

Una domus et ecclesia Dei in saeculo.
Leitura sócio-antropológica do projecto de *ecclesia*
de S. Cipriano de Cartago

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

«Descobri uma grande verdade: que os homens habitam», diz Saint-Exupery¹. É próprio do homem «habitar», ter um domicílio, um lar, um tecto. É a partir da sua «casa» que o homem se faz «habitante» do mundo, adquire uma pátria, prepara o seu espaço vital, o seu lugar seguro. E é a partir do seu espaço habitado, centro vital e «salutar» que o indivíduo e o grupo se orientam e relacionam com o mundo circundante. «Habitar», «hospedar», «construir», etc. constituem acções comunicativas essenciais, enquanto modos de estabelecer relações humanas e sociais com o mundo envolvente e com os outros mundos (humanos e divinos). Por isso, já exclamava Cícero:

«Quid est sanctius, quid omni religione munitus,
Quam domus unius cuiusque civium?
Hic arae sunt, hic foci, hic di penates,
hic sacra, religiones, caerimoniae continentur;
Hoc perfugium est ita santum omnibus ut inde abripi neminem faz sit»².

Quando afirma que «*extra ecclesiam nulla salus*», e ao assumir a imagem da «domus» como metáfora preferida da *ecclesia*, S. Cipriano de Cartago revela-se, em

¹ *Citadelle*, Paris 1948, 26.

² *De domo sua*, 41, 109 (A. KLOTZ, 98).

primeiro lugar (mais do que um teólogo pouco «ecuménico»), filho de uma cultura (*domus*) comum, mas também um exímio condutor e «construtor» da comunidade eclesial que não deixa de ser e se comportar como todos os outros habitantes desta «casa comum» sempre em busca de moradas mais seguras.

De facto, uma leitura minimamente atenta dos seus textos mostra-nos como o Bispo de Cartago se situa inevitavelmente, mas também intencionalmente, ao nível da antropologia dos comportamentos, ao retomar as múltiplas valências do paradigma «domus»: dimensão material, geográfica, histórica, cultural, social... Grande parte do seu vocabulário é, por isso, marcado por este apego material, psicológico e espiritual ao lar de origem e constitui-se, em grande parte, a partir desse referencial da «casa comum» que situa todo o homem no mundo (*in saeculo*).

Consciente de que a relação do homem com o divino está também condicionada por um lugar e é sempre uma relação «localizada» (como o demonstra a própria religiosidade natural, sempre associada a templos, locais de culto), o pastor cristão sabe que o Deus de Abraão, como o de Jesus Cristo, intervém na história, necessitando, para tal de mediações espaço-temporais (pessoas, coisas, locais). Se na religiosidade pré-cristã a presença do divino transforma o caos em «cosmos», na religião judeo-cristã a intervenção divina transforma o cosmos num espaço diferenciado, onde nem sempre a «*domus salutis*» coincide com «a casa comum».

Ao ler e reler os escritos de S. Cipriano que assumiu o episcopado à frente da Igreja de Cartago durante a primeira década da segunda metade do séc. III (248-258), verificamos que a sua obra escrita patenteia todos os indícios da crise da passagem do paradigma «Domus» (*ecclesiale*) ao paradigma da *civitas*» (*Dei*), aplicado à *cclesia*, enquanto espaço material, social, cultural e religioso de um novo grupo e cultura correspondentes.

O presente estudo partiu da constatação da falta opções metodológicas nas habituais abordagens dos escritos cristãos antigos, o que redundava quase sempre num desrespeito pelos textos e pela antropologia que precede e preside à confecção dos mesmos.

Constatando o persistente docetismo metodológico de que padece grande parte das habituais reconstruções da teologia (eclesiologia)³ de Cipriano (e o mesmo poderíamos dizer dos estudos sobre outros autores patrísticos), docetismo esse que pretende explicar a teologia com a *sola theologia*, o presente estudo começa por propor uma metodologia mais abrangente e menos marcada pela perspectiva do interprete para privilegiar o autor e o texto. Na verdade, se tivermos presente que Cipriano (como muitos dos chamados «Padres da Igreja») não foi nem poderia ser um «teólogo de sistema», mas se apresenta acima de tudo como um pastor, isto é, o administrador (*oikonomos*) ou «*paterfamilias*» de uma «casa» (comunidade, grupo) que

³ Cf. ISIDRO P. LAMELAS, *Estado actual dos estudos da eclesiologia de S. Cipriano*, in *Itinerarium* 41 (1995) 4-18.

vive um período decisivo da sua auto-definição e afirmação, então parecerá legítimo partir não da teologia, mas das circunstâncias e condições em que o discurso do pastor marcadamente contextualizado se elabora.

Se, por outro lado, concebermos os textos de Cipriano como um tecido cultural, isto é, produto duma cultura pré-existente (pré-texto) e interveniente na criação de uma nova cultura (texto e pretexto), então teremos que ter em conta, antes da teologia, a cultura que o precede, que o contextua, e que o autor reutiliza para «criar» a nova cultura correspondente ao grupo que ele identifica com a *ecclesia*.

De facto, se tivermos presente que, para Cipriano, ser Cristão significa *in ecclesia esse*, e que toda a sua teologia, mais que uma eclesiologia se apresenta como uma «eclesiopraxia», então há que encontrar uma via alternativa para interpretar o *modo* (teórico e pastoral) como o Pastor de Cartago assume o seu papel de restaurador e promotor da unidade da *domus-ecclesia*, num período em que esta se via gravemente ameaçada.

A originalidade fundamental deste estudo e também o seu mérito principal residirá, pois, em ter tentado aplicar a fontes patrísticas uma metodologia que, até à data, se tem ficado sobretudo pelo período do cristianismo primitivo (Novo Testamento⁴). Não é, de facto, intenção do autor apresentar mais um estudo sobre a eclesiologia de Cipriano, mas, como promete o sub-título, propor uma «leitura sócio-antropológica do projecto de *ecclesia*» do pastor Cipriano; por outras palavras, um estudo sobre o *modo* como o bispo de Cartago «re-constrói» e repropõe a sua ideia de *ecclesia*.

Mais do que apresentar a «teologia da Igreja» de S. Cipriano, mais do que reconstruir a situação histórica na qual se desenvolveu essa mesma teologia – estes os caminhos habitualmente seguidos – o que se procura é reinserir o texto e o seu autor no seu contexto e objectivo primeiro: a re-edificação do edifício sócio-eclesial em crise.

Neste sentido, o estudo socorre-se de alguns instrumentos de análise da antropologia (social) para chegar à teologia. O recurso a instrumentos metodológicos ensaiados sobretudo por V. TURNER (1920-1983)⁵ não só não põe em risco a fidelidade ao texto e ideias do autor antigo, mas contribuiu surpreendentemente para uma maior fidelidade ao mesmo. Na verdade, existe uma antropologia implícita nos textos (nos antigos como nos modernos) e para aceder a ela é necessário conhecer bem as componentes do texto lido e interpretado como um artefacto cultural e, ao mesmo tempo, como peça fundamental do tecido social e religioso de um determi-

⁴ Veja-se, a título de exemplo e por me parecer uma das propostas mais promissoras, A. DESTRO-M. PESCE, *Antropologia delle origine cristiane*, Roma-Bari, 1995.

⁵ Nasceu em 1920, na cidade de Glasgow-Escócia, discípulo da antropologia social britânica (escola de Manchester), notabilizou-se pela sua vasta investigação e muitas publicações (cf. N. BRADLEY, *Communitas and Transcendence: A Critic of Turner's Conception of the Function of Rite*, Roma 1978, 70-74) sobre o fenómeno religioso e processos sociais que lhe estão associados, assim como o nexa entre o «processo ritual» e o processo social. Morreu em 1983.

nado grupo. Daí a importância que o presente estudo dedica à literatura profana precedente e contemporânea aos textos estudados.

Os referidos pressupostos metodológicos aplicados aos textos patrísticos, alguns dos quais, como no caso de Cipriano, são depositários de uma evidente carga construtiva e assumem claro escopo de controlo e eficácia social, poderá revelar-se fundamental para o estudo renovado de outras fontes patrísticas.

No presente ensaio, o ponto de partida consistiu em colher todos os aspectos da «projectualidade transformadora» da linguagem tipicamente delimitativa de Cipriano: *extra-intus (ecclesiam)*. Efectivamente, as fórmulas e preposições delimitativas percorrem toda a obra do bispo de Cartago e são reveladoras de um certo *modo como* Cipriano assume o seu papel de *episcopus*, isto é, responsável primeiro pela coesão da comunidade (grupo) eclesial. De facto, a via de acesso à sua estratégia construtiva só poderá ser sempre os textos, lidos no seu todo e enquanto expressão e veículo de uma cultura que visa consolidar a identidade de uma Igreja em crise.

Tal crise derivava sobretudo da situação de uma crescente e arriscada cedência da *domus-ecclesia* perante a *civitas* e o *saeculum*. Num período em que, sociologicamente falando, o cristianesimo saía da condição de seita para correr o risco de se inserir no *século*, Cipriano vê toda a vantagem em propor um modelo de Igreja qual *una domus extra quam nulla*. Perante o perigo real de uma excessiva cedência ao que punha em risco a *unitas* e a identidade da *ecclesia*, Cipriano socorre-se de noções e ideias fortes «comuns» (*in saeculo*) para ressaltar o específico do ser cristãos (*in ecclesia esse*). Serve-se, por isso, das próprias tensões e oposições à *unitas* para levar por diante o seu *projecto* de *ecclesia* que quer manter *in saeculo*, mas não diluída neste. Tal estratégia construtiva é tanto mais eficaz quanto é proposta num contexto de «ruína» generalizada do *imperium* e do *saeculum*. Neste pano de fundo da ruína da cidade e do império (intencionalmente pintado com as cores mais negras) assistimos ao emergir da *ecclesia*, como proposta alternativa de agregação e de *securitas*.

Neste contexto, o *projecto* de Igreja de Cipriano coincide em grande parte com o paradigma «arcaico» da «*domus*» romana à volta da qual se estruturou e desenvolveu o culto e o espaço referencial das primeiras comunidades cristãs. Tal paradigma (*domus*, retomando toda a densidade contextual e emotiva desta metáfora) tinha a vantagem e, ao mesmo tempo, a ambiguidade (veja-se a crise Donatista) de sugerir os critérios delimitativos e construtivos urgentes em tal contexto. A «casa»-*domus* surge então como a metáfora eficaz que conforma os próprios textos de Cipriano, já que estes estão claramente ao serviço do seu «*projecto*».

Os cinco capítulos do estudo correspondem a outros tantos aspectos do múltiplo significado da *domus*, sob os quais Cipriano propõe o seu *projecto* de Igreja. Em primeiro lugar, a *domus* é considerada como espaço comum e contextualizante dos conceitos e dos modelos antropológicos (cap. I : *domus communis*). Porém, a adesão

à fé baptismal exigia uma ruptura (renúncia) com esta *domus* secular comum para ingressar na nova «casa» (cap. II: *Domus ecclesiae*). O que verdadeiramente caracteriza a nova «casa» eclesial é o facto de esta ser o resultado de uma *dispositio/oikonomia Dei*, isto é, ter a sua origem (*origo-radix*) no único *Paterfamilias* (cap. III: *Domus Dei*). Por outro lado, para Cipriano, esta dimensão teológica não pode separa-se da dimensão visível e social da Igreja, pois esta é também um *populus* inserido na *res publica* (cap. IV: *domus et pupulus Dei*). Dito isto, deve imediatamente salvaguardar-se que a Igreja não se deixa encerrar nos limites da visibilidade do *corpus christianorum*, mas projecta-se para a verdadeira reagregação de todos os crentes no *Regnum*. Por isso, a situação presente (*status ecclesiae*) acaba por ser um não-*status*, ou uma condição liminar (transitória) em direção à *securitas* definitiva do Reino, última *domus* dos crentes (cap. V: *Domus spei*).

Identificando *ecclesia* con a *domus una*, Cipriano assinala um momento decisivo nas relações Igreja-Mundo (poucos anos depois, Agostinho já apresenta tais relações sob o paradigma *ecclesia-civitas*), apelando para um projecto de Igreja (*ecclesia*) com fronteiras devidamente definidas (*intus-foris*), separada e, ao mesmo tempo, inserida no mundo (*in saeculo*). Todo o seu discurso e linguagem de aparente exclusão (*extra nulla-intus salus*) não pretende, portanto, fechar a *domus* aos «outros», mas proteger a identidade autêntica da mesma *ecclesia* para que esta possa «abrir-se» a todos. Trata-se de salvaguardar a alteridade da *ecclesia* que neste mundo (*in saeculo*) deve permanecer aberta ao século futuro (*domus spes*). Esta constitui outra das aquisições do presente trabalho: mostrar que o propósito maior de Cipriano não é tanto o de estabelecer um *intus* e um *foris* na Igreja, mas é sobretudo o de salvaguardar o espaço próprio da Igreja perante o *saeculum*, qual *via* liminar para a *salus vera*. A *Salus* não está *in ecclesia*, mas através da (*intus*) Igreja se chega ao *portus salutis*. Por isso, o discurso eclesiológico de Cipriano é eminentemente escatológico, ao pretender recuperar a experiência «liminar» das primeiras comunidades.

Se o presente estudo visou inovar sobretudo no âmbito da metodologia de leitura dos textos patrísticos, o autor não se sentiu defraudado nos resultados obtidos pelo método seguido quanto aos conteúdos temáticos. De entre estes destacaria o mais óbvio e aquele que poderá revelar-se mais actual: a recuperação do paradigma eclesiológico da «casa»-*domus*, de singular relevância num tempo e num mundo inseguro em que os nosso contemporâneos voltam a sentir-se «fora de casa» ou «sem tecto» de abrigo.