

# Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder

*Writing culture and oral communication in ancient Christianity: the homilies as instruments of power*

**Gilvan Ventura da Silva\***

**Resumo:** Nascido em ambiente judaico, o cristianismo cedo se organizará nos termos de uma comunidade textual que tendia a atribuir à cultura escrita um papel decisivo na preservação e transmissão dos preceitos anunciados por Jesus, não sendo por acaso que a “Boa Nova”, conservada, no início, por meio da tradição oral, após algumas décadas passou a ser fixada por escrito, dentro de um amplo movimento de “burocratização” da crença. De fato, a conotação sagrada da mensagem contida nos textos cristãos, associada à formação de uma hierarquia eclesiástica cada vez mais complexa, foi determinante para a institucionalização da própria Igreja, de maneira que o cristianismo representa um notável exemplo de exercício de poder por meio do aparato da escrita. No entanto, convém salientar que a importância da escrita entre os cristãos não significou, na Antiguidade, um abandono da tradição oral, como comprovam as homilias, um gênero literário que, nos séculos IV e V, experimenta um notável desenvolvimento devido aos influxos da retórica clássica.

**Abstract:** A creed risen in a Jewish environment, Christianity was organized in terms of a textual community that attributed to the written culture a major role in the preservation and transmission of the precepts announced by Jesus. Owe to it, the *evangelion*, kept initially by means of the oral tradition, was finally written, according to a non-stop movement of “bureaucratization” of the Christian belief. Indeed, the holy message bore by the Christian texts, coupled with the emergence of a complex ecclesiastic hierarchy, was decisive for the consolidation of the Church. Therefore, Christianity represents a remarkable example of a steady association between power and writing. Nevertheless, we should recall that the Christian emphasis on writing, in Antiquity, did not imply the abandon of the oral tradition, since the homilies, a flourishing literary genre in the fourth and fifth centuries A.D., experienced a noticeable development under the influence of the classical rhetoric.

**Palavras-chave:**

Império Romano;  
Cristianismo;  
Cultura escrita;  
Comunicação oral;  
Homilias.

**Keywords:**

Roman Empire;  
Christianity;  
Writing culture;  
Oral communication;  
Homilies.

---

Recebido em: 14/02/2017  
Aprovado em: 28/03/2017

---

<sup>1</sup> Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Protesto, trabalho e festa na cidade pós-clássica: a ocupação da rua pela população de Antioquia (séc. V e V d.C.)*.

## Palavras iniciais

Ainda que uma tradição historiográfica marcada, em maior ou menor grau, por uma visão anticlerical e pessimista acerca do impacto do cristianismo sobre os demais sistemas religiosos vigentes no Império Romano tenha acentuado o caráter iletrado, inculto dos cristãos dos primeiros tempos, nos induzindo assim a supor que os seguidores imediatos de Jesus eram indivíduos sem instrução e, portanto, oriundos das camadas mais humildes da população, o que contrastaria, de modo flagrante, com os adeptos do paganismo, dentre os quais se contariam os membros da elite senatorial e equestre e do *ordo decurionum*, incluindo filósofos, retores e sofistas, os detentores da *paideia* ou *humanitas*, a formação cultural responsável por lhes conferir um status social elevado, há alguns anos os especialistas em paleocristianismo têm cuidado em refutar essa tese. Como argumentam Young (2008, p. 9) e Stewart-Sykes (1998, p. 36), na fase inicial do cristianismo, quando não havia ainda uma arquitetura templária específica que abrigasse as congregações nascentes, os devotos tinham por hábito se reunir nos *oikoi* ou *domus*, ou seja, em residências privadas cujos proprietários atuavam tanto na condição de líderes espirituais quanto na de patronos de uma rede de “clientes”. Para abrigar, no recinto da própria habitação, uma célula da comunidade cristã, tais indivíduos deveriam dispor, sem dúvida, de algum prestígio social, ao menos no seu círculo mais próximo, e de certo poder aquisitivo. Uma informação como essa, associada àquilo que sabemos acerca da literatura cristã mais antiga, constituída pelas epístolas de Paulo, nos obriga a relativizar a concepção segundo a qual os cristãos da Idade Apostólica fossem, em sua maioria, rudes ignaros. Pelo contrário, o estudo dos mecanismos de elaboração e transmissão do *corpus* paulino nos sugere que os líderes dos *oikoi* cristãos deveriam ter conhecimento suficiente para ler em voz alta, perante a *ecclesia*, comunicados e escritos de toda ordem, desempenhando assim uma função pedagógica para a qual era necessário um conhecimento mínimo das regras de retórica.

Muito embora o volume e a variedade dos textos literários, a maior parte deles recolhida na literatura patrística, experimentem um crescimento sem precedentes na fase final do Império Romano, a familiaridade dos cristãos com a cultura escrita não é, em absoluto, uma característica que aflora apenas nos séculos IV e V, no período da assim denominada Antiguidade Tardia, pois desde os primórdios o cristianismo atribuiu um lugar especial à escrita, um importante legado do judaísmo, do qual deriva. Em contraste com o paganismo, cujas cerimônias religiosas não dependiam, salvo em raras exceções – caso dos mistérios órficos e dos ritos de Hermes Trismegistos –, do culto à palavra divina consignada em rolos de pergaminho ou papiro, os judeus fundamentavam seus rituais e a

própria formação educacional dispensada aos mais jovens numa cultura escrita sagrada da qual a *Torá* era o fundamento, razão pela qual o judaísmo representou, na época imperial, não apenas uma modalidade de devoção calcada no monoteísmo, mas igualmente uma singular comunidade textual de inspiração religiosa, pois os seus adeptos tinham por hábito se reunir nas sinagogas para ler, ouvir e estudar as revelações de Yavé conservadas em textos que logo serão venerados como artefatos sacros. Ao longo do Império essa conexão entre escrita e sacralidade se tornará, nos meios judaicos, ainda mais estreita, uma vez que, de acordo com as prescrições da *Mishná*, a santidade da sinagoga advinha dos pergaminhos da *Torá* nela depositados, de tal sorte que, no século III, teremos uma importante inovação na arquitetura da sinagoga, com a construção de um nicho próprio, junto ao altar, para a conservação dos manuscritos da *Torá* (SCHWARTZ, 2004, p. 240-1).

Nascido em ambiente judaico, o cristianismo, ele também, irá se organizar nos termos de uma comunidade textual que tendia a atribuir à cultura escrita um papel decisivo na preservação e transmissão dos preceitos anunciados por Jesus, não sendo por acaso que a “Boa Nova” conservada, no início, por meio da tradição oral, após algumas décadas passou a ser fixada por escrito, dentro de um amplo movimento de “burocratização” da crença que deu origem não apenas aos evangelhos ditos “canônicos” (os de Marcos, Mateus, Lucas e João, nessa ordem de aparecimento), mas também a um sem número de narrativas “apócrifas” sobre a vida de Jesus, das quais possuímos múltiplas versões. Ao lado das epístolas paulinas e pseudopaulinas, cercadas desde cedo de uma autoridade apostolar, os evangelhos canônicos e os *Atos dos Apóstolos* constituem os primeiros exemplares de uma literatura cristã que pouco a pouco será enriquecida por outros textos igualmente fundadores, a exemplo do *Pastor*, de Hermas, das apologias de Justino, das cartas de Inácio de Antioquia e de Clemente Romano, apenas para citar os mais importantes dentro de um *corpus* que não cessa de aumentar à medida que o cristianismo se difunde pelas cidades do Império. Na avaliação de Lane Fox (1998, p. 156), a conotação sagrada da mensagem contida nos textos cristãos, associada à formação de uma hierarquia eclesiástica cada vez mais complexa, foi determinante para a institucionalização da própria Igreja, de maneira que o cristianismo nos fornece um notável exemplo de exercício de poder (no sentido de poder institucional) mediante o aparato da escrita, mas sem que isso tenha implicado um abandono da tradição oral, sempre vigorosa, como veremos a seguir.

### **A comunidade textual cristã**

O papel capital desempenhado pela cultura escrita na difusão do cristianismo e na organização institucional da Igreja pode ser avaliado pela rapidez com que os

textos cristãos eram disseminados por todo o *orbis romanorum*, a exemplo do *Adversus Haereses*, um extenso tratado contra o gnosticismo escrito em torno de 180 por Irineu, bispo de Lugdunum, nas Gálias, cujos fragmentos foram recuperados em meio a um conjunto de papiros egípcios redigidos por volta de 200. Desse modo, em apenas duas décadas o tratado de Irineu já teria cruzado o Mediterrâneo rumo às províncias orientais, o que não deixa de ser surpreendente, levando-se em consideração a inexistência, no Império Romano, de qualquer aporte editorial, vale dizer, empresarial na publicação e distribuição de obras literárias, sendo a *editio*, o “lançamento” de um texto inédito, uma iniciativa amiúde privada. Em contraste com o mercado livreiro que se forma em decorrência da invenção da tipografia, na Antiguidade – e mesmo na Idade Média – os mecanismos de reprodução de obras escritas exibiam entraves técnicos evidentes, o que dificultava sobremaneira a produção de exemplares em massa num curto intervalo de tempo. Na ausência de um “mercado” de livros *stricto sensu*, prevalecia o hábito da cópia providenciada pelo próprio autor, desejoso de presentear alguém com sua obra, ou pelos leitores que por ela se interessassem.<sup>1</sup> Numa situação tão informal como essa, qualquer um que dispusesse de uma cópia não contrairia, com o autor, nenhuma obrigação de natureza jurídica, nenhum contrato de uso restrito ou de respeito aos direitos autorais, uma vez que nada soaria mais estranho aos antigos do que o princípio do *copyright*, frontalmente ameaçado pelas facilidades eletrônicas de edição, reprodução e difusão de textos ao redor do planeta próprias do nosso tempo (GAMBLE, 1995, p. 83).

Em face disso, o detentor do exemplar de uma obra, não importando se proveniente da lavra do mais célebre ou do mais obscuro dos autores, poderia utilizá-lo ao seu bel-prazer, fazendo-o copiar por escravos domésticos ou por escribas profissionais, o que dava margem à apropriação e reapropriação das obras à revelia dos autores, bem como à atribuição duvidosa da autoria e a interpolações de toda ordem. Essas características de produção e difusão de textos em Roma eram igualmente compartilhadas por pagãos e cristãos, de maneira que, ao menos no que se refere às “estratégias” editoriais, o cristianismo não trouxe inovações significativas ao sistema técnico-literário greco-romano afora, naturalmente, a preferência pelo *codex*, ou seja, pelas folhas de pergaminho recortadas sob a forma de um quadrado ou de um retângulo que eram unidas na lateral para formar aquilo que modernamente

---

<sup>1</sup> Sabemos que em Roma e nas principais cidades do Império havia as *tabernae librarie*, estabelecimentos de comercialização de livros geridos por negociantes de condição humilde, não raro libertos. Temos ainda informações acerca da venda de livros realizada por ambulantes, que iam de porta em porta ofertando seus produtos (CAVALLO; CHARTIER, 2002, p. 89). Contudo, o mercado de compra e venda de livros nunca foi muito extenso, exatamente pela facilidade de os leitores copiarem as obras que lhes interessassem. Não existindo nenhum impedimento legal para a livre reprodução dos livros, tornava-se, na prática, impossível garantir qualquer monopólio sobre o produto, o que reduzia drasticamente o seu valor de mercado.

conhecemos como livro, uma invenção que proporcionou muito mais conforto ao leitor em comparação ao *uolumen*, ao rolo de papiro ou pergaminho, que era progressivamente desenrolado da direita para a esquerda à medida que se avançava na leitura (YOUNG, 2008, p. 8). Embora não fosse, em absoluto, ineficaz, como atestam os séculos de uso corrente, o *uolumen* dificultava a rápida localização da informação, sendo também de confecção mais onerosa do que o *codex*, cujas páginas poderiam ser preenchidas na frente e no verso (CAVALLO; CHARTIER, 2002, p. 19). Se é correto afirmar, como o faz Marrou (1977, p. 13), que a substituição definitiva do *uolumen* pelo *codex* foi uma das principais inovações da Antiguidade Tardia, convém lembrar que desde os primeiros séculos os autores cristãos já conheciam o *codex* e dele faziam uso corrente (GAMBLE, 1995, p. 49).

Além da preferência pelo *codex* como suporte primário de textos, outra peculiaridade do uso da escrita pelos primeiros cristãos residia no fato de que a recepção e consumo dos textos não se situava tanto no âmbito dos contatos interpessoais, como vemos entre os pagãos, cujos autores eram com frequência surpreendidos escrevendo uns para os outros ou mesmo dedicando suas obras a amigos, parentes e autoridades, mas no âmbito dos contatos mantidos pelas congregações cristãs disseminadas a Oriente e a Ocidente, como demonstram as epístolas paulinas e pseudopaulinas. Os destinatários dessas epístolas eram, em sua maioria, coletividades (coríntios, romanos, filipenses, tessalonicenses) e não indivíduos, o que pode ser explicado pelo próprio teor dessa literatura em gestação: orientações disciplinares, censura em caso de conduta imprópria na assembleia, esclarecimentos acerca do ministério de Jesus, resolução de controvérsias entre e intra facções, exortações quanto ao futuro da comunidade, de maneira que os textos cristãos integram, desde o início, um *corpus* literário, por assim dizer, "militante", ou seja, que não serve tanto a propósitos lúdicos, escolares ou políticos, no sentido de política governamental, mas à organização das comunidades ainda incipientes e ao anúncio da mensagem evangélica, motivo pelo qual essa literatura exhibe, desde o início, uma inequívoca vocação pastoral e missionária.

Seus autores ocupam, em geral, uma posição de destaque e influência, seja na condição de apóstolos, como os evangelistas e mesmo Paulo, que assim se autointitulava; na de profetas, como Hermas; na de professores, oradores e filósofos (Justino, Atenágoras, Taciano) cuja erudição é posta a serviço da causa cristã; e, acima de tudo, na de membros do *ordo* sacerdotal (Clemente, Irineu, Inácio, Hipólito, Orígenes) que pouco a pouco se estrutura. Tais personagens não estão, a princípio, interessadas em falar umas para as outras, como o fazem os interlocutores privados, mas em instruir a *oikoumene* (a "terra habitada"), um dos mandamentos de Jesus, e em doutrinar as *ecclesiae*, as células cristãs reunidas nas casas/igrejas da zona urbana, uma vez que a cidade representa, no Império

Romano, o *locus* primário da cristianização. A despeito da diversidade de temas tratados por essa literatura, um deles comparece de modo recorrente, quase obsessivo: o do suposto monopólio da “verdade” acerca dos fundamentos da fé, em contraposição aos ensinamentos “errôneos” dos “falsos profetas” denunciados nos evangelhos, o que assinala a existência, entre os intérpretes da Boa Nova, de uma tensão latente, um desacordo primordial que, com o tempo, irá alimentar as correntes “heréticas” vicejantes na época tardia, fruto, ao fim e ao cabo, de uma disputa fratricida pelo privilégio de falar em nome de Jesus, de Pedro e de Paulo.

O que uma visão de conjunto dos textos cristãos produzidos nos três primeiros séculos da era imperial nos permite concluir é a existência de um notável paralelismo entre cultura escrita e poder, na medida em que, como dissemos, essa literatura cedo adquire um matiz normativo, disciplinar e, o mais importante, universal, pois, com exceção de um ou outro texto elaborado para o consumo de grupos específicos, a exemplo de algumas obras qualificadas, de modo pejorativo, como apócrifas, a maioria dos textos cristãos não se dirige a particulares nem a um círculo secreto de iniciados, mas a todos aqueles que, sensibilizados pelas revelações contidas na mensagem evangélica ou pela sedução dos seus porta-vozes, desejem se integrar à *ecclesia*, a este “corpo místico” do qual Cristo é a cabeça, como já ensinava Paulo em meados do século I. De inclinação universal e voltada para o ordenamento de uma experiência marcada, nos primeiros tempos, por um intenso particularismo, a literatura cristã foi um dos mais importantes instrumentos de unidade da Igreja, conferindo às comunidades mais longínquas o sentimento de pertença a uma religião cujos fundamentos encontravam-se preservados em textos canônicos, ou seja, em textos declarados autênticos e que eram lidos por toda a parte onde se reunissem os seguidores de Jesus. Nesse sentido, não seria certamente um exagero afirmar que a escrita, da maneira como foi apropriada pelos cristãos, representou um poderoso catalisador identitário, auxiliando na construção dessa notável “comunidade imaginada” que era a Igreja da época imperial. Muito embora tenhamos hoje consciência, em virtude das pesquisas empreendidas sob o paradigma do multiculturalismo, do quanto a experiência cristã, no Império Romano, foi plural, multifacetada, híbrida, como demonstra a influência resiliente, até a Antiguidade Tardia, da cultura judaica sobre muitas comunidades cristãs, caso dos ebionitas e nazoreus (SKARSAUNE, 2007), não resta dúvida que boa parte do esforço do episcopado foi direcionado para a construção/obtenção da unidade eclesiástica, nem que isso representasse, como de fato representou, o recurso à coerção psicológica, ao constrangimento verbal e, no limite, à força bruta.

Os textos não seriam capazes, por si mesmos, de produzir qualquer consenso entre os cristãos, uma vez que o seu consumo poderia, decerto, dar ensejo a múltiplas leituras, como

de fato ocorreu. Todavia, a capacidade demonstrada pela cultura escrita em amalgamar os cristãos, criando assim o sentimento de que as comunidades mais distantes, ao lerem e reverenciarem os mesmos textos, encontravam-se em comunhão umas com as outras, deriva do fato de que a produção e difusão desses textos, nunca é redundante mencionar, acompanhou *pari passu* a formação da própria hierarquia sacerdotal. A escrita foi assim empregada como um eficaz instrumento de poder pelas lideranças eclesiásticas, que, automeando-se fiéis depositárias dos ensinamentos de Jesus, cuidaram não apenas de validar a sua própria autoridade e a autoridade daqueles de quem julgavam ser os sucessores diretos (Mateus, Marcos, Lucas, João, Pedro e Paulo), mas também de discriminar entre textos “canônicos” e “textos apócrifos” ou, dito em outras palavras, entre textos “autênticos” e “falsos”, clivagem subjacente tanto à compilação dos livros que compõem as Escrituras quanto ao surgimento da Literatura Patrística, ou seja, de um extenso *corpus* literário elaborado pelos Padres da Igreja, os únicos investidos com a competência necessária para emitir opiniões abalizadas em matéria de fé e para realizar a exegese das Escrituras.<sup>2</sup> Dessa literatura, os bispos, presbíteros e diáconos extrairiam boa parte da sua autoridade, como legítimos representantes do sagrado que pretendiam ser. Sob essa perspectiva, é inegável que a cultura escrita manipulada por intérpretes “inspirados” e, portanto, “infalíveis” do sagrado prestou um inestimável auxílio à consolidação institucional da *ecclesia*. Tanto é assim que as principais igrejas da Antiguidade, como Roma, Antioquia, Jerusalém e Alexandria eram reconhecidas não apenas pela primazia apostólica que detinham, mas também pela sua atuação como polos difusores e receptores de textos oriundos de todas as demais congregações dispersas pelo Império Romano, no que eram imitadas, tanto ou quanto possível, por congregações mais modestas.

É quase certo que as igrejas, pelo menos as maiores, dispusessem de um *staff* composto por escribas e estenógrafos capacitados a registrar, por escrito, as palavras ditadas pelos autores, tornando assim mais rápida a elaboração de um texto que, em seguida, seria corrigido, emendado e reproduzido com vistas à distribuição. A primeira evidência, no Mundo Antigo, de uma estrutura similar ao *scriptorium* medieval provem da *História Eclesiástica*, de Eusébio, que nos informa acerca das providências tomadas por Ambrósio, o patrono de Orígenes, com o objetivo de aumentar a produtividade dos textos compostos por este último em Cesareia, embora seja plausível supor que desde pelo menos o século II algo semelhante já ocorresse nas principais cidades do Império,

---

<sup>2</sup> A expressão “Padres da Igreja” designa os autores cristãos ativos da segunda metade do século I até o século VI, no Ocidente, e até o século VIII, no Oriente, aos quais devem ser acrescentados alguns autores que escreveram em siríaco, armênio e copta. Já o termo “patrística” e seu sinônimo, “patrologia”, designam a disciplina voltada para o estudo da literatura cristã dos primeiros séculos, incluindo não apenas os textos dos Padres da Igreja, mas também os documentos anônimos e aqueles tidos como “heterodoxos” (LIÉBAERT, 2000, p. 11).

mesmo que à frente de tais *scriptoria* não houvesse decerto um escritor da envergadura de Orígenes (GAMBLE, 1995, p. 120-1).<sup>3</sup> Seja como for, o fato é que toda essa produção literária não pretendia, ao menos não abertamente, veicular opiniões pessoais ou defender interesses privados, mas sustentar a ação proselitista de grupos que buscavam, por meio da cultura escrita, dotar os seus argumentos de uma validade universal, *catholica* e, como não poderia deixar de ser, autoritária e intolerante, ainda que os textos “sagrados” ou “inspirados” sobre os quais se apoiavam se encontrassem evidências de interpolações, reduções, supressões, inversões e adulterações de toda ordem, pois, como mencionamos, não havia, na Antiguidade, nenhum órgão quer imperial quer eclesiástico responsável por controlar a publicação de obras escritas.

### Dimensões do ler, do falar e do ouvir

Até o presente momento, temos lançado mão, com certa insistência, de duas expressões que podem, não sem motivo, distorcer nosso olhar acerca dos procedimentos por meio dos quais as informações circulavam nas congregações cristãs da era imperial: “comunidade textual” e “cultura escrita”. Pois bem, se é certo que os cristãos podem ser considerados, em linhas gerais, uma *koiné* que atribui ao texto, à palavra escrita, uma importância determinante para a sua própria existência como grupo religioso, uma vez que o culto, desde os tempos mais remotos, era estruturado com base em duas cerimônias independentes e complementares: a liturgia eucarística, quando se comia e bebia, sob as espécies do pão e do vinho, o “corpo” do Crucificado; e a liturgia da Palavra, a evocação dos ditos e feitos de Jesus conjugada com a reflexão sobre os livros judaicos conservados no Pentateuco, etapa anterior à eucaristia.<sup>4</sup> Entre os cristãos a refeição comunal, uma prática recorrente em todo o Mundo Antigo, diga-se de passagem, foi desde os primeiros tempos acompanhada por uma devoção particular às Escrituras, produzindo-se uma

---

<sup>3</sup> Sobre a intensa atividade intelectual do *scriptorium* de Orígenes, em Cesareia, Eusébio (*Hist. Eccl.* VI, 23, 1-2) nos informa que “Ambrósio o estimulava [i.é, Orígenes] não somente com mil exortações e encorajamentos em palavras, mas ainda fornecendo-lhe com largueza os recursos de que necessitava. Efetivamente, mais de sete taquígrafos estavam a seu lado enquanto ditava, alternando-se uns aos outros em horas determinadas. Não eram em menor número os copistas, assim como jovens peritos em caligrafia. Ambrósio fartamente ministrava a subsistência de todos; bem mais, participava diligentemente do estudo dos oráculos divinos com inexprimível ardor, mas sobretudo instigava Orígenes a elaborar comentários”.

<sup>4</sup> A celebração cristã, por vezes designada como *fractio panis*, *agape* ou *eucaristia*, consistia numa refeição à qual logo foi associada a liturgia da palavra, a leitura e interpretação dos textos bíblicos. Nas primeiras décadas do século I, tal celebração costumava ocorrer no sábado à tarde, tendo sido transferida, no final do século, para o domingo de manhã, certamente como uma tentativa de ruptura com a tradição judaica. O vocábulo “missa” deriva de *missio*, despedida, sendo incorporado inicialmente, pelos cristãos, como a despedida formal dos catecúmenos e penitentes antes da distribuição da eucaristia, da qual não poderiam participar. Somente por volta do século V é que *missio* começa a ser empregado para definir a totalidade da celebração eucarística, sentido que conserva até hoje (BERARDINO, 2002, p. 943).

simbiose entre a tradição literária judaica, bastante antiga por sinal, e a nova literatura, fruto do ministério de Jesus (os evangelhos, as cartas de Paulo, os *Atos dos Apóstolos*), que pouco a pouco configuram o repertório de textos que serão reunidos na Bíblia, tal como a conhecemos hoje. Ao longo desse processo, os textos judaicos ancestrais serão relidos a fim de confirmar aquilo que seus autores jamais poderiam saber, ou seja, que Jesus era o “Messias”, uma interpretação para a qual a autoridade de Paulo, assim como noutros domínios, foi decisiva (LANE FOX, 1998, p. 156).

A despeito de toda a importância em se fixar, por escrito, as lições que serviriam aos propósitos de difusão da crença, uma operação revestida por si mesma de uma intensa aura de sacralidade, como comprova o costume de se utilizar excertos do Antigo e do Novo Testamento na confecção de amuletos e filactérios justamente em virtude dos poderes mágicos atribuídos à palavra escrita, um uso sem dúvida pouco normativo dos textos sagrados, mas nem por isso menos esclarecedor da *dynamis* que encerravam, não podemos perder de vista o fato de que, no Império Romano, a escrita e seu correlato, a leitura, eram a todo o momento atravessadas pelo código oral, inexistindo, inclusive, qualquer relação de precedência ou causalidade entre leitura e escrita, duas competências autônomas, independentes, de modo que um texto poderia ser recitado em voz alta ou mesmo lido em silêncio, sem que o leitor fosse hábil o suficiente para redigir aquilo que estava lendo (LANE FOX, 1998, p. 158). Na realidade, mesmo que para os cristãos a redação de textos sagrados, tal como ocorria no judaísmo, tenha constituído um poderoso catalisador identitário e permitido a salvaguarda de um extraordinário patrimônio simbólico como eram as Escrituras, nada mais nada menos do que um memorial da atuação de Deus e seu Filho cujo conhecimento e interpretação sempre representaram uma inesgotável fonte de poder, boa parte dos conteúdos daquilo que era registrado por escrito vinha à luz, num primeiro momento, sob a forma de declarações verbais. Além disso, durante séculos o principal mecanismo de transmissão dos ensinamentos evangélicos foi o pronunciamento oral dos apóstolos, profetas, professores e, principalmente, dos pregadores (bispos, presbíteros, monges), que cedo absorverão os recursos da oratória greco-romana, posta a serviço do proselitismo religioso, produzindo-se uma interseção entre tradição cristã e cultura clássica que será responsável, nos séculos IV e V, por um novo impulso à arte oratória, acontecimento para o qual a ascensão da homilética revelou-se imprescindível, como teremos a oportunidade de discutir na última seção.

Jesus, ele mesmo, nunca escreveu uma linha sequer, tendo transmitido sua mensagem por meio de sermões repletos de figuras de linguagem, como vemos nas parábolas. No dia seguinte à crucificação, os seguidores de Jesus não foram de imediato compelidos a fixar, por escrito, os seus ensinamentos, evidência de que a escrita não era,

de modo algum, tida como um aparato indispensável para a sobrevivência da crença. Uma preocupação nesse sentido começa a se delinear apenas a partir da década de 60, quando então já havia se cristalizado uma memória em torno de Jesus cujo repositório era a tradição oral, motivo pelo qual o *corpus* literário evangélico já nasce irremediavelmente marcado pela oralidade, constatação longe de ser confortável, tendo em vista as contradições, omissões e inconsistências que ressaltam quando comparamos as narrativas evangélicas, sejam elas classificadas como “canônicas” ou “apócrifas”, não importa. Mais que isso, é necessário ter em mente, como assinala Olivar (1998, p. 21-2), que as comunidades cristãs existiram antes dos evangelhos, de modo que os livros do Novo Testamento são um produto direto da instrução oral, e não o inverso.<sup>5</sup> Já as epístolas de Paulo, ao menos as autênticas, nos colocam em terreno mais sólido quanto ao teor da mensagem que o apóstolo desejou transmitir, pois foram compostas sob sua supervisão direta. Ainda nesse caso, no entanto, o código oral não deixa de interferir na escrita, uma vez que a redação das cartas foi obra de estenógrafos encarregados de escrever aquilo que era ditado por Paulo, como nos permitem concluir a linguagem coloquial empregada nas epístolas, as rupturas na sintaxe e as referências à “mão do autor”, um indício de que a redação do texto foi confiada a um escriba ou secretário (GAMBLE, 1995, p. 96).

Um dado valioso para o nosso argumento de que a oralidade permeia toda a produção, circulação e consumo da literatura cristã sob o Império Romano é a constatação de que não apenas as epístolas de Paulo, Pedro, Inácio, Clemente e outros, mas a maioria dos textos produzidos pelos cristãos entre os séculos I a III não se destinava, ao menos num primeiro momento, ao estudo ou à leitura em caráter solitário e individual, mas à proclamação na assembleia, uma vez que, como sabemos, o nível de letramento das sociedades antigas não era muito elevado, apesar de um relativo aumento do número de leitores no período imperial, sem que tenhamos, no entanto, condições de mensurá-lo (CAVALLO; CHARTIER, 2002). Excetuando os círculos da aristocracia imperial e municipal e algumas categorias intermediárias, como os médicos, os militares, os médios proprietários rurais e, talvez, os *negotiatores*, que eram os principais clientes da escola do *magister institutor litterarum*, do *grammaticus* ou do *rhetor*, conforme o montante de recursos dos quais dispusessem para investir na escolarização, a capacidade de ler e/ou escrever não era patrimônio da maioria da população romana, havendo, no Império, amplos contingentes de iletrados, problema que, supõe-se, fosse mais grave nas zonas rurais, assoladas por uma crônica escassez de professores.

---

<sup>5</sup> Acerca da precedência da oralidade na Idade Apostólica, Konings (1997, p. 137) esclarece que as primeiras coleções de sentenças e milagres de Jesus, compiladas para atender às demandas da evangelização, foram objeto de uma transmissão oral antes de serem consignadas em textos.

O estudo solitário das Escrituras e mesmo o seu aprendizado de cor parecem ser uma inovação dos círculos monásticos e, portanto, tardia, emergindo na passagem do século III ao IV. Disso resulta que por séculos prevaleceu o hábito da leitura em voz alta de textos perante a congregação reunida, fossem eles excertos das Escrituras, como prescrevia a liturgia da Palavra, ou comunicados de autoridades eclesiásticas, cartas de correligionários distantes e outros. Ao que tudo indica, a quase totalidade dos testemunhos cristãos mais antigos foi destinada à leitura pública, seja diante de toda a assembleia ou dos integrantes da hierarquia sacerdotal. De acordo com Gambler (1995, p. 96), a *editio* das epístolas de Paulo ocorreu no instante mesmo em que estas foram proclamadas aos destinatários, muito provavelmente durante o serviço religioso, procedimento semelhante à *recitatio*, à leitura de uma obra pelo autor perante uma audiência seleta, como vemos amiúde ocorrer nos círculos aristocráticos romanos. Após a *editio*, a carta (ou qualquer outro escrito) passaria a ser, digamos assim, de “domínio público”, podendo ser copiada, recopiada e enviada a qualquer lugar onde houvesse potenciais leitores, exatamente o que vemos suceder com o epistolário de Paulo, Inácio e outros.

Ainda que poucos cristãos pudessem ler (e ler textos cada vez mais complexos, é bom acrescentar), os fiéis tinham por hábito assimilar os ensinamentos contidos nos textos ao ouvi-los, e isso não apenas na sua forma original, mas também por mediação de professores e pregadores, que costumavam explicá-los, esclarecendo as passagens mais obscuras e realizando uma súpula dos aspectos principais. Uma situação como essa propicia o aparecimento, desde muito cedo, de uma personagem específica: o *lector* (leitor), que, em meados do século III, ocupa o grau inferior do *ordo sacerdotalis*, ao menos na igreja de Cartago, para a qual podemos contar com os valiosos testemunhos de Tertuliano e Cipriano (SAXER, 1995, p. 56). Meninos e rapazes cuja idade variava entre os 5 e os 18 anos, como atestam os epitáfios, os *lectores* tinham a incumbência de ler passagens das Escrituras durante os ofícios religiosos, auxiliando também na instrução dos catecúmenos, os candidatos ao batismo, para os quais liam os mandamentos de Jesus (LANE FOX, 1998, p. 175). Disso resulta que a *ecclesia* foi, desde o princípio, uma comunidade de ouvintes e, em certos casos, de espectadores, distinguindo-se a pedagogia cristã muito mais pela audição, pelo canto, pela participação ativa nos rituais ou pela contemplação de imagens do que pela leitura introspectiva dos textos bíblicos e eclesiásticos.<sup>6</sup> Desse modo,

---

<sup>6</sup> O termo “pedagogia cristã” se refere aqui tão somente ao aprendizado dos fundamentos da fé, primeiramente pelos catecúmenos, ou seja, pelos candidatos ao batismo, e depois por todos aqueles que, frequentando os ofícios religiosos, tinham a oportunidade de se informar um pouco mais sobre as Escrituras, o sentido dos ritos litúrgicos, os feitos de santos e mártires e, o mais importante, o ministério de Jesus. Isso porque nunca houve, no Império Romano, um sistema escolar cristão distinto do pagão. Até a fase final do Império, a escolarização de cristãos e mesmo de judeus era cumprida nos bancos da escola helenístico-romana, repartida em seus três níveis principais: a instrução de primeira

se falamos de uma “comunidade textual” ou de uma “comunidade de leitores” cristã sob o Império Romano, categorias como “texto” e “leitor” devem ser necessariamente relativizadas, na medida em que, por um lado, o texto não subsiste por si mesmo, sem a intervenção da oralidade em alguma das suas fases de produção e difusão e, por outro, os leitores são antes ouvintes.

A essa altura, valeria a pena nos interrogarmos sobre o impacto da leitura no cotidiano da congregação, uma vez que, como confessava Orígenes, não sem certo desapontamento, por vezes a *recitatio* cristã revelava-se uma atividade monótona e cansativa para a audiência (LANE FOX, 1998, p. 178). Uma indagação como essa nos conduz a refletir sobre as estratégias discursivas empregadas pelos oradores cristãos com o propósito de difundir a mensagem evangélica, em certos casos visando a consolidar uma devoção já estabelecida e, em outros, a obter a adesão de novos fiéis. Como propõe Cameron (1994), o cristianismo antigo não se estruturou com base apenas num repertório de rituais misteriosos e incompreensíveis, a ponto inclusive de causarem repulsa aos pagãos, para quem os cristãos, ao repartirem o “corpo” do Senhor nas cerimônias dominicais, cometiam um ato declarado de canibalismo, mas também com base numa estrita *formulação verbal*, razão pela qual a pregação rotineira, que pressupunha a “correta” interpretação dos textos sagrados por parte dos celebrantes, adquiriu pouco a pouco singular importância, pois por intermédio dela a congregação era continuamente lembrada acerca dos princípios da crença que professava e da “verdade” na qual deveria acreditar.

Não obstante o valor atribuído à pregação desde a Idade Apostólica, é muito difícil reconstituirmos a sua história no decorrer dos três primeiros séculos do cristianismo, pois os testemunhos disponíveis são dispersos e lacunares. A pregação do *evangelium*, a experiência da evangelização por meio do *logos*, do discurso, é uma atividade que já nasce com os apóstolos, cuja intenção primeira era propagar a revelação anunciada pelo Verbo encarnado, mas que logo tenderá a se confundir com as revelações dos profetas, como é possível constatar em *O pastor*, um compêndio de instruções religiosas de meados do século II atribuído a um liberto por nome Hermas (HUBBEL, 1924, p. 261). Segundo Stewart-Sykes (1998, p. 33-6), as profecias de Hermas constituem os exemplos mais antigos dos ensinamentos regularmente difundidos nas cerimônias cristãs, pois Hermas, sendo, ao que tudo indica, o líder inspirado da sua casa/igreja, tinha a incumbência de pregar, doutrinando a assembleia por intermédio das suas visões. Após *O pastor*, destacam-se, na

---

letras, a cargo do *magister*; a instrução intermediária dispensada pelo *grammaticus* e a instrução superior, monopólio do *rhetor* ou *sophistes* (MARKUS, 2008. p. 406; MARROU, 1990).

história da pregação cristã, Hipólito e Orígenes, quando então assistimos à criação de um gênero literário destinado a desempenhar um papel capital na cristianização do Império Romano: as homilias.

### A retórica clássica a serviço da cristianização

O vocábulo grego *omilia* (homilia) e seu equivalente latino *sermo* (sermão) são amiúde utilizados para definir toda sorte de pregação, seja com propósitos catequéticos, exegéticos, exortativos, admoestativos ou laudatórios (BERARDINO, 2002, p. 692), fazendo parte das celebrações cristãs desde os primeiros tempos, como mencionamos. Incluídas na primeira parte da liturgia, antes do banquete eucarístico, as homilias consistiam na explicação e interpretação dos textos sagrados conjugadas com exemplos retirados do cotidiano, de modo a extrair das leituras uma orientação prática, de emprego imediato pelo devoto, como vemos na *Primeira Apologia* de Justino, escrita em meados do século II e, portanto, contemporânea das visões de Hermas. Na *Apologia*, Justino descreve uma assembleia dominical composta por pessoas da cidade e da zona rural que se reúnem para ouvir a leitura dos textos proféticos e apostólicos. Em seguida, o celebrante realiza a *admonitio*, a interpretação do texto sagrado, e sugere uma *adhortatio*, uma aplicação concreta daquilo que foi aprendido, sistema que permanecerá, até os dias de hoje, como a pedra angular do gênero.<sup>7</sup>

Importa salientar, no entanto, que as homilias poderiam ser pronunciadas em contextos outros que não o do serviço religioso propriamente dito: no decorrer das lições ministradas aos catecúmenos e monges e nas vigílias que antecederiam as comemorações da Epifania, da Páscoa, da Natividade e as festas dos santos, havendo ainda as assim denominadas “homilias de escrivantina”, ou seja, textos redigidos sob a forma de homilias, mas que se destinavam a ser consultados com finalidade educativa e não a ser proclamados, embora seja muito difícil reconhecê-los no conjunto da literatura homilética (CUNNINGHAM; ALLEN, 1998, p. 1). Nada impedia que as homilias fossem previamente redigidas pelo pregador, que depois as lia ou recitaria de cor, mas temos conhecimento de que muitas delas foram pronunciadas de improviso, com ou sem o auxílio de apontamentos. Para Hartney (2004, p. 37), a quantidade de afazeres de um bispo ou de um presbítero é um sólido argumento em favor do improviso como o principal recurso na composição das homilias, pois uma redação

---

<sup>7</sup> Assim narra Justino, na *Primeira Apologia* (67): “no dia que se chama do sol [i. é, domingo], celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se leem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos.”

antecipada consumiria muito tempo. Tenha sido esta uma regra geral ou não, o certo é que pregadores prolíficos como Orígenes, João Crisóstomo e Agostinho eram adeptos da técnica de improvisação, o que os obrigava a recorrer a estenógrafos encarregados de registrar os sermões e fazê-los circular, mas não sem antes a revisão dos autores, havendo casos, no entanto, de inclusão, nos manuscritos, de ambas as versões, aquela recolhida *in loco* pelos taquígrafos e a revisada. Na Antiguidade, os sermões costumavam ser muito extensos se comparados aos padrões atuais, durando uma hora romana, ou seja, entre 44 e 70 minutos conforme a época do ano, mas temos conhecimento de sermões que se prolongavam por duas horas ou mais (HARTNEY, 2004, p. 37; QUAJSTEN, 1994, p. 481). Durante a homilia, a audiência, por vezes repartida entre homens e mulheres, permanecia de pé, com exceção da família imperial ou dos membros mais ilustres da congregação, autorizados a sentar. Os bispos costumavam pregar sentados em seus tronos, ao passo que os presbíteros poderiam ou não se sentar (MAYER, 1997, p. 74).

Pelo que nossas fontes nos permitem entrever, na segunda metade do século II o antigo princípio segundo o qual qualquer fiel poderia interpretar as Escrituras estava pouco a pouco sendo abandonado em prol do fortalecimento da autoridade episcopal, uma vez que a pregação, o pronunciamento da homilia no decorrer das celebrações, passa a ser considerada uma prerrogativa dos bispos que, conforme as circunstâncias, poderiam delegá-la aos presbíteros. No século III, já despontam personagens como Hipólito e Orígenes, bispo e presbítero respectivamente, ambos reconhecidos pela sua intensa atividade homilética. No domínio da homilética, este último é considerado um autor de referência, em virtude da sua intensa atuação como pregador. Tendo recebido, por determinação de Teoctisto de Cesareia, o encargo de pregar ainda na condição de leigo, Orígenes o fez com rara aptidão, pronunciando de improviso muitas homilias que eram transcritas e copiadas por escribas do seu *scriptorium*, em Cesareia. Com Orígenes, todavia, nos encontramos tão somente no limiar do florescimento da homilética, e isso por três motivos. Em primeiro lugar, até Orígenes a pregação cristã não exhibe maior sofisticação, encontrando-se formulada em uma linguagem o mais das vezes coloquial e desprovida dos requintes da oratória. De fato, se o estilo de Hermas era direto e sem artifícios literários, resultado certamente da instrução limitada do pregador e da audiência a qual se dirigia, o de Orígenes, por sua vez, não era cativante. Ao contrário do que se poderia esperar de um *grammaticus*, ou seja, de um professor instruído na *paideia* e, portanto, dotado de extensa erudição, Orígenes buscou manter-se apartado da retórica clássica, já que, em sua opinião, a Palavra não necessitaria do ornato "afeminado" dos pagãos para ser compreendida (STEWART-SYKES, 1998, p. 46; CASTAGNO, 1998, p. 68). Em segundo lugar, a pregação de Orígenes é menos atenta à forma do que ao conteúdo e, sob certos

aspectos, voltada mais para a instrução de círculos familiarizados com as minúcias da exegese bíblica do que para o consumo, digamos, “de massa”, sendo apreciada pelos círculos restritos de monges e ascetas, o que explica o fato de a primeira edição de suas homilias advir justamente dos meios monásticos do século IV. No fundo, como sustenta Castagno (1998, p. 86), Orígenes foi um erudito e teólogo, e não tanto um líder engajado na assistência à sua comunidade. Em terceiro lugar, a pregação de Orígenes e a de seus antecessores têm lugar num contexto em que o cristianismo é ainda considerado uma *religio illicita*, um credo marginal, estranho aos costumes do Império e de certa maneira subversivo, o que culminará no ciclo de perseguições iniciado por Décio, em 250, e encerrado, mas não de todo, por Galério, em 311, com o seu célebre Edito de Tolerância.

Desse modo, as condições socioinstitucionais da Igreja no século III não favorecem o pleno desenvolvimento da homilética como instrumento de disciplinarização da *ecclesia* e de conversão maciça de gentios e judeus, acontecimento que terá lugar apenas a partir de 312, no rastro da adesão de Constantino à crença em Jesus, quando os cristãos se lançarão numa ambiciosa empreitada: a cristianização da *oikoumene*. A partir daí, as homilias se tornarão um eficiente veículo de difusão da ideologia cristã, não sendo por acaso que os séculos IV e V são tidos como os mais férteis da homilética cristã, e isso tanto do ponto de vista da quantidade de sermões pronunciados quanto da variedade de temas e da sofisticação literária que exibem. É exatamente nessa época que se distinguem pregadores do porte de Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e João Crisóstomo, no Oriente, e de Agostinho e Ambrósio, no Ocidente, apenas para citar os mais conhecidos.

Na avaliação de Lane Fox (1998, 156), a tradição oral, na *ecclesia*, teria conservado sua autoridade até o século II, quando então os textos cristãos começam a se tornar mais numerosos, conduzindo pouco a pouco ao enfraquecimento do respeito e da admiração dos fiéis pela palavra falada, ou seja, pela instrução oral. Uma afirmação como essa traz embutida uma incômoda oposição entre texto escrito e oralidade que, como vimos, não condiz com aquilo que sabemos acerca dos mecanismos de difusão de informações entre os cristãos da época imperial. Muito pelo contrário, diante de uma audiência composta, em sua maioria, por iletrados, a oralidade foi, desde sempre, um meio primordial de transmissão da doutrina e de consolidação das redes de sociabilidade religiosa, atribuindo-se aos pronunciamentos dos bispos e presbíteros um papel de relevo na orientação da *ecclesia*, papel este que se tornará ainda mais intenso a partir do século IV, quando se verifica um autêntico *boom* da literatura homilética cuja origem possa talvez ser atribuída à cristianização de massa que é então deflagrada. Na medida em que o cristianismo se difunde por todo o tecido social, atraindo para o recinto da igreja, em proporções crescentes, membros da elite e segmentos médios urbanos, categorias familiarizadas de

longa data com a *performance* dos retores, filósofos e sofistas, a hierarquia sacerdotal se depara com a necessidade premente de aprimorar o seu discurso a fim de atender uma clientela muito mais exigente em termos estéticos (YOUNG, 2008, p. 252), o que é feito mediante a assimilação direta, pelos Padres, da *ars rhetorica*, que constituía o recurso principal da *paideia* greco-romana, consolidando-se assim a fusão entre cristianismo e cultura clássica que Orígenes, em vão, havia tentado evitar. Em certo sentido, os pregadores cristãos da Antiguidade Tardia, ao discursarem perante uma multidão entusiasmada que não hesita em se manifestar por intermédio de aplausos, gestos e ovações, reproduzirão *mutatis mutandis* uma prática cultural bastante cara à cidade antiga: a reunião periódica dos cidadãos nos principais sítios urbanos (termas, teatros, anfiteatros, hipódromos, praças, cúria) para ouvir os oradores, adaptando uma atividade lúdica, como eram as declamações públicas, à conversão religiosa.

Vistas sob esse ângulo, as homilias acarretam, na Antiguidade Tardia, uma revalorização da retórica clássica mediante pregadores inspirados que, instruídos na *paideia*, são herdeiros diretos dos oradores pagãos. Como assinala com propriedade Cameron (2008, p. 704), a pregação feita à luz das técnicas da retórica antiga dotou o cristianismo de um alto grau de difusão, pois, ocupando dia após dia o púlpito, o pregador era capaz de atingir as mais diversas camadas sociais urbanas, de modo que a socialização desses fiéis encontrava-se visceralmente atrelada ao aporte oral, sendo a evangelização tanto mais eficaz quanto mais competente fosse o orador, pois, embora em sua maioria iletrado, esse público não era, em absoluto, insensível a um discurso refinado e elegante. Ao mesmo tempo, no século IV o teor dos discursos cristãos começa a se tornar menos teológico, investindo-se em temas de natureza disciplinar que envolvem os usos e costumes da congregação, a *praxis* religiosa no cotidiano, pois trata-se agora de enquadrar um amplo contingente de recém-convertidos que, como não poderia deixar de ser, transportavam para a *ecclesia* concepções, valores e práticas já internalizados, o que explica toda a atenção dispensada pelos pregadores à ameaça de “poluição” do corpo eclesiástico contida na atuação dos judaizantes e daqueles que se mantinham vinculados de algum modo à cultura pagã, com destaque para os procedimentos mágico-divinatórios e para os festivais religiosos, os *ludi* e *spectacula* do teatro, do anfiteatro e do hipódromo.

A homilia logo assume um evidente valor pedagógico, é certo, mas exhibe também uma não menos evidente proposta política, que é a de reforma da cidade antiga, de cristianização do espaço cívico e do calendário urbano. Não por acaso a pregação foi, assim como o próprio cristianismo, uma manifestação que teve na cidade o seu epicentro, pois se tratava, em primeiro lugar, de obter a adesão da população urbana à crença

em Jesus. Para tanto, era necessário que as homilias demonstrassem um alto poder de persuasão, de convencimento, o que foi alcançado justamente por meio da arte retórica, pois, segundo Olivar (1998, p. 22), a novidade da homilia como gênero literário consistiu no emprego da retórica para, por um lado, explicar o conteúdo das Escrituras, nem sempre fácil de ser captado, e, por outro, difundir a moral e os códigos de conduta, de comportamento, que os líderes eclesiásticos julgavam ser os mais dignos e apropriados. Muito embora a Patrologia tenha por hábito classificar os textos cristãos de acordo com os temas tratados, identificando assim uma “literatura dogmática”, uma “literatura apologética”, uma “literatura moral” e uma “literatura exegética”, autores contemporâneos têm revisto esse procedimento, dedicando-se assim, tanto quanto possível, à definição dos “gêneros” nos quais a literatura patrística se repartiria, uma vez que o gênero, ou seja, o formato adotado pelo autor para organizar as informações no texto, não é um assunto de importância menor quando se trata de avaliar os mecanismos de produção, difusão e recepção das obras escritas.

De fato, o gênero (história, épica, diálogo, romance, poesia, hagiografia, tratado) é, ele mesmo, potencialmente significativo, pois, como salienta Young (2008, p. 255-6), “a identificação de um gênero permite ao leitor tirar conclusões sobre o sentido. Não identificar o caráter ficcional de um romance e confundi-lo com uma biografia é ler o texto de modo errôneo e atribuir uma falsa intenção ao narrador”. Diante disso, é preciso reconhecer a homilia como um gênero literário particular, ainda que híbrido, posto que nascido na confluência entre a leitura e interpretação da Torá praticadas na sinagoga e os influxos da *paideia* clássica, incorporando ainda elementos do panegírico, da exegese e do tratado moral, além de outros, o que não lhe subtrai, em absoluto, a originalidade, pois, no contexto de toda a literatura produzida na Antiguidade Tardia, talvez a homilia seja o único gênero literário genuinamente cristão, não havendo similares em meios judaicos e pagãos (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 32-3).<sup>8</sup> Nos séculos II e III, as homilias são compostas segundo os padrões da diatribe pagã, isto é, dos discursos moralizantes dos filósofos cínicos e estoicos e dos diálogos escolares dos professores de ética (NEIL, 2008, p. 329), ao passo que, no século IV, o modelo preferido pelos oradores cristãos é o *encomium*, o discurso de teor laudatório, comemorativo ou o *psogos*, a inventiva destinada a recriminar, repreender e admoestar (HUBBEL,

---

<sup>8</sup> Isso não equivale a supor que entre os judeus a instrução oral ministrada pelos rabinos durante as cerimônias das sinagogas fosse inexistente, pois temos indícios de que, a partir do século III, alguns rabinos obtiveram prestígio mediante o exercício da pregação, que era feita segundo os princípios da retórica clássica, tal como vemos ocorrer nas igrejas cristãs contemporâneas. Todavia, essa pregação rabínica não deu origem a um gênero homilético propriamente dito, tendo permanecido apenas como uma atividade oral (SCHWARTZ, 2004, p. 116).

1924, p. 263; WILKEN, 1983, p. 112-5).<sup>9</sup> No que diz respeito aos assuntos abordados, as homilias cobriam uma gama bastante variada (instruções de fundo ético, doutrinário, pastoral, pedagógico; exaltação a santos e mártires; ataque frontal aos hereges, judeus e judaizantes), mas como denominador comum teríamos o uso do texto bíblico, ponto de partida para as reflexões do orador (NEIL, 2008, p. 330).

Ao se valerem da retórica clássica na composição de suas homilias, os pregadores cristãos da Antiguidade Tardia tornavam evidente o compromisso *político* da crença que professavam, pois, sendo por excelência a arte da persuasão e do convencimento, a retórica correspondia bastante bem aos anseios da elite eclesiástica de difusão universal da verdade supostamente contida na mensagem de Jesus (FLAMANT & MONFRIN, 1995, p. 625). Nesse aspecto, os oradores cristãos foram hábeis o bastante para se apropriar das lições de Aristóteles acerca dos componentes do discurso retórico: o *ethos*, o caráter que o orador assume a fim de inspirar confiança e simpatia no auditório; o *pathos*, as emoções, paixões e sentimentos que o orador deve suscitar nos ouvintes; e o *logos*, a racionalidade dos argumentos propriamente ditos, baseados em silogismos e exemplos. A sutura entre o *ethos*, o *pathos* e o *logos* era realizada pela ação, pela *hypocrisis*, o ato mesmo de enunciação do discurso, quando o orador “representava” diante da plateia, numa *performance* decisiva para o convencimento, pois sem o recurso à entonação da voz, às expressões faciais e ao aparato gestual seria muito difícil obter a credibilidade dos ouvintes (REBOUL, 2004).

Devido a essa constatação é que a crítica contemporânea tem se debruçado sobre as homilias com o propósito de elucidar o seu efeito performativo, a disposição que provocava na audiência, as implicações a médio e longo prazo de argumentos continuamente reiterados pelos pregadores, uma vez que retórica e realidade não são mutuamente excludentes, mas faces de uma mesma moeda (YOUNG, 2008, p. 487), havendo entre a fala e o mundo uma conexão indissociável. Além disso, os pesquisadores têm prestado uma atenção particular, por um lado, à composição e ao comportamento da audiência e, por outro, aos lugares nos quais as homilias eram pronunciadas, pois é possível constatar uma correlação entre o arranjo espacial, arquitetônico dos lugares e edifícios, o conteúdo da pregação, a *performance* do orador e a resposta do público (MAYER, 1998, p. 114).

---

<sup>9</sup> Tanto o *encomium* quanto o *psogos* podem ser considerados variações do gênero epidítico, um dos três gêneros da retórica formulados por Aristóteles. Tendo como público todos aqueles que assistem pronunciamentos de aparato, como panegíricos, orações fúnebres e inventivas, os discursos epidíticos são inspirados ora por valores nobres ora por valores vis, quer se trate de celebrar ou de censurar algo ou alguém (REBOUL, 2004, p. 45).

Sabemos que as cidades antigas eram repletas de monumentos e edifícios que favoreciam a reunião de pessoas com o propósito de ouvir seus oradores em diversas circunstâncias (festivais religiosos, competições de eloquência, celebrações imperiais, aniversários da municipalidade), de maneira que a população urbana tinha, nessas ocasiões, uma fonte habitual de entretenimento (MAXWELL, 2006, p. 42). A partir do século IV, com o incremento da arquitetura cristã, em certos casos de dimensões monumentais, as igrejas, basílicas e *martyria* começarão a competir com as termas, os templos, os anfiteatros, os teatros, os pórticos e os fóruns, reunindo uma população não apenas acostumada a assistir discursos, mas sem dúvida exigente quanto à qualidade do que ouvia, o que obrigava o pregador a se esmerar no pronunciamento das homilias e a adotar um comportamento bem mais cerimonioso (CAMERON, 2008, p. 704). É nesse momento, inclusive, que as fontes começam a focar a *performance* do pregador, sua audibilidade e visualidade, por vezes em recintos saturados de ouvintes (CUNNINGHAM; ALLEN, 1998, p. 15).

### Considerações finais

A partir do século II observamos, por parte do clero ainda em formação, uma ampla ofensiva visando a coibir a prática do profetismo, muito provavelmente devido à atuação de Montano, um ex-sacerdote de Cibele que funda na Frígia, por volta de 155-160, um movimento denominado Montanismo ou Nova Profecia cujos adeptos se difundem por toda a Ásia Menor e mesmo pelas províncias ocidentais. Considerando-se mensageiros de Cristo e do Espírito Santo, Montano e suas discípulas, Maximila e Prisca, anunciam o fim iminente do mundo, prescrevem uma rigorosa moral ascética e, o mais notável, se opõem a qualquer autoridade eclesiástica. Doravante, as sucessivas restrições impostas pelos sínodos à atuação dos profetas, responsáveis por conferir, por meio de suas visões, novos sentidos à mensagem de Jesus, indo além daquilo que os evangelhos "canônicos" ensinavam, significou não apenas a transição de um estilo de liderança que, evocando Weber, poderíamos qualificar como "carismática", excepcional, para uma liderança "burocrática", rotineira, dentro de um processo gradual de institucionalização da Igreja, mas também a sensível diminuição da capacidade criadora da linguagem oral, na medida em que cada vez mais a hierarquia sacerdotal justificava a sua posição recorrendo aos textos escritos, portadores de uma revelação que, tendo sido dada a conhecer a todos, não poderia mais sofrer injunções e emendas, revelação essa, diga-se de passagem, manipulada em favor dos especialistas da religião que emergiam. Todavia, não é correto afirmar, como vimos, que a oralidade tenha perdido espaço e prestígio

entre os cristãos, pois nos séculos IV e V, quando a Igreja se defronta com a tarefa de cristianizar, o mais rápido possível, um numeroso contingente de fiéis num contexto em que o nível de letramento não era dos mais elevados, a pregação ressalta como uma ferramenta utilíssima à disposição da Igreja. Munidos do arsenal da retórica clássica, bispos e presbíteros darão início a um intenso trabalho de conversão por intermédio das homilias. A “explosão” da literatura homilética na Antiguidade Tardia constitui, portanto, uma evidência de que, sob o invólucro da retórica, a cultura oral conservou, até o fim do Império Romano, o lugar de destaque que possuía no Mundo Antigo, razão pela qual se o cristianismo, assim como o judaísmo, é uma religião que nutre uma dependência visceral para com o código escrito, pois os princípios da doutrina se encontram recolhidos em textos sagrados, ele não prescinde, em absoluto, do código oral, uma vez que através do anúncio do pregador a Palavra escrita era compartilhada com a audiência. Não fosse pela habilidade retórica dos seus oradores, dificilmente o cristianismo teria se difundido e perpetuado na Antiguidade Tardia e ao longo de toda a Idade Média, pois, se para os devotos o acesso direto ao texto bíblico era difícil e por vezes impossível, a liturgia da Palavra, composta pela leitura em voz alta das Escrituras e pelo pronunciamento das homilias, permitia aos ouvintes atualizar dia após dia as lições ancestrais de Jesus e de seus apóstolos.

## Referências

### Documentação textual

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

### Obras de apoio

BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de Antigüidades Cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Education and literary culture. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 665-707. v. XIII.

CASTAGNO, A. M. Origen the scholar and pastor. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 65-87.

- CAVALLO, G.; CHARTIER, R. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002. v. 1.
- CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. Introduction. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 1-20.
- FLAMANT, J.; MONFRIN, F. Une culture "si ancienne et si nouvelle". In: MAYEUR, J. M. et al. (Org.). *Histoire du Christianisme: naissance d'une Chrétienté (250-430)*. Paris: Desclée, 1995, p. 623-673. v. 2.
- GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the Early Christian Church*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- HARTNEY, A. M. *John Chrysostom and the transformation of the city*. London: Duckworth, 2004.
- HUBBEL, H. M. Chrysostom and rhetoric. *Classical Philology*, n. 19, p. 261-276, 1924.
- KONINGS, J. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LANE FOX, R. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 154-182.
- LIÉBAERT, J. *Os padres da Igreja: séculos I-IV*. São Paulo: Loyola, 2000. v. 1.
- MARROU, H. I. *Décadence romaine ou Antiquité Tardive? (IIIe-IVe siècle)*. Paris: Seuil, 1977. \_\_\_\_\_. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E. P. U., 1990.
- MARKUS, R. A. Social and historical setting. In: YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). *The Cambridge history of Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 399-413.
- MAXWELL, J. L. *Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAYER, W. John Chrysostom and his audiences: distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople. *Studia Patristica*, v. XXXIII, p. 70-75, 1997. \_\_\_\_\_. John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 105-137.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. t. I.
- NEIL, B. Towards defining a Christian culture: the Christian transformation of classical literature. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 317-342.

- OLIVAR, A. Reflections on problems raised by early Christian preaching. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 21-32.
- QUASTEN, J. *La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: B.A.C., 1994.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAXER, V. La mission: l'organisation de l'Église au IIIe. siècle. In: MAYEUR, J. M. et al. (Org.). *Histoire du Christianisme: naissance d'une Chrétienté (250-430)*. Paris: Desclée, 1995, p. 41-75. v. 2.
- SCHWARTZ, S. *Imperialism and Jewish society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2004.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.). *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007.
- STEWART-SYKES, A. Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: the Roman homily and its social context. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 33-63.
- WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wipf & Stock, 1983.
- YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). *The Cambridge history of Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 5-10; 251-258; 485-494.