sexual (FOUCAULT, 2005, p. 45).

Outrossim, que a moral cristã não passa de um fragmento da ética pagã introduzido no cristianismo, mas que propôs um novo modelo de concepção de si. Para Foucault, os primeiros cristãos foram os instigadores de numerosas mudanças, senão no código sexual pelo menos nas relações que cada um mantém a respeito de sua atividade sexual, o cristianismo propôs um novo modelo de concepção de si como ser sexual (FOUCAULT, 2006, p. 98).

Seria esse o período que se constava uma evolução de uma concepção de família, monogamia, corpo, comportamentos sexuais aceitáveis e fidelidade entre as pessoas casadas. Contudo, foi no cristianismo que houve o processo de uma formação sistemática de regras, que ocasionou uma moral que valorizaria uma renúncia de si.

O cristianismo trouxe novas técnicas para impor a moral e um conjunto de imperativos e proibições que determinariam as relações e a sexualidade. Michel Foucault enfatiza, através da opinião do historiador Peter Brown, que se deve compreender a mudança que ocorreu na sexualidade

Recentemente, o professor Peter Brown me declarou que em sua opinião, nossa tarefa era entender o que aconteceu para que a sexualidade tenha se transformado, nas culturas cristãs, no sismógrafo de nossa sexualidade. É fato, e um fato misterioso, que nessa infinita espiral de verdade e de realidade de si, a sexualidade tenha tido, desde os primeiros séculos da era cristã, uma importância considerável; e uma importância que não parou de aumentar (FOUCAULT, 2006, p. 98).

Peter Brown argumenta, compartilhando da mesma aceção de Michel Foucault acima, que a ascensão do cristianismo não inovou em matéria de moral

dentro do mundo greco-romano. E, muito do que é reivindicado como ‘cristão’ na moral das primeiras igrejas foi, na realidade, uma moral distintiva de um fragmento da sociedade romana (BROWN, 2004, p. 251).

Desde a época de Augusto, que se percebe uma mudança de ótica ao valorizar a imagem do casal e uma moral sexual. Segundo Géraldine Puccin-Delby foi com Augusto que, e posteriormente, Domiciano e os Severos, houve uma política em ‘corrigir os costumes’. Com as três leis como *Iuliae de abulteriis coercendis*, de *maritandis ordiniis* – promulgada em 18 a.e.c. – e a *Papia Poppaea* – de 9 a.e.c. – Augusto revoluciona o direito da família romana (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 70).

Paul Veyne define que no século I século a.e.c., ao casar-se um homem romano devia se considerar um cidadão que cumpriu todos os seus deveres cívicos; não obstante, no século I e.c., se muda de parâmetros e o matrimônio se torna algo salutar, em que este devia se considerar um bom marido e respeitar oficialmente sua esposa. Para Veyne, houve um processo de interiorização da moral do casamento monogâmico (VEYNE, 2008, p. 192).

Por conseguinte, quando surge o cristianismo dentro das estruturas do Império Romano, principalmente nos centros urbanos, vimos uma ‘apropriação’ de uma certa moralidade debatida. Os cristãos praticaram uma moral sexual austera e uma concepção de corpo, reconhecível e aceita pelos pagãos, estabelecendo uma renúncia sexual completa para alguns, ênfase na harmonia conjugal e severa desaprovação para o segundo casamento. Portanto, para manter e sustentar essa moralidade dentro das comunidades cristã a figura do bispo se torna fundamental.

Michel Foucault menciona que no cristianismo a existência de um mecanismo de poder distintivo como o *pastorado*, foi uma categoria peculiar e singular de indivíduos que desempenharam dentro das comunidades cristãs o papel de condutores e guias em relação aos outros indivíduos. Segundo Foucault seria incongruente existir na Antiguidade helênica e latina uma categoria de certos

indivíduos que pudessem desempenhar esse papel de pastores em relação às outras pessoas, dirigindo-as em todos os momentos de suas vidas, cerceando a sua liberdade e exigindo obediência (FOUCAULT, 2006, p. 65).

Portanto, a figura do bispo, diácono e presbítero representam o mecanismo de poder do pastorado, onde concebem uma condição, um *status* particular, de aceitarem a obrigação de garantir um certo número de encargos para comandarem as comunidades cristãs. Foucault afirma que “através da organização do pastorado na sociedade cristã, a partir do século IV d.C., e mesmo no século III, desenvolveu-se um mecanismo de poder muito importante para toda a história do Ocidente cristão e, particularmente, para a história da sexualidade (FOUCAULT, 2006, p. 67) ”.

A ascensão do bispo como uma figura de liderança e de centralização, também, estabeleceu a delimitação de espaços e um processo de hierarquização que está atrelado à uma divisão sexual no ofício e na organização dentro das comunidades cristãs.

Portanto, é nestas significações que se explica as atribuições dadas ao homem e sua supremacia nas tarefas rituais, desde os primórdios do cristianismo; tanto que hierarquização e definições dos papéis sexuais e um discurso que envolve o corpo caminham juntos na constituição eclesial.

PAULO E O CORPO

Para Wayne Meeks devemos nos remeter a Aristóteles para compreender os elementos da estruturação comunal cristã nos séculos iniciais (1992, p. 25). Os moralistas da fase inicial do Império buscaram formular uma ética que equilibrasse as exigências tradicionais de subordinação e obediência ao *pater familias* e os ideais de igualdade formulados na época helênica.

Joyce de Salisbury (1995), em *Pais da Igreja – Virgens Independentes*, entende que formulações como ascetismo, celibato, virgindade, sexualidade e moralidade perpassam por uma dicotomia dualística entre dois conceitos, carne e espírito. Para a

autora, essa dicotomia dualística torna-se mais complexa na boca de algumas figuras, como no caso de Jerônimo ao citar Paulo (p. 27), no seguinte trecho:

Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós. Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados. Postos em extrema dificuldades, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo (2 Cor 4, 7-10).

Nessa dicotomia dualística, o corpo torna-se um campo de debate e um espaço circunscrito de saber e poder e, deste modo, a função de Paulo, inconscientemente, foi fundamental na constituição da moralidade cristã e nas definições dos papéis sexuais no espaço comunal.

A *lermos alguns documentos do corpus paulinum*, se observa um discurso que reforçou os limites estritos impostos às mulheres, numa argumentação conectada à submissão religiosa familiar e, também, a um discurso de como deveria ser o corpo eclesial (ALEXANDRE, 1990, p. 532). Nessa perspectiva, os preceitos contidos nos versículos de 1 Cor 14, 34-35⁶⁸ e nos preceitos de 1 Tm 2,11-14⁶⁹ afirmam comportamentos que foram perpetrados dentro das comunidades.

A legitimação da constituição eclesial se estabelece através de vários códigos morais e sexuais, que ao mesmo tempo definiria formas de cristianismo que se contrapunham, como os proto-ortodoxos e os gnósticos. Nesse sentido, um ponto a se destacar está na supremacia da cidade de Roma, capital do Império, onde a Igreja se fundamentou e legitimou seu *corpus* eclesial.

⁶⁸ 'Estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias'.

⁶⁹ 'Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda a submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão'

As Cartas Pastorais foram escritas pseudônimos, que ressaltam a vitalidade da tradição apostólica paulina, sendo compostas em torno do final do primeiro século e inícios do segundo. A diferenciação básica entre as Cartas autênticas e as pastorais consiste, que a primeira tenta impor a sua autoridade exortando em vários momentos o apostolado paulino frente a adversários, enquanto que a segunda o apóstolo se torna a autoridade absoluta e exclusiva da pregação e da organização eclesiástica. Para J. Shreiner e G. Dautzenberg, Paulo é o “apóstolo da ortodoxia, o ordenador e organizador da Igreja e a imagem ministerial” (1977, p. 52).

A iniciativa de ‘pôr na boca’ de Paulo, na forma de carta, diretrizes posteriores foi possível unicamente, graças, a uma apurada consciência de vitalidade e da continuidade da tradição; e, sob este ponto de vista, portanto, era legítima. Assim sendo, as Cartas pastorais representariam uma forma de interpretação paulina, própria da época, onde autores se utilizaram da figura do ‘apóstolo dos gentios’ numa situação posterior distinta do contexto histórico dele.

Essa situação com Paulo se situa numa época pós-apostólica muito adiantada. Pois esses documentos nos mostram vocábulos e temas teológicos distintos da época do missionarismo paulino. Destarte, em relação ao tema é fundamental como essas Cartas Pastorais refletem relações de gênero e do corpo dentro das comunidades paulinas em contexto posterior, sendo a base de toda a formulação teológica e influência inofismável da Patrística. Para Raymond E. Brown, Primeira e Segunda Carta a Timóteo e a Tito, foram definidas como as pastorais porque estão, obviamente, preocupadas em como cuidar e conduzir o ‘rebanho’, mais do que com a expansão missionária (1984, p. 31).

Esses códigos domésticos que serão reforçados dentro das comunidades, definindo papéis sexuais e a hierarquização eclesial, também são bases para a constituição de uma moralidade, como afirmei anteriormente citando Michel Foucault. Nesse sentido, de acordo com Wayne Meeks, a moralidade dessas comunidades cristãs

primitivas, em especial a paulina, coaduna com certos discursos filosóficos sobre o corpo e a continência, não o sendo estranho.

Por exemplo, na difícil passagem de 2 Cor 5,1-10, aparece claro pelo contexto que Paulo relativiza circunstâncias empíricas (4,7-15) e, ao mesmo tempo, mantém ainda a crença de que o que é feito ‘corpo’ é moralmente significativo. A ‘relação de circunstâncias’ que Paulo tão retoricamente elaborou no capítulo precedente seria digna de um Sêneca ou de um Musônio e os sentimentos são muito semelhantes aos que os estoicos expressavam (MEEKS, 1997, p. 133).

O corpo no discurso paulino representa um campo de batalha em que entrelaça com a estruturação da *ecclesia*. Paulo, na Carta aos Coríntios, reforça acerca da questão corporal, afirmando que “‘tudo me é permitido’, mas nem tudo convém. ‘Tudo me é permitido’, mas não me deixarei escravizar por coisa alguma. ‘Os alimentos são para o ventre e o ventre para os alimentos, e Deus destruirá aqueles e este’. Mas o corpo não é para a fornicção e, sim para o Senhor e o Senhor é para o corpo” (1 Cor 6,12-13)⁷⁰.

Paulo em sua Carta aos Filipenses utiliza, em grande parte, o mesmo tipo de linguagem, mas a finalidade última é diferente. Ele espera que não será colocado como motivo de vergonha no resultado de seu julgamento, mas exercitará a *parrhesia*, a coragem da palavra e assim, “Minha expectativa e esperança é de que em nada serei confundido, mas com toda a ousadia, agora como sempre, Cristo será engrandecido no meu corpo, pela vida ou pela morte” (Fl 1,20).

Para Wayne Meeks, o discurso de Paulo nos comentários sobre o trecho de 1 Cor 12, o seu uso da figura não materialmente diferente do uso feito por Cícero,

⁷⁰ Continuação do Trecho: “ Ora, Deus, que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós pelo seu poder. Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta? Por certo, não! Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? [...] Fugi da fornicção. Todo outro pecado que o homem cometa, é exterior ao seu corpo; aquele, porém, que se entrega à fornicção, peca contra o próprio corpo! Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?... e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos? Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo (1 Cor 6, 13-20).

Sêneca ou Plutarco, pois continua sendo político e conservador (1997, p. 134).

Observemos o que o trecho paulino alude:

Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte (1 Cor 12, 25-27).

Os efeitos implícitos dessa metáfora sobre o corpo que Paulo faz, em relação à comunidade, ecoou posteriormente nos discursos e posturas de pensadores da patrística, tornando-se a base da eclesiologia cristã.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois dessas explanações sobre a relação do corpo e da moralidade, percebe-se que a teologia cristã, tanto paulina quanto alguns pensadores da patrística, se beneficiaram imensamente de um fluxo de pensamento desenvolvida dentro do Império Romano.

Utilizei da questão envolta da condenação aos espetáculos e do teatro, de forma *an pausant*, por parte de nomes como João Crisóstomo, Tertuliano e Agostinho, com o intuito de compreender que o cerne do problema se encontra no corpo, sendo um reflexo e um espelho da Igreja, como formulado por Paulo em suas Cartas, no primeiro século, direcionadas para os membros de diversas comunidades.

Concluo, por conseguinte, que a compreensão da moralidade cristã reside, de certa forma, nos discursos filosóficos e nos debates já existentes no mundo greco-romano.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

SANTO AGOSTINHO, A Cidade de Deus. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO AGOSTINHO, Confissões. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 2ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

TERTULIAN, De Spectaculis. London: Harvard University Press, 1927.

TERTULIANO. A moda feminina; Os espectáculos. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia, respectivamente. Lisboa: Verbo, 1974.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE, M. *Do Anúncio do Reino à Igreja – Papéis, Ministérios, Poderes femininos*. In.: DUBY, G.; PERROT, M., *História das Mulheres – Antiguidade*. Sob a direção de Pauline Schmitt Pantel. Tradução e revisão científica de Maria Helena da Cruz Coelho, Irene Maria Vaquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Lisboa: Edições Afrontamentos, 1990.

ALEXANDRINA-SILVA, R. *A Ambiguidade da Ordenação Feminina: Mulher e Subjetividades nas Comunidades Paulinas nos Dois Primeiros Século*. Tese defendida sob a orientação dos Professores Doutores André Leonardo Chevitarese e Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas/SP: Unicamp, 2010.

ALLEGRI, L, *La idea de teatro en la Edad Media*. Insula. *Revista de letras y ciencias humanas*, 527, p. 1-32, 1990.

BROWN, P. R. L. *A Nova Antropologia*. In: VEYNE, P. (org.) *História da Vida Privada: Do Império Romano ao Ano Mil*. Volume 1. Coleção Dirigida por Georges Duby e Philippe Ariès. Tradução de Hildegard Friest. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BROWN, R. E. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist, 1984.

CARLSON, Marvin. Teorias do teatro: estudo histórico-crítico, dos gregos à atualidade. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

DAUTZENBERG, G.; SCHREINER, J., Forma e Exigências no Novo Testamento. Tradução de Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1977.

FOUCAULT, M. História da sexualidade II. O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade: Cuidado de Si. Vol.3. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. Ética, Sexualidade, Política. Coleção de Ditos e Escritos, vol. V. 2ª Edição. Organizador Manoel da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. Uma História do Corpo no Ocidente. Tradução de Marcos Peres e revisão técnica de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MEEKS, W. A. As Origens da Moralidade Cristã – Os Dois Primeiros Séculos. Tradução de Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.

MEEKS, W. A. Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus, 1992.

MONTERO VALLEJO, Juan Carlos. El teatro medieval y la antropología del cuerpo y del género: de la aprehensión patristica a los dramas paralitúrgicos de la Baja Edad Media, Revista Corpografías: Estudios críticos de y desde los cuerpos, 2(2) pp. 138-159, 2015.

PUCCINI-DERBEY, G. A Vida Sexual na Roma Antiga. Tradução de Albuquerque Marques. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

SILVA, G. V. O teatro como fonte de "stasis": um olhar sobre a cristianização de Antioquia segundo João Crisóstomo. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013, 1-18.

VEYNE, P. A Sociedade Romana. Lisboa: Edições 70, 1990.

VEYNE, P. Quando Nosso Mundo se tornou Cristão. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WEBB, R., Demons and dancers. Performance in Late Antiquity. Cambridge: Harvard University Press, 2008.