



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialização: Teologia Sistemática

Henrique Simão Mutali

DEUS PATER ET ECCLESIA MATER

De S. Cipriano de Cartago à ecclesiologia africana de hoje

Dissertação Final sob orientação de:
Professor Doutor João José Marques Eleutério

Lisboa

Dezembro, 2022

Dedicatória

A todos os missionários que, deixando as suas terras, atravessando mares e rios, partiram para anunciarem Cristo a todos os homens, mas que hoje já ninguém lembra.

Agradecimento

Nos labirintos desta vida, nos cruzamentos de terras transatlânticas, de projetos e das exigências do futuro da Igreja, uma voz “assaz forte” faz-se sentir no fundo da alma. É Deus que ouço no silêncio, que me impele a buscar a verdade para continuar a dar razões da minha esperança/credibilidade (cf. *IPd* 3, 15), bem fundamentadas na Patrística. Por isso, a Deus, Criador e Providente, que permitiu que chegasse ao dia de hoje para a apresentação desta tese do Curso do Doutorado em Teologia, rendo graças para a Sua honra e o bem da santa Mãe Igreja.

Na elaboração deste trabalho concorreram muitos esforços. Alguns de forma mais direta: económica e financeiramente, e outros de forma mais discreta, mas que, em todos momentos, sobretudo na penumbra, rezaram e pediram perseverança.

Elevo a minha gratidão ao Professor Doutor João José Marques Eleutério, primeiro por ter assumido como que na tangente este projeto. Segundo, pelo reportório inesgotável teológico e metodológico-científico que apresentava nas discussões, navegando com muita facilidade nas águas da Patrística e da Eclesiologia. Este agradecimento é extensivo ao Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas que me indicou o caminho desta abordagem e a todos os Professores da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa que, conosco, partilham a experiência nos diversos domínios do saber.

Agradeço aos meus pais, Simão Ngandu e Afonsa Tchokindele e aos meus irmãos que, muito cedo, aprenderam a lidar com a minha ausência no seio familiar, tudo em prol do engrandecimento do Reino de Deus sobre a face da terra.

A nossa vida é sempre marcada pela convivência com os outros. Por isso, agradeço ao senhor Arcebispo do Huambo, Dom Zeferino Zeca Martins e aos dois Eméritos que sempre confiaram em mim, dando-me a oportunidade de continuar com os estudos depois de uma missão verdadeiramente fecunda. Outrossim, agradeço aos meus irmãos no ministério que todos os dias nos dão forças para poder vencer as batalhas.

A todos, a minha sempiterna gratidão.

Nota explicativa

Antes de mais, gostaria de esclarecer que, apesar de ser angolano, escrevi esta tese usando o acordo ortográfico (português europeu), como exige a norma da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Porém, o facto de ser proveniente de um Estado que não ratificou o Acordo, com que mantenho contacto permanente, altera significativamente a minha gramática interna, abrindo-se maior possibilidade de ter deixado vestígios do português angolano (pré-acordo) no decurso do texto, apesar de estar já a viver em Portugal há algum tempo.

A norma exige que as citações de textos em língua estrangeira sejam traduzidas para português (exceto quando o texto discute precisamente aspetos relacionados com a formulação na língua original ou no caso de estudo de fontes), o que é o nosso caso. Por isso, no decurso da leitura, deparar-se-á com muitas frases, expressões ou palavras em latim já que estamos a discutir a formulação na língua original. Em pouquíssimos casos, aparece o grego.

Índice Geral

Índice

Dedicatória	ii
Agradecimento	iii
Nota explicativa	iv
Índice Geral	v
Índice das Tabelas	ix
Índice das Figuras	ix
Resumo	x
Summary	xii
Siglas e Abreviaturas	xiv
Introdução	16
I. Problemática	19
II. Fontes e abordagem metodológica	20
III. Objecto e objetivos	21
Capítulo I	22
Cipriano, bispo de Cartago “Papa de África”	22
1.1- Cartago, terra mãe	22
1.2- Cartago: a cidade e a Igreja	25
1. 2.1- <i>Vita Cypriani</i>	27
b) Obras	42
1.3- <i>Senectus mundi</i>: tempos de Crise	44
1.4- Crise também na <i>Ecclesia</i>	46
1.4.1- O tratado <i>De lapsis</i>	48
1.5- Pastor e pai da unidade	57
a) O conceito de “pai”	57
b) A paternidade nas tradições africanas	60
c) <i>O Bispo como paterfamílias</i>	62
1.6- Entre Cartago e Roma: eclesiocentrismo e “maternidade” do bispo	65
Conclusão	73
Capítulo II	74
Deus Pai: Para uma teologia da paternidade de Deus em Cipriano	74
2.1- O Pai revelado pelo Filho	75
2.1.1- O Filho, caminho para o Pai	77
2.1.2- O Pai como Fonte	77
2.2- O Pai na Tradição judaico-cristã	78

2.2.1- O Pai Nosso nos comentários dos Padres da Igreja.....	79
a) O Pai Nosso e a iniciação cristã	81
2.3- Ocorrências de <i>Pater</i> e seus correlativos nas obras de Cipriano.....	83
2.4- A Igreja, <i>Sacramentum unitatis</i> : a <i>unitas</i> que vem do Pai	86
2.4.1- Da Trindade à Igreja	91
a) <i>Unitas de diuina firmitate ueniens</i>	94
b) <i>Adunata Trinitas</i> e disposição eclesial.....	94
2.5- Paternidade de Deus e paternidade na Igreja.....	95
2.6- <i>Deus Pater – Ecclesia Mater</i>	97
a) <i>Origo et matrix</i>	99
b) <i>A Mater-ecclesia</i> , como espaço de integração.....	100
2.7- <i>A domus Dei</i>	102
2.8- Deus Como <i>Pater familias</i> e <i>Ecclesia</i> como <i>familia Dei</i>	102
Conclusão.....	104
Capítulo III	105
<i>Ecclesia Mater</i>	105
3.1- A imagem da maternidade	106
3.1.1- No Antigo Testamento.....	107
3.1.2- No Novo Testamento	108
3.2- Desenvolvimento da imagem da Patrística aos nossos dias.....	108
a) <i>O porquê de tanto interesse por uma imagem que já se perdia no tempo?</i>	111
3.2.1- O emprego da <i>Ecclesia mater</i>	113
a) <i>A Ecclesia é mater</i> enquanto gera <i>spiritaliter filios Deo</i>	120
b) <i>Acolhe</i>	120
c) <i>Cuida no seu sinus salutaris</i>	120
d) <i>A Ecclesia é mater</i> nas dores dos seus filhos	121
3.3- Como Cipriano Aplica <i>Eccelesia Mater</i>	122
3.3.1 Análise do axioma e o contexto do Tratado	125
3.3.2 As partes que compõem o axioma.....	130
3.3.3- <i>Mater fecunditatis</i> - Dimensões da <i>Mater</i>	131
3.4- Igreja: Deus no feminino?.....	134
a) <i>Ilius fetu nascimur</i> - Eclesiologia batismal	140
b) <i>Ilius lacte nutrimur</i> – Eclesiologia eucarística	144
c) O quê a Penitencia em Cipriano?	150
3.5.1- <i>Unitas corporis</i> - O Corpus Christianorum.....	151
3.5.2- <i>Filiação e fraternitas</i>	153
3.6- <i>Adulterari non potest sponsa Christi</i> – Unidade e concórdia	155

3.7- Unidade e fecundidade.....	157
3.8- <i>Domus fraternitatis</i>	158
3.9- <i>Mater et virgo (non adultera)</i>	159
3.10- A Igreja como <i>domus et familiae Dei</i>	161
a) Primado de Roma.....	166
3.11- <i>Virgo et sponsa (Christi)</i>	166
3.12- <i>Foris non est Ecclesia</i>	169
3.13- A <i>mater ecclesia</i> no Vaticano II	171
3.14.1 A Igreja como sinal pastoral e sinal do amor materno	172
3.14.2- O Princípio agápico intra-trinitário como ponto de partida do Concílio.....	173
3.14.3- A Igreja Mãe no decurso e nos documentos conciliares	174
3.14.4 Um amor misericordioso.....	177
Conclusão do capítulo	180
Capítulo IV	183
Para uma eclesiologia pastoral hoje em África	183
4.1- O Problema da Teologia Africana	186
4.2.1- Teologia Africana Contemporânea	192
4.2- Fontes de Teologia Africana	196
4.3.2 - A Eclesiologia da <i>Ecclesia in Africa</i> : A Igreja-Família de Deus.....	199
4.4- Antecedentes históricos da <i>Ecclesia in Africa</i> (Sínodo dos Bispos)	205
4.5- Maternidade-Família na cultura africana	206
4.6- A mulher na família e na igreja	208
4.7- A maternidade como valor supremo	209
4.8- Uma catequese mistagógica e a experiência de Igreja.....	210
4.9- A Paróquia/Comunidade como Lugar da Família alargada.....	214
4.10- O papel e perfil do Pastor (Paternidade / Maternidade espiritual).....	216
a) Luzes do sacerdote na Globalização	217
b) Sombras do Sacerdote do séc. XXI.....	218
4.10.1 -A missão da Igreja-Família de Deus na sociedade atual	219
4.10.2- A <i>Africae múnus</i> de Bento XVI, dez anos depois.....	220
4.11. - Fundamentos da Esperança Cristã em Africa	221
4.11.1- Desenvolvimento Sustentável	222
a) Dimensão Social.....	223
b) Dimensão económica	223
c) Dimensão Ambiental.....	223
d) Os 17 objectivos do desenvolvimento sustentável.....	223
e) Principais desafios do continente	224

4. 11. 2- Crescimento dos cristãos.....	224
Conclusão do capítulo.....	225
Considerações Conclusivas.....	226
Bibliografia Geral.....	233

Índice das Tabelas

1-Tabela comparativa das ocorrências nos três tratados	85
2- Estatística da Igreja em África	225

Índice das Figuras

1-Comparação dos Tratados pelas Ocorrências.....	85
2-Comparação das Ocorrências por tratado.....	86

Resumo

A realidade do mundo contemporâneo, marcado pela indiferença, pelo neognosticismo e por um certo desespero humano, fez com que o homem experimentasse uma certa “escuridão interior”, afastando-se de Deus, para viver sem horizonte, porque perdeu a sua identidade que não se pode encontrar fora de Deus. A Igreja aparece como espaço da comunidade, família alargada e da recondução ao Amor que é Deus, a partir de Quem o homem compreende-se a si e aos outros, opondo-se a toda a espécie de exclusão, pela fé, esperança e caridade. Mas estes desafios agravam-se quando se fala de África, onde muitos batizados preferem viver como se não o fossem, por causa de um Deus que não lhes realiza a vontade diante da miséria e do sofrimento.

Por isso, o contexto atual de uma Igreja em África, marcado pelas más notícias, pela dor e luto, impele-me a estudar a maternidade da Igreja, isto é, a noção da “Ecclesia”, sobretudo vista na sua perspetiva de “mater” pela ‘refontalização’, estudando um Padre da Igreja, para que, através de um estudo sistemático, se reproponha o conceito de Igreja família, enquanto espaço de integração na “domus Dei”.

A realização da Primeira Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para África, que veio a traduzir-se na publicação da *Ecclesia in Africa*, configura-se como resposta aos anseios do povo, fruto de uma longa caminhada, estimulada e sustentada pelo incessante clamor do povo africano.

O objetivo de estudo do nosso trabalho é a *maternidade* da Igreja, abordando esta categoria (*mater*) como noção configurante da eclesiologia de um Padre da Igreja “africano” do século III, para, com base nesta “fonte” patrística, repropormos uma eclesiologia “afetiva e efetiva” em chave africana. Para isto, servimo-nos do axioma de Cipriano, Bispo de Cartago, que subordina a pertença a Deus à pertença à Igreja: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*.

O trabalho está dividido em quatro capítulos:

-No primeiro capítulo fixamos a nossa atenção na figura de Cipriano, enquanto pai e pastor da Igreja de Cartago; no segundo, mostramos que a teologia de Cipriano sobre a ideia de Deus como Pai é fundamentada no princípio da *unidade* que existe no seio da Trindade; no terceiro capítulo, centramos a nossa atenção na Igreja mãe. Enquanto peregrina a Igreja é a grande intermediária entre Deus e mundo, o único caminho do homem para seu Pai. *A Igreja é mãe*. Porque ela tem o Espírito, ela nos comunica a vida

filial do Pai. A maternidade é um conceito chave, dada a função mediadora da mãe Igreja no evento salvífico.

No quatro e último capítulo, mostramos que o povo de Deus, apresentado pelo Vaticano II, na *Lumen Gentium*, é uma família, o que ficou expresso na exortação Pós-sinodal *Ecclesia in Africa (EA)*.

Palavras Chaves: maternidade, filiação, *Deus Pater*, *Ecclesia mater*, Batismo, eclesiologia africana.

Summary

The reality of the contemporary world, marked by indifference, new-Gnosticism and a certain human despair, has made man experience a certain “inner darkness”, moving away from God, to live without horizon, because he has lost his identity that cannot be found outside of God. The Church appears as a space for the community, the extended family and for being led back to the Love that is God, from Whom man understands himself and others, opposing all kinds of exclusion, through faith, hope and charity. But these challenges are aggravated when talking about Africa where many baptized people prefer to live as if they were not because of a God who does not carry out their will in the face of misery and suffering.

For this reason, the current context of a Church in Africa, marked by bad news, pain and mourning, impels me to study the motherhood of the Church, that is, the notion of “Ecclesia”, especially seen in its perspective of “mater” by '*ressourcement*', studying a Church Father, so that, through a systematic study, re-propose the concept of Church-family, as a space of integration in the “domus Dei”.

The holding of the First Special Assembly of the Synod of Bishops for Africa, which was translated into the publication of *Ecclesia in Africa*, is configured as a response to the aspirations of the people, the result of a long journey, stimulated and sustained by the incessant clamor of the African people.

The aim of our study is the maternity of the Church, approaching this category (mater) as a configurational notion of the ecclesiology of an “African” Church Father of the third century, so that, based on this patristic “source”, we re-propose an “affective and effective” ecclesiology in an African key. For this, we make use of the axiom of Cyprian, Bishop of Carthage, who subordinates belonging to God to belonging to the Church: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*.

The work is divided into four chapters:

- In the first chapter we focused our attention on the figure of Cyprian, as father and pastor of the Church of Carthage; in the second, we show that Cyprian's theology about the idea of God as Father is based on the principle of unity that exists within the Trinity; in the third chapter, we focus our attention on the Mother Church. As a pilgrim, the Church is the great intermediary between God and the world, man's only way to his Father. The Church is mother. Because she has the Spirit, she communicates to us the filial life of the Father. Motherhood is a key concept, given the mediating role of the Mother Church in the salvific event.

In the fourth and last chapter, we show that the people of God, presented by Vatican II, in *Lumen Gentium*, is a family, which was expressed in the post-synodal exhortation *Ecclesia in Africa* (EA).

Keywords: motherhood, filiation, *Deus Pater*, *Ecclesia mater*, Baptism, African ecclesiology.

Siglas e Abreviaturas

a) Obras de Cipriano

Dem.	Ad Demetrianum
Don.	Ad Donatum
Epist.	Epistula
Fort.	Ad Fortunatum
Hab.	De habitu uirginum
Idol.	Quod idola dii non sint
Laps.	De lapsis (sobre os apóstatas)
Mort.	De Mortalitate (sobre a condição mortal do homem)
Eleem.	De opera et eleemosynis (sobre as obras de caridade)
Orat.	De domonica oratione (sobre a oração dominical/Pai Nosso)
Pat.	De bono patientiae (sobre os bens e a paciência)
Quir.	Ad Quirinum (testemuniorum)
Unit.	De catholicae ecclesiae unitate (sobre a unidade da Igreja católica)
Zel.	De Zelo et liuore (sobre o zelo e o trabalho)

b) Outras fontes

Acta Proc.	Acta Proconsularia
<i>Ad. Haer</i>	Adversus Haereses (IRENEU)
Cor.	Carta aos Coríntios (CLEMENTE DE ROMA)
Hist. Eccl	Historia Ecclestica (EUSÉBIO)
<i>Sent. Ep.</i>	Sententiae Episcoporum.

c) Variados

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AAVV	Autores vários
BAC	Biblioteca de los Autores Cristianos
Cap/caps.	capítulo/capítulos
CEAST	Conferência Episcopal de Angola e São Tomé e Príncipe
CCL	Corpus Christianorum (series Latina), Turnhout.
Cf.	conferir
CIC	Codex Iuris Canonici/ Catecismo da Igreja Católica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum

Dir.	Diretor
DV	Dei Verbum
Dz	H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , P. Hünermann (a c.), EDB, Bologna 1995.
EA	Ecclesia in Afria
ed.	edição
Ed.	Editora
<i>Epist</i>	Epistula
FMI	Fundo Monetário Internacional
<i>Ibid</i>	Mesma obra e página diferente
Idem	mesma obra e mesma página
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
<i>ill.</i>	<i>illustrubus</i>
IMBISA	Inter-Regional Meeting of Bishops of southern Africa
LG	<i>Lumen Gentium</i>
n.	número
nn.	números
<i>op.cit.</i>	<i>opus citatur</i>
OR	Osservatore Romano
Org.	organizador
p.	página
pp	páginas
PP	Papa
SCEAM	Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar
séc.	século
VCypr	Vita Cypriani (Pontius)

Introdução

O séc. XX ficou marcado como verdadeiramente sangrento, pelas duas guerras mundiais, pelo surgimento dos regimes totalitários nas Américas, pelas guerras fratricidas em África, pelo terrorismo e não só, sustentados pelas leis anticlericais.

Depois de uma Idade Média próspera, em que o homem tinha consciência de que no centro de tudo está Deus, e depois de um Renascimento marcado pelo sentido do humanismo, o homem desembocou no Iluminismo, que exalta a razão como valor supremo de todo agir. E, com os Mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud), declarou a “morte de Deus”. Com a Modernidade, o homem colocou-se a si mesmo no centro de tudo. O que importa é a vontade de cada um (autorreferenciação), através do culto à liberdade. O critério de referência “sou eu”.

Isto leva o homem ao medo da existência, porque vive isolado, abandonando-se a si mesmo. Neste sentido, o homem do nosso tempo vê-se mergulhado nas trevas que surgem pela dor (o Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, de qual Auschwitz é um símbolo eloquente, o genocídio no Ruanda, entre outros), pelo desespero, pelas pandemias (que não se sabe quando terminam), a guerra na Ucrânia, que não se sabe se se torna mundial ou nuclear, escândalos na Igreja... Tudo isto nos retira a luz. A única pergunta que resta é a de Job, 38,19: *Qual é o caminho (para a morada) da Luz?*

Aqui propõe-se a confiança em Deus, ao contrário do medo existencial, da solidão e do isolamento. A Igreja aparece como espaço da comunidade, da família alargada e da recondução ao Amor que é Deus, a partir de Quem o homem se compreende a si e aos outros, opondo-se a toda a espécie de exclusão, pela fé, esperança e caridade. Mas estes desafios agravam-se quando se fala de África, onde muitos batizados preferem viver como se não o fossem, por causa de um Deus que não lhes realiza a vontade diante da miséria.

Por isso, o contexto atual de uma Igreja em África, marcado pelas más notícias, pela dor e luto, impele-me a estudar a noção da “Ecclesia”, sobretudo vista na sua perspectiva de “mater” pela **refontalização**, estudando um Padre da Igreja, para que, através de um estudo sistemático, se reproponha o conceito de *Igreja família*.

A realização da *Primeira Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para África*, que veio a traduzir-se na publicação da *Ecclesia in Africa*, configura-se como resposta aos anseios do povo, fruto de uma longa caminhada, estimulada e sustentada pelo incessante clamor do povo africano como afirmou, na ocasião, o arcebispo de Dakar

«realiza-se num momento histórico que vê o continente africano confrontar-se com uma importante e difícil encruzilhada nos caminhos do seu desenvolvimento sócio-político-económico. Encontramo-nos no contexto de um mundo que procura desesperadamente uma *Nova Ordem Mundial*, que não deveria ser apenas *nova*, mas também justa e humana»¹.

Estas palavras revelam, sem dúvida, a vontade dos pastores da Igreja em participar dos desafios e problemas do povo num determinado contexto, para fazer parte e propor caminhos de solução. Pois, vive-se um contexto em que a África está saturada de problemas depois das independências. Mas os conflitos armados, na maior parte do continente, retardam o desenvolvimento e uma ordem mundial impõe-se e procura dar resposta às questões políticas e sociais. E nestes contextos especializados, a expressão corrente é “A África partiu mal e está condenada à morte”². Mas a Igreja joga um papel preponderante. Pois, os mesmos cidadãos que sofrem são também os cristãos pela regeneração batismal. Isto revela o conceito de Igreja comunhão, que sente a dor quando ferida nos seus membros, seus filhos, que são todos os fiéis ou o corpo³ que a constituem.

Não restam dúvidas de que no âmago da *Lumen gentium* uma das expressões mais citadas é a celebre fórmula do Bispo de Cartago, *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (LG 4), com a qual os Padres Conciliares quiseram coroar a apresentação trinitária e mistérica da Igreja, isto é, como atuação por Cristo no Espírito Santo da convocação universal que o Pai quer realizar para fazer dos homens partícipes da mesma comunhão intratrinitária (cf. LG 2-4).

Como é sabido, Cipriano desenvolve o *mysterium Ecclesiae*, através de um reportório inesgotável de imagens para demonstrar o mistério da comunhão, que neste trabalho, interessa fazer uma releitura. Uma destas imagens é a célebre analogia materna. Apesar de não recorrer sempre à fundamentação bíblica, uma das analogias com as quais Cipriano pretende transmitir uma compreensão ‘comunional’ do *mysterium Ecclesiae* é a analogia familiar. Neste sentido, percebe-se que a proposta Sinodal da Igreja-Família, já está presente na Eclesiologia dos Padres Africanos do século III. É a linguagem veicular

¹ H. THIANDOUN (Arcebispo de Dakar-Senegal), «Relação do Sínodo» in OR 16 (16 de abril de 1994) 4 (204): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de abril de 1994) 2.

² R. DUMONT, *L’Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris 1966, pp. 5-8.

³ Para Cipriano, o povo de Deus, Corpo e esposa de Cristo, rebanho, é como a túnica inconsútil de Cristo, a arca de Noé, um navio com um só tripulante, uma árvore com muitos ramos, pão amassado com muitos grãos de trigo, etc. Cf. J. CAMPOS, *Obras de San Cipriano*, BAC, ed. Bilingue, 1964, pp 49-50, introdução; A. DEMOUSTIER, «L’Ontologie de L’Église selon S. Cyprien», in *Recherches de Science Religieuse*, 52, (1964) pp 555-557.

e das relações interpessoais na Igreja, estilo de vida e de conduta que traduzem o empenho por viver a comunhão na comunidade familiar ⁴de Cartago.

O Papa Bento XVI, ao longo de toda a sua Carta Encíclica *Spe Salvi*, desenvolve esta perspectiva do carácter comunitário da salvação. E faz a releitura patrística da Igreja como instrumento da esperança cristã e salvação comunitária e afirma que “a *nossa existência (nossas vidas) está em profunda comunhão entre si, nossas vidas entrelaçadas através de inúmeras interacções. Nada vive só. Ninguém peca sozinho. Nada se salva sozinho. Na minha vida entram constantemente as de outros: no que penso, digo, me ocupo ou faço. E vice-versa a minha vida entra na vida de outros, tanto no bem como no mal*”⁵. É deste modo que os Padres da Igreja concebem a criação do homem, a ruptura pelo pecado e, conseqüentemente, a obra da redenção levada a cabo por Cristo, para restabelecer a unidade que se reflete na comunidade universal de todos os crentes⁶.

Com uma leitura compreensiva e acurada é possível depreender que o epistolário e os tratados do Bispo de Cartago estão cheios de expressões afetuosas. Por isso, sugerem, de modo não pouco expressivo, que a Igreja do séc. III, na África romana, se sabe e se considera uma *família alargada*. Daí as formulações constantes de *frater* ou *fratres*⁷, que se vão repetindo em frases ou/e textos de forma alternada. De tudo isto, depreende-se que o vocabulário representa o Povo de Deus, no qual todos os membros vivem em união e na alegria, esforçando-se por cumprir o Evangelho; a comunidade sustentada pelo Bispo, como sinal visível da presença de Cristo, de forma que não há Igreja-*fraternitas* sem o bispo; e unidade da *fraternitas* é dom gratuito de Deus e da nossa união vital com Ele⁸.

Para dizer que Cipriano mantém o bom costume familiar e dirige o seu ensinamento aos irmãos. Não deixa de chamar *fraternitas* à comunidade, pelo que introduz o termo *família* para afirmar, num contexto de perseguição, que *Dominus probari familiam suam uouit*⁹. A Igreja é família, porque os cristãos têm como *Pai nosso* e a Ele nos dirigimos com *a amica et familiaris oratio* que seu Filho nos ensinou¹⁰. Ele

⁴ Esta inspiração está presente na descrição que João Paulo II, PP, faz da família nos nn. 15 e 18 da Exortação apostólica *Familiaris Consortio* (22-XI-1981), onde apresenta a família como comunidade de pessoas fundada e vivificada pelo amor (esposos, pais, filhos, irmãos, parentes), na qual se constituem constitui de um emaranhado de relações interpessoais e cujo primeiro objectivo consiste em viver fielmente a realidade da comunhão com o empenho constante de desenvolver uma autêntica comunidade de pessoas. O *Catecismo da Igreja Católica* refere-se do carácter “familiar” da Igreja nos nn. 759 e 1655.

⁵ BENTO XVI, PP, Carta Encíclica *Spe Salvi*, 30.XI.2007, n. 48.

⁶ Cf. BENTO XVI, PP, Carta Encíclica *Spe Salvi*, 14 e 15.

⁷ Cf. *Epist.* 1,2,2: texto latino G.F. DIERCKS (ed), (CCL III B), Brepols, Turnhout, 1994,5; 4,5,2 (CCL III B) 26; *Epist.* 4,2,1 (CCL III B18) 1996.

⁸ Cf. M. DUJARIER, *L'Eglise-Fraternité. Les origines de l'expression “adelphôtès-fraternitas” aux trois premiers siècles du Christianisme* (Paris: Crf, 1991), pp. 89-95.

⁹ *De Laps*, 5 (CCL III) 223.

¹⁰ *De Dom.* 3 (CCL IIIA) 91.

é o nosso único Pai, porque os seus filhos, por renascimento espiritual, tiveram de renunciar ao seu pai terreno e carnal. Por isso, *HABERE IAM NON POTEST DEUM PATREM, QUI ECCLESIAM NON HABET MATREM*¹¹, pois do seu seio materno nascemos, com o seu leite nos alimenta e do seu Espírito vivemos¹².

É diante deste prisma que pretendemos ver a Igreja nas suas diversas expressões, sobretudo, tendo em conta o carácter da sinodalidade, muito presente no Concílio Vaticano II. Cipriano ao formular a sua doutrina sobre a Igreja traz consigo um contexto verdadeiramente sugestivo para uma interpretação segura do rumo que a reflexão teológica africana (Igreja-Família) vai tomando e que pode ser um grande antídoto para os grandes desafios com que a Igreja se vai debatendo no quotidiano.

I. Problemática

Mater ecclesia é uma das noções mais antigas da eclesiologia cristã. Ao contrário de outras metáforas eclesiais, como o “Corpo” de Cristo ou o “Povo” de Deus, *Mater (ecclesia)* carece de antecedentes bíblicos diretos¹³. Tal não impediu que a noção se tenha, desde muito cedo, afirmado como uma espécie de “nota” distintiva da *Fraternitas* ou Comunidade cristã.

É ainda significativo que a referida noção eclesiológica se tenha desenvolvido, num primeiro momento, especialmente em contexto “africano”, isto é, a partir dos primeiros Padres da Igreja que refletiram teologicamente e formularam a primeira eclesiologia em língua latina: Tertuliano, Cipriano, Agostinho.

O Concílio Vaticano II, adotando a metodologia do *ressourcement*, recuperou como sabemos, em boa parte, esta eclesiologia patrística. Por outro lado, também nos interessa lembrar que a conceção de “Ecclesia” como “Mater” vem especialmente ao encontro da cultura e experiência africanas, facto que a eclesiologia de hoje muito ganhará em revalorizar. Neste contexto (da pastoral e eclesiologia africana), tem merecido uma especial atenção o conceito de “Igreja família”, mas não tanto o de “Igreja mãe”.

Num tempo em que se tende a desvalorizar a Igreja, como se se pudesse ser cristão sem esta, face à tendência para o enfraquecimento dos vínculos de “pertença” dos batizados, parece-nos importante regressar aos Padres, que ensinam que *christianus non est qui in Ecclesia non est*¹⁴ (Cipriano). Na base deste axioma está, precisamente, a

¹¹ *De unitate* 6 (CCL III-pars I) 253.

¹² *De unitate*, 5(CCL III) 253.

¹³ Cf. Bradley M. PAPER, *The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology* (Nashville-Tennessee: Vanderbilt University 2011) introduction.

¹⁴ Cf. *Epist.* 73,2 (CCL III C)795; 4,4-5 (CCL III B) 477.

maternidade da Igreja, esposa de Cristo que, enquanto tal, gera sempre, na sua ilimitada fecundidade, novos filhos para o Pai.

II. Fontes e abordagem metodológica

Seguindo a metodologia proposta pelo Concílio Vaticano II, estudaremos monograficamente a questão com base nos escritos de S. Cipriano, bispo de Cartago no século III. É famoso o axioma que resume todo o pensamento eclesiológico deste pastor exemplar: *HABERE NON POTEST DEUM PATREM QUI ECCLESIAM NON HABET MATREM*. Escolhemos este Padre da Igreja como fonte pelas seguintes razões:

Porque todo o seu pensamento eclesiológico é marcado pela ação e por ser um autor “africano”, isto é, representativo de uma sensibilidade menos romanocêntrica, onde tudo gira à volta do *Pater familias*; porque vemos algumas analogias entre a “crise” da *unitas Ecclesiae* vivida no seu tempo, e os atuais sinais de “desagregação” da Igreja; por ser um dos autores de referência da “nova” eclesiologia do Vaticano II.

Cipriano foi bispo de Cartago (248-258) num tempo em que a Igreja Católica se debate com duplo desafio: por um lado a crise da unidade e dos *vínculos* da *communitas* cristã; por outro lado, a necessidade de redefinir as fronteiras da Igreja na sua relação com o mundo. Por esta razão, Cipriano propõe uma *eclesiopraxia* radicada nos sacramentos da iniciação à volta da ideia dos poderes e dotes da *Ecclesia Mater*, sem a qual não há salvação (*extra nulla!*).

Interrogações que desencadeiam a investigação

Numa cultura que, depois de ter “morto o pai”, quis “matar a mãe”, perguntamos se também na teologia não está a suceder algo de semelhante. Por outro lado, face ao crescente esquecimento dos *vínculos* e do sentido de pertença, perguntamos se a teologia e a pastoral não devem reafirmar com novo vigor, como fez Cipriano de Cartago, uma eclesiologia mistagógica e “afetiva”. O receio da ideologia feminista, que também tem invadido a teologia, pode até desafiar esta para que enverede pelo caminho mais seguro da antropologia relacional, onde a “maternidade” continua a ser a “matriz” da comunhão?

Como é que a Igreja (mãe) vai apresentar a Cristo como “a razão da esperança” dos crentes num continente em extrema pobreza, conhecido apenas pelas piores razões?

Limitações: o nosso latim nunca é suficiente para fazermos todas as abordagens necessárias. Por isso tivemos de recorrer, várias vezes, a traduções noutras línguas que nem sempre são fiáveis.

III. Objecto e objetivos

O objecto de estudo do nosso trabalho é a *maternidade* da Igreja, abordando esta categoria (*mater*) como noção configurante da eclesiologia de um Padre da Igreja “africano” do século III, para, com base nesta “fonte” patrística, repropormos uma eclesiologia “afetiva e efetiva” em chave africana.

Os nossos objectivos são entre outros:

-Estudar a noção *Mater Ecclesia*, a partir do seu “pai” Cipriano de Cartago, como um tópico conducente à unidade da Igreja. Para o efeito, importará fazer *jus* aos momentos críticos que a Igreja atravessa.

-Mostrar que a “maternidade” é, ao mesmo tempo, garantia de unidade (comunhão) na multiplicidade concreta (fecundidade) dos seus “filhos”, batizados;

- Mostrar como uma eclesiologia fundamental e fundamentada numa eclesiologia em chave “maternal” pode vir ao encontro de experiência antropológica e social da família cristã, entendida como “Igreja doméstica”;

- Mostrar como a teologia patrística de tradição “africana” pode ajudar a fundamentar a atual eclesiologia em contexto africano.

Para tal, partiremos de Cipriano de Cartago, estudando a teologia da pertença à Igreja, com um respaldo em Santo Agostinho de Hipona, com a teologia da incorporação batismal, para desembocarmos no desafio de ser-se cristão católico em África na *Era da Globalização*.

- Verificar a articulação do conceito “mater” com o de Igreja-Família, presente nas intervenções dos Padres sinodais e estampado na Exortação *Ecclesia in Africa*, para repensar e repropor a nossa pertença à Igreja una.

Capítulo I

Cipriano, bispo de Cartago “Papa de África”

Cipriano foi uma das mais imponentes personagens do cristianismo ocidental do século III. Tendo exercido o episcopado durante pouco mais de uma década, anos de fortes tensões internas e externas, acabou por deixar uma marca decisiva na vida e conceção da Igreja cristã.

Num tempo em que o Império dava claros sinais de crise e ameaçava ruína; num contexto em que também a Igreja se via contagiada e ameaçada por essa “ruína”; num período de fortes tensões centrífugas no seio da Igreja; e no meio de forte contestação da autoridade do “único bispo” que, desde S. Inácio de Antioquia, constituía o centro referencial da *Ecclesia una*, este bispo africano centrou toda a sua atenção na restauração da *unitas* que, para ele, constitui a nota distintiva da “Igreja Católica”.

1.1- Cartago, terra mãe

Considerando que a vida e atividade de Cipriano decorre em Cartago, vemo-nos na obrigação de nos demorarmos mais sobre esta cidade capital e centro administrativo da África Proconsular, na altura, a mais romanizada das três províncias administrativas¹⁵ e a segunda cidade do Império, que rivaliza com Roma em termos de número de habitantes, e com Alexandria, em termos de importância portuária. Por esta razão e por causa das suas amplas vias terrestres e marítimas tornou-se o ponto de passagem das mercadorias que a fértil África produzia em abundância, assim como de outros produtos e especiarias das diversas províncias do Império que, a partir de Cartago, eram redistribuídos até à Itália, Gália, Hispânia e Oriente¹⁶.

Como é evidente, onde há trocas comerciais também há circulação de pessoas, assim como das suas ideias. Isto, associado à sua situação geográfica, ajudará Cartago a resistir a todas as possíveis crises que assolaram a África romana.

O cristão de hoje, que visita a África do Norte, não pode deixar de experimentar um sentimento de tristeza, ao ver o lugar onde as ruínas de uma Igreja próspera se unem

¹⁵ *Epist.* 48,3,2: «sed quoniam latius fusa est nostra provincia, habet Numidiam et Mauritianias duas sibi coharentes» (*Corpus Christianorum*, serie Latina, doravante CCL III B), 607.

¹⁶ Este dado é atestado por *ERODIANO* «Ab Excessu divi Marci» VII,6,1: «Cartago, de facto, pela prosperidade económica e pela extensão e número de habitantes, é apenas inferior a Roma, e rivaliza com Alexandria do Egito como segundo Porto». (*ERODIANO* «Ab Excessu divi Marci» ed F. CASSOLA, *Storia dell'imperio romano dopo Marco Aurelio*, Florença, 1969).

as da dominação romana, num passado que parece duplamente sepultado. A África conhecida, hoje, pelo mundo árabe por “Djezirate-Maghreb”, isto é, a ilha do Ocidente, era, no séc. III capaz de reunir um Concílio de uma centena de bispos com decisões vinculativas para a Igreja universal.

Destacam-se entre três nomes que, ultrapassando Cartago e África, sem deixarem de ser seus filhos, honram a Igreja e a civilização, três personalidades, três nomes, plantados no solo da mãe África, que trazem as virtudes, princípios, valores e os erros de um povo: Tertuliano, Cipriano e Agostinho, que revolucionaram o pensamento ocidental de sua época.

A história atesta que Cartago foi fundado pelos Fenícios em 813 a.C. No início do Império Romano, Cartago era uma grande potência, que ameaçava mesmo a hegemonia romana por possuir uma economia estável. Devido ao sucesso das suas relações comerciais dominava o comércio no Mar Mediterrâneo, possuía riquezas, um poderoso exército e uma frota marítima invejável. Roma e Cartago tinham um relacionamento pacífico, que foi rompido pelo desejo romano de conquistar a Ilha da Sicília, então sob o domínio de Cartago.

Cartago usufruía dos recursos obtidos com essa ilha, por conta dos seus parceiros comerciais e da sua posição estratégica. Em processo de expansão, Roma investiu na conquista da Sicília, considerando-a uma extensão da Península Itálica (que acabara de conquistar). Iniciaram-se então as *Guerras Púnicas*. Na primeira (264 a.C.), Cartago foi derrotada duas vezes. Na Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), Roma deixou Cartago em situação devastadora¹⁷. Houve uns anos de paz, até que Roma notou a rápida recuperação de Cartago e resolveu partir para a Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), na qual os romanos invadiram a cidade já debilitada há tempos para concluir a aniquilação que tanto desejavam. Cartago foi completamente destruída desta vez. A Terceira Guerra Púnica acabou em 146 a.C. com mais uma vitória romana, mas absolutamente devastadora. Porém, na primeira metade do séc. III, Cartago respirava uma certa estabilidade no sentido político, económico e social¹⁸.

A sua população era composta por colonos e etnias berberes mais ou menos romanizadas. A par de um pequeno grupo que exercia a liderança da cidade, um outro grupo mais vasto de gente ocupava-se de tarefas administrativas e integrava as forças militares sempre presentes. Um outro grupo significativo era o daqueles que se ocupavam

¹⁷ Cf. M. DUJARIER, *L'Eglise-Fraternité I. Les origines de l'expression "adelphostês-fraternitas" aux trois premiers siècles du Christianisme* (Paris: Crf, 1991) pp. 80-95.

¹⁸ Cf. Claude LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Tome II, Notices d'histoire municipale, (Paris: Études augustiniennes, 1981) pp 11-53.

das atividades ligadas aos serviços de comércio e portuário. Um corpo populacional, não menos importante, era constituído por gente dependente da atividade agrícola e comercial: *rendeiros (conductores)*, comerciantes exportadores (*negotiatores*), vendedores ambulantes para o consumidor local¹⁹. Esta heterogeneidade de vida e condição económica e refletem-se também nas comunidades cristãs.

Com meios económicos abundantes, não faltava também onde e como ostentar o património. Os espaços públicos de exibição social e de espetáculos desempenham, nesta grande metrópole, um papel importante²⁰. Na zona norte da cidade, situavam-se os teatros, onde se representavam tragédias e fábulas, das quais os cristãos deviam abster-se. Por outro lado, na parte sul ocidental encontram-se os edifícios destinados aos grandes espetáculos: o anfiteatro e o circo, onde os cristãos, não raras vezes, eram chamados a ser *spectaculum* para os pagãos²¹. Nestes cenários de catarse e controlo social, a violência exercia um estranho fascínio sobre as massas populares. Cipriano servir-se-á também da linguagem performativa e desta cultura (exibicionista) para se referir ao verdadeiro *spectaculum* oferecido pela vida e morte dos *heróis* cristãos.

É neste ambiente que podemos situar Cipriano, enquanto estudante e mestre de retórica, vindo de uma família abastada. Com certeza, a influência do presbítero Cecilius deixou marcas na história de uma Igreja que primava pela pureza e, acima de tudo, que trabalhava a dimensão comunitária, característico de um agir africano de uma família alargada²².

Ainda J. Quasten, comentando a vida e obras de Cipriano, mostra que ele é fruto de uma Cartago próspera a nível económico, social e político, mas que ao nível da prática de vida cristã, apesar de um aparente crescimento, ainda faltava um amadurecimento quanto às questões morais²³.

Todas as suas obras foram provocadas pelas circunstâncias particulares, respondendo a fins práticos. Apesar de tudo, Cipriano é muito mais citado como um homem de acção, a quem interessavam mais a direcção das almas do que as especulações teológicas. Era um homem que amou a sua terra, disposto a dar tudo por ela. A forma como Cipriano concebe a disciplina eclesial, assim como a espiritualidade cristã sugerida

¹⁹ Cf. J.-P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Séptime Sévère à l'invasion Vandale*. Paris:1958, pp. 55-56.

²⁰ Cf. TERTULIANO, *De Spectaculis*, 10-12.17.19.

²¹ «totiens ad leonem petitus in circo, in amphitheatro... clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo» *Epist.* 59,6,1 (673).

²² J. QUASTEN « Patrología I» *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) (Madrid: 1968) 639.

²³ Cf. J. QUASTEN «Patrología I» *Biblioteca de Autores Cristianos, idem.*

pelo modelo militar, é verdadeiramente característica de uma passagem de dominar para dominado, o que o ajuda a reelaborar a sua leitura do *saeculum* e o seu projeto da *ecclesia*.

1.2- Cartago: a cidade e a Igreja

No século II, o Império funciona como uma federação de cidades-estado²⁴, isto é, cada cidade, parte do Império ou dominada por este, tinha um poder próprio, mas mantinha uma inviolável fidelidade ao Imperador através do *votum*. E, como sempre, a cidade começou a ganhar espaço como o lugar onde se *vivia bem*.

Esta ideia continuou a ser construída no início do sec. III, em que a cidade era concebida como o centro da vida do Império, assim como do próprio sistema social e político, deixando mesmo de ser o espaço no qual a maioria desejasse desenvolver a sua vida. Porém, esta situação parece não encontrar uma verdadeira repercussão direta em Cartago. O problema parece não se centrar no bem-estar material, mas sim numa situação moral inquietante, de quem não «se sente em casa»²⁵ na sua própria cidade.

Lamelas, comentando as denúncias de Cipriano, a respeito da questão moral na cidade, revela que as crescentes desordens externas e internas não só atrofiavam o progresso económico, como aumentavam a pressão fiscal sobre os cidadãos, que se interessavam cada vez menos pelo público, à medida que se sentiam cada vez menos protegidos pelo Estado²⁶. Este é o contexto que alimentava a sede voraz de acumulação de bens materiais, buscando uma espécie de segurança, mesmo ilusória, em substituição daquilo que o Estado não consegue oferecer. A ser o caso, quem acumula riquezas em época de penúria faz a manutenção do seu poder social, que o Homem por natureza aspira²⁷.

Numa altura em que a decadência da moralidade e da cultura em geral se tornaram *lugar-comum*, Cipriano, descrevendo o cenário da sua cidade, faz o retrato da falência de uma espaço greco-romano: declínio dos costumes públicos; das artes; da administração da justiça²⁸.

²⁴ Cf. F. MARTINO, *Storia Economica di Roma* (Florença: 1980), 445.

²⁵ I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológica da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, (Lisboa: Didaskalia, 2012), 119.

²⁶ Cf. *Idem*.

²⁷ A denúncia de Cipriano é abrangente, na medida em que não deixa de fora os próprios cristãos, que para eles deviam ser os primeiros a conservarem a moral e os costumes. Cfr. *Laps.* 6. 10.11.13: *studebat augendo patromonio singuli... metuis ne patrimoniuum tuum forte deficiat ... pecuniae tuae captuus et seruus es ... patrimonium cumulas*. Ver ainda: Cf. Claude LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Tome II, Notices d'histoire municipale, Études augustiniennes, *op.cit.*, 13-22.

²⁸ *Don.* 6-10 (CCL III A 8-12).

As fontes não permitem afirmar categoricamente que esta decadência da vida na cidade tenha pressupostos históricos. O certo é que a vida na cidade se tornara pouco amada por causa da pressão coerciva dos funcionários da administração pública contra os seus súbditos, o que se revelou ser a sepultura do sistema político em África²⁹. Leclercq revela que as estruturas e a autonomia municipais foram sendo absorvidas pelo Estado, cada vez mais onipotente. A ideia de Império vai ocupando o lugar da antiga cidade-estado e deixa de ser a *casa* em que o cidadão se sente seguro, protegido e realizado³⁰. As tensões que opõem a gente do campo aos habitantes da cidade também assumem novas dimensões; a crescente militarização da sociedade, própria dos tempos de crise, terá reflexos na forma de conceber a disciplina e a autoridade do *dominus* em todos os domínios da vida social e não só³¹.

Do ponto de vista do lazer, a cidade de Cartago dispunha das maiores termas do Império, que os cristãos consideravam um espaço de perigos morais.

Do ponto de vista religioso, a uma população que continuava a ser maioritariamente pagã, corresponde um espaço urbano povoado por templos e deuses que coabitam a cidade dos homens. O Capitólio da cidade, onde se encontrava o templo de Júpiter, constituía o coração religioso da cidade. Este simbolizava, para a comunidade cristã minoritária, o bastião da idolatria e do erro da religião pagã. Diante deste cenário, para os cristãos que ainda constituíam a minoria da cidade, apenas dois caminhos eram possíveis: o do compromisso ou do confronto. A primeira solução é a que tenta aliciar os cristãos, à qual um grande número foi cedendo. A segunda via é a da resistência ao *saeculum*, proposta por Cipriano, que procura salvar a identidade da *Ecclesia*.

É neste cenário que Cipriano vai elaborar a sua catequese sobre a regeneração ou banho batismal. Não existem dados estatísticos exatos, mas a presença dos cristãos na cidade já era um facto que não se podia ignorar, apesar de serem ainda uma minoria.

Porém, nos escritos de Cipriano, é possível ler uma Igreja já bem organizada e inserida na vida pública, fruto de uma relativa paz que se observa no Império, desde a morte de Sétimo Severo até à tomada do poder por Décio. Nesta fase os cristãos chegaram a gozar mesmo de um certo reconhecimento jurídico³², o que contribuiu para o crescimento rápido das comunidades em geral. E referindo-se às consequências da

²⁹ «A la fin du troisième siècle de l'ère Chrétienne, le regime municipal était bien mort en Afrique H. LECLERCQ, *L'Afrique Chrétienne*, I-II (Paris: 1904) 307.

³⁰ «Cette sécurité, cette paix, cette union avaient disparu», H. LECLERCQ, *L'Afrique Chrétienne*, 304.

³¹ Cf. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológica da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, op. cit., pp. 123-124.

³² Cf. F.M. de ROBERTIS, *Il diritto associativo romano. Dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero* (Bari: 1938) 371-386.

perseguição, Cipriano fala de um *populus aliquando numerosus*³³. Porém, eles estão habituados a viver no *saeculum* e, de vez em quando, com o comportamento semelhante aos do século.

Deste modo, é possível antever o tipo de cristão. Muitos deles eram daqueles mais preocupados com o património e os bens materiais. Fala-se de casos de matrimónio com os gentios, o que implicava tantos compromissos (ou conflitos) com as práticas pagãs da *domus-familia* em que se ingressava³⁴. Cipriano denuncia ainda como aberrante o comportamento das virgens consagradas, que se vestem e se comportam como as mulheres do século, frequentando os banhos públicos e o teatro.

À guisa de conclusão diríamos que Cipriano assiste as duas grandes crises: por um lado, assiste ao declínio do *saeculum*, cuja cultura e instituições o deixaram desiludido; por outro assiste a letargia da realidade eclesial, que vai perdendo o vigor da fé e a disciplina. Por isso, uma vez assumida a liderança da comunidade, empenha todas as suas energias para reconduzir o grupo à autenticidade de uma *vida nova*, distinta dos membros da *domus ecclesia*.

1. 2.1- *Vita Cypriani*

Thascius Cecilianus Cyprianus, foi o primeiro bispo de Cartago a merecer a coroa do martírio e a ter direito a uma *Vita* ou biografia, redigida pelo seu diácono *Pontius*. Nesta e noutras fontes, ele é apresentado como Bispo de Cartago e “Papa de África”³⁵, isto é, “pai” da Igreja de África.

Discípulo assumido de Tertuliano, não segue este apologista no seu estilo e pensamento radicalizante, preferindo sempre ser um mediador, sem deixar de exigir rigor e disciplina em tudo o que se refere à Igreja e à vida cristã.

Dotado de um temperamento moderado e de uma personalidade forte, exerceu o seu ministério com tal sabedoria e vigor que ficou para os vindouros como figura de pastor e de santo.

Possuímos hoje abundantes fontes com valor historiográfico seguro sobre a vida de São Cipriano, já que se trata de documentos. É certo que estas fontes diretas só nos reportam informações sobre a sua vida desde a conversão ao cristianismo, em cerca de

³³ *Laps.* 4 (CCL III A) 239.

³⁴ Cf. *Laps.* 6 (CCL III A) 240. Trata-se aqui da questão dos matrimónios mistos que em Tertuliano eram insistentemente condenados (*Ad uxorem*, II,3,1), que em Cipriano mostra que eram já frequentes e menos reprovados pelos cristãos secularizados.

³⁵ Cf. Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, Évêque de Carthago, «Pape» d'Afrique* (Paris: C.N.R.S., 1973) capa.

246, até à sua morte em 258, deixando-nos na penumbra sobre suas origens, educação e atividade pré-cristã. Já Agostinho de Hipona confessa não saber quando Cipriano nasceu³⁶.

As fontes mais importantes e fidedignas são os seus próprios tratados e as suas copiosas correspondências. Dispomos, além disso, da preciosa *Vita Cypriani*, como já adiantámos, redigida pelo seu diácono *Pontius*³⁷, que compartilhou com ele o tempo do desterro até à morte (agosto de 257 a setembro de 258), de acordo com o testemunho de São Jerónimo³⁸. É a primeira biografia que se conhece na história da literatura cristã. Nela, o autor declara ter convivido com Cipriano durante o período do seu exílio até à noite anterior ao seu martírio, daí o seu inestimável valor testemunhal³⁹. A obra descreve a figura de Cipriano como Bispo e mártir, apresentando-o como um insigne modelo de virtudes cristãs e um exemplo digno de admiração e imitação por parte de todos. Tendo em conta as suas memórias pessoais, as informações que foi capaz de colher junto de pessoas com certa idade e, sobretudo, as informações que os próprios tratados de Cipriano lhe proporcionavam, Pôncio começa a narração da vida do nosso autor desde o dia do seu nascimento para Deus, isto é, da sua conversão. Numa primeira parte ilustra as obras e méritos do bispo (caps. 1-10); dedicando a segunda a descrever os atos da sua paixão e martírio (caps. 11-19).

O valor histórico da obra transita de uma clara intencionalidade apologética para jogar um papel preponderante sobre a figura humana de Cipriano, mesmo que os dados biográficos que reporta sejam incompletos, podendo ser confirmados com os testemunhos completos dos tratados e cartas do autor.

Todavia, para a sua prisão, julgamento e martírio nada melhor do que as *Acta Proconsularia Cypriani*⁴⁰, narrativa oficial do seu martírio, também conhecidas por *Passio Cypriani*, uma compilação feita pouco depois da morte de Cipriano e composta por três peças autênticas:

- a) O processo do interrogatório verbal do mártir diante do procônsul Aspásio Paterno (30 de agosto de 257) e o seu desterro para Curubis, no reinado de Valeriano;

³⁶ Cf. SANTO AGOSTINHO, *Sermão*, 310,1.

³⁷ Este homem encontra-se numa inscrição do séc. III de Curubis, povoação perto de Cartago, onde Cipriano passou o tempo que durou o desterro.

³⁸ Cf. JERÓNIMO, *De vir. ill.*, 58; ver também a PONTIUS, *Vita Cypriani, Iss.*

³⁹ Cf. PONTIUS, *Vita Cypriani, 2ss.*

⁴⁰ SANTO AGOSTINHO cita com frequência estas *Actas proconsulares* e o seu uso litúrgico está atestado por diversos sermões seus. Cf. J. LEAL (ed.), *Actas latinas de mártires africanos*, Madrid, 2009, pp. 139-143.

- b) A descrição da prisão (13 de setembro de 258), o processo verbal do seu segundo interrogatório diante do novo procônsul Galério Máximo e a condenação à morte;
- c) O relato da execução e do martírio em Sexti, próximo de Cartago, a 14 de setembro de 258.

O bom pastor soube, assim, até ao derramamento do sangue, pôr em prática aquilo que sempre ensinou com a vida e a palavra: «o bispo de Deus, que defende o evangelho de Deus e guarda o mandato de Cristo, pode ser morto, mas nunca vencido»⁴¹

Deste modo, a *Vita Cypriani* baseia-se em relatos fundamentalmente autênticos, pelo que a maioria dos estudiosos é unânime em atribuir a esta fonte um alto grau de valor histórico.

A estas fontes diretas associamos ainda o *corpus* de 81 cartas de Cipriano em que ele próprio põe de manifesto a sua grandeza de ânimo e os detalhes da sua situação como pastor. O resto dos seus tratados, sendo obras de circunstância e não sistemáticas, permitem recolher notícias indiretas sobre a sua vida e atividade. Mas o *Ad Donatum* é uma obra bastante autobiográfica, de que havemos de falar mais adiante.

Existem outros testemunhos mais tardios (séc. IV e V), como os de Lactânio nas suas *Institutiones Divinae*⁴²; de São Jerónimo, que dedica um breve capítulo a São Cipriano nos seus *De viris illustribus*⁴³ (cap. 67), escrito em 393; de Santo Agostinho, nalguns dos seus tratados, como o *De Doctrina Christiana*⁴⁴, ou em alguns dos seus sermões, como o *In natali Cypriani*⁴⁵; e a produção historiográfica de Eusébio de Cesareia⁴⁶.

Com base nestas fontes seguras, podemos traçar o seguinte resumo biográfico do nosso autor:

Do seu período pagão, pouco mais sabemos senão que Cecílio Cipriano, apelidado, Táscio (cf. *Epist.* 66), nasceu na província de *Africa proconsularis*, tal como aponta São Jerónimo⁴⁷, entre os anos de 200, provavelmente em Cartago, no seio de uma família pagã, rica e culta. Por isso, a boa escola e (parece faltar aqui qualquer coisa) cursar

⁴¹ *Epist.* 59,17,1: «sacerdos Dei euangelium tenens et Christi praecepta custodiens occidí potest, uinci non potest».

⁴² Cf. LACTANCIO «*Institutiones Divinae*» ed. P. MONAT *Lactance. Institutions divines* (París SCh 204,326,377, 1979-1992)5,1.

⁴³ Cf. JERÓNIMO, *De viris illustribus*,67.

⁴⁴ Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*,18-19.

⁴⁵ Cf. SANTO AGOSTINHO, *In natali Cypriani. Sermão* 311,1.

⁴⁶ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 7,3.

⁴⁷ Cf. JERÓNIMO, *De viris illustribus*,67.

o currículo completo, que fez dele um prestigiado mestre da palavra em Cartago, onde fez sucesso como mestre de eloquência⁴⁸.

A sua vida pré-cristã correspondia à sua categoria social, a uma linhagem curial das mais ricas de Cartago. Estava ligado por amizade a pagãos de alta posição, cujos laços conservou depois da sua conversão até ao fim da sua vida, vínculo de camaradagem dentro do mesmo estado social que nem as diferenças de religião podiam romper. Daí se explica que depois da conversão, muitas das personalidades eminentes de Cartago oferecessem a sua ajuda e esconderijo a um Cipriano perseguido. A diferença notável com que foi tratado pelo procônsul e seus oficiais quando o prenderam e condenaram ao desterro e à morte⁴⁹ é disto prova. Como nascido de família abastada que era, viveu rodeado de luxo, das comodidades e honras que a situação lhe permitia. Acostumado às “esplêndidas ceias e convites opíparos”, não menos que aos trajes ricos, onde brilhava o ouro e a púrpura, e com poder de domínio sobre os homens, permanentemente rodeado de uma “escolta de clientes” e “comitiva de adulares”⁵⁰, assim se desenvolveu nos anos da sua juventude; e como pessoa culta que era teria sido também um grande defensor da idolatria⁵¹.

Talvez cansado do sucesso e do populismo que a erudição, mais formal do que real, lhe proporcionava, deu consigo a meditar sobre a vanidade do mundo e da sociedade, tal como esta estava organizada⁵². Desiludido com a imoralidade da vida pública e privada, com a corrupção no governo e na administração, sentiu um dia o toque da graça que, “de repente”, tornou fácil o que até ali lhe parecia impossível, como o próprio descreve:

«Quando ainda jazia nas trevas da noite escura, quando ia flutuando no meio das águas tempestuosas deste mundo e, indeciso, seguia o caminho do erro sem saber nada da realidade da minha vida, privado da verdade e da luz, eu imaginava algo muito difícil e duro, pelos meus costumes de então, o que a misericórdia divina me prometia para a minha salvação...»⁵³.

⁴⁸ Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. II, Paris, 1966, p. 65.

⁴⁹ Cf. PONTIUS, *Vita Cypr.*, 11-12; *Actas Proncosularia Cypriani*, 1-4.

⁵⁰ Cf. *Ad Don.*, 3 (CCL 3, 1, 5).

⁵¹ Cf. PONTIUS, *Vita Cypr.* 2; *Ad Donatum* 3-4.

⁵² Cf. *Ad Don.* 1ss (CCL 3,1,3).

⁵³ *Ad Donatum*, 3 «Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cum que in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius uestigiis oberantibus fluctuarem uitae nescius, ueritatis ac lucis, alienus, difficile prorsus ac durum pro illis tunc moribus opinabar, quod in salutem mihi diuina indulgentia pollicebatur...» (5).

Estes são, resumidamente, os dados de que dispomos para abordarmos o perfil de um Cipriano pagão. Até que uma transformação ocorreu na sua alma, presa pelos laços do mundo e arreigada aos vícios. O seu processo de conversão ocorre entre 245-246. O próprio Cipriano no-la descreve em *Ad Donatum*, de maneira especial nos capítulos 6-16, numa espécie de introversão consciente⁵⁴. Ali se adverte sobre a influência que teve a leitura de *Octavius* de Minúcio Félix e algumas obras de Tertuliano. Por estes autores se convertera da vanidade e inconsistência dos ídolos para a unidade de Deus e para a divindade de Cristo; três questões que marcam todo o seu processo intelectual de conversão. Antes do seu batismo decidiu vender tudo quanto possuía e dar aos pobres⁵⁵, segundo São Jerónimo. Mas Pôncio fala apenas de uma grande parte dos bens⁵⁶, porque, tal como vemos nas cartas 6 e 7, parece restar alguma parte que distribuiu quanto surgiram outras necessidades. Pela *Carta 81*, também sabemos que Cipriano conservou uma casa com jardim em Cartago, onde se refugiou antes da morte. Juntamente com este voto de pobreza, fez também o voto de viver a continência, o que veio a surpreender muitos dos cartagineses⁵⁷. A sua conversão teria criado uma verdadeira convulsão para a cidade de Cartago, com efeitos contrapostos. Por um lado, os pagãos viam na troca de vida de Cipriano um verdadeiro escândalo; sem dúvida, para a comunidade cristã, significou um autêntico triunfo que os fortalecia internamente e diante da restante sociedade⁵⁸.

Um outro elemento importante para ser analisado, é que o nosso autor também renunciou à literatura pagã, ao mundo que se tinha transformado na sua profissão e à sua honra, ao seu prestígio e à sua fortuna. Por isso, vemos que nas cartas de Cipriano as referências à literatura pagã são quase inexistentes, mesmo que se utilizem as técnicas largamente aprendidas da retórica e os conceitos filosóficos para respaldar a sua fé⁵⁹. E neste primeiro momento, já como cristão, concentrar-se-á com maior afinco no estudo da Sagrada Escritura.

No processo de conversão, teve um papel decisivo o presbítero Cecílio, de quem recebeu o sobrenome. Não sabemos ao certo o dia do seu batismo, mas por ele próprio sabe-se que foi em Cartago⁶⁰, provavelmente entre os anos 245 e 246. Pouco tempo depois

⁵⁴ Esta obra pode ser considerada como uma antecipação das *Confissões de Santo Agostinho*. Apesar de a obra empregar termos cristãos, é dirigida especialmente aos seus antigos companheiros pagãos. Daí a elaboração muito cuidada a nível da retórica. Cf. C. MORESCHENI-E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua grega y latina* (Madrid: Bac, 2006), p.419.

⁵⁵ JERÓNIMO, *De Viris illustribus*, 67.

⁵⁶ Cf. PONTIUS, *Vita Cypr.*2.

⁵⁷ Cf. *Idem*.

⁵⁸ Cf. C. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua grega y latina I, op. cit.*, p. 419.

⁵⁹ Cf. *Idem*.

⁶⁰ Cf. *Epist.* 7,1,1(CCL 3, 2, 485).

da sua conversão, foi elevado ao sacerdócio e, provavelmente no ano de 248 ou princípios de 249, foi eleito Bispo de Cartago “por aclamação do povo”.

Segundo Pôncio, foi eleito presbítero imediatamente⁶¹ a seguir ao seu Batismo: a sua nova vida, o seu exemplo e o seu talento tinham conquistado a comunidade cristã cartaginense. No seu caso, não se teve em conta a disciplina da Igreja, conforme as disposições paulinas (cf. 1 Tim 3,6), que os neófitos não podiam ser ordenados sacerdotes. Porém, desde o primeiro momento, foi considerado apto para o ministério sacerdotal pela sua profunda humildade, a sua ardente caridade e a sua vida de oração⁶².

No ano seguinte ao seu presbiterado, falece o bispo Donato⁶³ e Cipriano, conhecido pelo seu caráter social, talento e virtude, é eleito por aclamação para ocupar a sede vacante, nos finais de 248 ou começos de 249. Tal aclamação não foi, porém, tão consensual, como o mostrarão os acontecimentos posteriores. Alguns sacerdotes não viram com bons olhos uma ascensão tão célere ao episcopado. Alguns sacerdotes mais velhos, entre os quais se destaca um tal *Novatus*, vão fazer uma forte oposição ao novo bispo⁶⁴.

Neste período da oposição, decidiu escrever os *Testimonia ad Quirinum*, uma antologia escriturística que responde a uma dupla finalidade: dar resposta aos pedidos do seu amigo Quirino, como uma demonstração da verdade do cristianismo através dos textos das Escrituras, e oferecer a Cipriano uma maior familiaridade com a Palavra de Deus⁶⁵. Neste período compôs também outro tratado, aproveitando materiais de Tertuliano e Minúcio Félix, com qual combate a religião pagã: *Quod idola dii non sint*⁶⁶. E ainda, nos primeiros anos do seu episcopado, escreveu também escreveu o *De habitu virginum*, dedicado à disciplina e conduta das virgens, revelando, desde o início, os seus grandes dons de pastor atento e solícito pela sua grei.

Cipriano encontra-se com uma Igreja numerosa, mas bastante relaxada. Por isso, o seu primeiro empenho será manter a disciplina e a reforma dos costumes. Este esforço foi reconhecido pelo Bispos africanos, que o reconhecem como Metropolita da África Proconsular.

⁶¹ Cf. PONTIUS, *Vit. Cypr.*3,3.

⁶² Cf. PONTIUS, *Vit. Cypr.*,3.10.

⁶³ Cf. *Epist.* 59,6,1; 10,1,1.

⁶⁴ Cf. J. A. TAMAYO (ed), *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, (Madrid: BAC, 2013)pp xx-xxxviii.

⁶⁵ Composto por três livros, trata-se de um material informe de *Testimonia* puros e simples, isto é, de textos comumente usados na polémica antijudaica já no século II a.C.

⁶⁶ Durante muito tempo, este tratado não foi considerado autêntico de Cipriano. Mas Jerónimo e Agostinho atribuem-no ao Bispo de Cartago. Todavia, ele não se encontra nos manuscritos cipriânicos, nem tão pouco é conhecido pelo Biógrafo Pôncio. Cf. C. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua grega y latina I, op. cit.*, p. 420.

Transcorrido apenas um ano desde a sua eleição como bispo, instalou-se em 250 a perseguição de Décio. Em Roma, uma das primeiras vítimas foi o Papa Fabiano, martirizado a 20 de janeiro desse ano, tendo a mesma sorte Babila de Antioquia e Alexandre de Jerusalém. Em Cartago, depois de alguns momentos iniciais de confusão e alvoroço⁶⁷, estabeleceu-se a calma, quiçá também porque Cipriano, prudentemente, se tinha retirado da cidade⁶⁸, na companhia de alguns clérigos e fiéis. Desconhecendo-se o lugar do seu refúgio, o certo é que a sua fuga provocou certo desgosto nalgumas comunidades, de maneira especial entre o clero de Roma, o qual, especialmente afetado pelo martírio do seu Bispo, não entendeu este procedimento do bispo de Cartago.

De igual modo, alguma parte do clero africano, sobretudo aqueles que se tinham oposto à sua eleição episcopal⁶⁹.

No mês de abril de 250 eclodiu a perseguição. Desta vez, juntamente com o testemunho de muitos mártires, registou-se um grande número de deserções de cristãos (*lapsi*). O número de apóstatas foi grande e a ideia de tal cobardia deixou no ânimo de Cipriano uma dor e impressão profunda. Alguns confessores, incluindo os de conduta duvidosa (cf. *Epist.* 13), davam *liberi pacis*, bilhetes de comunhão e reconciliação àqueles *lapsi* que a eles acorriam pedindo a sua intercessão para a readmissão na Igreja⁷⁰.

Os confessores eram considerados como verdadeiros santos pela resistência e valor com que tinham afrontado as torturas da perseguição, as suas decisões e pareceres gozavam de uma altíssima estima e autoridade. Cipriano escreve desde o desterro, desaprovando o procedimento dos confessores e das inovações de alguns presbíteros que, fazendo causa comum, absolviam precipitadamente os *lapsi* ignorando a disciplina penitencial vigente⁷¹. Alguns confessores e presbíteros desprezavam as indicações do seu bispo, separando-se dele e unindo-se ao presbítero Novato, ao diácono Felicíssimo, os dois opositores principais de Cipriano aquando da sua eleição ao episcopado.

⁶⁷ Em Cartago a população pagã exigia a gritos que os bispo dos cristãos fossem atirados aos leões. Cf. *Epist.* 14,1 (CCL IIIB); 20,1; 59,6,1.

⁶⁸ Nalgumas das suas cartas explica as razões da sua atitude de fuga: uma ordem de Deus recebida numa visão (cf. *Epist.* 7, 14,1;20,1), o consentimento de um bispo vizinho (cf. *Epist.*, 14,1) e a regra de conduta fixada pelas Sagradas Escrituras (Mt 10,23; cf. *Epist.* 20,1). Quiçá a razão de mais peso seja a de não provocar a ira do povo gentio e aumentar a inimizade contra os cristãos (cf. *Epist.* 14,1). Cf. H. MONTGOMERY, *The Bishop Who Fled: Responsibility and Honour in Saint Cyprian*, St Pat 21 (1988-90), pp 264-267.

⁶⁹ Cf. *Epist.* 43,1,2.

⁷⁰ Um dos principais confessores, chamado Luciano, desfazendo-se do epistolário de Cipriano, justifica a prática invocando a autoridade do mártir Paulo que antes de morrer pediu que se concedesse a paz a todos aqueles que a solicitassem. (cf. *Epist.* 22.)

⁷¹ Diante desta indisciplina, Cipriano decidiu entregar o governo da sua Igreja a uma comissão formada por dois bispos, Caldônio e Herculano, e dois presbíteros, Rogaciano e Numídico (cf. *Epist.* 41,1).

Felicíssimo, abusando do seu papel de diácono e aproveitando-se da ausência de Cipriano, declarava que quem aceitasse a ajuda de Cipriano seria excomungado. O Bispo respondeu-lhe: “Que lhe seja aplicada a sentença por ele dada; que saiba que está excluído da nossa comunhão”⁷² e, dado que persistiam em atrair os *lapsi* com a promessa de um perdão fácil, Cipriano adverte-os de que, se aderirem a Felicíssimo: “já não poderão voltar à Igreja nem entrar na comunhão dos bispos e do povo de Jesus Cristo”⁷³. Decide, então, não adotar soluções gerais até poder celebrar um Concílio⁷⁴.

Quando regressa do exílio, convoca um sínodo em Cartago, em abril de 251⁷⁵, para pôr em prática o que foi prometido em relação aos *lapsi* e remediar os distúrbios produzidos pelos cismáticos. Aí é tomada a decisão de receber na comunhão eclesiástica, sem penitência pública prévia, os *libellatici*, aqueles que pretendiam ter-se sacrificado, adquirindo fraudulentamente a correspondente difamação, sem ousar confessar a sua fé. Os *sacrificati*, fiéis que sacrificaram aos ídolos, e os *thurificati*, que queimaram incenso, deveriam submeter-se à penitência pública, sem serem admitidos na comunhão eclesiástica, a menos que estivessem em perigo de morte⁷⁶. A excomunhão já lançada por Cipriano contra Felicíssimo e seus seguidores também foi sancionada ali mesmo⁷⁷. Estando reunidos, chegam notícias de Roma: o padre Novaciano causou outro cisma na Urbe⁷⁸. Escolhido Cornélio para suceder a Fabiano como Bispo de Roma (primavera de 251), Novaciano, que aspirava já ocupar essa sede, tentou formar um partido entre padres e confessores e, depois de acusar Cornélio de laxismo, pela sua bondade para com os *lapsi*, conseguiu que alguns bispos rurais de Itália o consagrassem bispo de Roma⁷⁹. Cipriano, após deliberação com os bispos presentes no Sínodo, reconhece Cornélio, a

⁷² *Epist.* 41,2,2(CCL IIIB): «...sententiam ferat quam ille in se factiosus et temerarius prouocauit... Sciat se in Ecclesiam nobis cum non esse communicaturum» (589).

⁷³ *Epist.* 43, 7,2 (CCL III B) 597: «... sciat se postea ad Ecclesiam redire at cum episcopis et plebe Christi communicare non posse».

⁷⁴ Cf. *Epist.* 40,3 (CCL III B).

⁷⁵ Sobre o Concílio de 251 cf. *Epist.*, 44, 45; 48; 55-57; 59 e 68.

⁷⁶ Cf. *Epist.* 55, 13-14; 55, 6; 17, 56, 2; 59, 13.

⁷⁷ Cf. *Epist.*, 59, 10, 2.

⁷⁸ Cf. P. GRATTAROLA, «*Gli scismi de Felicissimo e di Novaziano*»: *Revue de la société historique* 38 (1984) 367-390; C. CURTI, «*Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate*», en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (Conv. di Erice 3/8-12-1978, Messina 1980) 313-333.

⁷⁹ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, 6, 43, 8-9. Cornélio convocou um sínodo no outono do ano 251, no qual Novaciano e seus seguidores foram excomungados. Novaciano foi presbítero do clero de Roma durante os últimos anos do pontificado de Fabiano (236-250). Homem de grande cultura, destacou-se durante os catorze meses de sede vacante em Roma. Atribuem-se-lhe as *Cartas* 30 e 36 do epistolário de Cipriano. Pela sua preponderância dentro da comunidade romana durante este tempo, a sua ambição levou-o a acusar o bispo de ser excessivamente relaxado e de reunir em seu redor um grande número de seguidores que o consagraram bispo da cidade.

quem escreve, em nome de toda a África e do Concílio, garantindo-lhe cumprimento e comunhão⁸⁰.

Em maio de 252, Cipriano reuniu novamente 42 bispos num novo sínodo em Cartago para se pronunciar sobre o cisma de Felicíssimo e Novaciano. Ao mesmo tempo, escreveu a Cornélio para o avisar das tentativas dos cismáticos de Cartago de ganhar o apoio de Cornélio, levantando calúnias contra Cipriano⁸¹. Após inúmeras dúvidas, Cornélio ignora Felicíssimo e termina com os enviados de Fortunato. Mas, apesar desse revés, os cismáticos não desistiram. Eles tentam seduzir o povo, “indo de porta em porta, de lugar em lugar, a fim de recrutar cúmplices de sua rebelião”⁸². Sucedeu, então, a crescente disseminação do cisma de Novaciano por inúmeras cidades africanas e a criação de falsos bispos contra bispos legítimos. Cipriano também atuará com força nessa nova frente: em África, convence aqueles que duvidam de Cornélio (cf. Ep. 55); em Roma, interveio antes que alguns confessores se arrastassem para o cisma novacianista para os convencer a retornar à comunhão com Cornélio⁸³.

Nesse período difícil e doloroso devido à questão dos *lapsi* e dos cismáticos, Cipriano escreve dois tratados: o *De lapsi*⁸⁴ e o *De catholicae Ecclesiae unitate*, obras nas quais defende claramente sua posição e reivindica a autoridade do bispo, o qual, escolhido por Deus, realiza na sua missão a unidade da Igreja.

Diante do perigo iminente de uma nova perseguição, que ocorre com o Édito de Treboniano Gallo (251-253), e com o medo de mais deserções na Igreja de Cartago, os bispos reunidos no sínodo de 252 perdoam a todos os *lapsi* que estão a seguir o processo penitencial.

Na verdade, como refere Lamelas, as situações mais inquietantes foram, sem dúvida, as provocadas pela crise dos “caídos” durante a perseguição e pelo cisma de

⁸⁰ Cf. *Epist.*, 44; 45; 47 e 48. De Cartago, Cipriano tinha enviado os Bispos Caldônio e Fortunato à comunidade de Roma para que se informassem da situação e verificassem se a eleição de Cornélio se tinha realizado de forma legítima (cf. *Epist.* 44,1,2). Antes que esses bispos retornassem com o seu relatório, os bispos Pompeu e Estevão haviam chegado de Roma, atestando a legitimidade da eleição de Cornélio (Cf. *Epist.* 44, 1, 3).

⁸¹ Cf. *Epist.* 59 (CCL III B). Nesta mesma carta informa Cornélio de que os grupos cismáticos tinham nomeado dois bispos para Cartago. Como em princípios de 252, Novato e alguns emissários de Novaciano nomearam como representante da sua seita Máximo, fazendo-o bispo de Cartago, poucos meses depois, no verão, Felicíssimo e os seus seguidores, colocaram um segundo Bispo intruso em Cartago chamado Fortunato. Cf. G. D. DUNN, «*Cyprian and his Colleague: Patronage and the Episcopal Synod of 252*»: *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13.

⁸² *Epist.* 44, 3 (CCL III B).

⁸³ *Epist.* 46 e 47, 1.

⁸⁴ Uma das obras mais polémicas e violentas do nosso autor, em que mostra toda a amargura de um homem que tinha sido abandonado pelos seus próprios subordinados. Obra importante que marca a pauta da práxis cristã na hora de traçar as linhas mestras da penitência, excluindo toda a concessão ao rigorismo e ao laxismo e reivindicando a autoridade da Igreja a esse respeito.

Novaciano em Roma (251), com a onda de cônio que acabou por chegar a outras igrejas locais de África e do oriente⁸⁵. O primeiro sinal de resposta foi dado pela Igreja de Roma que, em junho de 251, reuniu em sínodo todo o seu clero para tratar do cisma de Novaciano, acusado também de heresia ao reivindicar uma “igreja dos puros”, onde os “lapsos” não tinham lugar:

«Por este motivo reuniu-se em Roma um grandiosíssimo sínodo, com 60 bispos e um número ainda maior de presbíteros e diáconos, enquanto nas demais províncias os pastores locais examinavam em particular e a fundo o que havia a fazer»⁸⁶.

Cipriano, em Cartago, constata com satisfação que o concílio realizado em Itália, sob o Papa Cornélio, confirma as orientações assumidas pelas Igrejas africanas⁸⁷. Esta permuta das decisões sinodais não é senão um dos aspetos da intensa comunhão e comunicação entre as Igrejas, não obstante as particularidades locais. Eusébio, assim como Cipriano, fazem ainda referência a outras cartas ou troca de correspondência sobre a mesma matéria, entre as igrejas que, pela via sinodal, procuram uma resposta concertada para problemas tão prementes⁸⁸.

Se quanto à crise dos *lapsi* o consenso entre as Igrejas se alcançou com relativa facilidade, o debate sobre a validade do batismo dos hereges acabou por recolocar o problema entre as Igrejas de Roma e as demais Igrejas⁸⁹, o mesmo é dizer, entre a Igreja local e a Igreja universal ou entre o exercício de uma primazia do bispo de Roma, geralmente reconhecida, ainda que não definida, e os concílios locais aos quais alguns bispos, como Cipriano, atribuem igual ou maior poder. A questão não era menor: o batismo de Novaciano e demais cismáticos ou/e hereges tinha algum valor ou só na *communicatio* católica existe o *vero et unico baptismo*?

Cartago e as Igrejas africanas, bem como Antioquia e as Igrejas da Ásia Menor, seguem esta última posição; Roma e Alexandria defendem a validade do batismo dos hereges, conforme as respetivas tradições e decisões sinodais assumidas ainda antes do despoletar da crise⁹⁰.

⁸⁵ Cf. I. Lamelas, *A experiência sinodal da Igreja pré-nicena. O caso de África sob o episcopado de S. Cipriano*, in *Didaskalia* 1, vol XLV (2015), p. 55.

⁸⁶ EUSÉBIO, *Hist. Eccl*, VI, 43,2 (SC 41,153).

⁸⁷ *Epist.* 55,6,2 (CCL III B), 262-263.

⁸⁸ Eusébio, *Hist eccl.* VI,43,3-4; VI,43,5-21(SC 41,154-159); *Epist.* 30, (CCL III B 139-150); *Epist.* 55,6,2.

⁸⁹ Esta controvérsia da validade do batismo dos hereges surgiu primeiro no Oriente, onde diversos sínodos tinham invalidado tal batismo. Sob o influxo de Novaciano, o debate **depressa** chega a África, tendo criado momentos de alta tensão entre os bispos locais e o bispo de Roma.

⁹⁰ Cf. I. LAMELAS, *A experiência sinodal da Igreja pré-nicena. O caso de África sob o episcopado de S. Cipriano*, op.cit., p.57.

Mas a perseguição punirá também a comunidade de Roma: em junho de 252, Cornélio foi preso e exilado em *Centumcellae*, onde morreu em junho do ano seguinte. Em Cartago, a situação não era extremamente grave. Uma vez que uma certa paz foi recuperada nos primeiros anos do reinado de Valeriano (253-260)⁹¹, o episcopado de Cipriano permaneceu intimamente ligado aos chamados concílios regulares e sínodos, para estudar e resolver os diferentes problemas que surgiram, não apenas nas comunidades africanas, mas também a do resto do oeste do Império⁹². Todavia, outros novos problemas também surgiram e ameaçaram a Igreja de Cartago com força. Entre os anos 251 e 253, uma praga muito virulenta espalhou-se por toda a África romana. Os doentes caíram nas ruas e foram abandonados por medo de contágio. O nosso autor descreve a situação de dor e crueldade ao mesmo tempo:

«Todo mundo corre, rouba, apreende os bens; os assaltos são cometidos sem qualquer disfarce, como é mais normal, como se fosse algo lícito e necessário, como se o não assaltante sentisse uma grande perda pessoal e, assim, todos se apressassem em saquear»⁹³.

Cipriano reagiu com coragem e caridade. Reuniu os fiéis, exortando-os a agir com humanidade e caridade cristã e a praticar com abnegação as obras de misericórdia com cristãos e pagãos⁹⁴. Com o apoio do povo, pôde ajudar os necessitados, a ponto de os pagãos se maravilharem com essa generosidade, mas também surgiu entre os pagãos o rumor de que todos os males que vieram ao povo, a guerra, as pragas, a fome e as secas, tinham sido causadas pelos cristãos, por não seguirem a adoração oficial dos deuses. Cipriano também enfrentou essa situação escrevendo duas obras, o *De mortalitate* (da praga) e o *Ad Demetrianum*. No primeiro, tenta consolar os cristãos diante do facto inexorável da morte e, portanto, apresenta o céu como o objetivo final esperado por todo o cristão, a verdadeira pátria, e a morte como a libertação autêntica da escravidão do mundo⁹⁵. Uma vez terminada a perseguição de Décio, especialmente no Norte de África

⁹¹ Segundo o parecer de Dionísio de Alexandria, Valeriano, nos seus quatro primeiros anos de reinado, foi mais tolerante para com os cristãos do que todos os seus antecessores. Cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 7, 10, 3.

⁹² No ano 254 Cipriano interveio com a sua Carta 67, em matéria de dois bispos libeláticos hispânicos, Basíledes (Astorga) e Marcial (Mérida), que exerceram indevidamente as suas funções episcopais, tendo enganado o bispo de Roma, Estêvão. Cipriano tinha como legítima a consagração de Felix e Sabino, que os substituíram. Cf. J. M. BLÁZQUEZ, *La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano. Homenaje a P. Sainz Rodríguez*, III (Madrid 1986) 93-102. A partir desse mesmo ano, também está a carta a Estêvão, bispo de Roma, solicitando que excomungasse Marciano, bispo de Arlés, por ter apoiado Novaciano e não admitir à reconciliação os *lapsi* que se conformavam às condições da penitência (Cf. *Epist.* 67).

⁹³ *Ad Demetrium*, 11(CCL III A) 358-359.

⁹⁴ Cf. Pôncio, *Vit. Cypr.*, 9.

⁹⁵ Trata-se de um motivo que já está presente nalguns escritores pagãos como Lucrécio e Séneca, e muito presente nos escritos cristãos com temas apocalípticos.

e com tão grande número de vítimas e deserções, outra gravíssima catástrofe pairou sobre o Império e com especial virulência em Cartago: a terrível e mortífera peste, que envolveria de morte e desolação aquelas terras. Nestas circunstâncias de angústia e desfalecimento dos muitos cristãos, Cipriano escreve entre 252-253 o seu *De Mortalitate*, para confortar e assegurar aos fiéis, espantados e confundidos, por que razão a epidemia os afetava de igual modo que os pagãos. O tratado é composto por 26 capítulos.

Na segunda obra, o *De mortalitate*, o nosso autor refuta as acusações pagãs, personificadas num certo Demetriano, a quem ele tenta refutar, desafiando as suas acusações: a raiz de todas estas catástrofes deve ser procurada no envelhecimento do mundo, a verdadeira causa dos males naturais, anunciando estes o fim do mundo.

Apesar do seu louvável e árduo trabalho, liderando a sua comunidade e dando corpo e alma aos cuidados dos doentes e necessitados devido à epidemia da peste, Cipriano encontrou tempo para escrever uma das suas mais belas obras, que revela a profundidade da sua vida espiritual: a *De dominica oratione*, um comentário sobre a oração do Senhor, na qual ele exorta a confiança filial no Pai Celestial. Depois, continuou com outro trabalho, na qual tenta mostrar a beleza da prática da caridade, o meio mais eficaz para alcançar a recompensa celestial: a *De opere et eleemosynis*.

Outra calamidade caiu durante o ano 253 nas regiões e Igrejas de África, especialmente aquelas próximas da Numídia. Quando a Legião III, Augusta, que defendeu Lambesa, se formou, as tribos bárbaras aproveitaram a oportunidade para fazer incursões rápidas, fazer assaltos, saques e sequestros, incluindo o de virgens consagradas. Mais uma vez, a extraordinária caridade do bispo de Cartago foi revelada. A pedido dos bispos da Numídia, faz uma coleta entre seus fiéis, enviando-lhes cem mil sestércios, juntamente com uma carta (*Epístola 62*). Esse período, provavelmente, também corresponde à sua famosa carta sobre a Eucaristia (*Epístola 63*), endereçada a Cecílio, provavelmente bispo de Bilita, que mais tarde participou no Concílio de 256. Cipriano pretende refutar o erro extravagante de algumas comunidades africanas que **consagravam água em vez de vinho no sacrifício da Eucaristia**. É um magnífico testemunho de fé na presença real de Cristo na Santa Eucaristia.

Com a morte de Cornélio em 253, sucedeu na sede romana Lúcio, que, embora inicialmente exilado, finalmente entraria em Roma durante o Outono de 253.

Os bispos africanos, reunidos em Concílio, escrever-lhe-ão para o felicitar por ter restituído o pastor às suas ovelhas, e o prelado ao seu povo, pilotando o navio (*Epístola 61*). Lúcio morrerá em 25 de março de 254 e em 12 de maio será eleito bispo de Roma Estêvão (254-257).

A influência e o prestígio de Cipriano aumentavam continuamente: as consultas frequentes dos outros bispos, não apenas de África, mas também da Hispânia e da Gália, evidenciam isto, mas uma nova questão testa esta influência, especialmente na Igreja de África. Cipriano enfrenta, sem dúvida, o maior problema de todo o seu episcopado e que o confronta com a própria Igreja de Roma: o problema do re-batismo de hereges, um procedimento que se espalhou de maneira preocupante por toda a Igreja Africana⁹⁶. Por ocasião do retorno dos novacianistas ao seio da Igreja, surgiu a questão de saber se deveriam ser rebatizados ou se só se lhes deveriam ser impostas as mãos, como sinal de reconciliação e de retorno à comunhão. Na África e na Ásia Menor⁹⁷, foram rebatizados, mas essa prática era relativamente recente, já que não tinha mais de 50 anos. Daí a hesitação, sendo necessário defini-la claramente.

A questão surge no ano 255, como resultado da consulta dirigida a Cipriano por Magno, um leigo, que pergunta se aqueles que vêm da heresia novaciana e desejam entrar na Igreja devem ser batizados novamente. Cipriano responderá firmemente afirmando que eles devem ser re-batizados, uma vez que o batismo administrado por hereges é inútil e inválido, como ele já havia expressado no seu tratado *De catholicae ecclesiae unitate* (*Epist* 69). A 1 de setembro de 256, os bispos africanos reuniram-se em Concílio extraordinário em Cartago, numa grande assembleia, como nunca se tinha visto durante todo o episcopado de Cipriano, tanto pelo número de participantes, cerca de 87, quanto pela amplitude geográfica de suas comunidades de proveniência⁹⁸. Antes, na primavera daquele mesmo ano, um Concílio ordinário havia sido realizado em Cartago, também abordando a questão do rebatismo dos hereges. Nessa assembleia tinham participado 71 bispos e Cipriano queria unificar critérios para manter uma posição comum sobre o assunto⁹⁹. Foram tomadas duas decisões importantes: o batismo administrado por heréticos e cismáticos não podia ser considerado válido; sacerdotes e diáconos que cometeram erros podiam ser recebidos de volta na Igreja, após um período de penitência, mas apenas como leigos¹⁰⁰. Esta assembleia foi encerrada e a correspondente Carta

⁹⁶ Cf. A. CARPIN, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale* (Bolonha 2007) 78-163.

⁹⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl*, 7, 5, 5. Na Ásia menor havia reticências em admitir o Batismo dos hereges. A mesma realidade é constatada de Firmiliano, o Bispo de Cesareia, que dirige uma carta a Cipriano (*Epistola* 75), rejeitando o batismo conferido pelos hereges e defendendo a necessidade do rebatismo.

⁹⁸ Este será o último Concílio presidido por Cipriano. As actas deste Concílio estão integralmente conservadas: *sententiae episcoporum numero LXXXLII de hereticis baptizandis*, G. F. DIRCKES (ed), CCL3E (2004). Nelas se reconhece todo o processo verbal dos participantes. Cf. P. BERNADINI, *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartago del settembre 256* (Bolonha 2009) 127-223.

⁹⁹ Cf. P. BERNADINI, *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartago del settembre 256* (Bolonha 2009) 127-223.

¹⁰⁰ Cf. P. BERNADINI, *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartago del settembre 256*, *op. cit.*, 127-223.

Sinodal foi enviada ao Papa Estêvão (*Epistula* 72). Alguns setores da Igreja africana parecem ter reagido negativamente, encontrando apoio imediato na Igreja de Roma e, talvez, no próprio Estêvão. Não se pode determinar até que ponto houve uma interferência direta de Estêvão naquele momento, mas o que é indubitável é que Cipriano percebeu imediatamente o perigo de divisão dentro de sua própria Igreja. Por isso, não hesitou e convocou o Concílio para setembro a fim de restaurar a paz e resolver definitivamente a questão, dando um sinal claro de unidade e harmonia no Episcopado Africano¹⁰¹.

Cipriano podia esperar que Estêvão não seguisse os costumes e práticas africanas, mas não esperava o tom da resposta do Bispo de Roma. De facto, o Papa Estêvão respondeu à carta dos bispos de África de maneira imperativa e severa, claramente oposta ao que considerava o desafio da prática romana de não re-batizar¹⁰².

A resposta de Estêvão não foi conservada, mas alguns fragmentos textuais são reproduzidos por Cipriano em sua carta 74, dirigida ao bispo Pompeu:

«Se, pois, alguns de vós vêm de alguma heresia, não deixe que nada seja inovado, mas, seguindo a tradição, que se imponham as mãos sobre eles para receberem penitência, uma vez que os próprios hereges não batizam aqueles que passam de uma seita para outra, mas apenas os admitem em sua comunhão»¹⁰³

Além de criticar a arrogância do bispo de Roma, que ameaçou de excomunhão a todos os que não seguiram a prática romana, Cipriano também censura que Estêvão não queria receber uma delegação de bispos africanos que fora a Roma para transmitir as conclusões do último Concílio de Cartago. O eco da controvérsia chegará ao Oriente, como testemunha a carta de Firmiliano, bispo de Cesareia da Capadócia, dirigida a Cipriano (*Epistola* 75), em que ele aprova e elogia a posição dos bispos “cipriotas” e africanos e, ao mesmo tempo, refuta a de Estêvão, que também ameaçara de excomunhão a alguns bispos do Leste, de maneira amarga e dolorosa; e a intervenção de Dionísio, bispo de Alexandria, em favor da paz¹⁰⁴.

A controvérsia só foi extinta com a morte de Estêvão, sob a perseguição de Valeriano em 2 de agosto de 257. De qualquer forma, as disputas continuaram, embora com menor intensidade, nos dias de Sisto II (257-258), sucessor de Estêvão. Não há

¹⁰¹ Cf. J. A. TAMAYO (ed), *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, (BAC) Madrid-2013, XXXV (introdução).

¹⁰² Cf. *Idem*.

¹⁰³ *Epist* 74, 1, 2 (CCL III C): «si qui ergo a quancumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in penitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum»799.

¹⁰⁴ Cf. J. A. TAMAYO (ed), *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, (BAC) Madrid-2013, XXXV (Introdução).

registro de que Cipriano tenha corrigido a sua posição sobre rebatismos. A Igreja de África manteve a sua prática de *re-batizar* até o conselho de Arles de 314, quando renunciou.

Depois do Concílio de 256 de setembro, Cipriano continuou a cuidar das instruções de seu povo e escreveu o tratado *De zelo et livore*, sobre ciúmes e inveja, talvez para alertar os seus fiéis sobre a atitude hostil de alguns cismáticos. Mas logo a angústia da perseguição que já havia atingido Roma também será sentida em África.

De facto, em 257 em agosto foi promulgado o Primeiro Édito de Valeriano, proibindo os cristãos de todos os tipos de reuniões e enviando bispos, presbíteros e diáconos, sob pena de exílio, para participar no culto oficial. Um homem conhecido e de prestígio como Cipriano não pôde passar despercebido e logo foi preso por ordem do procônsul Aspásio Paterno, interrogado, conforme registado nas *Actas* de seu martírio, e exilado na cidade de *Curubis*, uma cidade perto de Cartago, acompanhado pelo diácono Pôncio. Cipriano vê-se, pela segunda vez, separado de seus fiéis, mas isso não será um obstáculo para continuar a exercer o seu trabalho como pastor e professor à distância e, portanto, com o desejo de encorajar e animar os cristãos em meio do sofrimento, da perseguição. Escreveu, a pedido de um certo Fortunato, o *De exhortatione martyrii*, um conjunto de frases da Sagrada Escritura para armar os *milites Christi* para resistir ao combate que tinham que enfrentar. Durante esse período, também escreveu uma carta circular a vários confessores que haviam sido condenados às minas (Epístola 76) e receberia respostas deles em diferentes cartas (cf. Epístolas 77-79).

Após um ano de exílio em *Curubis*, Cipriano foi novamente reivindicado pelo novo procônsul cartaginês Galério Máximo. Sabendo que os imperadores Valeriano e Galiano tomariam medidas mais severas contra os cristãos, ele enviou um emissário a Roma para o informar em primeira mão do endurecimento da perseguição (cf. Epístola 80, 1). Cipriano voltou a Cartago e ficou em sua própria casa, aguardando prisão a qualquer momento¹⁰⁵. No retorno do emissário, ele soube do novo decreto de Valeriano condenando à morte bispos, padres e diáconos, e que o Papa Sisto II e seus diáconos, incluindo São Lourenço, tinham sido martirizados a 6 de agosto¹⁰⁶. Escreveu então a carta 80, dirigida ao Bispo Sucesso, para alertar o episcopado da escalada da perseguição.

O procônsul, que se tinha aposentado em Útica, ordenou que Cipriano aparecesse; mas a isso, acreditando que um bispo deveria morrer em sua cidade episcopal, recusou-se. Para que não fosse preso, deixou sua casa e procurou um lugar seguro. Desse refúgio, escreveu a sua última carta dirigida aos sacerdotes, diáconos e fiéis de Cartago (*Epístola*

¹⁰⁵ Cf. *Epist.* 81 (CCL III C); PÔNCIO, *Vita Cipr.*, 14-15.

¹⁰⁶ Cf. *Epist.* 80,1(CCL III C); PÔNCIO, *Vita Cypr.*, 14.

81), na qual, sentindo o seu fim próximo, se despede de todos eles. Quando o procônsul retornou a Cartago, Cipriano voltou para casa esperando ser detido. De facto, em 13 de setembro, dois oficiais da comitiva do procônsul apresentaram-se com soldados e prenderam-no, levando-o a Sexti, uma povoação a poucos quilômetros de Cartago, onde Galério se estava a recuperar de uma doença. O procônsul adiou o interrogatório para o dia seguinte e Cipriano passou a noite na casa de um dos oficiais, nos arredores de Cartago, tratado com deferência e na companhia de alguns amigos, entre os quais o diácono Pôncio. Em sua *Vita Cypriani*, Pôncio descreve o grande número de pessoas que se reuniu em frente à casa, passando a noite inteira em vigília e oração. No dia seguinte, em 14 de setembro, ele partiu para o Ager Sexti. O governador fê-lo sentar-se no *Atrium Sauciolum*, num assento coberto por uma tela branca, e aí o interrogatório começou, no qual reafirmou a sua condição de cristão e bispo, e a sentença subsequente de ser executado por decapitação foi lida.

Cipriano foi escoltado entre a multidão por soldados até ao local onde seria decapitado. Quando chegou, tirou a sua dalmática, despojou-se do manto, que entregou aos diáconos e, portanto, só com a túnica de linho, esperou pelo carrasco. Quando este chegou, ele tinha 25 moedas de ouro entregues a ele. Colocou a veda nos olhos e instou o carrasco a dar o golpe da espada. Cecílio Cipriano foi martirizado em 18 das calendas de outubro, no consulado de Tusco e Basso, a 14 de setembro de 258¹⁰⁷. Os cristãos, por medo dos pagãos, depositaram temporariamente o seu corpo nas proximidades do local e, pela noite, no meio de uma solene procissão à luz de tochas, foi enterrado numa propriedade de Macróbio Cândido *in via Mappaliensi*, onde uma igreja seria construída mais tarde¹⁰⁸.

b) Obras

Além dos códices (157), que contêm um *Corpus Cyprianicum*, mais ou menos completo dos tratados de nosso autor, ainda existem três catálogos dos mesmos. A que Pôncio consigna na *Vita Cypriani*¹⁰⁹, mencionando onze obras, na mesma ordem em que aparecem nos manuscritos mais antigos e são as seguintes: *Ad Donatum*; *De habitu virginum*; *De lapsis*; *De catholicae ecclesiae unitate*; *De dominica oratione*; *Ad*

¹⁰⁷ Cf. *Acta Cypr.*, 6. Segundo Pôncio, Cipriano foi o primeiro bispo mártir a ser executado na província africana. Cf. PÔNCIO, *Vita. Cypr.* 19.

¹⁰⁸ Cf. J. A. TAMAYO (ed), *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, op .cit., XXXVIII (Introdução).

¹⁰⁹ Cf. PÔNCIO, *Vita Cypr.*, 7,3-11.

Demetrianum; De mortalitate; De opere et eleemosynis; De bono Patientiae; De zelo et livore; e Ad Fortunatum de exhortatione martyrii. Tudo parece supor que ele proponha uma ordem de edição das obras segundo um critério cronológico.

Outro catálogo preservado em vários manuscritos, seguindo o cânon do Antigo e do Novo Testamento é o *Indiculum Veteris et Novi Testamenti*, o chamado *Canon Mommsenianus*, que foi escrito entre os anos 350-370 / 90, contém doze tratados, incluindo os escritos de Cipriano citado por Pôncio em ordem diferente, além de 34 cartas escritas ou recebidas por Cipriano. Um terceiro catálogo mais recente é encontrado em um *Sermão* de Santo Agostinho, Sermão 313C (= *Guelferbitanus* 26), pronunciado em Cartago por ocasião da festa de São Cipriano nos últimos anos do quarto ou início do quinto século, e que fornece a lista de trabalhos numa ordem diferente.

O biógrafo Pôncio não cita, em seu elenco, os *Testimonia ad Quirinum* nem o *Quod idola dii non sint*. A autenticidade dos *Testimonia ad Quirinum* é contrastada pelo *Canon Mommsenianus*, que o cita, e por critérios intrínsecos, já que muitas de suas passagens bíblicas concordam com as de outros tratados e cartas de Cipriano¹¹⁰, Santo Agostinho nem cita o *Ad Donatum* que provavelmente ele considerou uma carta¹¹¹, nem o *Ad Fortunatum*, incluído entre os *Testimonia*; na sua lista, no entanto, aparece a obra *Quod idola dii non sint*, cuja autenticidade é amplamente contestada, embora não haja argumentos decisivamente contra.

Os escritos de Cipriano nascem, em grande parte, por uma razão circunstancial, em resposta a problemas que lhe são apresentados em sua obra pastoral, sem ter numa clara reivindicação teológica ou interesse em especulações sistemáticas. Muitos são trabalhos pastorais com interesse parenético (*De habitu virginum, De dominica oratione; De opere et eleemosymis; De bono Patientiae e De zelo et livore*); outros referem-se a controvérsias de circunstâncias, penitenciais ou eclesiásticas (*De lapsis e De catholicae ecclesiae unitate*); uma única obra pode ser considerada apologética no sentido estrito (*Ad Demetrianum*), dirigida aos pagãos; em outras, por outro lado, como *Ad Donatum*, o caráter protréptico prevalece. Cipriano também escreve dois florilégios escriturísticos: *Testimonia ad Quirinum* e *Ad Fortunatum*, aos quais se acrescenta uma rica coleção epistolar, composta por 81 cartas, das quais 16 não foram escritas por Cipriano e das 81 sua autenticidade é duvidosa¹¹².

¹¹⁰ As primeiras referências dos *Testemonia ad Quirinum* encontram-se em São Jerónimo (*Dial. adv. Pedag.*, 1,32; *Epist.* 70,5), em Santo Agostinho (*De bapt.* 6,44,87).

¹¹¹ SANTO AGOSTINHO, *De Doctr. Chris.*, 4,14,31.

¹¹² Cf. J. A. TAMAYO (ed), *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, op .cit., XLII (*Introdução*).

Os escritos de Cipriano, e em geral os da maioria dos escritores cristãos da época, não podem ser separados da tradição retórica clássica em que tinha sido educado. Na esfera africana, embora não se possa supor a existência de uma escola latina africana que surgisse no século II, as importantes cidades do norte da África deram origem a verdadeiros centros culturais florescentes, dos quais Cipriano é um claro expoente¹¹³. O seu estilo está marcado por carácter prático e pela retórica tradicional.

Edições Críticas e Completas Atuais:

S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia, Ed. de G. Harte (CSEL III, A-C; Viena 1868-1871); *sancti Cypriani . episcopi Opera* (CCL III, A- Turnhout 1972-2004). Mesmo com o recurso à primeira, preferimos trabalhar com o *Corpus Christianorum, serie Latina* CCL 3- porque nos é muito mais familiar (3= III; 3, 1 = III A; 3,2 = III B; 3, 3 = III C; ...).

1.3- *Senectus mundi: tempos de Crise*

A) *Décio e a tentativa de regeneração do império*

Cipriano parte da situação da situação do *saeculum* arruinado para apresentar a precariedade do mundo presente que se revela perigoso para a construção de uma identidade diferenciada para a *ecclesia*.

Cerca de um ano depois da eleição episcopal de Cipriano, desencadeou-se a grande perseguição de Décio. Em janeiro de 250 Máximo Décio Trajano publicou o Édito que obrigava todos os cidadãos a uma prova de lealdade aos deuses e ao imperador. De espírito fortemente conservador Décio vê nas várias ameaças ao Império e nos sinais de declínio do mesmo a prova da necessidade de restaurar a ordem religiosa e social.

Mesmo antes da sua entrada em Roma, Décio ordenou que todos os habitantes do Império Romano, homens, mulheres e crianças de todas as idades executassem solenemente um gesto de unidade à sua pessoa e à dinastia por ele fundada. Fê-lo em forma de uma “súplica universal”, isto é, uma oração unânime a ser executada por todos os templos e altares romanos, para a salvação do Imperador e da sua família.

Décio estava, sem dúvida, convicto da eficácia dos *mores maiorum*, bem como da relação direta entre a *pax deorum* e a *pax romana*. Por isso, não duvidavam da eficácia dos sacrifícios, quase mágicos, que se deviam, simultaneamente, aos deuses protetores de Roma como Júpiter, Juno e Minerva. Esta dúvida abrangia desde o Senado ao povo comum. Como político, Décio impôs estes sacrifícios aos seus súbditos como forma de

¹¹³ *Idem*.

declarar a sua lealdade e fidelidade ao Imperador¹¹⁴. É evidente que o *servilismo* piedoso dos seus súbditos não o assegurava contra a sua própria inconstância. Pois, desde a morte de Alexandre Severo (235), o curto intervalo dos catorze anos, muitas lealdades individuais ou coletivas foram apoiadas por orações, sacrifícios, juramentos e dedicatórias *pro salute Imperatoris*. No entanto, pelo menos sete imperadores apareceram ou sucederam-se ao mesmo tempo sob a púrpura; e todos pereceram com morte violenta, caídos na sedição de suas tropas em motins civis ou em emboscadas domésticas.

A este respeito, de todas as populações do Império, as de África talvez fossem as menos seguras, na altura em que Maximino e seus legados (filho e sobrinho), foram designados em púrpura. Nesta altura, depois de Gordiano III, *Sabinianus* proclamou-se Imperador em Cartago (240), pelo que a violência militar parecia cada vez mais certa. Um legado da Mauritânia tinha liquidado a aventura de Sabiniano e um conjunto de assassinatos clamava por uma fidelidade piedosa ao Imperador de Roma, como forma de buscar uma certa segurança e estabilidade política em Cartago.

Décio, convicto do seu bom propósito e do *pereno* valor *mores maiorum* pensou que poderia ligar seu povo à sua fortuna por laços sacramentais ou pessoais¹¹⁵.

A sólida piedade romana de Décio não podia deixar de ser confundida pela observação de que o advento de cada um dos seus antecessores tinha sido regularmente saudado por “votos públicos” e por orações e sacrifícios por saudações a *Imperatoris*. No ano anterior, 248, esses votos redobraram, se não fervorosamente, pelo menos solenemente, quando Filipe, o árabe, celebrou o milésimo aniversário da Fundação de Roma¹¹⁶.

A consideração de tantos assassinatos, suicídios, revoltas, infortúnios públicos acumulados em menos de três anos revelou, aos olhos de um romano de boa tradição cívica, que nenhuma dessas orações tinha sido aprovada pelos deuses protetores de Roma. O poder destes não podia ser contestado. Restou supor que os ritos estavam inoperantes, isto é, que algum vício tornara a virtude ineficaz. Era preciso, portanto, que, no futuro, os poderes protetores de Roma, seu Império e seus senhores, se sentissem devidamente ligados pelo pacto de devoção, assistência mútua, “aliança”, em uma palavra, os deuses e os homens em toda a parte do Império fossem mutuamente leais. Os governadores buscavam no *votum* a conclusão de um contrato bilateral para a saúde e a segurança do Imperador.

¹¹⁴ Cf. Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage, «Pape» d'Afrique*. (248-258), ed. C.N.R.S., Paris 1973, p. 19.

¹¹⁵ Cf. Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage, «Pape» d'Afrique*, *op.cit.*, p. 21.

¹¹⁶ Cf. Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage, «Pape» d'Afrique*. *op. cit.*, p 22.

O voto de 3 de janeiro do Senado de Cartago orientava no sentido de redobrar os saíricos pela salvação do seu antecessor Filipe. Estes sacrifícios eram todos impostos aos cristãos, pelo que muitos, para manter a sua posição social ou temor, acabaram por sacrificar aos deuses pagãos.

Desde o primeiro dia da data marcada, os cristãos de Cartago apressaram-se a dirigir-se em massa ao Capitólio a fim de cumprir as ordens do Imperador¹¹⁷. A maioria dos fiéis participou nos sacrifícios exigidos pelo poder imperial. Muitos clérigos fugiram e alguns apostataram¹¹⁸. Outros procuraram uma solução de compromisso, negociando com os funcionários do Estado.

Cipriano, considerando que não chegara a hora de enfrentar o martírio, aconselhado pelos seus fiéis, resolveu sair da Cidade, e esconder-se em lugar seguro, não muito longe. Confiou, entretanto, o governo da Igreja a um grupo de presbíteros, entre os quais não consta qualquer, que lideravam o clero antes da eleição episcopal de Cipriano. Esta substituição do vértice da hierarquia, mais uma vez, não caiu bem a esse grupo cada vez mais rival.

Nas duas obras *De Lapsis* e *Ad Demetianum* esta condensada esta situação da queda das estruturas sociais onde Cipriano propõe um afastamento mais claro face ao mundo, garantido assim uma certa imunidade para o seu grupo e salvaguardar a sua presença neste modo decaído. Por isso, impõe-se uma proposta tanto para os do mundo, como para o grupo interno a *ecclesia*. Cartago deve responder à perplexidade de muitos cristãos menos convictos e às acusações vindas dos pagãos. No primeiro caso, trata-se de oferecer elementos de reforço da pertença e de uma identidade forte do grupo dos cristãos; no segundo caso, impunha-se o reforço das fronteiras distintivas através da manutenção do confronto e da afirmação da diferença¹¹⁹. É neste contexto que inserimos o tema da *senectus mundi*, enquanto proposta de uma visão escatológica de Cipriano em contrapartida de uma *pax romana* muito instável.

1.4- Crise também na *Ecclesia*

Como já tivemos ocasião de referir, a obra e pensamento de Cipriano são em boa parte resultado dos acontecimentos do período em que ele viveu, tanto no que se refere à Igreja que serviu, como ao mundo em que a mesma Igreja se situa ainda como perseguida.

¹¹⁷ Cf. *Laps.* 8; *Epist.* 59,13.

¹¹⁸ *Epist.* 40; *Epist.* 30,8.

¹¹⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo, op. cit.*, pp 71-72.

Os seus tratados e Cartas são uma resposta a situações bem concretas que surgiram nas circunstâncias específicas de uma comunidade permanentemente posta à prova na sua identidade e coesão¹²⁰. O seu tratado *De lapsi* confirma bem o que acabamos de dizer.

Entre finais de 249 e começos de 255 desencadeou-se uma verdadeira perseguição geral contra os cristãos em todo Império depois do Édito do imperador Décio que impunha a todos participar nas cerimónias pagãs como ato de lealdade para com ele. Naquela ocasião, com o objectivo de atender melhor ao seu povo, Cipriano exilou-se, fugiu de Cartago e assim conseguiu não ser apedrejado. Muitos cristãos encontraram a morte por martírio; e outros, não tendo coragem necessária para confessar a sua fé cristã, preferiram sacrificar aos deuses pagãos e ao imperador.

Quando a perseguição terminou, as autoridades eclesiásticas viram-se com um delicado problema acerca de como proceder com os apóstatas e, por eles estavam fora da Igreja. Porém, mais tarde, para se evitar o perigo da perseguição, desejavam voltar a ser admitidos à comunhão eclesial. Nas muitas cartas que Cipriano escreveu do seu refúgio preocupou-se sempre em ter os seus fiéis empenhados na luta, elogiando a sua fortaleza e descrevendo os atrozes tormentos a que eram submetidos. Com frequência tratou a questão dos apóstatas, desde o momento em que muitos confessores que pensavam ter adquirido diante de Deus méritos especiais pela sua confissão, concediam bilhetes de comunhão a muitos apóstatas. Cipriano, sem depreciar o mérito dos mártires e desses confessores, defendeu, por sua vez, a autoridade da Igreja fundada sobre o bispo, reivindicando para ele o poder de administrar a penitência aos caídos (*lapsi*).

Nestas cartas enviadas do seu refúgio, Cipriano não aborda directamente que decisões se devem adotar diante da petição dos apóstatas, mas declara que gostaria de tratar desta questão sem pressa nem pressão, a que se via submetido. Demora qualquer solução até ao seu regresso a Cartago. Só depois de se estabelecer um clima favorável para a Igreja se convocaria um Concílio com todos os bispos para poder examinar a situação então criada e tomar medidas oportunas a seu respeito. Este proceder, prudente, de Cipriano, de esperar um clima de paz para decidir sobre os *lapsi*¹²¹, foi até louvado pela Igreja de Roma que acabava de perder o seu Bispo, o Papa Fabião. Havia uma única excepção para aqueles que se encontravam em perigo de morte e a quem, estando

¹²⁰ Missão que Cipriano justifica nunca ter desejado realizar, mesmo na época do seu exílio voluntário, quando estava em vigor o Édito de Décio: ademais, esta é precisamente a causa e o objectivo das suas cartas, sua da vida e da eleição do lugar da sua morte. A primeira destas afirmações encontramos-as em *Epist.* 20 “achei necessário escrever esta carta para relatar minhas ações, minha observância disciplinar e a minha solicitude pastoral”. Depois das acusações do clero romano, na *Epist.* 7, justifica a sua saída: “estar ausente do meio de vós para evitar que nossa presença provoque a animosidade e a violência dos gentios”.

¹²¹ Cf. *Epist.* 30 e 31.

profundamente arrependidos dos seus pecados, se podia administrar a comunhão¹²². Uma segunda exceção era constituída por aqueles que, tendo sacrificado aos deuses, numa primeira fase, depois se converteram e professaram a sua fé e, por isso, foram exilados ou foram-lhes confiscados os seus bens¹²³.

Foi neste contexto que, ao regressar a Cartago compôs o *De Lapsis*, que apresentou juntamente com o *De unitate ecclesiae catholicae* no Concílio de Cartago, reunido na Primavera de 251, convocado para resolver a grave situação em que se encontrava a Igreja Africana do cisma de Novaciano e Felicíssimo, que tinham decido arbitrariamente admitir todos os apóstatas sem demora nem distinção.

A solução que o autor reporta neste tratado é fruto de sua reflexão e posição durante o exílio e converter-se-á na base do proceder adoptado pela Igreja africana sobre a readmissão dos apóstatas: uma via intermédia entre o rigorismo e o laxismo, reivindicando para a legítima autoridade eclesiástica todo o poder sobre esta matéria.

1.4.1- O tratado *De lapsis*

Tentaremos sintetizar ao máximo este Tratado, que resume o pensamento do nosso autor no que tange ao processo dos *lapsi* e à disciplina penitencial com essa relacionada. No tratado é composto por 36 capítulos o nosso autor começa por dar graças a Deus pela restauração da paz, enquanto louva os mártires que resistiram ao mundo, proporcionaram um espetáculo glorioso aos olhos de Deus e serviram de exemplo para todos os seus irmãos.

Como um exército que retorna vitorioso à sua pátria, expondo os troféus arrancados ao inimigo caído, assim avança toda a comunidade cristã; os confessores, que lutaram corajosamente contra o mundo, assim avançam. A seguir estão também as mulheres, que superaram a fragilidade a que a cultura de então associava ao seu sexo, as virgens, que acrescentaram mais uma razão à sua glória, além da virgindade, uma vez que foram vitoriosas diante dos perseguidores, e também as crianças que mostraram força inimaginável para a sua tenra idade. Estes são seguidos pela multidão daqueles que foram fiéis à sua fé, não temendo o exílio, o confisco de suas propriedades. Em primeiro lugar, portanto, estão aqueles que confessaram a sua fé perante os juizes terrestres, fazendo uma confissão pública do nome de Cristo; em segundo lugar, aqueles que, afastando-se, mantiveram a fé e a confessaram em privado, tendo como Juiz o próprio Deus (cap. 1-3).

¹²² Cf. *Epist.* 18.

¹²³ Cf. *Epist.* 24 e 25.

No entanto, a sua alegria transforma-se em tristeza, porque muitos irmãos sucumbiram à perseguição. O inimigo conseguiu, assim, remover uma parte significativa dos fiéis da Igreja, destruindo o corpo da comunidade cristã e afligindo o pastor que sofre com todas as feridas e golpes infligidos ao seu rebanho (cap. 4).

Na verdade, essa perseguição sofrida foi diretamente desejada por Deus, com a qual ele procurou pôr à prova toda a sua família, que após um longo período de paz, se distanciou dele e desobedeceu aos seus preceitos divinos. Cada um se importava exclusivamente com o enriquecimento, e a ganância cresceu, mesmo entre os membros do clero; os homens dedicavam-se à aparência de suas barbas e as mulheres preocupavam-se apenas com o cuidado da sua aparência; os casamentos com os pagãos foram multiplicados; até os bispos, que por sua conduta deveriam propor um exemplo a ser seguido pelos fiéis, engajavam-se em negócios humanos com fins lucrativos (cap. 5-6).

O castigo que foi imposto ao povo cristão por esses pecados não é algo totalmente inesperado, uma vez que as Escrituras Sagradas recolhem os testemunhos do castigo de Deus por tais crimes cometidos por Homens. Contudo, apesar dessas advertências do Senhor, os Homens, assim que surgiram as primeiras faíscas de perseguição, traíram a fé cristã; muitos nem são iguais. Eles foram presos e levados à pressa para o fórum, para adiar e oferecer os sacrifícios prescritos e blasfemos, esquecendo completamente o temor do Senhor. Tais Homens não se contentaram em obter a morte para si mesmos, mas até ousaram levar seus filhos à mesma ruína (cap. 7-9)

Para se desculparem dos seus pecados, muitos apresentaram como pretexto os seus bens, que teriam perdido se tivessem fugido durante a perseguição. Mas, para o nosso autor, não há desculpa para um pecado dessa natureza, muito menos por perder bens materiais ou ficar longe da pátria. A mesma Escritura exorta a afastar-se e fugir para longe dos imundos e impuros (cf. *Is* 52,11; *Ap* 18,4); até o próprio Jesus ordenou fugir durante a perseguição, dando o mesmo exemplo (cf. *Mt* 10,23; *Jo* 11,54). A fuga não deve ser considerada, portanto, como algo repreensível, mas como algo necessário para aquele cristão que, ainda fraco, corre o risco de cair; de facto, a coroa do martírio é recebida somente quando chega a hora prevista por Deus, e quem foge não renuncia à sua fé, mas permanece esperando por essa hora; pelo contrário, quem não foge e permanece em pé sem que chegue a sua hora corre o risco de cair e perder a fé (cap. 10).

A principal motivação que levou os cristãos a apostatar é, portanto, encontrarem-se presos pela sua riqueza: o homem rico é escravo e prisioneiro de seus bens, o que o impede de obter a sua salvação; por outro lado, somente seguindo o ensinamento evangélico, desprezando os bens terrenos e distribuindo o património entre os pobres, o

homem, livre de laços terrenos, pode seguir e permanecer com Cristo, exatamente como os apóstolos insistiam (cap. 11-12).

No segundo momento da perseguição, os cristãos que tinham sido presos e resistiram a curvar-se às ordens imperiais, enquanto permaneceram fiéis à fé, foram submetidos a tortura. Devido à fraqueza do corpo, muitos caíram e apostataram, mas mantiveram um espírito firme. Para estes, é mais fácil obter perdão em breve (cap. 13)

Muito diferente, porém, é a situação daqueles que não podem mostrar qualquer dano no corpo devido à tortura que sofreram. Estes apóstatas são chamados à penitência e a uma expiação completa por sua culpa; e, de maneira especial, o nosso autor dirige-se contra aqueles que demonstram excessiva indulgência, causando, *neste caso, não a salvação do penitente, mas sua morte*. O bispo, como o médico, deve cortar a raiz da infecção, porque só assim a pessoa doente poderá encontrar saúde (cap. 14).

Juntamente com a destruição causada na Igreja com os *Lapsi*, acrescenta-se um mal maior: alguns permitem, com extrema indulgência, que os caídos se reencontrem com a comunidade, sob o pretexto de que devem ter piedade deles. Esse procedimento é revelado como muito perigoso, pois vai contra o Evangelho e não respeita a autoridade do bispo que representa Deus (caps. 15-16).

Cipriano lembra que o perdão vem somente de Deus e que o homem não pode colocar-se acima dele e perdoar por sua própria iniciativa uma culpa cometida contra Deus. Isso também é válido no caso dos mártires e confessores, de cujos méritos o bispo de Cartago não duvida ou subestima, mas que, lembra ele, só terá seu valor justo no final, quando chegar o dia do julgamento. No momento presente, aquele que concede levemente perdão aos culpados, causa-lhes sérios danos e provoca a ira de Deus. Com inúmeros testemunhos das Escrituras demonstram que ninguém pode impor a concessão de perdão a Deus. Nenhum dos justos do Antigo Testamento, por mais agradável a Deus, conseguiu aplacar a sua ira contra o povo de Israel ou mudar o julgamento divino estabelecido por Ele (caps. 17-19).

Da passagem de *Mt* 10, 32-33, na qual o Senhor promete perdoar diante de seu Pai àquele que confessar diante dos homens e negar aqueles que o negam, Cipriano mostra que o Evangelho tem muito a dizer para elucidar a situação em questão. Os méritos e a coroa dos mártires e confessores devem ser reconhecidos, e aqueles que cometeram apostasia devem ser punidos. Alguns, por outro lado, concedem a coroa aos mártires, mas deixam os apóstatas impunes, forçando assim os bispos a ir contra a mesma vontade de Deus. Mas as Escrituras advertem todos a não pecarem contra Deus, e por essa razão

Cipriano exorta a refletir sobre seus próprios pecados e o que isso implica como desobediência aos preceitos divinos (caps. 20-21).

O seu convite visa acolher o caminho da penitência apresentado pelo único constituído em autoridade para poder readmitir os apóstatas: o bispo. E se alguns não ouvem as advertências das Escrituras que Cipriano recordou, devem pelo menos ter em mente os castigos que, já nesta vida, acontecem aos que negam a Deus (cap. 22-23). Cipriano continua enunciando uma série de eventos perturbadores, que tiveram os apóstatas como protagonistas: um homem que ficou sem palavras; uma mulher possuída por um demônio, que mordeu a sua carne; uma menina que vomitou depois de beber do cálice consagrado; uma velha que morreu em graves convulsões depois de receber a Eucaristia; etc. Todos eles são eventos que mostram que nenhuma culpa está oculta aos olhos de Deus. Portanto, ninguém entre os apóstatas pode pensar que escapou do castigo, mas este apenas foi adiado por Deus (caps. 24-26).

A acusação de Cipriano não se dirige exclusivamente àqueles que renegaram e ofereceram sacrifícios na primeira pessoa, mas também aos *libellatici*, ou seja, aqueles que obtiveram o certificado de ter sacrificado delegando a outros fazê-lo por eles. Embora isso possa parecer um crime menos sério aos olhos dos homens, na realidade também significa negar a fé cristã e eles não serão capazes de escapar do castigo de Deus, que examina e conhece o mais profundo do homem (cap. 27). Existem também aqueles que, sem ter oferecido o sacrifício ou tendo obtido um certificado, o fizeram em algum momento; esta também é uma culpa séria que não ficará impune. Mas confessar essa intenção diante do bispo abre o caminho para salvação e perdão para todos e, com ele, a readmissão à comunidade cristã (cap. 28). É necessário, portanto, que cada um reconheça a sua própria culpa, faça tempo de penitência e assim possam receber a remissão das mãos dos padres. O arrependimento e a contrição sincera também devem manifestar-se através do comportamento externo, através do jejum, lágrimas e gemidos. Visto que não é credível, de facto, o arrependimento de quem frequenta os banhos termais, de quem se banqueteia splendidamente, esquecendo-se dos pobres, do homem que se preocupa apenas com assear-se ou da mulher preocupada apenas com a beleza dos seus vestidos. Grande é a miséria dessa gente: se um de seus amigos morresse, eles chorariam e lamentariam e, em vez disso, continuarão celebrando em suas vidas tendo perdido suas próprias almas (caps. 29-30).

Muitos exemplos bíblicos mostram que os homens justos e agradáveis a Deus também fizeram penitência. Agora, em vez disso, estamos testemunhando o triste espetáculo de cristãos que negaram a Deus e resistem ao arrependimento e ao perdão.

para todos eles Cipriano convida a orar, para que alcancem o arrependimento que se expressa com uma verdadeira dor pelas suas falhas (caps. 31-32). Esses pecadores são como cegos e, em sua loucura, não conseguem reconhecer a sua própria culpa: eles dobraram-se quando se trata de cometer pecados e, em vez disso, resistem a curvar-se diante do Senhor para implorar o seu perdão. Foram seduzidos por falsas promessas, fizeram a paz por iniciativa própria, considerando válida a admissão na Igreja que lhes foi concedida por aqueles que foram excluídos da comunhão. Estes últimos devem ser totalmente evitados, porque semeiam mais mortes do que as perseguições, pois anulam a penitência como meio de reparação (caps. 33-34). Pelo contrário, apóstatas que estão conscientes e se arrependem de seus pecados nunca desesperam de obter perdão de Deus, o Pai misericordioso, bem como o Verdadeiro Juiz. A penitência deve ser proporcional à gravidade da culpa: é necessário orar incessantemente, passar o dia de luto e a noite em vigília, para não desistir de gemer e lamentar, jejuar e fazer o bem e a esmola para obter o perdão de todos os pecados. Cipriano recorda, em particular, que quem é rico deve ver a riqueza como um inimigo para si mesmo e tentar usá-la em serviço aos outros e, assim, redimir os seus pecados. Somente aquele que realiza uma penitência sincera e profunda e implora o perdão de Deus será capaz de obter misericórdia divina. Dessa maneira, o cristão que repara a sua culpa com penitência fica fortalecido na sua fé e coragem, enche a Igreja de alegria e alcança a coroa da vitória (caps. 35-36)¹²⁴.

No campo literário, este trabalho continua a demonstrar o virtuosismo retórico do bispo de Cartago, embora não esteja no nível do *Ad Donatum*. A exuberância formal, às vezes, pode obscurecer o pensamento do nosso autor devido principalmente às reiteraões sinónimas com as quais ele tenta embelezar o texto.

Devemos ter presente que ao longo da primeira parte do século III, os cristãos e a Igreja viveram um longo período de generalizada paz. Imperadores como Heliogábalos ou Alexandre Severo foram bastante benévolos para com os cristãos¹²⁵.

Tal situação ajuda a explicar o catastrófico impacto que a perseguição generalizada imposta por Décio provocou na Igreja e na mente dos cristãos. A maioria “caiu”, com maior ou menor gravidade, e muitos dos pastores simplesmente fugiram.

Interessa-nos sobretudo perceber o modo como Cipriano reagiu e leu os acontecimentos. Antes de mais, ele vê na tempestade da perseguição algo positivo: há uma prova que veio expor os falsos cristãos e testar os verdadeiros “soldados de

¹²⁴ Cf. P. GRATTAROLA, «Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38 (1984) 1-26.

¹²⁵ Cf. Ch. Petri, *Histoire du Christianisme*; MARTA SORDI, *Cristianesimo e Império*

Cristo”¹²⁶. A adversidade do Império é o meio usado por Deus para provar seus fiéis e diferenciar a verdadeira Igreja.

Dominus probari familiam suam voluit...Lpsis 5. O próprio Deus quis pôr à prova a sua “família”, por isso, a perseguição não é o maior mal, mas antes um exame: *expiratio potius quam persecutio videtur (ibid.)*.

Por outro lado, o pastor de Cartago faz uma leitura teológica da adversidade sofrida pelos seguidores de Cristo. Efetivamente, ele sabe que a perseguição já tinha sido anunciada pelos profetas, por visões e por advertências de Deus:

“por sugestão do Espírito Santo e por admoestação do Senhor em muitas e manifestas visões, uma vez que é anunciado para nós e palpavelmente se vê que o inimigo nos ameaça”¹²⁷.

As motivações políticas ou as intenções das autoridades estão, pois, em segundo plano. Os verdadeiros responsáveis e visados da situação são os próprios cristãos, que, devido ao arrefecimento da fé e disciplina, merecem estes castigos. Nesta autocrítica penitencial o bispo de Cartago não quer nem desculpar o Império nem vitimizar os cristãos, mas retirar o melhor benefício possível de uma situação objetivamente negativa, a vários níveis. Numa Igreja em ruínas interessava apelar ao vigor perdido e ao testemunho que, por definição, encontra no combate uma oportunidade.

É neste sentido que não receia descer ao concreto, apontando o dedo responsabilizador tanto ao clero como aos leigos:

«cada um esforçava-se para aumentar o seu próprio património e ... movidos pelo insaciável ardor da cobiça foram dedicados a aumentar as suas próprias riquezas; os sacerdotes não brilhavam com piedade devota, nem com a integridade do seu ministério ... não tinham disciplina em seus costumes; ... as mulheres com o rosto formado, deformaram os olhos com desprezo pela obra de Deus ... casaram-se com os pagãos, prostituindo assim os membros de Cristo ... muitos bispos, em vez de cumprir o seu dever ... tornaram-se administradores de bens materiais ... o porquê que

¹²⁶ Cf. JOESÉ CAPMANY, *Miles Christi*” en la espiritualidad de san Cipriano, Barcelona 1955, 69-103.

¹²⁷ *Epist.* 57,5,1: «... placuit nobis Sancto Spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente, ut quia hostis nobis imminere praenuntiatur et ostenditur...». Esta é uma ideia muito habitual em Cipriano, e repete-se: *Epíst.* 11 «estas coisas acontecem por nossa culpa e porque merecemos e como prelúdio no-lo anunciou o Senhor». *Epíst.* 58 «Que o Senhor se digne constantemente a incitar-nos e a advertir-nos ... o dia da tribulação aproxima-se já sobre as nossas cabeças... de antemão predisse o Senhor que tudo isto havia de acontecer». Por fim, em *Epíst.* 60 evoca a misericórdia de Deus que os previna do dia da tribulação.

não merecemos a punição de tais pecados, tendo-nos impedido da censurar divina?»¹²⁸

A longa paz tinha corrompido até as almas nobres, mas, havia alguns que se mantinham fiéis à fé.

O próprio Cipriano dá testemunho disto com amargura:

“Irmãos, não se pode esconder a verdade. Pensava-se em aumentar o próprio patrimônio; já não existia piedade nos sacerdotes; muitos bispos se converteram em negociantes. Por isso, o Senhor tem desejado provar os seus servos, pois a larga paz tinha acabado por nos fazer esquecer a doutrina devidamente transmitida, a censura do céu voltou a despertar a nossa tibieza e eu diria, sono da fé”¹²⁹

Em Cartago, depois dos momentos iniciais, que surpreenderam os cristãos, parece que se restabeleciam a calma e a paz, quiçá também porque o bispo Cipriano se tinha retirado prudentemente da cidade. Mas, passados dois meses, provavelmente no início de abril eclodiu novamente a perseguição; e, desta vez, junto aos testemunhos de muitos mártires, registou-se uma incrível deserção de cristãos (*lapsi*). Alguns ofereciam sacrifícios (*sacrificati o thurificati*); outros, embora não o fizessem, obtiveram a liberdade conseguindo dos magistrados romanos certificados atestando que haviam sacrificado (*liballatici*)¹³⁰.

Desta forma, Cipriano, que permanecia fora de Cartago, encontrou-se diante do dever de decidir que conduta a adotar diante dos *lapsi*. Ademais, porque estes, depois da queda, solicitaram a sua readmissão na Comunhão; e alguns sacerdotes, depois da recomendação dos confessores, admitiam-nos na Igreja sem mais nem menos.

Pouco tempo depois do martírio do Papa Fabiano, os presbíteros e diáconos que estavam à frente da Igreja de Roma durante a Sede Vacante enviaram a notificação do martírio, enquanto expressavam, por meio de uma carta, a sua surpresa pela ida do Bispo de Cartago. Cipriano enviou imediatamente relação detalhada de suas actividades e explicou as razões que o levaram a afastar-se:

«Achei necessário escrever-vos esta carta para vos dar a conhecer sobre a minha conduta, sobre a minha obediência à disciplina e sobre o meu zelo. Logo

¹²⁸ *Lapsis* 11(CCL III A); Cf; *Epist.* 10, 1.2 (CCL III B). Aqui a crise é apresentada como consequência indubitável da má conduta do povo de Deus.

¹²⁹ *De Laps* 11 (CCL III A).

¹³⁰ Cf. M. P. RÍO, *La Iglesia, Misterio de Comunión Familiar en San Cipriano de Cartago*, in J. A. Gil-TAMAYO Y J. I. RUIZ ALDAZ, *La Communion en los Padres de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 159-160.

que se instalou o primeiro distúrbio, o povo aconselhava com muito grito e insistência. Então, segundo os ensinamentos do Salvador, preocupado pela paz de toda a comunidade, mais do que pela minha própria segurança, de momento achei por bem sair, a fim de evitar que a minha imprudente presença sirva de incentivo ao motim que se tinha armado. Pelo que, ausente de corpo, mas presente em espírito, e com as minhas ações e desejos, segundo a medida das minhas pobres forças, sempre que posso, tenho-me esforçado por dirigir os meus irmãos segundo os preceitos do Senhor»¹³¹.

Incluiu na carta as cópias de outras treze cartas ao clero, confessores e comunidades, para demonstrar que não tinha abandonado os seus deveres de pastor. Os últimos assuntos desta coleção fazem referência às dificuldades que tinham surgido em Cartago. A reconciliação dos que tinham negado a fé cristã durante a perseguição provocou vivas discórdias que, por fim, desembocaram num cisma. Alguns confessores, achando-se autorizados nas questões religiosas, exigiram a imediata reconciliação dos *lapsi*, ou seja, daqueles que mais ou menos gravemente tinham negado a sua fé. Quando Cipriano se negou a ceder, o diácono Felicíssimo organizou um grupo com os adversários do Bispo, que conseguiu entre os confessores e os *lapsi*. Porém, uniram-se cinco presbíteros que tinham votado contra na sua eleição episcopal. Um deles, *Novatus*, mencionado mais adiante, foi a Roma e ali apoiou o grupo de Novaciano o novo Papa Cornélio.

Ao regressar, na Primavera de 251, Cipriano excomungou a Felicíssimo e seus seguidores. Publicou duas que tratavam dos apóstatas (*De lapsis*) e do cisma (*De ecclesiae Unitate*). Provavelmente em maio de 251 reuniu-se um Sínodo que confirmou os princípios expressados por Cipriano e aprovou a excomunhão dos seus adversários. Decidiu-se que todos os *lapsi* fossem admitidos à penitência e reconciliação ao menos na hora da morte. A duração da expiação devia variar de acordo com a gravidade do caso. Logo se declarou uma peste devastadora, dando ocasião a novos sofrimentos e perseguições para os cristãos, a quem se imputava a responsabilidade pela indignação dos deuses. As decisões deste Sínodo foram aderidas, não só pela África, mas também pela Espanha e pelas Gálias¹³².

Cipriano admitia que os *lapsi* podiam ser perdoados, mas sublinhava a necessidade de uma penitência prolongada, exceto em caso de perigo de vida. Não só se

¹³¹ *Epist.* 20,1,1 (CCL III B) 527.

¹³² J. DANIELOU-H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. I, Paris, 1963, pp. 231ss.

mostrava muito exigente, mas sua postura era a que se manteve na Igreja¹³³, embora estivesse longe do rigorismo de Tertuliano, quem tinham negado que a Igreja pudesse absorver os pecados, entre os quais estava o pecado da apostasia.

Todavia, a situação complicou-se em Cartago ao formar-se um grupo de dissidentes ao redor dos cinco sacerdotes, os quais, desde que Cipriano foi feito bispo, tinham manifestado a sua inconformidade com a eleição de um homem recém-convertido. À frente estava Novato, que em primeiro lugar se uniu ao leigo Felicíssimo. Eles declararam-se favoráveis à readmissão em massa dos *lapsi*, ao ponto de elegerem um bispo, Fortunato, para enfrentar Cipriano.

Em Roma aconteceu algo semelhante que teve o seu efeito imediato em Africa. Contra o Papa Cornélio, eleito para suceder ao Papa Fabião em Março de 251, levantou-se Novaciano com o pretexto de ser ele o cabeça da Igreja romana. Cornélio teve o apoio de Cipriano que teve informações sobre a dupla eleição.

Novaciano, bem apoiado, pôs as mãos na massa e fez passar as suas próprias ideias entre os seus seguidores, enviados à Gália, Antioquia, Alexandria e África. Novaciano, ao contrário dos laxistas cartagineses, orgulhava-se de uma posição extremamente rígida no confronto com os *lapsi*, e, na polémica, chegou a sustentar que se devia negar o perdão a alguns prosélitos, incluindo os de Cartago, onde, por anarquia, se nomeou bispo o clérigo Máximo.

Cipriano anima os batizados a manterem-se fiéis ao Pai, a Cristo e à Igreja e aos irmãos na fé. Perante o Decreto promulgado por Décio em 249, exigiu aos cristãos de Cartago uma opção de lealdade ao Pai e à família de fé que ele mesmo impulsionou, primeiro desde a sua sede episcopal e depois do cativo pelo dever de confessar a Deus como único Pai: *aquele (...) no Seu nome e se tenha feito filho de Deus.... não reconhece nem tem outro pai a não ser o pai do céu*¹³⁴. E, pelo contrário, reprova a traição dos apostatas à mãe Igreja e a Deus seu pai¹³⁵.

No marco da polémica suscitada acerca da validade do Baptismo administrado pelos hereges, o pastor denuncia com dor a rutura que o cisma tinha provocado na *fraternitas* e exorta os hereges a voltar à Igreja, regaço da *mãe* e fraternidade¹³⁶. E diante ad realidade da penitencia Cipriano mostra uma matizada postura que justifica

¹³³ AAVV, *Dictionnaire de Théologie Catholique: Pénitence, le III siècle*, Vol. XII, I, pp. 764ss.

¹³⁴ *Dom.* 9 (CCL III B) 278-279.

¹³⁵ *De Laps* 9 (CCL III A) 243. O apaziguamento das perseguições transfere a batalha da lealdade ao campo doutrinal, em que a imagem familiar à volta de uma mãe, a Igreja, será também um recurso constante de Cipriano.

¹³⁶ *Epist.* 63, 1,3 (CCL III B).

precisamente com duas razões familiares: a bondade de Deus, Único e verdadeiro Pai, que acolhe com o perdão os filhos arrependidos¹³⁷; e a preocupação fraterna que os cristãos devem cultivar entre si¹³⁸. Neste mesmo contexto de renúncia, em carta dirigida ao Papa Cornélio nos finais da primavera de 252, a laxidade de abordagem disciplinar de seus opositores como autêntica fraude aos irmãos e convida os enganadores a retornar *intra Christi castra et Dei Patris domicilia*¹³⁹. Serve-se do seu recurso da unidade: fora da *domus* não se pode continuar a ter vida sobrenatural, nem comer a carne de Cristo, nem o consagrado ao Senhor, porque *nec alia ulla credentibus praeter unam Ecclesiam domus est*¹⁴⁰.

Diante disto tudo, Cipriano, muito rapidamente, dedicou-se à reconstrução da sua Comunidade cristã, com a sua palavra, com os seus tratados, com as suas cartas e com a sua extrema actividade conciliar, que marcou a recuperação geral da Igreja de África. Através da sua paciência e da doçura que lhe eram característicos, unidos a uma marcada firmeza e a um extraordinário valor, terminou por liquidar as fações dos laxistas e rigoristas. Com a previsão de uma nova perseguição em 252, o Concílio decidiu admitir todos aqueles que já tinha feito a penitência em 251.

1.5- Pastor e pai da unidade

Ao apresentarmos Cipriano como pastor, interessa-nos começar pela dimensão “paterna” no exercício da sua liderança eclesial. Apesar do conceito de “pai” ter ganho muita relevância semântica no pensamento teológico-ocidental¹⁴¹, por causa das instituições monásticas e ordens religiosas, não deixa de ser uma marca distintiva da teologia africana da época que assenta a sua reflexão sobre as bases da *familia - fraternitas*.

a) O conceito de “pai”

A palavra portuguesa “pai” é a tradução literal do seu étimo latino *pater*, que na Roma Antiga ganhou uma conotação sobretudo jurídica. É verdadeiramente diferente de *genitor*, porque era apenas atribuído a varões ou pessoas *sui iuris*, isto é, pessoa que não se encontra sujeita ao poder (*potestas*) familiar de outra. É palavra fundamental da família

¹³⁷ Epist.55, 1,2 (CCL III A).

¹³⁸ Epist. 55, 2 (CCL III A).

¹³⁹ Epist. 55,2 (CCL IIIA).

¹⁴⁰ Epist. 55,3 (CCL III A).

¹⁴¹ Cf. I. LAMELAS, *Padres da Igreja e Pais do Monaquismo. Na génese da Vida Religiosa e da identidade europeia*, in J. EDUARDO FRANCO-L. MACHADO ABREU, *Para a história das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal. Memória, na Europa e no mundo I*, Paulinas. Lisboa 2014, 243.

e sua chave de interpretação na civilização ocidental, tal como nos confirmam a herança patrimonial “pais da pátria” ou “pai da Igreja”, do monaquismo etc...

De facto, segundo Lamelas, a figura do pai aparece tanto na tradição greco-romana como na judaico-cristã, como imagem ideal que concentra em si aspetos vitais da construção sociocultural: o pai gera, nutre e educa. Esta figura do pai assenta o seu poder sobre três dimensões e que definem a sua identidade: a metáfora da mão (*manus*), expressão do poder, do trabalho e do sustento; a metáfora da palavra (*mores patrii*), relacionada com a palavra e com os costumes e a metáfora do lugar (*domus patrae*), relacionada com o enraizamento no solo e a identificação com a comunidade. Com estas três dimensões constituía-se a noção do *patrimonium* que regeu a base moral da *paideia* antiga¹⁴².

Tratando-se de um homem, denomina-se *paterfamilias*, sendo indiferente que tenha ou não descendente e seja solteiro ou casado, criança ou adulto porque *paterfamilias* não é necessariamente o que gera, mas chefe da família. O *pater familias* era a única pessoa de capacidade legal *sui iuris* das mulheres, os *fili* e os escravos tinham uma *capitis diminutio*, significando a capacidade diminuta, não podendo celebrar contratos válidos, ter propriedades que, automaticamente se revertiam para o *paterfamilias*. Estes, os *patres familias* eram as únicas pessoas jurídicas plenas com a sua (*longa manus*) mão longa e eram dotados de *stutus civitatis* sobre as mulheres, os filhos e os escravos.

É preciso sublinhar que enquanto Roma colocava a tonalidade na *patria potestas* do *paterfamilias*, dando-lhe um cunho verdadeiramente jurídico-vertical, e, até certo ponto serviçal, Cartago, apesar de viver sob a alçada romana, desenvolve muito mais a dimensão social de *paterfamilias* no sentido *gens (clã)*, como comunidade vital. E o *paterfamilias* ganha a conotação de protetor.

O mundo bíblico está eivado de sentenças semelhantes. Na sua maioria apresentam-se como voz de instrução do sábio nas casas, grupos e sinagogas judaicas: “Ouvi, filhos, os conselhos do vosso pai, segui-os para que sejais salvos” (*Eclo* 3,1) ou “Não te afastes do discurso dos anciãos, porque eles mesmos estiveram na escola de seus pais” (*Eclo* 8,9). Estas palavras enunciam bem uma tradição baseada no conceito no “*tradere paterno*”.

¹⁴² Cf. I. LAMELAS, *Padres da Igreja e Pais do Monaquismo. Na génese da Vida Religiosa e da identidade europeia*, in J. EDUARDO FRANCO-L. MACHADO ABREU, *Para a história das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal. Memória, na Europa e no mundo*, I, 2014, 243.

Surpreende a atitude de Jesus ao questionar o paradigma paterno, exigindo que se fale apenas de um único Pai “o que está no céu” (Mt.23,9)¹⁴³. Este Pai que, segundo a *Carta aos Efésios*, é a fonte de toda a paternidade (cf.3,15). Uma das melhores explicações desta realidade encontrámo-la em Clemente de Alexandria que cita o Mestre “Na terra, não chameis a ninguém Pai, porque na terra há apenas patrões, mas no céu há um Pai do qual provém toda a paternidade no céu e na terra”¹⁴⁴. Há aqui um elemento novo e importante, na medida em que Jesus anuncia uma rutura com a paternidade terrena, porque só a descoberta da paternidade celeste liberta das tiranias terrenas. O seguimento de (sequela Christi) implica uma rutura cultural perigosa, que na vida religiosa requererá o recurso a rituais de passagem e de reagregação num novo conceito de paternidade¹⁴⁵ que no cômputo geral é assumida no Baptismo.

a) *Paterfamilias* como garante da identidade

Como já o referimos acima, o título de *paterfamilias* era apenas atribuído aos cidadãos romanos *sui iuris*, isto é, ao varão livre de qualquer outra sujeição (escravo), e nunca às mulheres.

Uma maior compreensão deste estatuto nos é oferecido pelo famoso jurista romano, GAIUS, nos seus *Institutos*. Mostra verdadeiramente que a cidadania romana era um estado (status Civitatis) muito importante, porque o direito romano só disciplinava as relações dos cidadãos romanos *sui iuris*. Todas as ações dos filhos e dos escravos eram tuteladas pelos seus respetivos *paterfamilias*.

Segundo o direito romano, os direitos adquiridos por um filho revertem imediata e necessariamente para o *paterfamilias* ou *dominus*¹⁴⁶.

Não se trata, todavia, de verdadeira representação (porque não há uma relação voluntária entre representado e representante), mas de um efeito do estado de sujeição em que os filhos e os escravos se encontram na relação à *potestas* dos *paterfamilias* dos *domini*, denominada respetivamente, *patria potestas* e *domeca potestas*.

¹⁴³ Neste sentido, pai é o mestre, enquanto, “progenitor espiritual” do discípulo: desta forma os pais são aos *rabis*, os mestres na fé. Neste sentido, a paternidade refere-se à iniciação que introduz uma nova forma de vida que introduz uma forma de relação mestre/discípulo.

¹⁴⁴ Clemente Alexandrino, *Extratos proféticos*, 20,3.

¹⁴⁵ Tertuliano adverte que “não se nasce cristão, mas tornamo-nos...” (*Apologético*, XVIII,4). Para viver não basta ter nascido, “é preciso nascer de novo” e ser nutrido por alguém. Se isto se adequa a todo homem, com maior razão para o cristão.

¹⁴⁶ GAIUS, 3,19,3.

No entanto, quanto às obrigações contraídas por um filho ou por escravo, o *paterfamilias* ou *dominus* não responsável por força do princípio referido por GAIUS seguindo o qual “os nossos escravos podem melhor a nossa posição, mas não piorá-la”¹⁴⁷

Esta situação imposta aos escravos, para lá ser injusta, desaconselhava os terceiros de contratarem com escravos alheios e, em consequência, o desaproveitamento das suas aptidões naturais.

Em suma, nesta perspetiva, a responsabilidade do *paterfamilias* ou *dominus* não afasta a responsabilidade do filho ou do escravo; por isso, às *actiones adiectiae qualitatis* juntam-se as acções surgidas do *ex negotio* contra o filho ou escravo¹⁴⁸. Neste sentido, ao direito romano faltava a dimensão protetora do filho e do escravo, que Cartago, apesar de se encontrar sob a alçada de Roma, já tinha desenvolvido nas suas estruturas, o que, de certo modo, está patente na relação do Bispo com o seu rebanho, como veremos mais a diante. Na alegria ou na tristeza o pai nunca abroga o seu papel protetor.

b) A paternidade nas tradições africanas

As sociedades africanas, sobretudo as bantu, têm por base de organização a *família*, em que o pai detém a autoridade civil e religiosa. A família é uma estrutura alargada¹⁴⁹. É composta pelo pai, mãe, filhos e avós. Mas a ela pertencem também os tios e primos consanguíneos e afins e os consanguíneos dos afins. Isto torna-se muito mais complicado quando se fala de grupos totémicos, uma realidade comum na África subsaariana.

O laço que a todos une é a *comunidade* de sangue e, por isso, chamam “pais” aos tios e irmãos e primos, sem terem em conta a maior ou menor proximidade do tronco comum (um antepassado).

A comunidade de sangue comporta igualmente a participação nas mesmas terras e nos mesmos bens que pertencem à comunidade e não ao indivíduo. Como se pode constatar, está aqui muito presente a dimensão do coletivo em detrimento do individualismo. O primeiro bem é estabilidade do grupo. E a participação vital do grupo é que desenvolve o bem-estar individual.

Um grupo de famílias que descendem de um mesmo antepassado forma um clã, que por sua vez, com outros clãs, vão formar uma tribo. Mas a célula é sempre uma família, cujo

¹⁴⁷ GAIUS, 2, 87 «*Melior conditio nostra per servos fieri potest, deterior fieri non potest*» (D. 50,17,133). Na mesma situação estão os *filiifamilias*. Recordamos que os escravos são homens e, portanto, dotados de inteligência com capacidade de agir, mas as suas acções só valiam enquanto beneficiassem o seu *dominus*.

¹⁴⁸ Cf. GAIUS, 4, 72. Neste caso é provável que se recorresse à ficção de que o escravo é um homem livre: *fictio si liber esset*.

¹⁴⁹ Manuel Nunes, GABRIEL, *Angola: cinco séculos de cristianismo* (Braga: Literal 1978) 31-34.

embrião tem sempre por chefe um pai, que depois se torna o responsável do clã¹⁵⁰. Na sua morte é sucedido por aquele cuja autoridade é reconhecida por todos (o que reúne consenso).

Por outras palavras, na tradição africana o papel do pai está muito ligado à figura do protetor à volta do qual se desenvolve a vida. O *paterfamilias* seria “aquele que vigia” sobre o seu ninho para que ninguém atente contra a vida que ali se desenvolve, assim como o Bispo vigia sobre as almas que lhe foram confiadas.

O ser pai não é apenas um estatuto jurídico que se adquire pela obtenção da cidadania. É, antes de mais, um estatuto conquistado. É preciso passar pelos Ritos de Iniciação tribal e que a própria comunidade aprove que está em condições de assumir a paternidade. É preciso que algumas virtudes possam florir no candidato: a capacidade de descodificar a linguagem simbólica da tribo, descobrir a presença do inimigo, a presença dos deuses, proteger a família na presença de ameaças (animais ferozes...), o empenho no trabalho etc...

Contrariamente ao que acontecia na Roma antiga, aqui o pai responde pelo filho e pelo escravo. Mesmo que o castigo se aplique ao indivíduo transgressor, o pai é censurado na reunião dos anciãos pela incapacidade de ser um bom educador; pois, representa a autoridade do clã na família. Se um pai é bom, converte-se em antepassado quando morre (com o valor de intercessor).

Apesar de todas as funções adscritas ao pai, é sobretudo a missão de congregador que o caracteriza. Alias, apesar da escravatura já ter sido uma prática velada entre os africanos, antes da chegada dos europeus, um pai só se torna como tal depois da geração biológica. Pelo que se torna mesmo um infame e até ao ponto ser um ente desprezível socialmente a incapacidade de gerar os próprios filhos.

Da paternidade doméstica passa-se para a paternidade tribal (comunitária/alargada) e regional de acordo com as virtudes individuais que comunidade atesta nas suas tomadas de decisão.

Desta forma o conceito de pai torna-se amplo e muito extensivo, de tal forma que algumas funções da mãe passam a integrar aquilo que o pai cuida, sem usurpação ou confusão. Razão pela qual, na maior parte das línguas africanas a tradução da paternidade e da maternidade pode apresentar o mesmo conceito “ondjali”. Por isso, quando dizemos *Suku Ondjali* (Deus é pai), aqui está implícita a maternidade da Igreja que funciona como a *manuslonga* de Deus, exercido sob a autoridade de um Bispo. Neste sentido, fica claro

¹⁵⁰ Cf. Manuel Nunes GABRIEL, *Angola: cinco séculos de cristianismo*, op. cit., p. 33.

que o Bispo não é apenas um investido, mas alguém escolhido na comunidade para servir a comunidade e nela se sente vinculado. É esta a teologia que os Padres da Igreja, no Norte de África procuram desenvolver com Tertuliano, Cipriano e Agostinho. E vai encontrar na regeneração baptismal o momento de incorporação na comunidade alargada sob a presidência de um Bispo.

c) *O Bispo como paterfamilias*

Cipriano entende a autoridade do bispo, em parte, à luz do modelo do *Paterfamilias* que exerce o *ius* total sobre os seus dependentes. No final da *Epistula* 73, depois de apresentar a sua posição, que também era da maioria dos bispos africanos sobre o batismo administrado pelos hereges, deixa claro que cada bispo tem liberdade de decisão (opinião) sobre qualquer assunto na sua jurisdição: o importante é manter a paz e a concórdia na Igreja.

«Queridíssimo irmão, em resumo, sem prescrever nada a ninguém ou (pre) julgar que cada bispo faça o que pensa, pois **tem plena liberdade de decisão**, isto é o que te respondemos, segundo a nossa modéstia luz.¹⁵¹

O *ius* total do bispo reside, acima de tudo, na liberdade de decisão de que é dotado sobre a sua jurisdição ou sobre os seus dependentes, tal como era prescrito no *ius romanum* sobre as responsabilidades do *paterfamilias*, mesmo que possa ouvir a opinião dos outros que não são vinculativos. O episcopado é único e é participado *in solidum* por cada um dos bispos, obtendo-se, desta forma, a unidade a partir do bispo.

Neste sentido, percebe-se claramente que a comunhão com o bispo é fundamento da unidade com a Igreja e com Deus, de onde dimana a *auctoritas* do bispo:

«Isto mesmo agora é também praticado entre nós: aqueles que são batizados na Igreja são apresentados aos bispos da Igreja e recém o Espírito santo através da nossa imposição das mãos, e a sua iniciação é completada com o selo do Senhor»¹⁵².

¹⁵¹ *Epist.* 73,26,1 (CCL III C 796): «Haec tibi breuibus pro nostra mediocritate rescripsimus, frater carissime, nemini prescribentes aut praeiudicantes quominus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem».

¹⁵² *Epist.* 73,9,2 (CCL III C) 785: «Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepostitis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signáculo dominico consummentur».

Cipriano autoapresente-se ou é visto como “pai” “paterfamilias” ou “dispensator Dei”¹⁵³. Por isso o bispo deve ter autoridade moral. Daí o recurso à epístola a *Tito* para fundamentar esta exigência moral da autoridade do bispo: “Convém que o bispo, enquanto ministro de Deus não tenha nenhum delito” (*Tit* 1,7).

Este exercício da autoridade do bispo não é apenas sustentado pelas suas próprias ideias. É também corroborado por outros (fiéis batizados) que concordam com Cipriano. A *Epist* 30, enviada pelo clero de Roma a Cipriano (apelidado de papa de Cartago), é o exemplo disto. Começam por louvar a sua dedicação e cuidado da sua comunidade¹⁵⁴. Esta carta, nesta altura, ainda é encabeçada pelo sacerdote Novaciano que, mais tarde, veio criar rutura. Roma concorda com o bispo de Cartago sobre a decisão tomada no caso dos *lapsi* e sobre a realização de um concílio em tempo de paz.

Cipriano manifesta ainda a sua solicitude a sua solicitude pastor e o cuidado do seu rebanho “ferido” pela crise interna. Por isso, manifesta a sua tristeza na carta 41,1. E apresenta o seu desejo e propósito que são: a salvação de toda a comunidade fraterna e a defesa de todo o rebanho. Repudia as ações de Felicíssimo que tenta manter o rebanho distante do seu pastor e os filhos do Pai.

«Eu senti uma profunda tristeza, queridos irmãos, ao receber a vossa carta, já que meu desejo é sempre a salvação de toda a nossa comunidade fraterna e a defesa do nosso rebanho para que ele permaneça intacto, conforme exigido pela caridade. Vós, agora, informais-me que Felicíssimo multiplica as suas repreensíveis e ações insidiosas. Assim, admira-me a sua fraude e rapina, que eu sabia há muito tempo, agora ele tenta confrontar uma parte do povo com seu bispo, isto é, ele tenta manter as ovelhas longe de seu pastor, os filhos do Pai e dispersar os membros de Cristo»¹⁵⁵.

A imagem das ovelhas e a forma como apresenta as prerrogativas do bispo, deixam claro o seu posicionamento quanto à esta questão: é o bispo, enquanto pai da sua comunidade, que mantém a integridade do rebanho que habita a *domus Christi* e membro da *Mater Ecclesia*.

¹⁵³ Cfr. *Epist.* 67,5,4 (CCL III C).

¹⁵⁴ Cfr. *Epist.* 30, 1 (CCL III B)549.

¹⁵⁵ *Epist.* 41,1,1 (CCL III B): «contristatus sum, fratres carissimi, acceptis litteris uestris, ut, cum mihi propositum semper et uotum sit uniuersam fraternitatem nostrum incolumem continere, et inlibatum gregem secundum quod caritas exigit reseruare, nunc nuntietis Felicissimum multa improbe et insidiosae esse molitum, ut praeter fraudes ueteres et rapinas, de quibus iam pridem multa cognoueram, nunc quoque cum episcopo portionem plebis inlidere, id est a pastore oues separare et filios a parentibus cernere et Christi membra dissipare temptauerit».

«Porventura já sabes quem é o sacerdote (bispo) de Deus, qual é a Igreja e casa de Cristo? Reconhecer e quem são os servos de Deus a quem o diabo tormenta, quem são os cristãos a quem o anticristo ataca? Pois ele não procura aqueles que têm subjogado ou querem derrubar aqueles que fazem isto. O inimigo da Igreja, em sua guerra contra ela, despreza a todos que conseguiram afastar-se e conduziu como prisioneiros de sua vitória. Ele dirige seus ataques contra aqueles em que vê que habita Cristo»¹⁵⁶.

Cipriano insiste muito nas qualidades do bispo. E chama mesmo Novaciano de ser um desertor da Igreja, um assassino da penitência, um corruptor da verdade um destruidor da caridade.

A linguagem de paternidade, presente em seus escritos não é apenas um conceito, mas ele próprio procurou aplicar o que diz no seu agir em frente da grei do Senhor "... porque o pastor pelas feridas das suas ovelhas"¹⁵⁷ .. Por isso, afirma-se que Cipriano não foi apenas um pastor, mas também um pai na Igreja de Cartago.

A condição posta por Jesus aos seus discípulos, de deixar *pai e mãe* (Mt 4,22; 19,29), para O seguir, evidencia, por um lado, o peso estruturante da *paternitas* na ordem social vigente, mas assinala sobretudo a inauguração de uma nova *communitas*, em que o *pater* é entendido de forma nova, porque assume outro papel. Jesus ao contestar os judeus que protestavam " não temos se não um pai"(Jo 8,41), quer alargar a paternidade a todos aqueles que "não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade humana, mas de Deus" (Jo 1,12). Neste sentido, é possível entender que nesta lógica, o título de "pai" no cristianismo nascente é atribuído àquele que recebe a paternidade do Pai "que está no Céu" a fecundidade espiritual capaz de gerar filhos da terra. A Africa, desde sempre foi constituída por diversas etnias. O bispo assume um papel de vigilante espiritual e de elo de união entre os desavindos. A paternidade carnal ou étnica já não tem o mesmo peso, mas é a geração espiritual que conta. Em Cristo a paternidade do sangue, bem como os vínculos associados à "tirania paterna", são superados pela paternidade espiritual, muito mais fecunda que a descendência carnal e para qual já apontava a descendência de Abraão. Neste sentido, Paulo e seus sucessores podem assumir-se como "pais" dos "filhos" que "geram em Cristo por meio do Evangelho" (1 Cor 4,15) "Podereis

¹⁵⁶ Cf. *Epist.* 60,3,2 (CCL 3,2): «Agnoscit ne iam qui sit sacerdos Dei, quae sit Ecclesia et domus Christi, qui sit Dei servi quos diabolus infestet, qui sit christiani, quos antichristus inpunet? Neque enim quaerit illos quos iam subegit aut gestit euertere quos iam suos fecit. Inimicus et hostis Ecclesiae quos alienauit ab Ecclesia et foras duxit ut captiuos et uictos contemnit habitare». Cf: *Epist.* 55,23; *Epist.* 58,4; 59,18,3; *Epist.* 72,2; *Epist.* 79,1; *Epist.* 66,8-9

¹⁵⁷ *De laps*, 4 (CCL III A): «quando plus pastor in gregis sui uulnere uulneratur...»; Cf. *Laps* 2.

ter dez mil pedagogos em Cristo, mas não certamente muitos pais, porque fui eu quem os gerou em Jesus Cristo por meio do Evangelho”.

Neste sentido, as gerações pós apostólicas ou do cristianismo primitivo continuaram a considerar que aquele que é instruído por outro, por meio da palavra, se torna filho daquele que o instruiu e este chama-se filho daquele”¹⁵⁸. Por isso, aqueles que comunicam a sabedoria de Deus são também chamados “pais”, assim reconhecidos pelos filhos que não degeneraram: «... estes mestres conservam a verdadeira tradição da bem-aventurada doutrina que procede directamente dos santos Apóstolos Pedro, Tiago, João e Paulo, estes santos Apóstolos, como o filho recebe a herança de seu pai, chegaram até nós para depositar as sementes dos ancestrais e apostólicas»¹⁵⁹.

Para dizer que, neste sentido, Cipriano não é apenas pai porque praticou a caridade nos momentos difíceis do seu rebanho. É-o, sobretudo, porque gerou na fé os seus filhos na fecundidade espiritual. Os laços espirituais em que todos foram iniciados fez deles comunidade de amor¹⁶⁰.

1.6- Entre Cartago e Roma: eclesiocentrismo e “maternidade” do bispo

Os primeiros anos do episcopado de Cipriano foram obscurecidos pelo conflito que os deixou em desacordo com Papa Estêvão a respeito do Baptismo administrado pelos hereges. Cipriano, como anteriormente Tertuliano, defendia a tese rigorista e, juntamente com os bispos da Ásia Menor, pronunciou-se a favor da invalidade. Convocou um Concílio para homologar ou ratificar o uso africano *do re-batismo* dos hereges que se convertiam. O prestígio do bispo aumentava; ele já tinha servido de árbitro em vários litígios na Hispânia e na Gália. O Ocidente tinha os olhos postos em Cartago, como um século mais tarde os teria em Hipona.

O conflito sobre o Baptismo dos hereges pareceu ao Papa uma ocasião favorável para afirmar o primado do bispo de Roma. À tradição africana, retrucou com a tradição romana que ele pretendia que fosse a tradição grande Católica.

Cipriano convocou um novo Sínodo. Com tato e diplomacia, o bispo de Cartago que presidia, pediu aos bispos que manifestassem livremente suas as posições “Vamos,

¹⁵⁸ IRENEU, *Adv. Haer.* IV,41,2.

¹⁵⁹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom.*, I,1,1,3.

¹⁶⁰ Cf. I. LAMELAS, *Padres da Igreja e Pais do Monaquismo. Na génese da Vida Religiosa e da identidade Europeia*, in J. EDUARDO FRANCO-L. MACHADO ABREU, *Para a história das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal. Memória, na Europa e no mundo*, I, 2014, 243-263.

cada um por vez, declarar o seu sentimento em face deste problema, sem pretender julgar alguém nem excomungar os que forem de parecer diferente”¹⁶¹. A alusão ao autoritarismo romano é evidente.

A morte do Papa Estêvão e, depois, o martírio de Cipriano puseram termo a um conflito que, presumivelmente, iria acabar mal. O conflito colocava Cipriano numa situação corneliana. Ele admitia a seu modo o primado romano. Reconhecia a cátedra de Pedro de onde procedia a unidade sacerdotal”¹⁶², o que equivale a dizer a unidade interna da Igreja, encontrava o símbolo da unidade da Igreja na túnica inconsútil, nos grãos de trigo e nos cachos de uvas que formam uma só realidade no pão e no vinho eucarísticos. Mas, em nome desta unidade da Igreja que ele prezava mais do que tudo, só reconhecia uma fé, um Baptismo, o que era dado pela Igreja, pois somente esta era esposa de Cristo.

Mais do que ao engajamento em princípios, Cipriano era sensível ao procedimento. Este príncipe, entusiasta da ordem, tinha respeito pelo homem; repugnava-lhe o procedimento administrativo que degradava a Igreja, transformando-a em mera sociedade.

À medida que mais cristãos cartagineses descuidavam o seu modo de vida durante a perseguição deciana, especialmente após a inclusão de medidas fisicamente coercitivas pelo governo, o teor das cartas de Cipriano muda, assim como a sua imagem da *mater ecclesia*. Num grupo de epístolas datado de meados de maio de 250 (*Epist.* 15, 16 e 17), Cipriano descreve como alguns dos confessores e presbíteros começaram a relaxar os procedimentos disciplinares habituais em sua ausência. A respeito dos que buscam o *libelli martyrum*, ele aconselha aos confessores:

«Eles devem manter suas petições e pedidos para o bispo, aguardando o tempo oportuno (quando a paz for restaurada) para conceder a paz que solicitais. A mãe precisa primeiro de receber paz do Senhor e, em seguida, a questão da paz para os filhos dela pode ser considerada da maneira que você deseja»¹⁶³.

Aqui a condição da mãe não é apenas reflexiva, mas privilegiada sobre os leigos. Cipriano associa a paz da mãe diretamente ao retorno do bispo, sugerindo uma identificação da igreja local com o bispo. Ele repete essa ideia na *Epístola 16*, em que repreende os seus presbíteros por tomarem assuntos penitenciais com suas próprias mãos e afirma que nenhuma decisão sobre os filhos desta mãe pode ser tomada até que a

¹⁶¹ *De Unit.* 7.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Epist.* 15,2,2 (CCL III B): «Petitiones et desideria uestra episcopo seruent, ad pacem uobis petentibus dandam maturum et pacatum tempus expectent. Ante est ut a domino pacem mater prior sumat, tunc secundum uestra desideria de filiorum pace tractetur» (CCL III B) 515.

perseguição se acalme e todos voltem ao seio reconfortante da mãe (*in sinum matris ecclesiae*)¹⁶⁴.

Por quase um ano inteiro, Cipriano não fez menção à *mater ecclesia*. No entanto, emprega continuamente a metáfora quando inicia a sua polémica contra os separatistas, em 251. Na Epístola 41, escreve para dois bispos próximos e seus presbíteros restantes sobre um novo problema eclesial em Cartago: Felicíssimo e sua facção cortaram a comunhão com a Igreja de Cipriano. Cipriano felicita os que ficaram com ele, dizendo:

«Estou realmente satisfeito por um grande número de irmãos se ter retirado dos seus planos sediciosos e ter preferido estar de acordo consigo, permanecendo assim com a Igreja, sua mãe e desfrutando dos emolumentos dela das mãos do bispo que os dispensa»¹⁶⁵

Ainda mais fortemente do que nas Epístolas 15-17, Cipriano associa a figura da mãe ao episcopado: o alimento da mãe só é possível para uma pessoa em comunhão com um bispo devidamente ordenado. A nutrição, neste caso, são os fundos comuns dos quais ele distribuiu esmolas aos necessitados e pagamento ao clero, contra os quais Felicíssimo tentou competir por adeptos. Mais uma vez, assim como Cipriano começa a associar a Igreja ao seu bispo local, o uso da mãe como metáfora eclesial muda e o seu referente torna-se o bispo e não os leigos. Em seu tratado *De Lapsis*, Cipriano contrasta os confessores e os caducados. Com relação aos primeiros, Cipriano declara: «Com que alegria em seu peito a Mãe Igreja o recebe de volta da briga! Quão abençoada e feliz ela está em abrir seus portões para você entrar, pois, em fileiras fechadas, carrega os troféus do inimigo derrotado!»¹⁶⁶

Aqui, Cipriano retrata a mãe como uma estrutura, uma comunidade murada com limites claros que separa do mundo. Os caídos, no entanto, separaram-se através do seu sacrifício e, conseqüentemente, negam a proteção e o alimento vital da mãe que está fechada. Até as crianças cujos pais a levaram a sacrificar por vontade própria não foram consideradas contaminadas. De acordo com Cipriano, as crianças no dia do julgamento dirão: “Nossos pais assassinaram nossas almas; foram eles que, em nosso nome, negaram

¹⁶⁴ *Epist.* 16,4,2: (CCL III B)520.

¹⁶⁵ *Epist.* 41,2,1: «in quo quidem gratulor plurimos fratres ab eius audacia recessisse et uobis adquiescere maluisse, ut cum ecclesia matre remanerent et stipendia eius episcopo dispensante perciperent»(CCL III B) 588.

¹⁶⁶ *Laps.* 2: «Quam uos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio reuertentes. Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropaea referentes. Cum triumphantibus uiris et feminae ueniunt quae cum saeculo sexum quoque uicerunt»(CCL III A) 238.

que a Igreja fosse nossa Mãe e Deus fosse nosso Pai. ”¹⁶⁷ Enquanto ele ainda retrata a mãe como receptiva à desobediência de seus filhos, ele não entende mais que sua integridade é seu sinónimo de ação de seus membros. Em vez disso, ele entende a mãe / Igreja como uma figura estática, com os filhos / membros determinando sua posição relativa a ela.

Consistente com *De Lapsis*, Cipriano retrata a Igreja na versão original de *De Unitate* como emocionalmente reativa para seus filhos, mas não determinada por seus fracassos. Em *De Unitate*, ele afirma:

«da minha parte, espero, queridos irmãos, e exorto e pressiono contra vós que, se possível, nenhum dos irmãos pereça, mas que nossa Mãe tenha a felicidade de abraçar todo o seu povo de uma só vez corpo despreocupado ... Nada do que é separado dos pais pode viver ou respirar à parte; toda esperança de salvação está perdida»¹⁶⁸.

Ele argumenta que somente a verdadeira mãe concede vida, seu começo (batismo) e sua continuação (graça). O cisma, no entanto, separa os filhos da sua mãe¹⁶⁹. Os cismáticos, de acordo com Cipriano, não apenas se separam dos dons da vida da Mãe Igreja, mas também se alienam de Deus: “A esposa de Cristo não pode ser contaminada, é inviolável e casta; conhece apenas uma casa sozinha, com toda a modéstia que mantém fielmente numa única cadeira. É ela quem nos resgata para Deus, que sela para o reino dos filhos a quem ela deu à luz. Quem rompe com a Igreja e entra em uma união adúltera, interrompe-se das promessas feitas à Igreja; e aquele que deu as costas à Igreja de Cristo não receberá as recompensas de Cristo: ele é um estrangeiro, um mundano, um inimigo. Ninguém pode ter Deus por seu Pai se não tiver a Igreja como sua Mãe”¹⁷⁰.

Modificando a expressão de Tertuliano da maternidade da igreja na obra *Sobre a Monogamia*, Cipriano criou um ditado que mais tarde empregou na controvérsia do rebatismo. Segundo ele, qualquer reunião simplesmente em nome de Cristo não pode fornecer a salvação pertencente à única mãe verdadeira.

¹⁶⁷*Laps.* 9: «parentes sensimus parricidas: illi nobis ecclesiam matrem, illi patrem deum negauerunt» (CCL III, A)243.

¹⁶⁸ *De unit.* 23 (CCL III) 230: «Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat... quicquid a matrice discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit: substantiam salutis amittit»; Cf *Epist.* 45.1.2.

¹⁶⁹ *De unite.* 19: «a matre filios segregat» (CCL III) 227.

¹⁷⁰ *De unit.* 6: «Adulterari non potest sponsa christi, incorrupta est et pudica: unam domum nouit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos deo seruat, haec filios regno quos generauit adsignat. Quisque ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur, nec perueniet ad christi praemia qui relinquit ecclesiam christi: alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem» (CCL III) 214.

Cipriano repete esses sentimentos na *Epístola* 44, uma carta a Cornélio sobre a reivindicação de Novaciano à Sé Romana. Ele declara: “Eles devem entender que é um ato de *impietas* abandonar sua mãe”¹⁷¹. Embora a sua acusação de *impietas* contra os novacianistas possa não parecer severa às sensibilidades modernas, a *pietas* era uma virtude essencial na sociedade romana e um ideal para as relações familiares. Era um dever de respeito devido à família. Embora a *pietas* tenha sido considerada por muito tempo principalmente deferência das crianças (*obsequium*), devida a seu *paterfamilias* em virtude de sua *potestas* não mitigada, Richard Saller, na sua obra *Patriarchy, Property, and Death in the Roman Family* (Patriarcado, Propriedade e Morte na Família Romana), demonstra que a *pietas* eram recíproca, embora virtude não necessariamente simétrica, devida entre os membros da família; além disso, a *pietas* não era devida apenas aos homens, pois as mães eram igualmente devidas a *pietas*, apesar da falta de *potestas* legal e cultural¹⁷². Enquanto a *pietas* parental envolvia o dever testamentário, as crianças deviam obediência aos pais - que concediam aos filhos o benefício da vida. «O fracasso em defender a *pietas* pode resultar em ramificações legais, especialmente no que diz respeito a questões testamentárias»¹⁷³.

Como a uma mãe romana, à Igreja, de acordo com Cipriano, é devida *pietas* por parte dos filhos. Ao contrário de uma mãe humana, no entanto, a Igreja, como instituída divinamente, nunca poderia agir com *impietas* em relação a seus filhos; ela sempre cumpria a sua "obrigação" como fonte de vida. A criação de uma comunidade alternativa por Novaciano foi um ato de *impietas* contra a sua mãe, a Igreja, que lhe proporcionou o benefício da vida e da nutrição. Ao separar-se da Igreja, Cipriano argumenta, Novaciano perdeu a sua parte da herança salvífica. Enquanto alguns dos confessores em Cartago apoiavam a causa dos laxistas, os confessores em Roma tendiam a apoiar os “novatos”. Na *Epístola* 46, Cipriano escreveu a Máximo, Nicóstrato e os outros confessores rigoristas, pedindo-lhes que retornassem à Igreja. Aplicando a sua analogia de *De Lapsis*, declara: «eu imploro-vos que, pelo menos no que lhes diz respeito, essa rutura ilícita de nossa irmandade não deve persistir; Com os ensinamentos de Deus transmitidos a nós,

¹⁷¹ Idem. Cf. *supra* *De unit.* 6 (CCL 3) 214.

¹⁷² Cf. Richard SALLER, *Patriarchy, Property, and Death in the Roman Family* (New York: Cambridge University Press, 1994), 105-114.

¹⁷³ Cf. Richard SALLER, *Patriarchy, Property, and Death in the Roman Family*, op. cit. p. 114.

vós deveis retornar à sua mãe de quem vós partistes, de quem saístes para ganhar a glória da confissão, trazendo esse júbilo à sua mesma mãe»¹⁷⁴.

Embora os confessores, de acordo com Cipriano, tenham saído para a batalha física perseverando contra as autoridades seculares, eles são incapazes de reivindicar a igreja como sua mãe, pois falharam em apoiar Cornélio, o bispo de Roma devidamente ordenado. Contra os rigoristas, Cipriano mede a afiliação de um indivíduo à Igreja Mãe por seu compromisso com o bispo e, ao fazê-lo, identifica o episcopado com a *mater ecclesia*. Novamente aos confessores rigorosos, ele afirma: “Como não somos capazes de nos afastar da Igreja (que seria então abandonada) e ir até vós, esforçamo-nos e pedimos, com todas as exortações das quais somos capazes, para que vós volteis à Igreja mãe e à vossa irmandade”¹⁷⁵. Desde que os confessores deixaram a mãe cristã e os laços de amor fraterno, Cipriano acredita que são eles que devem retornar por sua própria vontade¹⁷⁶.

Assim como Cipriano entende os rituais sacramentais cismáticos como antítipos poluentes dos sacramentos católicos, ele também descreve a comunidade deles como um antitipo da *mater ecclesia*. Na *Epístola 59*, Cipriano responde a Cornélio, que havia encontrado recentemente o partido laxista em Roma:

«A verdadeira reconciliação eles destroem por sua falsa e falaciosa reconciliação; a madrasta os impede de alcançar o abraço de cura de sua verdadeira mãe, ansiosa para impedir que ela ouça qualquer solução e choro vindo dos corações e lábios daqueles que caíram»¹⁷⁷.

Aqui, Cipriano representa a comunidade cismática como madrasta. Apesar da prevalência e aceitação social do deslocamento na família romana, que resultou em várias figuras maternas, ainda existia a noção de madrasta do mal, que ele explora claramente na *Epístola 59*. Considera a mãe de comunidades cismáticas fraudulenta, impedindo que indivíduos voltem para sua verdadeira mãe, em que existe a única oportunidade de arrependimento. Durante esse período, Cipriano emprega três figuras femininas do Antigo Testamento para representar a Igreja: Susana, Ana e a mãe em Macabeus 2.

¹⁷⁴ *Epist.* 46,1,3: «Quod quaeso ut in uobis saltem illicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseueret, sed et confessionis uestrae et diuinae traditionis memores ad matrem reuertamini unde prodistis, unde ad confessionis gloriam cum eiusdem matris exultatione uenistis» (CCL III B) 604.

¹⁷⁵ *Epist.* 46,2,2 (CCL 3B, 605): «quia nos ecclesia derelicta foras exire et ad uos uenire non possumus, ut uos magis ad ecclesiam matrem et ad uestram fraternitatem reuertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus»; Cf. *Epist.* 47,1,1 e 48, 3, 1.

¹⁷⁶ Cf. Mc. 15,11-35.

¹⁷⁷ *Epist.* 59,13,2 (CCL III C) 681: «Pax uera falsae pacis mendacio tollitur, salutaris sinus matris nouerca intercedente cluditur, ne de pectore atque ore lapsorum fletus et gemitus audiatur».

Embora a primeira não tenha sido mãe, é digno de nota o uso dela. Na *Epístola 43*, escrita em resposta a Felicíssimo, ele relata a história de Susana e a tentativa de estupro feita por dois anciãos sobre ela:

«Em sua iniquidade, eles se assemelham aos dois anciãos: assim como esses anciãos procuravam profanar e violar a virtuosa Susana, também os anciãos da Igreja buscam, por seus ensinamentos adúlteros, contaminar a virtude da Igreja e violar a verdade do evangelho»¹⁷⁸.

Das três figuras anteriores usadas como símbolo de *mater ecclesia* (Sara, Raquel e Ana), apenas Ana é usada durante esse período. No seu tratado *De Orat*, ele compara a humilde súplica de Ana com a oração clamorosa dos indisciplinados. Provavelmente, isso é uma resposta aos caídos que exigiram forçosamente a reconciliação na ausência de Cipriano e pode sugerir que alguns daqueles que permaneceram em comunhão com Cipriano continuaram indignados com suas exigências de disciplina penitencial. Curiosamente, Cipriano não discute a Igreja como mãe em seu discurso sobre Deus como Pai, uma associação comum que Agostinho fará repetidamente.

Depois de fazer uma longa conexão entre os sete filhos e as sete Igrejas, ele declara:

«Com os sete filhos estava claramente unida à mãe, a origem e a raiz, que posteriormente gerou sete igrejas; ela mesma foi a primeira e a única fundada sobre a rocha pela voz do Senhor. Não é sem sentido que a mãe seja a única a estar com seus filhos sofredores. Pois os mártires, que se mostram filhos de Deus em seus sofrimentos, agora são considerados não pertencentes a qualquer pai, exceto a Deus»¹⁷⁹.

Cipriano correlaciona a singularidade e exclusividade da mãe com sua exegese de Mateus 16,18. A mãe, como Pedro, funcionava como a origem e raiz (*origo et radix*) da unidade eclesial. Enquanto ele associava remotamente a mãe ao bispo local em *De Uninitate*, aqui ele fá-lo de maneira mais explícita, vinculando-a a Pedro, a quem Cipriano entende representar a autoridade do bispo local. Além disso, em *Ad Fort*, junto com *De Lapsis* 9, associa a singularidade e exclusividade da mãe (a igreja) e do pai (Deus), lançando as bases para o seu ditado posterior e frequentemente citado: “Ninguém pode ter Deus por Pai sem ter a Igreja por Mãe”, já referido várias vezes.

¹⁷⁸ *Epist.* 43,4,3 (CCL III B) 593: «Nec aetas uos eorum nec auctoritas fallat, qui ad duorum presbyterorum ueterem nequitiam respondentes, sicut illi Susannam pudicam corrumpere et uiolare conati sunt, sic et hi adulterinis doctrinis ecclesiae pudicitiam corrumpere et ueritatem euangelicam uiolare conantur» 79.

¹⁷⁹ *Ad Fort.* 11 (CCL III) 338: «Cum septem liberis plane copulatur et mater, origo et radix, quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super petrum domini uoce fundata. Nec uacat quod in passionibus sola cum liberis mater est. Martyres enim qui se dei filios in passione testantur iam non nisi deo patre censentur».

Na morte vitoriosa dos seus filhos, a Igreja exhibe e celebra o vigor da maternidade, tal como a mãe dos Macabeus (2 Mac 7, 27ss):

«Também a admirável mãe, que não foi dominada pela fraqueza de seu sexo nem perturbada por seu luto múltiplo, observou seus filhos morrendo com alegria e os entendeu juntos não como promessas de punição, mas de glória, dando tão grande testemunho de Deus através de seus olhos quanto seus filhos haviam sofrido através de suas torturas e sofrimentos»¹⁸⁰.

Para Cipriano, a exortação da mãe ao sétimo filho a seguir os atos de martírio de seus irmãos não se deve simplesmente à sua bravura, mas à sua *pietas* e temor a Deus. Sobre o último, ele escreve,

«Há um grande elogio da mãe em sua exortação à virtude, mas há um elogio maior em seu temor a Deus e em sua verdadeira natureza da fé, que ela nada prometeu a si mesma ou a seu filho pela honra dos seis mártires nem acreditava que a oração dos irmãos beneficiaria a salvação de quem negava; ao contrário, ela convenceu-o a tornar-se um parceiro de sofrimento, para que ele fosse encontrado entre seus irmãos no dia do julgamento»¹⁸¹.

Além de ilustrar a estreita associação que Cipriano faz entre a fé e o temor, que é um tema comum em suas obras, esta passagem demonstra que ele endureceu a sua posição em relação à eficácia reconciliatória do *libelli martyrium*. Enquanto contra os rebeldes caídos e confessores, tinha reduzido os poderes de intercessão dos mártires argumentando que o *libelli martyrium* só se aplicava ao julgamento final dos *lapsi* e não à sua atual reconciliação com a comunidade, agora afirma que nem mesmo as petições de seis irmãos martirizados poderiam obter a salvação para o outro irmão, caso deixasse de “confessar”. Com a possibilidade de outra perseguição em África, que se previa ser muito pior que a de Décio, Cipriano tenta preventivamente garantir que outro problema com confessores desonestos não surja. Uma nota final na exegese de 2 Macabeus por Cipriano diz respeito à adição do “*apocalipticismo*” à sua compreensão de *mater ecclesia*. Em relação ao destino da mãe em Macabeus 2, afirma:

«Depois disso, a mãe morre com seus filhos também; pois certamente nada mais deve haver além disso que ela que criou e produziu mártires se junte a eles em sua

¹⁸⁰ *Ad Fort. 11 (CCL III) 340*: «Admirabilis quoque mater quae nec sexus infirmitate fracta nec multiplici orbitate commota morientes liberos spectavit libenter nec poenas illas pignorum sed glorias computavit, tam grande martyrium deo praebens uirtute oculorum suorum quam praebuerant filii eius tormentis et passione membrorum».

¹⁸¹ *Ad Fort. 11 (CCL III) 341*: «Magna laus matris in exhortatione uirtutis, sed maior in dei timore et in fidei ueritate, quod nihil sibi aut filio de sex martyrum honore promisit nec fratrum praecem profuturam credidit ad negantis salutem, persuasit potius participem passionis fieri, ut in iudicii die posset cum fratribus inueniri».

parceria de glória e que ela mesma também deve seguir aqueles a quem ela havia enviado adiante a Deus»¹⁸².

Esta passagem demonstra que Cipriano não percebeu a Igreja como uma comunidade celeste, preexistente ou hipóstase. Dada a sua forte associação da mãe dos irmãos Macabeus 2 com a *mater ecclesia*, esta passagem sugere que ele acredita que a Igreja estava a acabar, com o Imperador Gallo, inaugurando-se o apocalipse; a Igreja, como mãe, morreria com os filhos, pois era uma estrutura *super-terram*. *Ele pode até aludir à sua própria morte percebida, já que a essa altura ele associa a Igreja ao bispo local*. Independentemente disso, essa é uma passagem idiossincrática na obra de Cipriano, pois ele não faz alusão ao fim da comunidade temporal em qualquer outro lugar de suas obras. Depois que a ameaça de perseguição diminuiu, o teor apocalíptico em seu trabalho também diminuiu. Assim é difícil verificar se essa crença permaneceu latente ou não na compreensão cipriânica de *mater ecclesia*.

Conclusão

Neste capítulo fixamos a nossa atenção na figura de Cipriano enquanto pai e pastor da Igreja de Cartago. Da sua vida anterior à conversão sabemos muito pouco, tirando aquilo que ele próprio nos revelou na sua obra *Ad Donatus* e o que o seu biógrafo *Pontio* relatou. Como pastor do seu rebanho dedicou-se muito à unidade da Igreja, o que vai definir o tema central dos seus tratados. Certamente, esta realidade terá sido motivada pelo contexto conturbado tanto a nível interno como externo na sua relação com o *saeculo*, desde as perseguições de Décio à problemática interna com os *lapsi*.

Se no século II o Império era uma federação de cidades, onde se vivia bem, o mesmo já não acontece, no século III a cidade ainda continua a ser o centro do Império, da vida e do sistema social e político, mas deixou de ser o espaço privilegiado para se viver. Ao mal-estar material e moral, juntam-se as desordens externas e internas¹⁸³.

Diante das dificuldades, Cipriano desempenha o seu papel de *paterfamilias*, não só com os proventos, mas também cuidando do seu rebanho, mesmo estando exilado. As suas cartas são um grande testemunho da sua solicitude pastoral, propondo um caminho escatológico, ao contrário dos espetáculos que o mundo oferecia.

¹⁸² *Ad Fort.* 11 (CCL III) 341: «Post haec liberis suis commoritur et mater: neque enim aliud iam licebat quam ut quae martyras et pepererat et fecerat in consortio illis gloriae iungeretur et quos ad deum praemiserat ipsa quoque sequeretur».

¹⁸³ Cf. *Dem.* 8.10 (39,40).

A sua preocupação com a unidade da Igreja é também manifesta nas suas correspondências com os bispos, seus irmãos no ministério apostólico, em cuja unidade, para o nosso autor é fundamental para se manter no seio na Mãe, a Igreja, que à luz nutre e educa.

Capítulo II

Deus Pai: Para uma teologia da paternidade de Deus em Cipriano

A Igreja professa, segundo o Credo Niceno-constantinopolitano, a fé em “Deus-Pai, todo-poderoso e Criador”. Tudo isto só foi possível porque o próprio Cristo, O Verbo de Deus feito carne, no-Lo revelou, segundo o desígnio de Deus Pai¹⁸⁴. Aliás, pouco ou nada saberíamos de Deus, do que ele pensa sobre o mundo, se Ele próprio não tivesse revelado ao homem:

«Aprouve a Deus, na sua sabedoria e bondade, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o Mistério da sua vontade, segundo o qual os homens, meio de Cristo, verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participante da natureza divina» (DV 2).

Pela via natural da razão, o homem pode conhecer a Deus. Mas existe realidades tão profundas, como o Mistério da Trindade, que só se podem alcançar por meio da revelação. Pois, para a fé católica, no seio da Trindade, o Filho procede eternamente do Pai, e o Espírito santo procede diretamente do Pai e do Filho. E é a *unitas* que anima as relações no seio da Trindade.

Ao ensinar a orar aos seus discípulos, o Filho revela um Pai, a quem devemos nos dirigir com ternura e amor, confiantes na Sua providência. Por isso, os discípulos, confiantes na pedagogia do Mestre, não se preocupam em saber quem é a mãe. Pois, desde o Batismo no Jordão até à Transfiguração, fazem a experiência de proximidade com o Pai que assiste a missão do Filho, para além dos momentos em que Ele próprio declarava: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30); “Pai, (...) esta é a vida eterna: que te conheçam a ti como o Deus verdadeiro (Jo 17, 3).

Cipriano, depois de ter dedicado o VI capítulo do tratado sobre a *Unidade da Igreja a auctoritas* do *Pater* como fundamento da unidade na Igreja, dedica agora quase que uma obra completa sobre Deus Pai na obra *De Dominica Oratine*.

¹⁸⁴ Cf. *Catecismo da Igreja Católica* (doravante *CIC*), 50.

Aqui, depois de ter enfatizado a importância da oração na vida do cristão, mostra que é o Filho que nos ensinou a dirigir-nos ao Pai com as suas próprias palavras. Aí radica a eficácia da oração: em pedir em nome e com as mesmas palavras do Filho.

Todavia, é sobretudo no capítulo VI do *De unitate* onde encontramos a sistematização da inviolabilidade da *unitas* que fundamenta a autoridade da Igreja.

Antes demais, toda a *unitas* com que a Igreja se identifica fundamenta-se na *auctoritas* do próprio Senhor, quando ensina: “*Ego et pater unum sumus*”. É, portanto, a unidade divina que sustenta a unidade da *ecclesia*, o que implica a integridade na fé professada, contra toda a espécie de divisão. Isto significa dizer: a unidade da Trindade, enquanto *origo et matrix* da unidade da *ecclesia* tem o Pai como (vita) fonte e o Filho (salus) como o canal da vida que lhe vem do Pai no espírito. Por isso, o *Pater-dominus* é coincidentemente o fundador da *ecclesia*, numa dependência ontológica fundamental da unidade e unicidade divina. Esta única origem da unidade encontra a sua expressão visível no Bispo, único pastor do rebanho (Jo 10, 16), que, com os outros bispos, mas *in solidum* “solidariamente” conduzem o rebanho.

Importa salientar que «o bispo, nas vestes do Pai (Santo Inácio de Antioquia) e “alter apostolus” (Hipólito), herdeiro da *auctoritas* apostólica (Cipriano), integra um colégio à imagem do *collegium* apostólico que encontra a sua natural expressão na concórdia (através dos sínodos locais), da qual se desenvolve a colegialidade que tem como ponto focal da comunhão e garante da unidade no bispo local»¹⁸⁵.

2.1- O Pai revelado pelo Filho

“Por isso, ponho-me de joelhos diante do Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, do Qual toda a família, nos céus e na terra, recebe o nome...” (*Ef.* 3,14-15).

Esta oração de Paulo é uma evocação que para mostrar que, segundo o NT e posteriormente nos padres da Igreja, é Deus Pai que é a Fonte e Modelo de toda a paternidade humana.

Na *De Oratione*, Cipriano mostra claramente o Pai como a Fonte e o Filho como o Canal que nos leva mais facilmente ao Pai.

«... Ele (Cristo), que nos concedeu viver, ensinou-nos também a orar com aquela mesma bondade com a qual se dignou dar-nos e conferir-nos os outros bens, para

¹⁸⁵ I. LAMELAS, *A experiência sinodal da Igreja pré-nicena. O caso de África sob o episcopado de S. Cipriano*, in *Didaskalia* 1, vol XLV (2015), p. 40. Este assunto será discutido com maior propriedade mais adiante.

que, quando nos dirigirmos ao Pai, com a mesma oração e súplica que o Filho nos ensinou, sejamos escutados mais facilmente. Já havia anunciado que chegaria a hora em que os verdadeiros adoradores do Pai O haviam de adorar em Espírito e verdade (cf. *Jo 4,23*) ...»¹⁸⁶

Se partirmos do dado de que só Deus manifesta uma fidelidade absoluta para conosco, e apenas a *caritas*, o amor generoso que aprendemos de Deus, nunca desilude, algumas das conclusões do convertido, nas suas *Confissões*, que há-de chamar-se santo Agostinho, então percebemos que estamos diante do mistério de um Deus que é Pai. Ele é o Amor (1 *Jo 4, 8*) infinito. Sempre nova força criadora jorra dessa Fonte última do ser, da verdade e do bem; essa é a Providência que de tudo e de todos cuida, pois, tudo e todos Dele provêm.

Podemos afirmar que a missão principal de Jesus, no Novo Testamento, consiste na revelação do ser de Deus, como Pai-*ABBA*, como bem no-lo ensina São João no final do seu prólogo:

«A Deus nunca alguém viu. O Filho Unigénito, que é de Deus e está no seio do Pai, foi Ele que o Deus a conhecer» (*Jo 1, 18*).

É com a vinda do Filho que o rosto de Deus se dá a conhecer e se revela como “Pai”. O Filho não se manifesta na História se não em vista à revelação do Pai. Esta é a única chave de entrar na verdadeira finalidade dos evangelhos.

Da paternidade divina há, com certeza, imagens criadas. Entre o sentido equívoco e unívoco existe o sentido analógico, em que, numa fundamental dissemelhança, se alberga semelhança real (é o valor aproximado).

Da nossa experiência de paternidade podemos elevar-nos, analogicamente, à fé em Deus Pai, Ele que é a Fonte de toda a paternidade. Neste movimento é já a fé que nos eleva, dando-nos à luz necessária para, na dissemelhança, encontrarmos essa Paternidade de que o criado conserva real semelhança. Não é de admirar que no NT se afirme que só Deus pode ser considerado como o verdadeiro Pai (*Mt 23, 9*), enquanto São Paulo assumia claramente a sua Paternidade para com as comunidades (cf. *1 Cor 4, 15*) fruto do seu zelo apostólico e objeto permanente do seu cuidado, postura que Cipriano vai retomar.

¹⁸⁶ *De Orat. 2*: «... Qui fecit uenire docuit et orare, benignitate ea scilicet qua et cetera dare et conferre dignatus est, ut dum prece et oratione quam Filius docuit apud Patrem loquimur, facilius audiamur. Iam praedixerat horam uenire, quando adoratores adorarent Patrem in spiritu et veritate».

2.1.1- O Filho, caminho para o Pai

Lembre-mo-nos da primeira vez que se ouve falar Jesus, nos Evangelhos. Tem apenas doze anos: “Não sabeis que devo estar em casa de meu Pai?” (Lc 2,49). Recorde-se ainda das últimas palavras que precedem a morte na Cruz: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46).

Estas palavras que abrem e fecham o Evangelho parecem a porta obrigatória de passagem para quiser aceder à verdadeira identidade de Jesus. Efetivamente, no centro da sua mensagem e missão encontra-se o Pai. A razão está no facto de que Aquele que O revela é “Filho”. Tudo nele está marcado pelo selo da fidelidade. Mesmo nos momentos de *Kenose*, em que a provação fragiliza a visão, obscurece o campo da consciência e estreita o horizonte, a afirmação da fidelidade é anunciada uma certeza e tranquila firmeza. A prova está em Getsémani: “*Abbá/Pai*, tudo Te é possível; afasta de Mim este cálice! Mas não se faça o que eu quero, mas sim o que Tu queres” (Mc 14, 36).

O termo aramaico *Abba* é, de facto, reservado para designar o pai daquele que fala ou de quem se fala. Nunca designa Deus nas orações judaicas. Por isso não há nenhum testemunho, antes de Jesus, de um judeu que se tenha dirigido a Deus como Pai/*Abbá*. Propriamente só com Jesus Cristo se revela a Paternidade de Deus, pois só há verdadeira paternidade onde existe a intimidade última com o Pai que o Filho revela (Mt 11, 25ss). Dito na linguagem hodierna, revela-se ali uma relação existencial que, de forma decisiva, transpõe para um plano pessoal insuspeitado tudo o que antes se sabia de Deus.

Por isso, Guy Bagnard dirá: “ao manifestar, deste modo, Deus como Pai, o Filho quer atrair todos os homens a esta morada em que ele mesmo encontra o lugar eminente que explicita o mistério da Sua Pessoa”¹⁸⁷.

2.1.2- O Pai como Fonte

O que é próprio do Pai é ser uma Fonte, e uma fonte sobreabundante. Tudo encontra n’Ele o seu princípio. Sabe-se, porém, que de um Princípio os seres podem proceder segundo modalidades diversas. Por exemplo, a de emanção marcada pela necessidade. Aqui tudo o que procede da Fonte paterna é expressão de um dom. Cada ser respeita um ato de doação gratuita de que o coloca em autonomia perante a Fonte que o põe e mantém no ser.

¹⁸⁷ Guy BEGNARD «O Pai na Revelação Cristã» in *Commnio* 2 (Março/Abril, Ano XVI, 1999) 102.

O dom é tão perfeito- à imagem da perfeição do Pai- que a Fonte de que Ele surge se apaga, para o deixar ser Ele mesmo. Se o Pai é Pai em plenitude, não pode ser senão dar fazendo-se esquecer. Impor-se mancharia a pureza do dom.

Se o Pai aceita desaparecer por detrás do que dá, o Filho, ao contrário, reconduz sempre, de maneira infalível, à Fonte de que Ele próprio foi gerado. O que é próprio da Paternidade é ir até ao fim do dom. O que é próprio da filiação é guardar a infalível memória da Fonte. Por isso, o Filho é “Verbo”, a Palavra do Pai.

2.2- O Pai na Tradição judaico-cristã

A diversidade cultural faz com os homens também façam experiências religiosas diversificadas do mistério absoluto de Deus. Enquanto Ocidente primou sempre pela experiência da paternidade, o Oriente e algumas regiões de África fizeram experiência da maternidade benevolente. Por exemplo, a fertilidade da Índia e a sua vida agrária normal conduziram à apreciação do papel da mulher: a maternidade é mais expressiva que a paternidade (mitos purânicos).

A primeira experiência que Israel faz é de um Deus Salvador e Guia do seu povo (Êxodo). A invocação presente em Deutero-Isaías (Is 63,15-64.7) é o contrário de *Abbá* que nunca representou uma descrição de Deus, mas uma experiência de invocação (Lc 10, 21; Mc 14, 36; Jo 11,41). Uma invocação que traduz uma intimidade extraordinária no contexto da tradição judaica que interditava o nome de Deus. Nos textos rabínicos há referências ao Pai, mas sempre com a qualificação como o “Pai do céu” ou “Rei nosso Pai”¹⁸⁸.

O relacionamento de Deus com o povo de Israel é também apresentado em termos conjugais especialmente em Oseias e Isaías que se referem constantemente à infidelidade de Israel para com o seu Esposo, *Yahweh*. Mas o certo é que Israel conhece primeiro o Deus salvador do Êxodo, só depois redescobre que Ele é o mesmo Criador.

Como qualquer mestre espiritual, Jesus partilhou com os seus discípulos a sua experiência: “Ninguém conhece o Pai, a não ser aquele a quem o Filho o quis revelar” (Mt 11, 25). Disse que conhecia o Pai. O conhecer bíblico implica fazer uma experiência, uma relação íntima que existe entre um homem e uma mulher no ato do amor conjugal (Gn 4, 1; Jr 19, 4; Os 11, 1ss). Ser cristão ou discípulo de Cristo é viver uma experiência de Deus como Pai, que envolve num amor incondicional toda a humanidade, sem

¹⁸⁸ Cf. Teotónio de Souza «A paternidade Divina» in *Communio*, op cit, p. 147.

discriminação e sem reserva. Ser discípulo de Cristo implica esse desafio de amar o outro como filhos de mesmo Pai, o Pai celeste.

Com efeito, cada membro da Igreja, desde o batismo, participa da comunhão e unidade eclesial realizada pela presença, ação e vida do Espírito Santo de Cristo ressuscitado. E só por Cristo glorificado temos acesso ao Pai, podendo assim as nossas orações chegar até Ele: “Eu sou o caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao pai se não por Mim” (Jo, 14, 6-14).

2.2.1- O Pai Nosso nos comentários dos Padres da Igreja.

Não pretendo aqui fazer um uma releitura das estruturas de como os Padres da Igreja comentaram a oração do Pai nosso, mas sim apresentar aquilo que esta oração significou nesta época patrística entre os escritores eclesiásticos, pois é a oração mais importante dos cristãos porque, ensinada pelo próprio Jesus de Nazaré, é paradigma de todos os seus discípulos.

Os Padres da Igreja vêem-na como “um compêndio de todo o Evangelho”¹⁸⁹ (*breviarium totus Evangelii*), segundo Tertuliano; ou modelo imutável¹⁹⁰ (*compendium*), segundo Cipriano. Dizia Tertuliano: “Num compêndio de poucas palavras, quantos avisos dos profetas, dos Evangelhos, dos Apóstolos, da pregação do Senhor!”¹⁹¹. O mesmo autor resume assim os “preceitos religiosos”, contidos no Pai Nosso: “Fala do Pai, e da honra devida a Deus; depois refere-se o seu nome, como testemunho da fé; depois refere-se a vontade de Deus, oferecendo-lhe como dom o respeito que Lhe devemos, recordamos o reino e nosso pensamento reaviva a nossa esperança, no pão pedimos-lhe a vida, pedindo-lhe o perdão confessamos os nossos pecados, pedindo-lhe, por fim, a proteção, demonstramos vigilância face às tentações”¹⁹². Isto leva-nos a concluir que Tertuliano vê na oração do Pai nosso uma verdadeira síntese da História da nossa salvação.

Porém, é preciso ressaltar antes de mais que os Padres da Igreja nos ensinaram que a oração do Pai Nosso não pode ser compartimentada em partes ou perícopes, uma vez que forma totalidade una e orgânica, enquanto Oração do Senhor. Tal totalidade é particularmente patente nas súplicas que constam da primeira parte do *Pater* e que, segundo uma tipificação que já vem de Santo Agostinho, dizem respeito “à vida eterna” (enquanto as petições da segunda parte se referem à vida presente):

¹⁸⁹ TERTULIANO, *De oratione*, I,6.

¹⁹⁰ CIPRIANO, *De Orat*, 10.

¹⁹¹ TERTULIANO, *De oratione*, IX,1.

¹⁹² TERTULIANO, *De oratione*, IX,2.

«Há aquelas três petições, que são: santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino e seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu, que são petições que se fazem por causa da vida eterna. Com efeito, sempre o nome de Deus deve ser santificado em nós, sempre no seu reino devemos estar, sempre a sua vontade devemos fazer. Isto para a eternidade. O pão de cada dia é necessário agora e, a partir deste ponto, as outras coisas que pedimos dizem respeito ao que é necessário para a vida presente»¹⁹³.

Por outro lado, tanto em relação à santificação do nome, como ao reino e à vontade de Deus, todos concordam em afirmar que com a oração nada pode o homem acrescentar ou impedir, que Deus seja Santo, que reine ou que sua vontade se cumpra. Por isso é que vai chamar mesmo a “Oração *do Senhor*” de *breviarium evangelii* ¹⁹⁴ou resumo das Escrituras¹⁹⁵ que contém todas as demais orações.

Tudo o que chegou até nós, no que concerne à reflexão catequética e teológica sobre o *Pater* no período patrístico, situa-se em contexto prevalentemente litúrgico (homilias) e catequético (catequese batismal). Efetivamente, no âmbito da iniciação cristã, o Pai Nosso constitui, a par do símbolo da fé, um elemento fundamental da identidade cristã e da nova concepção de religião e, como tal, era explicado aos catecúmenos. Em tal contexto, o *Pater* não é apenas uma fórmula de oração, mas um guia e programa de catequese educação para a oração e para a vida nova, no âmbito da iniciação cristã. A *De Domenica* impõe-se, assim, em todas as comunidades, a par do Símbolo, comum a referência comum de um itinerário educativo que distingue os cristãos dos demais grupos e religiões.

Outrossim, a catequese sobre o *pater* era proposta como uma atualização da fé professada, celebrada e vivida: estas três dimensões estarão bem presentes nos textos patrísticos tomadas como fontes. Para além dos textos perdidos, ficaram registadas na erosão dos séculos in calculáveis catequese e comentários de grandes figuras da Igreja antiga: Tertuliano (206), Orígenes (234), Cipriano (251) Cirilo de Jerusalém (348), Gregório de Nissa (385), João Crisóstomo (390), Teodoro de Mopsuéstia (392), Ambrósio (390), Agostinho (410-416), Pedro Crisólogo (433-450) e tantos outros.

Não nos sendo possível abarcar todo o pensamento legado por estes autores sobre o *Pater*, atemo-nos naquilo que é o essencial sobre a primeira evocação, orientando o nosso pensamento para Cipriano, o autor que estudamos.

¹⁹³ SANTO AGOSTINHO, *Sermão* 56,14,19.

¹⁹⁴ SANTO AGOSTINHO, *Carta* 130,22.

¹⁹⁵ SANTO AGOSTINHO, *Sermão* 212,2.

a) O Pai Nosso e a iniciação cristã

Toda a catequese da iniciação antiga assentava sobre três pilares: os sacramentos, o credo e o Pai Nosso. Tomando geralmente por fonte a versão de Mateus (6,9-13), os pastores da Igreja antiga encontraram na Oração do Pai Nosso o motivo central para instruir os catecúmenos sobre a especificidade da religião cristã e do respetivo culto.

Na perspectiva de Eleutério, implica sempre fazer emergir uma identidade no seio de uma comunidade. A dimensão ritual da iniciação cristã implica esta emergência de sujeitos, mas também implica uma oportunidade para o cristianismo se ‘redescobrir’ e ‘reinventar’¹⁹⁶. Não existe outro método melhor para o cristianismo se reinventar, se não voltar às suas origens através da **refontalização**.

Na maioria das Igrejas, de acordo com o relato de Lamelas, o *Pater* era solenemente entregue (*traditio orationis Dominicae*) ao candidato ao batismo no domingo depois da entrega do Credo (*traditio Symboli*) que tinha lugar no IV domingo da Quaresma. A “entrega do *Pater*” era acompanhada de uma catequese detalhada sobre o significado desta oração. Durante uma semana ela era memorizada e, oito dias depois, na vigília pascal, tinha lugar a recitação pública da mesma: *redditio orationis Domini*¹⁹⁷.

Repetistes de memória aquilo em que deveis crer, escutastes o que deveis pedir na oração. Não podeis invocar alguém sem primeiro ter acreditado, como diz o Apóstolo: *como poderão invocar aquele em quem não acreditam* (Rom 10,14). Eis a razão pela qual primeiro aprendestes o Símbolo... Em contrapartida, hoje escutastes a oração do Pai Nosso para a reter na mente e repetir daqui a oito dias¹⁹⁸.

Segundo refere ainda Lamelas, na noite de sábado Santo os catecúmenos “recitavam” (*restituire*) de cor e em alta voz, um a um perante o bispo, o *Símbolo* da fé. Seguia-se o ritual mais importante: o catecúmeno despe-se e desce à piscina baptismal, onde é batizado “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Os ritos prosseguiam com a Unção ou crisma. O neófito revestia-se então com uma túnica branca, dirigindo-se à basílica, onde a comunidade o espera em ambiente festivo. É um momento fortíssimo para os recém-batizados, mas também, mas também para os demais irmãos na fé. Com toda a comunidade os neo-batizados rezam então pela primeira vez em assembleia

¹⁹⁶ J. ELEUTÉRIO «Ritos de iniciação cristã: a emergência do sujeito crente» in *Communio. Revista Internacional Católica*, Ano XXIII, 2 (Abril-Jun 2013), p.199.

¹⁹⁷ I. LAMELAS «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja» in *communio. Revista Internacional Católica*, Ano XXXII (2015/1), 27-44.

¹⁹⁸ SANTO AGOSTINHO, *Sermão* 59,1,1.

eucarística: “Pai nosso que estás nos céus...”, identificando-se com todos os redimidos e construídos filhos no Filho, pela Filiação divina, através do batismo recebido.

“Pai Nosso” são as primeiras palavras «balbuciadas pelos neófitos que renunciaram ao seu pai terreno, para passarem a reconhecer por Pai apenas aquele que está nos céus»¹⁹⁹. Em termos semelhantes exprime Santo Ambrósio: «Levanta, pois, os olhos ao Pai que te gerou pelo Batismo, ao Pai que te regenerou pelo Filho e diz *Pai Nosso*. É uma pretensão legítima, mas dentro de certos limites. Como filho, chamá-Lo Pai, mas não reivindique para ti privilégio algum. Em sentido especial Ele é Pai apenas de Jesus Cristo. Para todos nós é Pai comum, porque só a Ele gerou, enquanto a nós nos criou. Diz, pois, também: ‘Pai Nosso’ para mereceres ser filho»²⁰⁰.

Ainda são interessantes as palavras do Bispo de Hipona, pois, depois de nascer da Igreja-Mãe, a primeira palavra-oração que uma criança profere, qual criança que titubeia as primeiras falas, é Pai. Desde então «os que foram batizados recitam todos os dias esta oração no altar de Deus»²⁰¹. Num dos seus sermões sobre o *Pater* dizia: «Cada direis Pai Nosso..., mesmo depois do batismo e sobretudo após o batismo, porque não rezaríeis esta oração senão depois de batizados: durante oito dias será uma recitação, não uma oração, depois do batismo fareis dela a vossa oração. Efetivamente como poderia dizer pai nosso aquele que ainda não nasceu?»²⁰²

Entende-se que a Oração Dominical já fazia parte da liturgia eucarística, e assim é, pelo menos desde São Cipriano de Cartago (250). Apesar da oração ser apenas pós batismal e litúrgica, não há dúvidas que já tenha havido a oração pessoal, nesta altura. Cipriano refere-se a estas duas formas de orar²⁰³.

Em África, sobretudo na subsaariana de hoje, o conceito de iniciação está muito ligado à vontade da comunidade em perpetuar o seu “sentido vital” na descendência. Disto resulta a responsabilidade social da comunidade em preparar aqueles que vão perpetuar o seu “modus Vivendi”. Por isso, os que assumem o cristianismo como seu legado, também procuram protegê-lo de todos os erros e transmiti-lo, sem intromissões²⁰⁴.

b) O Pai Nosso, a oração que o Senhor ensinou

¹⁹⁹ *De Orat*, 9.

²⁰⁰ SANTO AMBRÓSIO, *De sacramentis*, V 5,19.

²⁰¹ SANTO AGOSTINHO, *sermão* 58,10,2.

²⁰² SANTO AGOSTINHO, *sermão* 59,7.

²⁰³ Cf. *De Orat*, 34-36.

²⁰⁴ Cf. V. MULANGO, *Simbolismo religioso africano. Estudo comparativo com el sacramentalismo cristiano*, BAC, 1979, pp. 13-52.

Os Padres da Igreja têm consciência da relevância desta oração por ter sido apresentada pelo próprio Senhor como o modelo apropriado do diálogo com o Pai. Porém, não estão esquecidos da sua dupla dimensão vertical e horizontal. Jesus é apresentado como o grande Mestre (Cipriano). A partir daqui é obrigatório orar como o Senhor ensinou.

Cipriano começa por alertar que “entre outros avisos salutareis e preceitos divinos de que o Senhor se serve para operar a salvação do seu povo encontra-se a forma de orar (*forma orandi*) que ele mesmo nos deu. Continua o Bispo de Cartago: «Aquele que nos deu a vida também nos mostrou uma forma de orar. De facto, só o Filho nos pode mostrar o Pai e colocar numa tal relação com Ele, através da ‘sua’ oração: “falando ao Pai pela prece e oração que o Filho nos ensinou, seremos mais facilmente atendidos.... É uma oração que Lhe agrada e é-Lhe familiar (*amica et familiaris oratio est Deum..*); a oração de Cristo chega aos ouvidos; que o Pai reconheça as palavras de seu Filho quando nós Lhe dirigimos a nossa prece»²⁰⁵.

Em seguida, dirigindo-se provavelmente aos recém-batizados, o Bispo de Cartago pergunta: «Perante o Pai que súplica pode ser mais verdadeira que aquela pronunciada pelo Filho? Rezar de outro modo diferente do que Ele ensinou não é apenas ignorância, mas também culpa. E concluir dizendo: “Rezemos como Deus nosso Mestre nos ensinou”»²⁰⁶.

2.3- Ocorrências de *Pater* e seus correlativos nas obras de Cipriano

Sem negar a existência de algumas referências isoladas nas outras obras, depois de uma leitura compreensiva, percebemos que a doutrina de Cipriano sobre a Paternidade divina está condensada em duas obras (*De unitate* e *De dominica oratione*) e na *Carta* 73. Por isso, por uma questão de fiabilidade de dados estatísticos, cingiremos o nosso levantamento, comparação e trabalho sobre estas três obras.

Existem referências importantes fora desta terna como aquela em que defende a ação do sacerdote e *in Persona Christi*: “Pois, se Cristo Jesus, Deus e Senhor nosso, é Sumo Sacerdote de Deus Pai, e o primeiro que se ofereceu em sacrifício a Deus Pai, e mandou que se fizesse em sua memória, certamente faz a vez de Cristo o sacerdote que

²⁰⁵ De orat., 2.

²⁰⁶ De orat 3: «sicut magister Deus docuit».

repete aquilo que Cristo fez; oferece na Igreja a Deus Pai um sacrifício verdadeiro e pleno só quando o oferece seguindo o que o próprio Cristo ofereceu”²⁰⁷.

Está aqui uma clara referência à grandeza do ministério sacerdotal que consiste na atualização do mesmo sacrifício de Cristo, Sumo Sacerdote do Eterno Pai, a quem ofereceu o Sacrifício.

O tratado *Sobre a unidade da Igreja* apresenta várias referências ao *Pater* e seus correlativos, sobretudo com a sua congénere *mater*, para evocar a autoridade do Pai enquanto Fonte da *unitas* que anima a Trindade, donde dimana a unidade dos batizados que se traduz na *fraternitas*. De uma ou de outra forma, o nosso autor deixa sempre esta margem sobretudo quando fala da *unitas* da Trindade como fundamento da unidade eclesial, apoiando-se nas teses anteriores, como a do mestre Tertuliano. Mas o paralelismo de ambos é mais forte no recurso a Jo 10,30 e à expressão *tres unum sunt*.

O introito do *De domenica oratione* é uma clara afirmação da providência paternal de Deus destinados á herança celeste aqueles que se deixaram instruir pelo seu Filho chamando-os das trevas à sua luz admirável (cf. *De orat. I*). É o seu próprio Filho que revela a relação paterna, porque, sendo Ele o único herdeiro por antonomásia dos tesouros da vida eterna, decidiu partilhar com os homens. Por isso, os Cristãos são filhos no Filho (*De orat. 3*). A filiação divina dos cristãos realiza-se primeiramente por Cristo e em Cristo. Ele é o primogénito (*De oper 1*).

Cipriano teria recebido uma carta do Bispo Yubayano da Mauritânia a que se juntava um outro escrito que sustentava que não era necessário investigar-se onde a pessoa teria sido batizada, o que chocava com a posição defendida pelo nosso autor. Cipriano responde com a extensa *Carta 73*, em que expõe todas as decisões tomadas pelos bispos africanos a respeito do batismo dos hereges. A fórmula usada pelos hereges não é de acordo com a fé. Ademais, quem não possui o Espírito santo não pode perdoar os pecados. E vai rebatendo ponto a ponto os defensores do batismo dos hereges: o costume não pode ser superior à verdade. O Papa Estêvão teria respondido a esta carta evocando a Cátedra de Pedro que lhe conferia autoridade suficiente para defender uma tradição apostólica, onde reconhecia o Batismo administrado fora da Igreja, desde que se ajustasse á formula prescrita. Mas infelizmente esta carta não chegou até nós.

²⁰⁷ *Epist.* 63,14, 4(CCL III C)713: «Na si Iusus Christus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium parti se ipsum primus optulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit, utique ille sacerdos uice Christi uere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium uerum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum christum uideat optulisse».

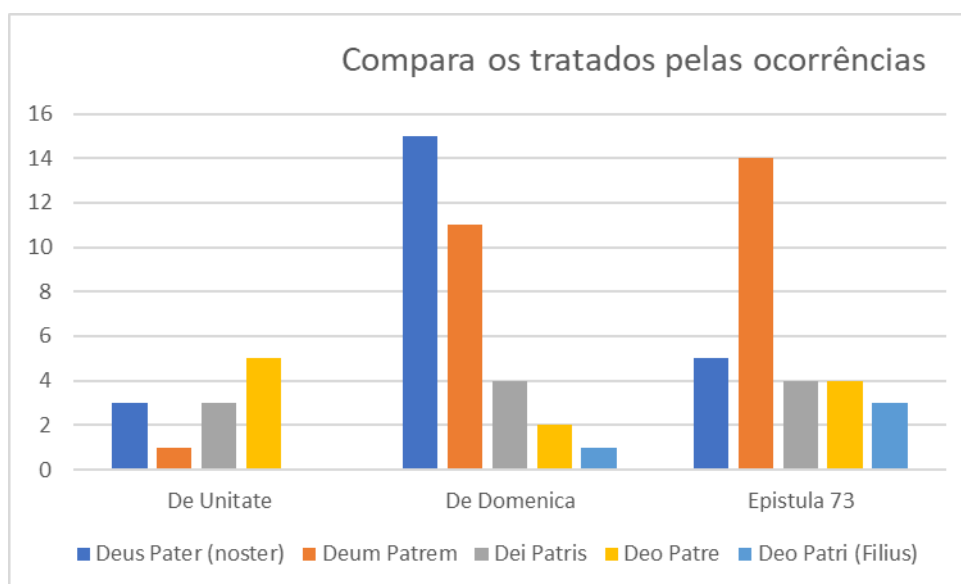
1-Tabela comparativa das ocorrências nos três tratados

	De unitate	Total	De Domenica	Total	Epistula 73	Total	TOTAL
Deus Pater (noster)	4, 6, 13	3	3, 7, 8, 9, 9, 10, 10, 14, 15, 18, 18, 20, 23, 23, 30	15	VII2, XVIII1, XVIII1, XVII2, XVIII3	5	23
Deum Patrem	6	1	2, 2, 2, 3, 9, 10, 10, 11, 11, 13, 30	11	IV2, V2, XVIII1 (x4), XVIII2 (x6), XIX1	14	26
Dei Patris	1, 6, 21	3	14, 14, 15, 23	4	V2, XIX1, XIX2, XXII2	4	11
Deo Patre	6, 7, 12, 21, 21	5	3, 11	2	XVIII1 (x3), XVIII2	4	11
Deo Patri (Filius)		0	17	1	XVII2, XIX1, XIX2	3	4
		12		33		30	75

A tabela acima não obedece a uma ordem da declinação do *pater*, mas a uma ordem de proporcionalidade das ocorrências. Na primeira linha, quantificam-se as ocorrências de *pater* no nominativo. Por vezes precedido de Deus (*Deus Pater*), outras vezes seguido por um pronome de posse. Geralmente ocorre ligado a referências sobre as pessoas da Trindade (*sicut mosit me Peter et ego mitto uos*), ou a uma exortação (... , *ut et Pater uester qui in caelis est remittat peccata vobis*), sobretudo nos casos em que é seguido do pronome possessivo.

A outra maior frequência é com o acusativo que, na maior parte das vezes, aparece associado *Deum patrem* (a Deus Pai). Por vezes coloca o Filho a falar do Pai e, outras vezes, faz recurso à autoridade do Pai para a unidade no seio da sua congénere, a *mater*.

1-Comparação dos Tratados pelas Ocorrências

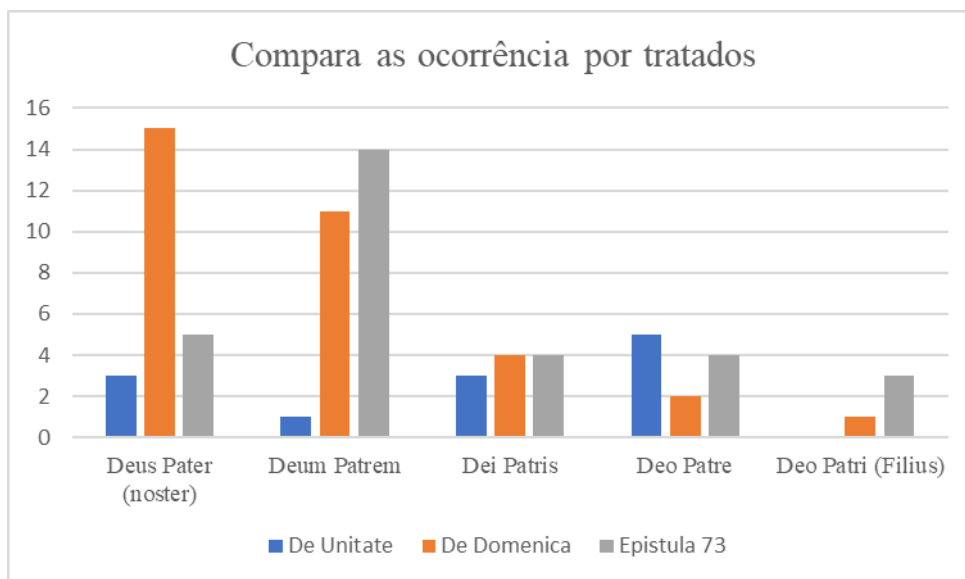


s

Neste gráfico é possível ver que o conteúdo de cada obra determina a frequência com que o nosso autor vai entregar a combinação. A *De unitate* não apresenta tanta variação. Mas,

em todo o caso, é surpreendente que fracamente o uso do *pater* no nominativo com que combina várias vezes o recurso à unidade da Trindade. A *De Domenica* é praticamente o documento oficial sobre o tratado do Pai. Por isso, é normal que o nominativo preceda o acusativo que é usa muito mais quando se refere à relação de Deus Pai com a Igreja, razão pela qual este terá maior relevância na *Epistula 73*. Esta carta sublinha muito o conhecimento do Filho como o caminho para o perfeito conhecimento do Pai (cf 14, 6; 17,3) de acordo com *Epistula 73*, 17,1.

2-Comparação das Ocorrências por tratado



Aqui apresentam-se as maiores ocorrências em cada tratado. E não restam dúvidas de que o nominativo e o acusativo são proeminentes. Mas tudo isto, para o nosso autor, só tem sentido se partindo do conhecimento do Pai formos capazes de reconhecer o Filho que Dele procede, por meio do Espírito santo, cuja unidade é fundamento da Igreja (cf. *Epist.* 73, 17, 1).

2.4- A Igreja, *Sacramentum unitatis*: a *unitas* que vem do Pai

Em Cipriano a fé precede sempre a reflexão teológica. Por isso, no ato da filiação divina usa o adverbio temporal *ante*²⁰⁸, dando a entender que há uma anterioridade essencial, pois, na lógica de Sapato²⁰⁹, para o nosso autor a Igreja é que, *spiritualiter*, gera filhos para Deus²¹⁰. E fá-lo unida a Cristo, seu Esposo. Não sendo fácil entender o *ante*. O Espírito e

²⁰⁸ *Epist.* 74, 7,2: CCL 3, 3, 804.

²⁰⁹ Cf. R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, op.cit. p 161.

²¹⁰ *Epist.* 74, 6,2: CCL 3, 2, 804: «Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritualiter filios generat Deo».

Cristo são pessoas divinas. E as três Pessoas da Trindade são uma só coisa²¹¹. Como ele mesmo ensina. Difícil é conciliar com a afirmação seguinte:

Pelo contrário o próprio Filho afirma: «Ninguém pode vir a Mim se não lhe for concedido pelo Pai» (Jo 6, 65). O Senhor disse isto para que fosse evidente que, não se pode receber do Filho nenhum perdão dos pecados no batismo, se não consta que também o Pai o tenha concedido, sobretudo quando ele repete estas palavras: «Toda a planta que o meu pai celeste não plantou, será desarraigada»²¹².

Esta deixa claro que se na regeneração não há uma prioridade cronológica da parte de Deus que suscita a fé, pelo menos é um ato simultâneo. Este ato dá-se na Igreja porque Deus tomou a iniciativa de chamar o seu filho à Igreja, como o próprio Cipriano deixa entender: «o Pai mandou o seu Filho para nos salvar, para nos dar uma vida nova e resgatar-nos do pecado. O Filho foi enviado e quis tornar-se e ser também chamado filho do homem, para fazer de nós filhos de Deus»²¹³.

Ele vive a fé para compreender e não compreender para viver. Por isso, na reflexão trinitária acentua a *unitas* do único Deus, que pelo seu Filho e pelo Espírito Santo, são a base. Ora, uma tal concepção “teológica”, tendencialmente monárquica e conceptualmente pouco elaborada, terá consequências na representação da *ecclesia* como domínio de Deus²¹⁴.

Isto significa que a filiação é sempre iniciativa de Deus. Somos filhos no Filho, Jesus Cristo (Cf. Gl 4, 4-7). Só desta forma se entende o axioma e a força que põe na unidade da Igreja.

De recordar que um dos conceitos mais ricos que o Novo Testamento nos legou é o de *Sacramentum* que, algumas vezes, aparece empregue no sentido profano para designar o ofício de um administrador doméstico ou exercício desta função (cf. Lc 12,42. 16,2; Ef 3,2). Mas também aparece várias vezes para referir-se à administração dos bens

²¹¹ *Epist.* 74, 7,2: CCL 3, 3, 804.

²¹² *Epist.* 73,18,3: CCL 3, 3, 792: «Cum Filius ipse contestetur et dicat: nemo potest venire ad me, nisi fuerit datum illi a Patre? Ut manifestum sit nullam remissionem peccatorum in baptismo accipi a Filio posse quam constet patrem non dedisse, maxime quando adhuc idem repetat et dicat: omnis plantatio quam non plantaverit Pater meus caelestis eradicabitur». A mesma dificuldade de conciliação verifica-se igualmente com esta passagem das Escrituras que relata o seguinte facto: «Entretanto, o Senhor acrescentava à comunidade os que eram salvos» (Act 2, 48). É mais que claro que é o Senhor que chama à sua comunidade, a Igreja. Ramos-Lisson compreendeu que «o santo bispo de Cartago nos apresenta o Espírito santo como o grande realizador da tarefa santificadora, através da sua inabituação na alma, conduzindo-a pelo caminho da *vita virtutum* e da contemplação divina até chegar a possessão de Deus. À esta proposição divina corresponderá a alma com a sua decidida cooperação», D. Ramos-Lisson, *La conversion de san Cipriano*, RevAg 27 (1986) 168.

²¹³ *De op. et elem.* 1 (CCL III A)373: «Quod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit ut reparare nos posset quodque filius missus, esse et hominis filius vocari voluit ut nos Dei filios faceret».

²¹⁴Cf. Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S.Cipriano de Cartago*, Didaskalia, op. cit, p. 228.

espirituais, confiados aos servidores da comunidade cristã (cf. 1Cor 9,17; Ef 3,2), ou referindo-se ainda ao “plano” de Deus em favor da sua Igreja (Ef 1,10; 3,9). Neste último sentido, o vocábulo aparece para traduzir o termo grego *μυστήριον*-*sacramentum* (cf. Ef 39,9.)²¹⁵.

Cipriano emprega o termo *sacramentum*, não apenas no seu sentido pagão de “pacto” ou “juramento”, mas e sobretudo na realidade divina (*μυστήριον*) cuja *unitas* constitui um dado intocável da fé cristã: *sacramentum fidei non est profanandum*²¹⁶. Ora, tal *sacramentum* compreende uma constelação de conteúdos esperáveis (*ecclesia-fides/pax/ caritas-sacramentum*), que se encontram incluídos na sua ideia de *ecclesia* indivisa, exposta em expressões como estas:

«qui ecclesiam scindit,
fidem destruit,
pacem turbat,
caritatem dissipat,
sacramentum profanat»²¹⁷

A *ecclesia-sacramentum* não pode ser “dividida” nem «profanada» pelos que não guardam e unidade (*pax-caritas*), nem a *fides*. Para exprimir esta convicção da unidade específica e, como tal, inviolável da Igreja, o nosso autor recorre frequentemente à expressão «*sacramentum unitatis*»²¹⁸.

Lamelas sublinha que “se na verdade Cipriano não acrescenta muito de novo á complexa história do *sacramentum*²¹⁹ a importância que o *sacramentum-unitatis* ocupa na sua teologia e na sua e na posteridade é motivo suficiente para reconhecer alguma originalidade ao nosso autor. Este contributo é ainda confirmado pelo acento eclesiológico que o termo *sacramentum*, assume enquanto, expressão do nexos profundo da *unitas ecclesiae* com a *unitas divina*”²²⁰.

Sem nos querermos deter na história semântica do *sacramentum*, bastaria recuperar o que A. Demoustier e T. Caszmarek aprofundaram sobre o assunto. Eles

²¹⁵ TERTULIANO, *Adv. Praxean*, 2,1: “nos ... unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus” (CCL II 1160).

²¹⁶ *Quir.* III,50 (138) Neste sentido, o *sacramentum* deve referir-se às realidades mais genuínas da fé cristã que não podem ser espalhadas pelos de “fora”. Cf. Mt 7,6; *Epist.* 43, 5,2 (CCL III B)205.

²¹⁷ *Unit.* 15 (CCL III) 224.

²¹⁸ *De unit.* 4,7(214,215); *Epist.* 45,1,2 (CCL III B) 600.

²¹⁹ Existe aqui uma notável influência de TERTULIANO sobre Cipriano. Porém, ele não é um dependente passivo do mestre, enriquecendo o vocábulo, dando-lhe um sentido mais profundo.

²²⁰ Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S.Cipriano de Cartago*, Didaskalia, *op. cit.*, p. 230.

revelam o sentido cristológico de tal expressão²²¹, isto é, se o *sacramentum* exprime as diversas formas de Deus agir e de se fazer presente na história, particularmente em Jesus Cristo, às diferentes etapas da economia correspondem os aspetos diferentes do *sacramentum*. Desta forma, o vocábulo não se aplica apenas às figuras bíblicas, mas são *sacramenta* também todos os ritos litúrgicos em que Deus se faz presente e nos quais se edifica o *populus ecclesia* e torna-se referencia à “economia” da salvação²²².

Então como entender esta união trinitária como fundamento da unidade eclesial?

O ponto de partida é a máxima assim apresentada:

«Si potuit euadere quisque extra arcam Noe²²³ fuit,
et qui extra ecclesiam foris fuerit euadet.

Monet Dominus et dicit:

«*Qui non est mecum aduersus me est,
et qui non mecum colligit spargit*» (Mt 12, 30).

Qui pacem Christi et concordiam rumpit,
aduersus Christum facit;
qui alibi praeter ecclesiam colligit,
Christi ecclesiam spargit.

Dicit Dominus:

«*Ego et pater unum sumus*» (Jo 10, 30)

Et iterum de Patre et Filio et Spirito Sancto scriptum est:

«*Et tres unum sunt*» (1 Jo 5, 8).

Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate
uenientem,
sacramentis caelestibus cohaerentem,
scindi in ecclesia posse et uoluntatum conclidentium diuortio
separari?

Hanc unitatem qui non tenet
non tenet Dei legem,
non tenet Patris et Filii fidem,
vitam non tenet et salutem».

²²¹ Cf. A. DEMOUSTIER, *L'ontologie del'Église*, op. cit. pp. 559-562; T.CACZMAREK, “*Sacramentum Christi*”, 47.

²²² Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Didaskalia, op. cit, p. 230.

²²³ A arca de Nôe é apresentada como a prefiguração da Igreja. Cf. *Epist.* 69, 2, 2 (CCL 3C, 472-473); 74, 11, 3(CCL 3C, 579).

Daqui resulta que a unidade é querida por Deus. A Igreja é vista pelo bispo de Cartago como uma *communio* enraizada e fundada na mesma unidade e unicidade divina; obra do Espírito Santo que cria a comunhão dos homens com as Pessoas divinas e, por conseguinte, entre eles, até constituírem uma verdadeira *fraternitas*, uma pelo vínculo da caridade. Esta dimensão espiritual da comunhão eclesial, apresentada pelo nosso autor, vê-se completada com as suas manifestações visíveis: a comunhão nos sacramentos, na fé, na hierarquia e em tantos exemplos da vida eclesial nos quais a comunidade africana deste período é um luminoso testemunho. Basta mencionar a riqueza e frequência dos Concílios africanos, como expressão da mesma colegialidade episcopal.

Tertuliano, antes da sua adesão ao Montanismo, afrontou o problema da heresia, mostrando no vínculo apostólico a condição para manter-se na comunhão eclesial, e declarando sua partida da fé e da doutrina apostólica como heresia²²⁴. A Igreja é, antes de mais, esta comunhão de doutrina e de vida, de tradição e de sacramentos, revelando assim Tertuliano a dimensão visível da Igreja como verdadeiro critério de discernimento para defender a sua unidade²²⁵. Porém, Cipriano reconhece a dupla dimensão visível e a espiritual da comunhão, defendidas por Tertuliano, numa única eclesiologia de comunhão frente aos problemas cismáticos da sua época²²⁶. Por isso, o nosso autor vai recuperar o sentido analógico do termo *sacramentum* aplicando-o particularmente à *ecclesia* porque nesta se revela a presença do Pai, do Filho e do Espírito Santo e da *unitas e uinculum concordiae* que se verifica no seio da *Trinitas*. É isto mesmo que traduz *sacramentum-unitatis*²²⁷. Neste sentido o termo *sacramentum* aparece associado a *traditio diuina*, na medida em que o *sacramentum* se refere ao Mistério das três pessoas divinas (*sacramentum trinitatis*), transmitido aos homens.

No seu tratado *De Unitate ecclesiae Catholicae*, defendendo a necessidade de permanecer na unidade da Igreja afirma: «Diz o Senhor: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30), e do Pai, do Filho e do Espírito Santo está escrito: "Estes três são um" (1 Jo 5,7). Como poderá alguém pensar que esta unidade da Igreja, decorrente da própria firmeza da unidade divina, e tão conforme com este celeste mistério, pode ser rompida e sacrificada ao arbítrio de vontades opostas? Quem não observa esta unidade não observa a lei de Deus, não observa a fé do Pai e do Filho, não possui nem a vida, nem a salvação»²²⁸

²²⁴ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, BAC, Madrid, 2013, p. 49.

²²⁵ No seu período montanista Tertuliano abandonará esta dimensão visível da comunhão, defendendo só o aspecto espiritual da comunhão.

²²⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, *op.cit.*, p. 50.

²²⁷ ²²⁷ Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, p. 231.

²²⁸ *De Unit.* 6,5 «Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Jn 10, 30), et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et tres unum sunt (1 Jo 5, 8). Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate

O nosso autor apresenta em primeira instância, a mesma unidade da Trindade como argumento definitivo em defesa da unidade-unicidade da Igreja. Recorre ao texto de Jo 10,30 onde Cristo revela a identidade substancial entre Ele e o Pai e ao texto de 1Jo 5,8. Esta unidade da Igreja procede, nasce, tem sua origem na mesma firmeza, consistência e continuidade de Deus que não é outro que *unitas* divina²²⁹.

O bispo cartaginense prossegue dizendo que a unidade da Igreja se obtém “do ensinamento ou preceito divino” que se coligem dos textos Escritura citados, que para o nosso autor são testemunho divino (*sacramentum*) acerca da unidade eclesial, autêntica manifestação da vontade divina, sobre a própria Igreja e sua unidade, sendo a Trindade apresentada como modelo que a Igreja tem de imitar na sua unidade. Deste modo impõe-se a afirmação de que quem não se mantém na unidade da Igreja, não guarda a *Dei legem*, a disposição ou mandamento de Deus. Para ele a conexão entre o mistério divino e a unidade da Igreja é tal que chega a afirmar que quem não guarda a unidade da Igreja não tem fé no Pai e no Filho, isto é, a fé é igual ao mistério trinitário²³⁰.

É preciso ter em conta que o nosso autor não estabelece uma relação analógica entre a unidade da Igreja e a comunhão trinitária, mais sim trata-se uma relação ontológica, uma vez instituída na natureza da Igreja na dependência com a unidade divina. A vontade humana não pode romper esta unidade. Há uma só Igreja. Uma e única. Com uma unidade que é “afeto da unidade divina”²³¹.

2.4.1- Da Trindade à Igreja

Como acabamos de ver, Cipriano estabelece uma relação entre o *Pater-Dominus* e a *ecclesia* que assenta numa dependência ontológica fundamental que faz coincidir o único *dominus-fundador* da *dumus-ecclesia* com o fundamento da *unitas* (unidade e unicidade) da mesma²³²

uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse et uoluntatum conlidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem» (SC 500, 186-191).

²²⁹ Cf. A. DEMOUSTIER, «L'Ontologie de l'Église selon Saint Cyprien» in *Recherches de Science Religieuse* 52, (1964), p 581.

²³⁰ J. A. GIL-TAMAYO, *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, op.cit., p. 52.

²³¹ *Epist.* 75,3,3.

²³² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S.Cipriano de Cartago*, Didaskalia, op. cit, p. 235.

Na afirmação “*Ego et Pater unum sumus*”(Jo,30), o nosso autor vê garantida a transferência da *unitas* divinas para a *unitas ecclesiae*. É da *unitas* divina que deriva a *auctoritas ecclesiae*, qual “*inseparabilis unitatis sacramentum*”²³³

Citando Cipriano de Cartago, o Concílio Vaticano II definiu a Igreja como “a Assembleia do povo na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (*Lumen Gentium* 4). De facto, a Igreja tem suas origens na Trindade e caminha para a Trindade, da qual também é o sinal e instrumento (*sacramentum*) no mundo, para usar a linguagem consagrada pelo mesmo Concílio Vaticano II. A partir das figuras bíblicas e das expressões correlacionadas a serem dominadas por Cipriano, pode-se coletar as primeiras indicações sobre o ser (=esse) e o agir (=agere) da Igreja, tendo em vista sua fecundidade materna na história da salvação.

Aimable MUSONI, rebusca algumas figuras femininas do Antigo Testamento como Sara, Rut, Rebeca, citadas por Cipriano, como representantes da Sinagoga/Igreja, única herdeira das promessas de Deus e da Aliança²³⁴. Para o efeito, esta herança transferida para Pedro²³⁵, *mater ecclesia* é a única esposa legítima que pode reivindicar para si estes direitos de seu Esposo, Cristo²³⁶. Esta *mater ecclesia*, baseada em Pedro torna-se *matrix et radix*²³⁷ em oposição aos cismas e heresias.

Cipriano não está preocupado por decifrar o mistério que se esconde por detrás de “um Deus em três Pessoas distintas” (ao que simplesmente crê), mas sim a contemplar o Deus que é Amor, que é Família, que é comunidade e que criou os homens para os tornar participantes deste ministério, a Trindade. A ideia dos Deus da comunhão e da aliança, preocupado em estabelecer laços de familiaridades com homens, já a encontramos na literatura vétero-testamentária (Ex 34,4b-6.8-9). Desta forma, a *berit* (= aliança) seria o primeiro passo do convite de Deus à uma comunidade humana a participar da família trinitária. Isto é reforçado com a saudação augural de São Paulo “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós!” (2Cor 13,14). Isto intensifica a ideia de Cipriano sobre a firmeza na fé. Pois, a Igreja, dimanando

²³³ *Epist.* 69,6,1 (477) “*unitas eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*”.

²³⁴ Aimable MUSONI, *La Maternité Ecclésiale Chez Cyprien De Carthage*, in Dominique DONNET-Michel STAVROU, *Les Pères de L'Église Aux Sources de L'Europe*, op.cit. p. 384.

²³⁵ *Ad Fort.* 11 (CCL 3, 205-206): “Cum septem liberis plane copulatur et mater, origo et radix, quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super Petrum Domini uoce fundata”; *Epist.* 48, 3, 1 (CCL 3B, 229): “Nos enim singulis nauigantibus, ne cum scandalo ullo nauigarent, rationem reddentes, scimus nos hortatos eos esse ut ecclesiae catholicae radicem et matricem agnoscerent ac tenerent”.

²³⁶ *Epist.* 73, 11, 1 (CCL 3,3, 541): “Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem”; Cf. Aimable MUSONI, *La Maternité Ecclésiale* “D’autre part, passant pour *matrix* et *radix* en opposition contre l’hérésie et le schisme, l’*ecclesia mater* fondée sur Pierre est la première et l’unique épouse qui peut revendiquer les droits exclusifs de son époux, le Christ”, p.384.

²³⁷ Para mais ocorrências, sobre *matrix et radix*, consultar: *De unit.* 23 (SC500, 240; CCL III) 266; *Epist.* 45, 1, 2 (CCL III B) 216; 71, 2, 2 (CCL III C) 518; 73, 2, 2 (CCL III C) 531.

do Trindade, apresenta-se como um convive à conversão e à perfeição (2Cor 13,11-13), vocação universal.

Em virtude de sua inspiração bíblica, a imagem de *sponsa Christi* permite a Cipriano explicar o ser da Igreja, aprofundando o conceito da aliança de Deus com seu povo, uma aliança que resulta em núpcias entre Cristo e os Igreja, *Igreja que também é o corpo do qual Cristo é a cabeça*, segundo São Paulo. Se o celestial a amou e se entregou por ela, a fim de torná-la santa e imaculada (cf. Ef 5, 25-28), a Igreja deve manter essas prerrogativas para poder gerar filhos espiritualmente a Deus.

O capítulo VI do tratado *De Unitate* e o parágrafo 7 da *carta 74* apresentam de maneira sugestiva e sucessiva as imagens de esposa (= *sponsa*) e mãe (= *mater*): a partir da relação *sponsa-Christus*, Cipriano passa, logicamente ao paralelismo, *mater-pater*. Precisamente porque a Igreja está unida a Cristo - e as duas formam uma única carne, para parafrasear a expressão de São Paulo (cf. Ef 5, 31-32), citada por Cipriano²³⁸ «Ela (a Igreja) pode gerar filhos ao Pai, sob a ação do Espírito Santo».

Esta passagem da relação *sponsa-Christus* para a relação *mater-pater* ainda apresenta algumas reflexões capazes de nos ensinar sobre a relação entre a Igreja e a Trindade. De facto, no texto do capítulo VI do tratado unitário, a constante referência a Cristo, da qual se diz claramente que a Igreja é a esposa (*Sponsa Christi*), supõe uma ambiguidade inevitável quanto à mudança de agente na passagem do marido (cf. *Christus sponsus*) ao pai (cf. *Deus Pater?*). Se o Filho é Deus da mesma maneira que o Pai? Que antes de Cipriano um outro escritor eclesiástico tenha dado o título de "pai" à segunda pessoa da Trindade, é um fato.

O Filho une-se à Igreja que é sua esposa, e os dois se tornam uma só carne (cf. Ef 5,31-32), um *corpus unum*. A partir dessa união, sob a ação do Espírito Santo, nasce o filho que é o único Filho que se tornou um com sua esposa confia ao Pai, que assume a paternidade. Mas, como podemos ver, essa atividade de geração que faz parte do plano de redenção concebido pelo Pai, realizado pelo Filho no Espírito, é uma atividade eminentemente trinitária, mesmo que cada pessoa divina tenha um papel nela. preciso. A Igreja não pode, por sua vez, agir independentemente da Trindade, cuja atividade também se estende ao mundo. Além disso, o relacionamento com a Trindade é, de certo modo, originado na medida em que é o fundamento do ser e a ação da Igreja. Vice-versa, pode-

²³⁸ *Epist.* 52, 1, 3 (CCL III B) 244-245: “Nam cum Paulus apostolus dicat: propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una. Sacramentum istud magnum est, ego autem dico in Christum et in ecclesiam (Ef 5, 31-32), cum hoc, inquam, beatus apostolus dicat et Christipariteratque ecclesiae unitatem indiuiduis nexibus cohaerentem sancta sua uoce testetur, quomodo potest esse cum Christo qui cum sponsa Christi atque in eius ecclesia non est?”.

se dizer que “o caminho para Deus, para o Pai, só é possível se alguém atravessa a Igreja Mãe. Assim como a Igreja Mãe transmite a vida dada por Deus aos filhos, seus filhos, têm a vida dada por Deus somente através dela e em comunhão com ela²³⁹. Yves Congar resolve esta situação dizendo que existe uma subordinação da maternidade da Igreja à paternidade de Deus²⁴⁰.

A santidade da Igreja, *sponsa-mater*, baseia-se no relacionamento "esposal" entre Cristo e a Igreja, e continua através da ação do Espírito Santo. Se em sua peregrinação terrena a Igreja está lutando contra o pecado, ela resiste pela graça de sua cabeça e marido, Cristo. Além disso, como sacramento da Trindade, a Igreja exerce sua maternidade salvadora para todos os homens. O local de exercício por excelência desta maternidade é a economia sacramental.

É desta forma que Cipriano atinge o ponto mais alto do modelo ‘ideal’ de comunidade que se propõe e empenha em edificar. É a partir deste «*ideal diuino*» de *unitas* que se deve configurar toda a unidade sempre frágil da *ecclesia*.

Em suma, a reflexão de Cipriano sobre passagem da unidade trinitária à *ecclesia* pode resumir-se em dois pontos fundamentais:

a) *Unitas de diuina firmitate ueniens*

Trata-se de uma fundamentação sobre a inviolabilidade da *unitas* que deve caracterizar a *ecclesia* (*adulteri non potest*)²⁴¹. A *auctoritas* para tal fundamentação é o texto de Jo. 10,30, já citado acima «*Ego et Pater unum sumus*», que nos remete a 1Jo 5,8 «*iterum de Patre et Filio et Spiritu sanctu scriptum est: et unum sunt*». Cipriano transfere as consequências desta *unitas* trinitária para a *ecclesia*, como se pode observar no capítulo IV do *De Unitate*. O conhecimento do Filho implica a revelação do Pai, cuja vontade o Filho veio fazer: “Pai (...) esta é a vida eterna: que Te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17,3).

b) *Adunata Trinitas* e disposição eclesial.

Para o bispo de Cartago, o ponto de partida é sempre a *fides* plena professada no batismo: «*fides plena et sincera Dei Patris et Christi e Spiritus Sancti cognitione*»²⁴². Como sempre, os seus argumentos bíblicos sobre o papel de cada uma das Pessoas da Trindade não são famosos e diríamos, até certo ponto, pouco convincentes, mas deixa um

²³⁹ K. DELAYE, *Ecclesia Mater*, op. cit., p. 106.

²⁴⁰ Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam 72), Paris 19682, p. 366.

²⁴¹ *Epíst.* 73,11,2 (CCL III C)786.

²⁴² *Epíst.* 73,22,1 (CCL III C)795.

acento compensativo na economia da salvação²⁴³. Mas o que ele simplesmente pretende anunciar é que a unidade implica que não se pode evocar ou negar uma Pessoa divina sem a outra. É esta mesma unidade divina que Cipriano estabelece as bases da unidade espiritual e social da comunidade que se propõe consolidar a *ecclesia*, tal como veremos mais adiante no paradigma das relações familiares. Desta forma, a concórdia aparece como o forte das relações intraeclesial.

2.5- Paternidade de Deus e paternidade na Igreja

A paternidade que a Igreja oferece aos fiéis é aquela que dimana da paternidade divina, a fonte de toda a *auctoritas*.

O Batismo assinala uma passagem de *status* que coincide com a admissão à família dos *credentes*, isto é, à *ecclesia*, qual *domus Dei*. O homem novo é aquele que começou a pertencer a Deus: «et Deo suo per gratiam eius restitutus, pater primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit»²⁴⁴.

A grande questão que se levanta é que se Deus é criador de tudo, a sua paternidade para com a humanidade não é uma realidade automática?

A resposta parece encontrar-se na diferenciação entre a criação que é um ato livre de Deus e que se estende a todas as criaturas, a tudo o que existe, da paternidade que, até certo ponto, pelo menos nos termos em que o apresentamos, é um convite à comunhão por eleição e que exige a adesão pessoal. O convidado não um ser passivo. Dá o seu consentimento. Se não for por si, pelo menos pelos seus (no caso do Batismo de crianças).

Para abordagem da paternidade de Deus é imprescindível passarmos pelo n° 239 do Catecismo da Igreja Católica: “Ao designar a Deus com o nome de *Pai*, a linguagem da fé indica principalmente dois aspetos: que Deus é origem primeira de toda a autoridade, e, ao mesmo tempo, que é bondade e solicitude amorosa para com todos os seus filhos”, os renascidos pelo batismo. Que Deus seja *Pai* é uma revelação primordial de Jesus: Ele é o Pai de Jesus Cristo. Mas a revelação de Deus é pai de nosso Senhor Jesus Cristo tem como finalidade a revelação de que Deus é nosso Pai: Pai Nosso, assim proclamado na oração dos cristãos por excelência. E, pelo facto de chamarmos a DEUS Pai nós estamos já na relação de amor na Trindade.

²⁴³ I. LAMELAS, diz mesmo que “o seu escrupuloso monoteísmo não o liberta da tendência subordinacionista típica da teologia pré-nicena” Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Didaskalia, op. cit, p. 239.

²⁴⁴ Orat.9, (94) cita Jo 1,11-12.

Em segundo lugar, como consequência natural da acção paterna de Deus em nossa vida, por causa do amor que tem para com o seu Filho que deu a vida por nós, está o exercício da paternidade humana confiada a *ecclesia*. São Paulo diz: “por isso dobro os joelhos diante do Pai” (Ef. 3, 15), isto é, a quem toda a família no céu e na terra deve toda a existência. Como já tivemos a ocasião de discutir acima, isto é dizer, dizer que Deus é Pai não é nos mesmos moldes que os homens, mas os homens devem ser pais como Deus é Pai²⁴⁵.

Nos relatos da Ascensão o Senhor diz: “vou subir para o meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus...” (Jo 20,17), e, se não bastasse, trata-nos por irmãos. Isto revela verdadeiramente a vontade de Deus em fazer do homem participante da natureza divina. E, enquanto peregrino sobre a face da terra, ampará-lo com a sua solicitude paterna por meio da Igreja: “vós não recebestes um espírito de escravidão, mas recebestes o Espírito de adoção filial no qual clamamos *Abbá, Pai*” (Rm 8,15-16), para dizer que o Baptismo nos faz renascer para um novo *status uitae*, para uma nova forma de relacionamento.

Este é um novo parentesco que implica a renúncia aos laços familiares terrenos para começar a pertencer ao novo “pai” na fé. No comentário ao *pater* Cipriano reflete sobre a primeira invocação nestes termos: “dicimus pater noster, is est eorum qui credunt, eorum qui per eum sanctificati at gratiae spiritalis natiuitatis reparati filii Dei esse coeperunt”²⁴⁶. Para dizer que esta nova filiação é privilégio dos que pelo Baptismo receberam o nome de filhos: “eis filiorum nomen adscribitur”. Na pia baptismal o homem é liberto da condição de servo para ser inscrito no novo status dos que permanecem na casa do Pai: “seruus non manet in domo in aeternum, filius manet in aeternum” (Jo.8,34-35). Esta paternidade implica uma nova identidade (*nomen*), e é, inevitavelmente, a rutura com a *domus terrena*: “dum nominat patrem sibi esse in coelis Deus, inter prima statim natiuitatis suae uerba renutiasset se terreno et carnali patrem solum nosse se et habere coepisse qui sit in coelis”²⁴⁷

Esta renúncia não é uma rutura total em relação aos laços familiares, mas uma forma de manifestar a nova identidade adquirida. Por isso, ser filho de Deus significa ser “co-herdeiro” com Cristo do património celeste. Isto significa que se é verdade que Deus é Criador de todos os homens, não é, porém, o *Pater* de todos, pelo menos do mesmo modo. Efectivamente, Deus é o pai dos que, pela fé, renasceram para uma nova pertença e uma nova *societas (ecclesia- domus Dei)*.

²⁴⁵ Deus é Pai com entranhas de mãe (Cf. Is 49,15ss). O facto de Deus ser Pai não implica a caracterização sexual. Quando chamamos Deus de Pai apenas estamos a experimentar a sua ternura (Cf. Sl 144,9).

²⁴⁶ Cf. *Orat.* 10 (CCL III A) 273.

²⁴⁷ *Orat.* 9 (CCL III A) 272.

Isto é, para ser “filho de Deus”, requer-se a previa adesão à família dos crentes e ao espaço de fecundidade da *ecclesia* personificada na única *mater* que pode gerar filhos de Deus. Tal facto mostra que a *unitas* não se constrói apenas a partir do alto, isto é, a partir de um desígnio divino, mas implica também o papel ativo da *fides* e dos *credentes* na edificação da *communitas* espiritual²⁴⁸.

Em suma, Deus *unum* é antes de mais *Peter*, que nunca está só, sobretudo quando se trata de agir em favor da sua Igreja²⁴⁹. Ele é que determina a especificidade da Igreja. E esta, por ser fiel à sua Fonte, apresenta-se como a primeira condição para se ser digno da paternidade divina, pela via do Baptismo.

2.6- *Deus Pater – Ecclesia Mater*

Ut habere quis possit Ecclesiam matrem, habeat ante Deum patrem. Em todos os discursos de Cipriano, a Igreja gera pela fecundação do Espírito santo. É o Espírito santo que a une ao esposo. Ela é com ele na unidade de uma só carne²⁵⁰. Somente ela é esposa daquele que tem Espírito e pode gerar espiritualmente filhos a Deus²⁵¹, filhos que vivem unidos entre eles, a unidade mesma da paz divina. Tal paz será a via do céu *in domino in aeternum*, é já via eclesial “Deus que faz habitar aqueles que são unânimes na casa, não admite na divina e eterna casa se não aqueles cuja oração é unânime”²⁵²

A Igreja é já o que será no Céu, porque o corpo eclesial, o da mãe, o da esposa é unido ao do esposo na unidade dum só corpo: o corpo do senhor que se faz presente pela Eucaristia. Estamos em matéria escatológica, porque para o Bispo de Cartago, a paz eclesial, é a germe do mundo do além. Na sua eclesiologia o Bispo está no centro. DEMOUSTIER o demonstra nos seguintes termos:

«A Instituição cujo centro é o corpo episcopal, a Igreja não é menos que uma realidade e um poder espiritual. Mãe e esposa de Cristo, ela gera pelo batismo filhos para Deus, e os reúne pela eucaristia na unidade dum corpo visível, que, contudo, é aquele de Cristo. Ela é, portanto, no sentido próprio, casa de Deus»²⁵³.

²⁴⁸ . Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Didaskalia, *op. cit.*, p. 259.

²⁴⁹ Cf. *Orat.* 9 (CCL III A) 272.

²⁵⁰ *Epist.* 52,1 (CCL III B) 616-617; cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo, op. cit.*, 282.

²⁵¹ *Epist.* 74, 7,2 (CCL 3, 2, 804): «Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat Deo».

²⁵² *De dom. or.* 8(CCL III A) 272: «Deus qui inhabitare facit unanimes in domo non admittit in divinam et eternam domum nisi aput quos est unanimes oratio».

²⁵³ A. DEMOUSTIER, *L'ontologie*, 556.

Cipriano, um grande defensor da unidade eclesial, sustenta que a mãe que nos anima com o seu espírito nos comunica pelo seu esposo a vida que nos vem do Pai, donde dimana o fundamento trinitário da unidade eclesial. Para ele é firme a convicção de que a Igreja gera filhos para Deus. Por esta razão, não estando na Igreja, perde-se a paternidade de Deus. Desta forma, o lógico é que tanto os cismáticos como os heréticos, apesar de ter nascido na Igreja, bastou sair dela para não ter Deus por pai. O autor sublinha sempre o papel do Espírito santo que é o elo na História da revelação e no tempo. Da sua ação deriva a fecundidade e a maternidade sempre aberta da Igreja. É ele que fortalece os mártires na confissão da sua fé e à comunidade o poder espiritual que a distingue das outras formas de agregações na sociedade²⁵⁴.

Todavia, para falarmos de Deus *Pater*, enquanto correlativo da maternidade exercida pela *ecclesia*, teremos a necessidade de retomar dois conceitos já abordados acima, muito presentes no pensamento de Cipriano: *radix et matrix*. A estes, junta-se o de *origo*, que se aplica a Deus enquanto Fonte de todo ser (=esse) e agir (=agere) da *ecclesia*.

Partindo do conceito da ‘paternidade’ divina somos remetidos ao seu cogere que é a ‘*maternitatis ecclesiae*’ e juntos definem e identificam a comunidade dos crentes como mostram as palavras de Santo Agostinho: “*Deus Pater, ecclesia mater: ergo nos fratres*”²⁵⁵. Na verdade, existe um imediato entre a ‘paternidade’ divina e os paralelos atributos da “maternidade -filiação” e da “fraternidade” eclesial. Estão assim estabelecidas as coordenadas essenciais das relações distintas generativas da *domus Dei*. Segundo I. LAMELAS a representação paterna de Deus é inseparável da imagem materna da *ecclesia*, pois, antes de poder rezar a Deus “Pater”, requer-se o prévio nascimento no Baptismo e na fé da única “Mãe” que pode gerar “filhos pra Deus”. Isto porque o Baptismo, no qual se opera o verdadeiro nascimento do cristão, só existe dentro da *domus Dei*²⁵⁶. Razão pela qual, não se pode «nascer para Deus» a não ser no ‘seio’ da *ecclesia-mater*²⁵⁷.

Na verdade, podíamos dizer que a condição de filho implica sempre, dentro do paradigma familiar, a presença de um *Pater* e de uma *mater*. Noutras palavras é dizer que para ser *filius Dei* existe uma condição (a priori) introduzido e gerado no seio da *mater-ecclesia* de acordo com o axioma de Cipriano: *ut habere quis possit Deum patrem, habet*

²⁵⁴ Cf. I.P. LAMELAS, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, op cit., pp 244-245

²⁵⁵ AGOSTINHO, *Sermo*, 56,10,14(PLXXXVIII,384).

²⁵⁶ *Epist*, 4,4,3. A *ecclesia* é a *domus Dei*, fora da qual não vida (477).

²⁵⁷ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. op. cit.*, p. 262.

*ante ecclesiam matrem*²⁵⁸. A grandeza de um tal princípio é demonstrada na insistência da afirmação: *habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem*²⁵⁹. A replica constante da expressão nos textos do nosso autor, relevam o acento que ele coloca na *ecclesia* enquanto espaço da afirmação de identidade do *filius Dei*.

Depois desta abordagem corretiva passamos agora a tratar de constituinte e do seu papel dentro da *domus*, começado pela causa de tudo, o *Pater*.

a) *Origo et matrix*

Em Cipriano, é clara a ideia de que, para a *ecclesia*, a *fons* e *origo* de tudo é Deus- *Pater*. Dele dimanam todas as virtudes²⁶⁰, mas sobretudo a fonte da *unitas* que constitui a essência da sua família a “*domus Dei*”.

No plano idealizado por Cipriano o conceito de *origo* desempenha um papel de grande importância. Em tudo, Cipriano busca sempre um ponto de equilíbrio para justificar a teoria da *unitas*, por isso adverte a necessidade de remontar sempre à *origo et caput traditionis* como critério último de consenso e unidade²⁶¹. No fundo Cipriano quando fala da *traditio* nos quer remeter à Trindade de onde dimana toda a sabedoria.

Desta forma, Cipriano tem em mente a procura da fidelidade à primeiríssima revelação da vontade de Deus dos seus *praecepta*, dos quais, o Filho é o Mestre (=Magister) e que por meio do Espírito santo, se conservam nas Escrituras e são confiados à Igreja. Neste sentido, a *traditio diuina* é identificada com a *euangelica et dominica traditio*²⁶². O núcleo último desta tradição compreende os ensinamentos de Jesus Cristo, enviado do pai, do qual os Apóstolos são os anunciadores.

Portanto, o *Pater* é quem “dispõe” e organiza a sua família, delegando ao seu Filho e aos seus discípulos a execução da Sua vontade. Por isso, abandonar ou desrespeitar a ordem estabelecida no seio desta família significa pôr em causa o *sacramentum traditionis*²⁶³, isto é, pugnar contra a *unitas* transmitida por Deus (*traditio Dei*), e conservada na *ecclesia*, por disposição do *Pater*, que é seu fundamento.

²⁵⁸ *Epíst.* 74,6,2, (CCL III C) 804.

²⁵⁹ *DeUnit.* 6 (CCL III) 253; *Epíst.* 74,6,1 (CCL III C)804.

²⁶⁰ *Pat.* 3 “origo et magnitudo patientiae Deo auctor procedit” (119).

²⁶¹ *Epíst.* 74,10,2(CCL III C) 808: “nam si ad traditionis caput et originem reuertamur, cessat humanus”; *Epíst.* 63,1,1: “ad radicem atque originem traditionis domicae revertemur” (698); *Unit.* 3: “ad ueritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magistri caelestis doctrina seruatur” (249); *Epíst.* 74, 3,1: “diuina praecepta soluit et praeterit humana tradition” (567). Cipriano põe em relevo as duas formas de compreensão da *traditio*. Para ele prevalece sempre a sua origem divina em contraposição àquela humana. No mesmo é dizer que a Fonte de todo agir e ensino da Igreja é Deus. Para o efeito, recorre a algumas passagens das escrituras como fonte da autoridade como Is 29,13 em *Epíst.* 63,14,2 (393); Mc 7,9 em *Epíst.* 43, 6,1 (CCCL III B)207.

²⁶² *Epíst.* 63,17,2 (715).

²⁶³ *Epíst.* 63,11,1(CCL, III C) 709: “quod Christus docuit et apostoli euis adnuntiauerunt”.

Desta forma, é fácil aferir que esta *radix* única e una deve ser a *origo* divina de onde tudo dimana toda a paternidade da *ecclesia* o que gera uma comunidade socialmente configurada. De modo, a paternidade divina implica naturalmente a maternidade da *ecclesia*²⁶⁴. Como veremos mais adiante, se a fecundidade da igreja depende da sua união com Cristo, esta é inseparável da sua *origo unitatis: unitas tamen in origine... unum tamen caput et origo*²⁶⁵. Porém esta *origo* está sempre associada á *matrix*, isto é, a dimensão materna da Igreja. Aqueles que abandonam a unidade “Catholica” negam o “*radicis et matris sinus*”²⁶⁶.

Por isso, vemos também a grande preocupação de Cipriano em investir seus colegas Bispos, que têm a missão de reunir todos filhos da *mater*, desta missão de *manter* intacta a fidelidade com esta *radix* da *diuina unitas*, ilustrando a unidade e a pluralidade das expressões da mesma catolicidade, a mãe que ampara, de que tratamos a seguir.

b) A *Mater-ecclesia*, como espaço de integração

O nosso objectivo aqui não o desenvolver ou elaborar uma teologia da Igreja mãe, o que havemos de fazer mais tarde, mas sim prestar uma certa atenção à eficácia social com que a expressão é usada e apresentada.

De acordo ainda com Delaye, é possível aferir que a tradição patrística às suas imagens de *domus*-casa e de *corpus* (muito presente em São Paulo), uma terceira imagem eclesial: a mulher (*mater-sponsa*)²⁶⁷.

De facto, um dos elementos muito comum a muitos cultos de orígem oriental que desde o segundo, se propagaram por todo Imperio Romano, era a ideia da divindade-*mater*. O sincretismo do terceiro seculo favorecera este culto da divindade ‘materna’, centrado sobretudo na deusa *Caelestis*, que é assimilada à *Magna Mater*²⁶⁸. Em África e, particularmente em Cartago, culto destas divindades femininas parece ter gozado de particular popularidade.

Partindo de uma compreensão sociocultural, é possível reconhecer o papel predominante da mulher na casa e na sociedade romana na idade de Cipriano: a mãe da família detém o primeiro lugar na administração doméstica e na manutenção dos *boni*

²⁶⁴ Já alguns autores cristãos, anteriores a Cipriano, diziam que a paternidade e maternidade da Igreja são dois conceitos inseparáveis: Clemente de Alexandria, *Pedagogus*, I, 6,42: εἰς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ...μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος ἐκκλησιασῶν (O. STAHLIN, GCS XII,115); TERTULIANO, *De Monogamia*, 7,9 (CCL II,1239): “uiuit enim unicus Pater noster Deus et mater ecclesia”.

²⁶⁵ Cf. *De Unit.* 5 (253).

²⁶⁶ *Epist.* 45,1,2; 16, 4,2: “sinum matris ecclesiae”.

²⁶⁷ Cf. K. DELAYE, *Ecclesia Mater*, *op.cit.*, 52-53.

²⁶⁸ Cf. J. Ferguson, *Le Religioni nell'Imperio romano*, Bari, Roma,1989,195.

*mores*²⁶⁹. Ela governa a casa criando e oferecendo educação aos filhos que gerou ou que o *pater* adotou.

Na verdade, esta nova forma de relacionamento social encontrou um melhor ambiente no contexto africano, em que, muitas vezes, por causa da poligamia, a *mater* acaba por desempenhar um papel concreto do que o *pater* que se resume no símbolo da autoridade e proteção. Começa aqui uma espécie de divisão de tarefas.

Podemos dizer que desde o fim da República, a mulher participa da condição social do indivíduo ao qual se une em matrimónio e à *mater* é reconhecido igual direito sobre os seus filhos e os servos, em detrimento do poder absoluto do *paterfamilias* que já foi abordado atrás.

Em todo o caso, ela tem a obrigação de guardar respeito e a inviolável fidelidade ao seu esposo que a protege, e conservar o pudor que é a primeira virtude doméstica²⁷⁰. Tendo em conta este pressuposto da cultura social comum, podemos aferir melhor a grandeza da representação materna da *ecclesia*²⁷¹, tão recorrente nas fontes, tal como o apresentam J. Plumpe, que cita Cícero, e tantos outros autores.

De facto, aos múltiplos significados do termo *mater*, estão associados valores consensuais, tais como: a relação a uma mesma *matrix* de identidade e pertença, as relações de reciprocidade e solidariedade, espontânea, a força agregativa que nasce da *fecunditas* exclusiva da mesma *mater*; o vínculo afetivo que se gera entre os filhos da *mater* comum, e, finalmente os valores éticos e deveres sociais que a pertença a uma mesma *mater* inspira no *corpus familiaris* unidos mesmos laços da *fraternitas*²⁷². Para mim que reside o essencial desta transposição do poder absoluto do *paterfamilias* para a *mater*, que passa a ter o papel de visibilidade social.

Um dos elementos importantes a termos em consideração, nesta abordagem é dimensão da concepção concreta da vida cristã e da sua radicalidade significa na adesão ao *communicatio* que implica o acolhimento social e afetivo no seio da comunidade. Para isto, **três verbos** mostram esta construção da comunidade através da personificação *mater*: **gerar, nutrir e educar**²⁷³, de acordo com a descrição feita por I. LAMELAS.

²⁶⁹ Cf. ULPIANO, *Dig.L.*, 16,46 (CIC,910).

²⁷⁰ Cf. ULPIANO, *Dig.L.*, 16,46: “matrem enim famílias a ceteris feminis mores discernunt atque separant... nam neque nuptiae neque natales faciunt matrem famílias, sed boni mores” (CIC,910).

²⁷¹ Cf. J PLUMPE, *Mater Ecclesia*, *op.cit.*, p.81.

²⁷² *Epist.* 46, 2,2 (CCL III B) 604 citado por I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S.Cipriano de Cartago*, Didaskalia, *op. cit.*, p. 269.

²⁷³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo.* *op. cit.*, pp 269-273.

Estes três elementos que expressão as dimensões fundamentais da *mater* serão desenvolvidas no ponto 2.7, quando falarmos da *mater* fecunda.

2.7- A *domus Dei*

Não pretendemos aqui voltar a definições da *domusDei*, o que já foi feito anteriormente, mas tentar perceber o seu alcance semântico e o contexto sociocultural em que é usado. O objetivo é demonstrar como Cipriano distribui as funções pelas Pessoas divinas na construção da *ecclesia*, a *domus*- família divino-humana derivada de uma *dispositio Dei*.

A sagrada Escritura está cheia de referências à metáfora da *domus Dei*, *domus patri*, *domus Domini* (cf. Jer.5,15). Na sua maioria referem-se à obediência ou desobediência do povo eleito, isto é, à Aliança. O mesmo é dizer que o a expressão está ligada à autoridade e determinação do Pai, que pelo seu Filho dá a vida à *ecclesia* no Espírito Santo. São poucas vezes em que a metáfora é usada com referência ao edifício físico. Referindo-se ao templo como habitação, o Senhor aplica esta metáfora ao seu próprio Corpo, que havia de ressuscitar ao terceiro dia (cf. Jo 2,19; 1Cor 6,19-20).

Mas para Cipriano, o que vai determinar a *domus Dei* é a *fides* baptismal, que confere uma identidade diferenciada á comunidade sob o paradigma da *domus familiae Dei*. Neste sentido, a *ecclesia* torna-se uma entidade com visibilidade social, com identidade própria, capaz de determinar fronteiras da (habitação), pela accão salvífica de Deus. Neste sentido, é possível dizer-se *domus Dei id est ecclesia Dei*²⁷⁴. Tertuliano prefere falar do *Templum Dei*. Mas para Cipriano a *domus Dei* é a *ecclesia Dei*, é a comunidade dos crentes. Na sua construção, enquanto *domus*-família divino-humana as pessoas da Trindade revelam a *unitas* que se deve refletir na *communitas* dos batizados.

2.8- Deus Como *Pater familias* e *Ecclesia* como *familia Dei*

Quando abordamos a questão da paternidade da Igreja (2.4), fizemos a referência de que Cipriano e todo o Norte de África teriam acolhido com muito agrado o reconhecimento estatutário da *mater*, que antes, mesmo sendo *sui iuris*, não tinha nenhum poder sobre o seu grupo familiar. Aliás, a maior parte das culturas africanas são matrilineares. Apesar de Cipriano viver esta fase em que à *mater* se reconhecerem, pelo menos, as funções administrativas da *domus*, ele tem consciência de que esta realidade é estanha ao contexto sócio-cultural romano. Por isso, o Bispo de Cartago quando fala de

²⁷⁴ *Epist.* 69,5,1 (CCL III C)753.

Deus como *Pater* famílias ainda concebe-o tendo em conta às funções do *Paterfamilias* da romanidade que governa a *domus* com a sua *manus longa*, apesar de atribuir-se já as responsabilidades sociais dos seus *filius*. Que Deus é *pater* era a primeira afirmação de fé que o neófito assumia²⁷⁵. Tal afirmação só é compreensível, no quadro cipriânico, com recurso as diversas modalidades de domínio de Deus.

Não se trata aqui de um esforço de interpretação. Basta olharmos para uma das visões que representa a fase crítica *fraternitas* dividida face ao seu *paterfamilias* que deve punir a sua *família*²⁷⁶, por que esta não observou as suas ordens (*Domini praecepta... datae legis mandata*)²⁷⁷. Cipriano continua a desenvolver esta analogia. Deus é o *Dominus* e *Pater* que se ofende com as transgressões dos seus súbditos, de quem espera uma satisfação²⁷⁸.

Ele utiliza ainda a mesma representação de Deus- *paterfamilias* «*firmus filiorum spiritualium pater*», para estabelecer um paralelismo entre o pai carnal (*pater carnalis*) com o Pai eterno²⁷⁹ encorado na citação de Mt 7,9-11.

Porque Deus é *Pater et Dominum*, exerce, enquanto *Pater*, um *dominum* sobre todos os seus filhos-escravos²⁸⁰, enquanto *Dominus*, actua a sua *potestas domini* sobre os da sua *domus*. O que compota também uma *potestas castigandi et puniendi*²⁸¹, pois, enquanto *pater et iudex*, Deus é o pedagogo que ama e castiga. Se por um lado usa da clemência, piedade e bondade para perdoar²⁸² e proteger a *ecclesia*²⁸³, por outro lado, tal como o *dominus* na sua *domus*, não pode deixar de se indignar e mostrar a sua ira para com os da sua casa que põem em causa a disciplina interna e não observam a sua *lex* e *praecepta*²⁸⁴. Para dizer que este *Pater* misericordioso é também Justo.

Aqueles que não são ‘seus’ são *alienus* a divino *generar et profanus*²⁸⁵, isto é, estranhos à sua *domus*. Ora, sendo a *ecclesia* sua *familia*, os crentes são os seus *fili* e *serui* e devem comportar-se como *quasi servi et cultores Dei*²⁸⁶. Se não bastasse, em todos

²⁷⁵ Cf. *Orat*,9 (94).

²⁷⁶ *Epist.* 11, 3,2 (CCL III B) 498: “in hoc salutis et fidei nostrae periculo fluctuaremus: immo uero nec uenissent fratribus haec mala, si in unum fraternitas fuisset animata”.

²⁷⁷ Cf. *Epist* 11,4,1-2 (CCL III B) 498.

²⁷⁸ *Epist.* 11,5,3(CCL III B) 498: “per ipsum Deo patri sasfacere debemus”

²⁷⁹ *Epist.* 55,23,1 (CCL III C) 641.

²⁸⁰ *Pat.* 18 (CCL 128): “diues in censu dominus et in liberis pater ditior nec dominus repente nec pater est”.

²⁸¹ *Dem.* 8 “et non agnoscis Deum Dominum cum sic exerceas ipse dominatum?” (39).

²⁸² *Epist* 55,23,2 (641); Cf: *Epist* 73,23,1 “potens est dominus misericordia sua indulgentiam” (796).

²⁸³ *Laps.* 20: a possui a potestas “ad protegendam ecclesiam sua” (233).

²⁸⁴ *Epist.* 11,4,2: “ut dum Domini paecepta contemnimus, dum datae legis mandata salutaria non tenemus” (61); Cf: *Epist.* 20,1,2 (527).

²⁸⁵ *Dem.* 11 (112).

²⁸⁶ *Pat* 3 (398).

os contextos os *fili* devem assemelhar-se ao *pater* e apresentarem o comportamento que dignifique o *Paterfamilias*²⁸⁷.

Deste modo, enquanto servos-filhos deste *Pater* o cristão deve *amare illo quod et pater est, timere quod Deus est*, e confiar-se ao seu Senhor, conservando a honra paterna com fé e temor.

É desta paternidade que derivam as relações *intra*-eclesiais (*filius, frater, seruus, fraternitas*), inspirados nas relações da *domus communis*, que são agora aplicados à comunidade cristã, a *família Dei*²⁸⁸.

Conclusão

A teologia de Cipriano sobre a ideia de Deus como Pai é baseada no princípio da *unitas* que existe no seio da Trindade. Isto é, de Deus Pai, *Fons et Origo*, dimana toda a *auctoritas* de que o Filho é Portador *ad extra*, porque Ele concretiza a *voluntas Patri*.

Por isso, o nosso autor vê a Igreja como o *sacramentum unitatis* que lhe vêm do Pai. O Filho é perfeitamente gerado no seio do Pai, ao ponto de ocultar a Fonte de que brota, por Ele mesmo ser a Imagem perfeita do Pai de que é Portador por obediência. Mesmo que Cipriano não o diga claramente, para ele, qualquer rutura é condenável, porque vai contra o princípio da unidade intratrinitária. Desta forma, Deus *Pater* configura-se como a primeira afirmação de fé dos neófitos para fazer parte da família (*fraternitas*) do *Patera domus communis*. É o que Cipriano nos revela na *De Domenica*.

Existe uma dependência ontológica fundamental na relação que se estabelece entre o *Pater/Dominus* e a sua *ecclesia*, que faz coincidir o *dominus*/fundador da *domus-ecclesia* com o *fundamentum* da *unitas* (unidade e unicidade) da mesma. Desta forma, da afirmação da *unitas divina*, garantida pelas palavras do próprio Filho (*Ego et Pater unum sumus*, Jo 10,30), passa-se à *unitas ecclesiae de divina auctoritate ueniens*²⁸⁹. É desta autoridade que deriva a consciência da eclesial, qual “*inseparabilis unitas sacramentum*”.

²⁸⁷ *Orat* 14 (277).

²⁸⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio-antropológico da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Didaskalia, op. cit, p. 256.

²⁸⁹ *Epist.* 69,5,1 (CCL III C)753.

Capítulo III

Ecclesia Mater

Depois de termos centrado, no capítulo precedente, a nossa atenção em Cipriano, pai e pastor da Igreja de Cartago, demonstrando que no âmago da sua eclesiologia está a unidade da Igreja vivida na comunhão entre os bispos, legítimos sucessores dos Apóstolos, e destes com os fiéis, com certa ênfase à fé baptismal, como porta de entrada na comunhão dos filhos, neste capítulo havemos de nos *ad-intrar* na teologia de Cipriano sobre a *mater ecclesia* enquanto comunidade específica com fins próprios, o que lhe garante algum estatuto, a exemplo de qualquer outro grupo social. Ressaltamos que a teologia de Cipriano sobre esta imagem só se compreende partindo do pressuposto de que, para ele, esta é uma exposição da fé professada no batismo, vivida e celebrada no seio da Igreja. A *ecclesia* é uma comunidade baptismal na medida em que se apresenta como resposta ao mandado do Mestre de “batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”²⁹⁰. E, como veremos mais adiante, esta imagem da visibilidade social da *ecclesia* se vai construir dentro de um quadro de relações tensas, quer a nível interno, na relação com os separatistas, quer a nível externo, na relação com o Poder constituído.

Importa salientar aqui, antes de entrarmos no tema da *mater-ecclesia*, que, apesar da centralidade que a expressão ocupou ao longo da eclesiologia cristã, surpreendentemente, existem poucos estudos sistemáticos a analisar a metáfora. Por isso, neste capítulo um dos objetivos é ajudar a preencher esta lacuna e levar à discussão académica do uso e desenvolvimento da *mater-ecclesia* entre os escritores do norte de África, com destaque a Cipriano, durante o período patrístico. E uma das discussões é sobre a origem desta expressão que ganha tanta força no norte de África, ao ponto de influenciar a Europa²⁹¹. Pretendemos perceber o quê que o nosso autor entende quando afirma *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. Esta é uma das muitas fórmulas de Cipriano que se torna viva em todos os tempos da tradição da Igreja, porque eivada de um conteúdo profundíssimo²⁹².

Não há sombras de dúvidas de que o axioma encerra no seu interior um conteúdo profundíssimo e de extrema importância eclesiológica. Porém, a questão reside na sua

²⁹⁰ *Epist.* 27,3,3: «nam cum Dominus dixerit in nomine Patris et Filii e Spiritus Sancti gentes tingui», cf. Mt 28,19 (CCL III B) 543. Cf. *Epist.* 28,1,2 (CCL III B) 545; 63,18,3 (CCL III C)716.

²⁹¹ Cf. Bradley M., PEPPER, *The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology* (Nashville: ETD etd, Vanderbilt University,2011) 4.

²⁹² Cf. Marcelo Rodrigues (Dir), Biblioteca de Patrística, *La unidade de la iglesia*, 2ª ed., Madrid, 2001, p77.

compreensão. O que pretendemos é compreender o alcance do axioma: se era primordialmente parenético-pastoral, para exortar os cristãos à unidade, dada a sua localização dentro do mesmo tratado, ou ainda pastoral-soteriológico.

O axioma é tão profundo ao ponto de suscitar modos não uniformes de interpretação, quando se pretende saber o quê que Cipriano pretende exprimir com o termo *mãe* e *Igreja mãe* se com esta expressão pretende referir-se à Igreja Católica, segundo a conceção atual, à Igreja de Roma ou então à Igreja de Cartago, sua sede episcopal ou ainda à Igreja celeste (Santo Irineu).

Não obstante aos objetivos aqui aludidos, é também nossa pretensão descobrir a originalidade do nosso autor na dimensão da maternidade da Igreja. Parece que esta dimensão era muito vivida e difundida, como testemunham estas palavras do *Símbolo* comumente usado no século III e reportado por Nicola e DELAHAYE²⁹³: *Credo in Spiritum, in sanctam matrem Ecclesiam*²⁹⁴. Para dizer que, antes de Cipriano, houve outros autores que já apresentaram a dimensão materna da Igreja, como o seu mestre Tertuliano²⁹⁵. Há quem relacione o axioma *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem* com as afirmações de Santo Irineu²⁹⁶:

«Onde está a Igreja, ali está o Espírito de Deus; e onde está o Espírito de Deus aí está a Igreja e toda a espécie de graça: e o Espírito é a verdade. Por isso aqueles que se excluem dele nem se nutrem na vida das mães da sua mãe, nem tomam parte na fonte limpidíssima que procede do corpo de Cristo»²⁹⁷.

Mesmo que não se diga exatamente o mesmo, é possível entrever uma fonte comum de inspiração.

3.1- A imagem da maternidade

Desde o seu aparecimento sobre a face da terra, o homem serviu-se sempre da linguagem simbólica ou imagética para exprimir a riqueza das realidades inacessíveis. E a Igreja, ao longo da sua peregrinação no tempo, para exprimir as várias dimensões do

²⁹³ Estas palavras sobre o *Símbolo* são reportadas por Delahaye na Obra: F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, Leipzig, 1894, pp145-150; Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater*, op. cit, 98; N. Lanzi, *La chiesa madre in sant'Agostinho*, p. 37.

²⁹⁴ N. LANZI, *La chiesa madre in sant'Agostinho*, op. cit, 37; K. Delahaye, *Ecclesia Mater*, op. cit., 98.

²⁹⁵ Esta afirmação é fundamentada em M. A. Chatkin, *The Teaching of St. Cyprian*, 378. Para ele, Cipriano herda a imagem da igreja como *mãe* de Tertuliano (cf. *De orat.* 2, *De bapt.*20; *Ad mart* 1).

²⁹⁶ Cf. J.C. Plumpe, *Ecclesia mater*, op.cit. 103.

²⁹⁷ IRENEU *Adv. Haer* 3,24,1 (SC 211,474, 27-32): “Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem”.

seu mistério, desde à Igreja nascente, recorreu sempre a imagens: uma delas é a maternidade. Em muitos contextos, sobretudo na literatura paulina, a palavra imagem é usada como sinónimo de sacramento. Neste sentido, o *homem é um ser sacramental: no nível religioso exprime a sua relação com Deus num conjunto de sinais e símbolos; Deus, igualmente, os utiliza quando se comunica com o homem. Toda a criação é de certa forma sacramento de Deus, porque no-Lo revela.* (cf. Rm1,19-23).

O homem é um ser simbólico, que se nutre de símbolos, que se comunica por meio de símbolos, que não pode passar sem símbolos.

Do próprio Cristo, Paulo escreve: “Ele é a Imagem do Deus invisível” (Cl. 1, 15) ou seja, Ele é o Sacramento primordial do Pai: “Aquele que me viu, viu o Pai” (cf. Jo. 14, 9). E ainda, é dito da própria Igreja: “Ela é Sacramento do Cristo” (cf. LG 1).

Etimologicamente, a palavra símbolo vem do verbo grego *symbalein*, que significa “colocar junto, pôr juntamente, reunir, aproximar, unir.

Daí se origina simbólico, cujo oposto é diabólico (que separa, desune, divide, rompe). Trata-se, por tanto, de ponte de ligação, intermediário, unificador, revelador de harmonia e comunhão entre dois polos distintos. Por tanto, quanto mais distante os polos, mais o homem necessita de símbolos para aproximá-los, ligá-los, captá-los e apreendê-los.

A propósito da maternidade, Augé afirma que “A imagem da Igreja mãe é presente nos textos dos sacramentos e do Missal Romano, como de resto, em toda a tradição bíblica e patrística. Se a imagem do corpo de Cristo é exclusivamente de S. Paulo, a imagem da igreja como mãe é testemunhada, pelo contrário, por quase todos os escritos do NT e prefigurada também no AT”²⁹⁸.

3.1.1- No Antigo Testamento

Não há dúvida que S. Paulo tenha sido um grande conhecedor das Escrituras. Por isso, quando compara Jerusalém a uma mãe, indubitavelmente era consciente duma longa tradição do A.T., que atribui a maternidade à Sião personificada como mulher: o salmista apresenta Sião como a mãe de todos os povos (Sl 86, 3-5; cf. Is 1, 26); a primeira lamentação do livro com o mesmo nome apresenta a cidade como uma mulher que ficou viúva (Lm 1,1; cf. Jr 2,13); o autor transmite as queixas do Senhor por causa da

²⁹⁸ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, Clar. 14 (1974) 70. O mesmo autor articulista acrescenta que «podemos afirmar que na tradição bíblica, patrística e litúrgica o título de *mãe* dado à Igreja está em relação com a missão salvífica que ela exerce numa autêntica geração espiritual; não se trata, portanto, dum título de prestígio e autoridade como na época medieval, *Ibid.*, 72.

prostituição de Israel apresentada como uma mulher (Jr 3, 6). O autor sagrado transmite a palavra do senhor que se lamenta da infidelidade de Jerusalém, como sua esposa, por ter sacrificado os filhos e as filhas que tinha gerado para o senhor (Ez 16, 20. 44 - 46; Os 4, 5). Emerge que na imagem de “senhora-mãe exprime-se a função mediadora de vida concedida ao povo de Israel em prol da sua Aliança com Deus”²⁹⁹.

3.1.2- No Novo Testamento

No Novo Testamento, podemos notar como se conjugam as duas dimensões: em primeiro lugar, a Igreja que é Mãe, gera os seus filhos, sacia-os com o alimento espiritual que é a Palavra de Deus e a Eucaristia, trata deles com solicitude materna. Contudo, no seguimento da celebração, este aspeto maternal vai-se esbatendo, sem nunca perder a importância, para dar lugar de destaque à sua referência essencial, o Pai. De facto, sem esta relação, a Igreja perderia a sua fonte de existência, deixando de fazer sentido a sua maternidade. Por isso, o próprio Senhor se dirige a Jerusalém como a uma pessoa e *mãe* (Mt 23,37; Lc 13,34). É possível entrever uma antítese entre a mãe Jerusalém celeste (Ap 17,5) e a “Babilónia, a grande, a mãe das prostituições e de abominações da terra”. A ideia nupcial é desenvolvida por São João e aperfeiçoada em São Paulo. Mas no Apocalipse lemos o casamento do cordeiro, Cristo vitorioso, e que “sua esposa está preparada para tal” (Ap 19,7).

Na mesma sentença, em *Rom 7, 2-4* S. Paulo trata da ligação por lei da mulher casada com o seu marido que só é livre, igualmente por lei, depois da morte deste. Isto para demonstrar a liberdade do homem que vem da morte de Cristo. A carta aos Efésios exorta, no temor de Cristo, as mulheres a serem submissas aos seus maridos e os maridos a amarem as suas mulheres (Ef 5, 22-33). Paulo que, tendo apresentado os destinatários da carta aos Romanos a Cristo, tem ciúme com o medo que suceda o que sucedeu a Eva que foi seduzida pela serpente, como se sente ciúme para com a própria esposa (2 Cor 11, 2-4).

3.2- Desenvolvimento da imagem da Patrística aos nossos dias

Como acabamos de o apresentar, as escrituras tiveram um papel preponderante no desenvolvimento da imagem, sem nos esquecermos da literatura Gnóstica.

²⁹⁹ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa, op. cit.*, 70.

O nosso autor emprega a metáfora de forma variada: emprega o termo *mater*³⁰⁰ e a expressão *Ecclesia mater*³⁰¹ frequentemente. Emprega o termo *mater*, outras vezes a expressão *ecclesia mater* e outras vezes *mater ecclesia*³⁰², alterando a ordem da justaposição. Segundo refere Sapalo esta alternância é porque, sempre que emprega o termo *mater*, o faz com um sentido prevalentemente eclesial. Exceto casos raros, quando o termo *mater*, alude à uma Igreja como aquela que, unida a Cristo, gera pelo sacramento do batismo. A imagem da mulher virgem e mãe ao mesmo tempo que, sob os caracteres de esposa, está ao lado de Cristo, torna-se, para Cipriano, a expressão privilegiada da missão mediadora da Igreja. E, parece que é neste sentido que o vaticano II desenvolve a doutrina do capítulo oitavo da LG.

Segundo Ramos³⁰³, Tanto em Cipriano como em autores como Tertuliano, S. Ambrósio, Santo Agostinho e outros o conceito de *Igreja mãe* tem a sua raiz na ideia de renascimento do homem pelo batismo³⁰⁴. Paralelamente, a *mater ecclesia* torna-se expressão sobretudo da Igreja ministerial, à qual a dignidade materna fica válida além do batismo³⁰⁵.

Muitos autores hodiernos sustentam que a *mater-ecclesia* reflete o ambiente conturbado do momento que marcou a Igreja na África do Norte. Neste sentido, a imagem teria servido para identificar aqueles que pertenciam à verdadeira igreja em relação àqueles que eram separatistas. E, como já tivemos a ocasião de o referenciar, a imagem foi utilizada sobretudo nos momentos polêmicos e persecutórios. Por isso, acarretava sempre um elemento de rutura, como ocorre na maioria das retóricas do momento. Esta eclesiologia africana não era conciliadora nem inclusiva, mas sim polémica e exclusiva. Todavia, era pura e conservadora do ideal de ser cristão.

Uma das questões que hoje se colocam é sobre o salto que se dá da Patrística para a metáfora reaparecer no século XX, sobretudo no âmbito da visão de uma eclesiologia da sinodalidade, influenciando grandemente o capítulo 8º da *Lumen Gentium* (LG). Por isso, importa-nos fazer aqui um relance histórico.

³⁰⁰ Cf. *De unit.* 5, 6, 23 (CCL III) 209ss; *Epist.* 16, 3 (CCL III B) 519, 15; 43, 6 (CCL III B)595. Plumpe constatou que nos escritos de Cipriano o termo *mater* ou *Ecclesia mater* aparece mais de trinta vezes. Todas as passagens em que o faz datam desde os anos da sua pastoral como bispo. Cf. J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, p. 81.

³⁰¹ Cf. *De laps.* 2, 9 (CCL III 238) 243; *Epist.* 10, 1 (CCL III B)490, 5; 16, 4: CCL 3, 2, 520, 16; 41, 2 (CCL III B) 588, 13; 46, 2: CCL III B 605, 7; 73, 19, 24 (CCL III B)793, 19; 797, 10.

³⁰² Cf. *De hab. virg.* 3 (CSEL III A) 189.

³⁰³ R.P. Ramos, *Ecclesia mater en san Agustin. Teologia de la imagen en los escritos antidonatistas*, (Madrid: Ediciones Cristiandad 1970) 132.

³⁰⁴ Cf. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio sant'Agostino* (Milano: Jaca Book, 1971) 100; N. Lanzi, *La chiesa madre in sant'Agostino, Giardini, Pisa 1994*, 43-44.

³⁰⁵ Cf. R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano* (Roma: Pontificia Università Urbaniana 2003)127.

Os estudiosos começaram a interessar-se pelo desenvolvimento da imagem patrística de *mater-ecclesia*, que parece o núcleo identitário da comunidade cristã, apenas nos meados do século. Isto é de alguma forma surpreendente dada, não apenas à popularidade da *mater-ecclesia* no pensamento cristão primitivo, mas também ao interesse crescente por expressões e imagens utilizadas durante a era patrística³⁰⁶.

O famoso teólogo holandês, Sebastiaan Peter Cornelis Tromp, jesuíta, produziu o primeiro estudo significativo ressaltando a importância de *mater ecclesia* no pensamento patrístico. No seu artigo, *Ecclesia Sponsa Virgo Mater* (1937), Tromp examina a imagem de *mater ecclesia* entre outros retratos femininos da igreja e delinea quatro imagens principais associadas à metáfora materna: concepção, nascimento, nutrição, aborto. Enquanto Tromp constrói categorias úteis para ordenar os vários usos de *mater ecclesia*, sua análise fundamental ignora os retratos matizados entre escritores patrísticos e os variados contextos nos quais a metáfora foi construída³⁰⁷.

Logo a seguir ao artigo de Tromp, Joseph C. Plumpe realizou uma análise mais sistemática e produziu dois estudos relacionados que serviram como fundamento para todos os subsequentes sobre *mater ecclesia* na Cristandade Latina, particularmente nos trabalhos de Tertuliano e Cipriano, e demonstra que eles utilizam a imagem mais em cenários pastorais e polêmicos³⁰⁸. Plumpe, no entanto, argumenta que, apesar do apelo explícito de *mater ecclesia* ter originado no Norte da África, Tertuliano e Cipriano herdaram a tradição de conceitualização da Igreja como uma Mãe. Plumpe retrata especialmente Cipriano como tendo pouca influência no desenvolvimento de *mater ecclesia*³⁰⁹.

A monografia de Plumpe, “Mater Ecclesia”: *An Inquiry into the Concept the Church as Mother in Early Christianity* (1943), constrói sobre o seu trabalho anterior tentando traçar as origens da representação da Igreja como Mãe. Originariamente

³⁰⁶ A maioria dos estudos sobre o gênero, durante o período patrístico, se concentra na antropologia teológica na teoria e na prática patrística ou no desenvolvimento da mariologia. Em relação ao primeiro assunto confira: Kari Elisabeth Borresen, In *Defense of Augustine: How Femina is Homo?*, in *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. van Bavel*, ed. Bernard Bruning; *Male, Female, A Critique of Traditional Christian Theology*, *Temenos* 13 (1977): 31-42.

³⁰⁷ TROMP S., *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, in *Gregorianum* 28 (1937), 3-29. Esses temas serão novamente abordados na volumosa obra (Tromp, *Corpus Christi, quod est Ecclesia*, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1946), como parte de sua tentativa de construir uma eclesiologia mariana mais forte. Confira ainda: P. Lobstein, *Quelques aspects de la notion de l'Église. II. La maternité de l'Église*, *RHPR* 1 (1921), 61-76.

³⁰⁸ Joseph C PLUMPE., “Ecclesia Mater”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70 (1939), pp. 535-55.

³⁰⁹ Sobre esse assunto, Plumpe afirma: “Difícilmente se pode dizer que qualquer desenvolvimento pronunciado da ideia da maternidade da Igreja esteja em evidência em Cipriano” (Plumpe, *Ecclesia Mater*, op.cit., p. 549).

especulou em “Ecclesia Mater” uma origem romana para a imagem maternal³¹⁰. No entanto, depois de excluir figuras maternas contemporâneas, tanto no gnosticismo quanto em cultos maternos romanos, como possíveis antecedentes, *Plumpe fixa na Asia Menor*, especificamente na Frígia, o local de origem, crendo que fora levada para o Oeste por via das Comunidades que eventualmente se estalaram em Lyon e Vienne³¹¹.

Além de expandir sua análise de Tertuliano e Cipriano, Plumpe também compara seus usos de *mater ecclesia* aos daqueles de seus contemporâneos orientais (Clemente de Alexandria, Orígenes e Metódio). Através dessa abordagem, Plumpe chega a categorias diferentes daquelas de Tromp para a caracterização de *mater ecclesia* nos escritos patrísticos primitivos. Para Plumpe, *duas sensibilidades existiam na Igreja Primitiva*: uma ocidental, que era mais *pastoral* e retratava *mater ecclesia* em termos terrenos, e uma oriental, que era mais *especulativa* e retratava *mater ecclesia* em termos celestes. Apesar de Plumpe simplificar em demasia essas distinções e não ir além do início do quarto século, o seu trabalho sobre *mater ecclesia* continua o mais compreensivo até a data³¹².

a) *O porquê de tanto interesse por uma imagem que já se perdia no tempo?*

Um interesse verdadeiramente renovado relativamente a *mater ecclesia* começou no Concílio Vaticano segundo, quando um bom número de historiadores e teólogos de recurso reinterpretando a teologia patrística, especialmente de Orígenes, num contexto moderno, através do método da *re-fontalização*. E perceberam verdadeiramente que ali estavam os fundamentos da fé proclamada e vivida³¹³. Neste sentido, o bispo Karl Delahaye, por exemplo, argumenta no seu trabalho, “*Ecclesia Mater*”: *chez les pères des trois premiers siècles* (1964), que o uso de *mater ecclesia* feito por Orígenes está no pináculo dos retratos patrísticos³¹⁴. Apesar de Delahaye largamente espelhar o estudo de Plumpe e dicotomizar as diferenças entre o que ele chama “tendência Latina” e “tendência Grega”, a sua abordagem e foco gerais foram bem recebidos e estimularam maior estudo

³¹⁰ Joseph C. PLUMPE, *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1943) 7.

³¹¹ Plumpe afirma isso, dado o florescimento do culto à *Magna Mater* nessa região, juntamente com a referência de Paulo em Gal. 4,26 à Jerusalém celestial como a “mãe de todos nós”. Plumpe especula ainda que provavelmente era o bispo Pontius que trouxe a noção de igreja como mãe para o Ocidente - como parte de seu dote à Igreja. Cf. Plumpe J., “*Mater Ecclesia*”, op. cit., p. 40).

³¹² Alguns estudiosos, no entanto, mantêm a distinção geral de Plumpe entre os retratos Leste e Oeste da *mater ecclesia* e sua posição de que Orígenes não deu muita importância à imagem (Karl Delahaye, *Ecclesia Mater: Chez Les Pères des trois Premiers Siècles*, in *Una Sanctam* 46, CERP, Paris, 1964, 115-21).

³¹³ Além da generalização acima, é difícil definir esse movimento diverso dentro do catolicismo, e sua existência é até descartada por alguns de seus principais representantes, como Henri de Lubac. É mais adequadamente entendido como uma sensibilidade teológica do que como uma escola de pensamento como o tomismo. Veja Jürgen Mettepenningen, *New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, (T & T Clark, New York 2010); e Joseph Carola, *Pre-conciliar Patristic Revival*, in *AugStud* 38, n. 2 (2007) 381-405.

³¹⁴ Cf. Karl Delahaye, *Ecclesia Mater: Chez Les Pères des trois Premiers Siècles*, op. cit. p.20.

entre teólogos de “recurso”³¹⁵, notavelmente Henri de Lubac. Neste contexto, Lubac, em *Maternidade da Igreja* (1971), procura demonstrar a maternidade da Igreja como uma característica indispensável que *reforça a comunidade interpessoal da Igreja* e a salvaguarda contra a tendência moderna de criar dicotomias artificiais entre o clero e o laicado³¹⁶. Na sua análise do uso patrístico de *mater ecclesia*, Lubac argumenta que a imagem da Mãe no Helenismo e no paganismo era apropriadamente transposta em um clima Cristão para exprimir a unidade entre Palavra e sacramento. Tal como Delahaye, Lubac percebe Orígenes como o ápice de tal expressão³¹⁷.

Hans Urs Von Baltazar, em *The Office of Peter and the Structure of the Church* (1974), também é dependente da análise histórica de *mater ecclesia* feita e, como Lubac, busca revitalizar a metáfora no discurso eclesiástico moderno demonstrando a sua centralidade no pensamento patrístico. Enquanto Baltazar corretamente percebe a *mater ecclesia* como uma imagem em evolução, que reflete diretamente a mudança eclesiológica, sua noção geral de uma eclesiologia Católica progressivamente revelada desvia seu entendimento em relação à origem e desenvolvimento da *mater ecclesia*. De acordo com Balthasar, os escritores patrísticos irrefletidamente “hipostataram” a igreja como mãe previamente existente, nas mesmas linhas do *aeron* gnóstico, devido à ênfase numa igreja escatológica e pura³¹⁸.

Ao contrário da caracterização feita por Plumpe dos retratos ocidentais de *mater ecclesia*, David Rankin em *Tertullian and the Church*³¹⁹ (1995), argumenta que a

³¹⁵ Há algumas diferenças sutis no trabalho de Delahaye que devem ser observadas. Primeiro, Delahaye entende a tendência ocidental / latina de se preocupar mais com a exterioridade (ou seja, disciplina) e o relacionamento pós-batistal de um indivíduo com a igreja, e a tendência grega de se preocupar mais com a interioridade (ou seja, progressão espiritual) e os efeitos do próprio batismo em um indivíduo (*Ecclesia Mater*, 99). Segundo, Delahaye se concentra mais no uso da *mater ecclesia* por Clemente de Alexandria e demonstra ainda mais a observação de Plumpe de que a metáfora está conspicuamente ausente de escritos apologéticos.

³¹⁶ Este argumento particularmente é o resultado de um conjunto de três artigos que Henri de Lubac depois veio a condensar na obra sobre a *Maternidade da Igreja*. Os três artigos os citaremos em Francês para mantermos a originalidade (*Les églises particulières dans l'Église universelle*), um *paper* da conferência (*La maternité de l'Église*), e a entrevista publicada com o título de (*d'une interview recueillie par G. Jarczyk*). Neles aborda as relações entre as Igrejas particulares com a Igreja Universal entre os membros que constituem o povo de Deus que é a Igreja. Para este estudo, apesar de nos servirmos também da versão espanhola publicada pela Editora *Encuentro* sob o título de *Meditación sobre la Iglesia*, servimo-nos sobretudo da versão inglesa: Henri de Lubac, *The Motherhood of the Church*, trad. Sergia Englund, (San Francisco: Ignatius Press, 1982).

³¹⁷ 9 Cf.: Henri Lubac, *Motherhood of the Church*, *op.cit.*, pp. 62-65.

³¹⁸ Balthasar argumenta que somente através do desenvolvimento histórico de uma *Mariaecclesia*, culminando no *Lumen Gentium do Vaticano II*, foi o vestígio restante de uma eclesiologia pseudo-gnóstica conquistada. Tal leitura das fontes patrísticas está de acordo com seu objetivo abrangente de estabelecer a necessidade de Maria e Pedro como símbolos reais para a Igreja, além de demonstrar ainda mais a profunda influência que a teoria de Scheeben na relação pericorética entre Maria e a igreja teve sobre O pensamento de Balthasar. Cf: Balthasar, *Office of Peter*, 217.

³¹⁹ David RANKIN, *Tertullian and the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

equiparação de Tertuliano da Igreja como Mãe e Deus como Pai sugere uma alta mudança eclesiológica a acontecer na teologia do Norte da África, o que não se observa na teologia ocidental da altura. Do mesmo modo, F. Ledegang, em “*Mysterium Ecclesiae*”: *Images of the Church and Its Members in Origen* (2001), contesta as leituras de Plumpe e Delahaye sobre Orígenes como demasiado simples, e demonstra que Orígenes usou a imagem de mãe para caracterizar tanto a igreja celeste como a igreja terrena, embora de maneira diversa da de Irineu ou Cipriano³²⁰.

Um dos estudos contemporâneos que tem sido citado como mais significativo sobre o tópico de *mater ecclesia* seja o de Robin M. Jensen, “*Mater Ecclesia*” and *Fons Aeterna: The Church and her Womb in Ancient Christian Tradition*, de 2008, que, apesar de começar a localizar o desenvolvimento de *mater ecclesia* no Ocidente, no fim da sua exposição vai rebuscar Cirilo de Alexandria, João Crisóstomo³²¹... o que deixa o seu estudo histórico-geográfico da África do norte muito mais confuso, apesar do mérito de incorporar muitas fontes patrísticas.

3.2.1- O emprego da *Ecclesia mater*

Cipriano emprega pela primeira vez o termo mãe e/ou a expressão Igreja mãe na introdução à sua obra sobre a conduta das virgens.

«Agora o nosso discurso dirige-se às virgens, cuja honra quanto mais é elevada, exige também maior solícitude. Elas são a flor brotada na Igreja, brilho e ornamento da graça espiritual, o maravilhoso fruto, a obra íntegra e incorrupta, digna de louvor e de honra, imagem de Deus, reflexo da santidade do Senhor, a porção mais ilustre do rebanho de Cristo. Por elas enche-se de alegria, nelas floresce esplendidamente a admirável fecundidade da gloriosa *mãe Igreja*, mais e quanto mais aumenta o grande número das virgens, cresce a alegria da *mãe*»³²²

Nesta perícope estão patentes as duas dimensões da Igreja que o nosso autor pretende transmitir: a interior e a exterior.

³²⁰ F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen* (Leuven: Peeters, 2001), pp.203-17.

³²¹ Robin M. Jensen, “*Mater Ecclesia and Fons Aeterna*”, in *A Feminist Companion to Patristic Literature*, ed. Amy-Jill Levine and Maria Mayo Robbins (New York: T & T Clark, 2008), pp. 137-53.

³²² *De hab. virg.* 3 (CSEL III B) 189: «Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est maior et cura est. Flos est ille Ecclesiastici germinis, decus adque ornamentum gratiae spiritualis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum adque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimonia Domini, inlustrior portio gregis Christi. Gaudet per illas adque in illis largiter floret Ecclesiae matris gloriosa fecunditas, quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, gaudium matris augetur». Uma leitura atenta leva-nos a concluir que Cipriano inspira-se nos livros sapienciais onde encontramos os louvores magníficos à virtude da Virgindade, sem nos esquecermos das obras de Tertuliano, seu mestre, como a *De cultu feminarum*, a *De Pudicitia* e a *De Dirginus velandis*.

A primeira (interior), porque dela nasceram espiritualmente as virgens; a segunda, que provém do orgulho que elas dão à sua mãe. É a mãe visível que se orgulha³²³. Porém, esta alegria, em pouco tempo, converteu-se em lágrimas por causa das tentações da perseguição (de Décio 249), cisma e heresias. Do seu esconderijo escreve cartas, umas atrás de outra. Escreve uma carta aos confessores e mártires, e ao mesmo tempo manifestar a sua alegria pela sua fidelidade: “Exulto de alegria e congratulo-me convosco, irmãos extraordinariamente corajosos e santos. Soube da vossa fé e da vossa coragem. A Igreja mãe vangloria-se”³²⁴. É neste contexto que ele apresenta Mappalicus e seus companheiros como modelos, enxugando desta forma as lágrimas da mãe Igreja que chora a queda e morte de muitos dos seus filhos:

«... Para que àqueles a quem o mesmo vínculo da confissão comum e a comunidade de prisão juntou, junte também o fim da prova e a coroa do céu; de modo que as lágrimas da mãe Igreja, que chora as quedas e a morte de tantos, se vejam enxugadas com a alegria que vós proporcionais e afirméis a constância dos demais que se mantêm em pé com o estímulo do vosso exemplo.»³²⁵

Estas palavras mostram a igreja cartagineses que se figura como o berço espiritual dos confessores da igreja é um motivo de orgulho para Cipriano. E é ela que se lamenta, como Raquel, pela apostasia em massas dos seus filhos.

À carta dos confessores que pedia a rápida readmissão dos *lapsi* na comunidade, Cipriano responde que, uma vez acabada a perseguição, quando a mãe receber do senhor a paz, enfrentar-se-á a situação dos *lapsi*:

«Os pedidos e desejos devem reservar-se ao bispo, e há que esperar o tempo oportuno e tranquilo para outorgar a reconciliação e o vosso pedido, de modo que venha primeiro da parte do Senhor a paz à Igreja, e depois tratar-se-á da paz dos filhos, segundo os desejos que manifestais»³²⁶. É a mãe que fazendo a vez da Igreja deve refletir dobre a readmissão dos filhos no seio da mãe.

Depois de uma saudação augural ao clero (sacerdotes e diáconos), menciona o pedido dos confessores de examinar a questão dos *lapsi* logo que a sua mãe tenha recebido a paz da

³²³ Cf. R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, op. cit., 128.

³²⁴ *Epist.* 10, 1,1 (CCL III B)490: «Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide et virtute vestra, in quibus mater Ecclesia gloriatur»; Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, p. 82.

³²⁵ *Epist.* 10, 4,4 (CCL III B) 494: «... Ut quos vinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit iungat etiam consummatio virtutis et corona caelistis, ut lacrimas matris Ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum vos vestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem vestri exempli provocatione solidetis». Segundo Plumpe *ruinae et funera* referem-se àqueles que não se encontravam entre os *stantes*, mas entre os que tinham abjurado a sua fé, os *lapsi*, cf. J.C. Plumpe, op. cit., 83.

³²⁶ *Epist.* 15, 2, 2 (CCL III B)515: «Petitiones et desideria vestra episcopo servent. Ad pacem vobis petentibus dandam maturum et peccatum tempus expectent. Ante est ut a Domino pacem mater prior sumat, tunc secundum vestra desideria de filiorum pace tractetur».

misericórdia e proteção do senhor para regressar a sua Igreja. Do outro lado, ameaça com medidas extremas para os presbíteros que não só pioravam a vida espiritual dos *lapsi*, como também embaraçavam os confessores e mártires na prisão, e assegura mesmo que defenderão a causa diante dele, dos confessores e do povo quando começarem a reunir-se no seio da mãe Igreja:

«Por agora provisoriamente se lhes deve proibir de oferecer o sacrifício, deverão defender a sua causa diante de mim, dos confessores e do povo todo, quando com a permissão do senhor nos possamos reunir no seio da Igreja mãe...»³²⁷

Neste sentido, o papel da Igreja como mãe é também o receber os filhos que regressam vitoriosamente no seio materno.

Com o fim da perseguição em 251, Cipriano permanece no esconderijo. Supostamente estaria a preparar a abertura Sínodo que coincide com o seu regresso, alguns dias depois da Páscoa³²⁸. Segundo Plumpe, este tempo, provavelmente, tenha servido para a composição do tratado *De lapsis*.

Existe uma explosão de júbilo manifesta na alegria com que a mãe Igreja acolhe vitoriosamente os filhos regressados da perseguição de Décio: “com alegria vos acolhe de regresso da batalha nos seus braços a Igreja mãe! Como vos abre as portas feliz e contente, para que a desfilar compactos possais fazer entrar os troféus trazidos do inimigo derrotado”³²⁹. Aqui o autor já nos apresenta uma *mãe* diferente da do início. Aqui é já uma mãe visível *mater ecclesia super terram*, não *caelestis mater* para quem Orígenes deu preferência durante a mesma perseguição de Décio. Aqui exprime o sentimento das crianças que no dia do juízo confessarão a sua inocência dizendo: “foram os outros a arruinar-nos com a sua perfídia, nós sofremos que os nossos pais fossem parricidas; foram eles a renegarem por nós a Igreja mãe a Deus nosso pai; pois meninos que éramos, inconscientes e ignorantes de tão grande crime, uns nos fizeram cúmplices de tais delitos, outros nos enganaram”³³⁰, uma clara alusão à regeneração.

Aqui, mais uma vez somos levamos a caminhar no mesmo diapasão com Plumpe³³¹ que a igreja mãe é a Igreja de Cartago que gerou espiritualmente os *lapsi* de

³²⁷ *Epist.* 16, 4, 2 (CCL III B)520: «Ut interim prohibeantur offerre, acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam, cum Domino permittente in sinum matris Ecclesiae recolligi coeperimus. De hoc ad martyras et confessores et ad plebem litteras feci quas utrasque legi vobis mandavi».

³²⁸ R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, op.cit, 130.

³²⁹ *De laps.* 2 (CCL III) 238: «Quam vos laeto sinu excipit mater Ecclesia de proelio revertentes! Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropea referentes!».

³³⁰ *De laps.* 9 (CCL III) 243: «perdidit nos aliena perfidia, parentes sensimus parricidas: illis nobis Ecclesiam matrem, illi patrem Deum negaverunt, ut dum parvi et improvidi et tanti facinoris ignari per alios ad consortium criminum iungimur, aliena fraude caperemur?»; J.C. Plumpe, op. cit., 89

³³¹ Cf. J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, op.cit. 87

quem chora, e se vangloria dos confessores que regressam vitoriosos como soldados regressam da batalha.

O nosso autor apela também à unidade da Igreja recorrendo a imagem da fonte única assim como mãe fecunda e rica de filhos. Nascemos do seu seio, nutrimo-nos do seu leite, somos animados do seu espírito³³². A Igreja de Cartago não só estava preocupada com os *lapsi*, mas também com os cismáticos, razão do apelo. Da unidade da mãe a consequência lógica: «Todo aquele que se separa da Igreja, une-se a uma adúltera, afasta-se das promessas da Igreja, e não alcançará as promessas de Cristo quem abandona a Igreja de Cristo. É um estranho, é um profano, é um inimigo. Não pode ter por Deus Pai, quem não tem a Igreja por mãe»³³³. O objectivo desta convicção é que nenhum dos irmãos se perca: “Desejo realmente, caríssimos irmãos, e ao mesmo tempo, aconselho e persuado, segundo as minhas possibilidades, para que nenhum dos irmãos se perca e a mãe acolha, alegre no seu seio o povo unânime como corpo único”³³⁴. Então, mais do que uma eclesiologia de rupturas, é uma dinâmica de integração.

Neste sentido, quando alguém se separa do *populi corpus*, a igreja perde-o do *gremio suo*, separa-se por si próprio da Igreja, condenando-se a si próprio à morte³³⁵.

Os verbos *consulo* e *suadeo*, empregues depois do axioma, numa obra sobre a unidade da Igreja, já não os podem dar uma ideia de perspectiva do bispo de Cartago. É uma obra ocasionada pelos dois cismas pelo que tem um horizonte mais amplo; com a Igreja mãe alude ao aspeto da legitimidade, depois de felicíssimo arrastar consigo um conjunto de sequazes, após a sua excomunhão por Cipriano.

Paz, depois da perseguição de Décio não resolve tudo. Estão forte os problemas eclesiais. Por isso, Cipriano vê-se obrigado a escrever para o povo para preveni-lo a não aderir aos cismáticos e para que a clemência de Deus os chame à Igreja, pede para que Deus conceda uma paz plena à mãe:

«Afastai-vos de tal tipo de gente, peço-vos, e estai a quanto nós vos sugerimos que por vós todos os dias dirigimos contínuas preces no Senhor: Nós queremos que a clemência do senhor nos conduza à Igreja e oremos a Deus para que conceda uma paz à

³³² *De Unit.* 5 (CCL III) 214: «Unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur»; Cf. H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1972, p. 20.

³³³ *De unit.* 6 (CCL III) 214: «Quisque ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia qui reliquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem».

³³⁴ *De unit.* 23 (CCL III) 230: «Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ut si fieri potest nemo de fratribus pereat et consentientis populi copus unum gremio suo gaudens mater includat»; J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia, op. cit.*, p.91.

³³⁵ R. Sapato, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano, op. cit.*, p.132.

mãe e, também, aos seus filhos. Uni às nossas preces e orações também as vossas; acrescentai as vossas lágrimas aos nossos choros»³³⁶

O bispo acha que é Cartago que gerou espiritualmente todos estes dissidentes, daí a razão da sua preocupação, pedindo orações da Igreja inteira.

Diante desta perturbação da mãe, Cipriano, defensor da unidade, escreve para Cornélio para informá-lo da confusão daqueles que sustentavam a ilícita eleição de Novaciano. Afirma, em sinal de comunhão com Cornélio, que não cessa de os advertir para que tomem consciência que é um pecado de impiedade abandonar a própria mãe:

«Nós demos-lhe uma vez resposta e não desistimos de mandar que deixem a funesta dissensão e lutas, que compreendam que é impiedade abandonar a mãe, que reconheçam que não se pode nomear em maneira nenhum outro bispo, uma vez eleito e aprovado pelo testemunho e juízo dos colegas e do povo»³³⁷

A qui, deduz-se que com expressão Igreja *mãe* Cipriano esteja a referir-se á sede de Cornélio.

Na Carta afirma ainda que

«Enviamos, recentemente, uma carta aos nossos colegas Caldónio e Fortunato a fim de que não só se persuadissem com a nossa carta, mas também pessoalmente com a sua presença e o conselho de todos vós se esforçassem todo o possível por chegar a recompor na unidade da Igreja católica os membros do corpo dividido e renovassem o laço da caridade cristã. Porém, o orgulho obstinado e inflexível da parte contrária não somente se recusou de aderir às raízes e ao seio da *mãe*, mas chegou até, enquanto a discórdia aumentava e recrudescia sempre mais, a eleger para si um bispo (Novaciano) contra a disciplina da unidade católica»³³⁸.

³³⁶ *Epist.* 43, 6,2 (CCL 3, 2, 595): «Discedite a talibus quaeso vos et adquiescite consiliis nostris qui pro vobis cottidie continuas Domino preces fundimus, qui vos ad Ecclesiam revocari per Domini clementiam cupimus, qui de Deo pacem plenissimam matri, tunc et filiis eius oramus. Cum precibus adque orationibus nostris vestras quoque orationes et preces iungite, cum flectibus nostris vestras lacrimas copulate»

³³⁷ *Epist.* 44, 3, 2 (CCL 3, 2, 599): “Quibus semel responsum dedimus nec mandare desistimus ut pernicioosa dissensione et concertatione deposita inpietatem esse sciant matrem deserere et agnoscant adque intellegant episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobato alium constitui nullo modoposse”. Plumpe acha que se refere aos romanos, o presbítero Máximo e seus companheiros. E também pela presença do termo pietas obediência no amor praticado especialmente na relação parente-filho. Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 92

³³⁸ *Epist.* 45, 1, 1 (CCL III B) 599: «...Frater carissime miseramus nuper collegas nostros Caldonium et Fortunatum, ut non tantum persuasione litterarum nostrarum, sed praesentia sua et consilio omnium vestrum eniterentur quantum possent et elaborarent, ut ad catholicae Ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent et christiane caritatis vinculum copularent. Sed quoniam diversae partis obstinat et inflexibilis pertinacia non tantum radicis et matris sinum adque complexum recusavit, sed etiam gliscente et in peiús recrudescente discordia, episcopum sibi constituit et contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis». A referência do bispo é a Novaciano.

Claramente podemos deprender que *Ecclesia mater* refere-se aqui à Igreja de Roma porque está relacionada com o reconhecimento de Cornélio como sucessor de Fabião contra Novaciano, antipapa. Nesta carta, mostra a inda a preocupação de recolher para o mesmo redil as ovelhas errantes que o espírito contumaz do partido de alguns e sua captação herética trata de separar da sua *mãe*³³⁹. Esta é uma referência do facto de ser retirados do seio salutar da Igreja legítima representada por Cornélio.

A apenas uma única referência, quando escreve para Cornélio, ele identifica a *mãe* com a Igreja Católica³⁴⁰. A propósito deste facto escreve J. Plumpe: “Quando Cipriano se refere à Igreja como mãe, usa invariavelmente a palavra *mater* mais frequentemente do que as frases *mater Ecclesia* e *Ecclesia mater* combinadas. Em todos os seus escritos somente uma vez identifica formalmente a *mater* com Cornélio: “que eles regressem à sua mãe, isto é, à Igreja católica”. Quando Cipriano fala da Igreja como mãe ou *mater Ecclesia* ou *Ecclesia mater*, ele quer dizer, sem exceção, creio eu, a Igreja universal, a Igreja católica, não igreja em Cartago, Roma ou em qualquer outra parte. Mas porque ele faz uma forte identificação com o bispo de Roma, não é claro”³⁴¹

Para se opor a Novaciano que reclamava para si a Igreja mãe, Cipriano, que sempre apoiou Cornélio, quer mostrar que a Igreja mãe está na sede de Cornélio. Segundo Plumpe aqui *matricem et radicem, matrix* evidentemente poderiam tornarem-se como “seio” ou “mãe”, e o genitivo *Ecclesiae catholicae*, é mais provável que seja um explicativo ou apositivo. Assim poder-se-ia traduzir: «sabemos que que lhes temos admoestado a reconhecer e a sustentar a Igreja católica, a *mãe* e a raiz». Assim a igreja em Roma como “mãe e raiz” da Igreja universal³⁴².

Segundo Sapato, já referenciado acima, isto é mais explícito na obra *Ad Fortunatum* onde se nota o intercâmbio entre *mater* e *matrix* empregues como *radix* para descrever a origem apostólica da Igreja³⁴³: «Com os sete filhos é unida totalmente a *mãe*, sua videira e raiz, à qual deu à luz depois sete igrejas, sendo ela a primeira e única fundada sobre a pedra pela voz do Senhor»³⁴⁴. Neste caso Cipriano teria usado *matrem* em vez de

³³⁹ *Epist.* 45, 3,1-2 (CCL III B) 602.

³⁴⁰ *Epist.* 47,1,1 (CCL III B) 605: «Et religiosum vobis et necessarium existimavi, frater carissime, ad confessores qui illic sunt et Novatiani ac Novati obstinatione et pravitate seducti de Ecclesia recesserunt litteras breves facere, quibus eos pro adfectione mutua convenire ut ad matrem suam id est Ecclesiam catholicam revertantur».

³⁴¹ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia, op. cit.*, 95.

³⁴² Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia, op.cit.*, 96-97.

³⁴³ R. Sapato, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, 138-139.

³⁴⁴ *Ad Fort. de exhort. mart.* 11 (CCL III) 338: “Cum septem liberis plane copulatur et mater origo et radix quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super Petrum Domini voce fundata”. Já nos referimos no início desta secção, a hipótese que se coloca de Cipriano ter tomado do seu mestre este conceito.

matricem. Torna-se evidente na resposta a Quinto que não tinha participado no Concílio e queria conhecer as conclusões do mesmo. Faz referência dos que regressam da heresia que segundo ele «Reconhecendo seu pecado e deixando seu erro, voltem à verdade e ao seio materno»³⁴⁵

Daqui em diante, o ambiente é mais de confronto sobre a validade do batismo dos heréticos, por isso a *ecclesia mater vista post-partum*, como mãe com os seus filhos e mostra-se o ato de se tornar mãe pela regeneração. Assim por Igreja mãe entender-se-á mais o seu aspeto interior, a regeneração origem e a Igreja mãe enquanto gera *spiritaliter filios Deo*.

Sobre a problemática da validade do batismo dos heréticos Firmiliano em comunhão com Cipriano sustenta que: “Nós não estamos unidos à sinagoga dos heréticos, porque a adúltera e prostituta não é uma esposa. Não pode gerar filhos para Deus. Ao menos que, segundo o pensamento de Estevão, a heresia exponha os filhos que gerou e a Igreja acolha-os e os crie, dado que não pode ser sua mãe”³⁴⁶. É uma doutrina comungada por muitos bispos. A confirmar temos esta sentença dos bispos reunidos em Cartago que defende que:

«A verdade irmãos habita e permanece sempre junto da Igreja católica, nossa mãe que o batismo é na trindade segundo o Senhor que diz: ide e batizai gente em nome do Pai do Filho e do Espírito santo. Portanto, como claramente, sabemos que o herético não tem nem Pai nem Filho nem Espírito santo, devem vir à Igreja, nossa mãe para serem batizados e renascerem, a fim de que sejam santificados pelo santo e celeste lavacro da escuridão do erro e da condenação que tinham»³⁴⁷

Tudo isto para dizer que só a mãe Igreja gera espiritualmente, somente ela dispõe do lavacro celeste. Não tendo a Igreja por mãe conseqüentemente não tem Deus por Pai, a única via é o regresso à *mater*. Dos seus escritos emerge é muito claro que a mesma Igreja é mãe enquanto gera *spiritaliter* filhos para Deus, sobretudo quando está reunida na *unitas*, acolhe os seus filhos que regressam vitoriosos e também os heréticos e cismáticos que abandonaram os seus erros e os cuida no seu *sinus salutaris*. É igualmente clara a

³⁴⁵ *Epist.* 71, 2,2 (CCL III C)772: «Si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant».

³⁴⁶ *Epist.* 75, 14, 2 (CCL III C) 819.

³⁴⁷ *Sent episc.* LXXXVII (CCL III A) 442: «Ecclesia [catholicae] matris nostrae veritas [semper] apud nos, fratres, et mansit et manet, eo quod in baptismatis est trinitate Domino nostro dicente: «ite et baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti». Cum ergo manifeste sciamus haereticos non habere nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum, debent venientes ad Ecclesiam matrem nostram venire, renasci et baptizari, ut cancer, quod habebant, et damnationis iram et erroris effecturam per sanctum et caeleste lavacrum sanctificetur»; Cf. J. Plumpe, *op. cit.*, 104.

dialética que se regista entre quando se está reunido em comunhão, fazendo parte da Igreja mãe e quando se sai automaticamente, não se é membro da mãe Igreja³⁴⁸.

Esta maternidade sintetiza-se nos seguintes pontos:

a) *A Ecclesia é mater enquanto gera spiritaliter filios Deo*

Esta geração ocorre pelo ensino no catecumenato e pela pregação da Palavra. A propósito, escreveu Cavallotto:

«O grande bispo de Cartago conheceu por experiência direta o caminho do catecumenato sobretudo a importância do testemunho dos cristãos para a orientação à fé. Também Cipriano prevê para quem se converte um período de formação doutrinal e moral. Sobretudo o caminho catecumenal em preparação ao batismo é um tempo de escuta da Palavra»³⁴⁹

Isto significa que sendo o catecumenato o tempo oportuno de preparar-se para o renascimento, deve ser vivido intensamente e com serenidade. Pois o catecúmeno é convidado a não mais pecar³⁵⁰. Nesta tarefa, os já renascidos que fazem parte da Igreja mãe são chamados a colaborar com base no testemunho, acolhimento aos catecúmenos, corrigi-los e instruí-los³⁵¹.

b) *Acolhe*

«Com qual alegria vos acolhe de regresso da batalha nos seus braços a Igreja mãe! Como vos abre as portas feliz e contente, para que, a desfilar compactos, possais fazer entrar os troféus trazidos do inimigo derrotado»³⁵²

Nesta perícopie, o bispo de Cartago expressa a alegria da Igreja mãe, os irmãos reunidos em unanimidade e concórdia.

c) *Cuida no seu sinus salutaris*

O povo unânime constitui para o bispo de Cartago a Igreja mãe que cuida como um único corpo com o seu bispo que dispensa socorros. A razão é que o vínculo que une os irmãos é a caridade amimada pelo espírito santo. Neste sentido, a Igreja não só acolhe, mas também cuida os seus filhos. O seu *sinus salutaris* oferece segurança

³⁴⁸ Cf. R. Sapato, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, op.cit. p 142.

³⁴⁹ G. Cavallotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i padri*, Bologna, 1996, p. 52-53.

³⁵⁰ *Ad Quir.* 3, 98 (CCL 3, 178).

³⁵¹ Cf. R. Sapato, *A Maternidade da Igreja*, op.cit, 143.

³⁵² *De laps.* 2 (CCL 3, 238): «Quam vos laeto sinu excipit mater Ecclesia de proelio revertentes! Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropea referentes!».

durante as perseguições e é via segura para a vida eterna. Ela também deve promover para os seus filhos assistência nas necessidades materiais que o próprio bispo de Cartago deu um exemplo dispensando os seus bens para os pobres. Ele assegura estes socorros na obra que dedicou a caridade: *De opere et eleemosynis*.

«Depois de tudo isto, sem olhar para a minha dignidade nem inferiorizado pela vossa autoridade e presença, perturbando, com suas incitações a paz dos nossos irmãos, lançou-se com muitos a declarar-se chefe da facção e cabeça dos dissidentes com insensata loucura. Por certo me congratulo de que porque nesta ocasião muitos irmãos separaram-se do seu audaz projeto e preferiram estar convosco, para estar ao lado da Igreja mãe e receber os socorros dispensados pelo bispo, e estou seguro de que os outros seguirão os mesmos propósitos de paz e afastar-se-ão em breve do temerário erro»³⁵³

Para o santo bispo no seio da mãe é onde há tranquilidade, ao passo que as outras comunidades são um impedimento aos dons divinos.

d) *A Ecclesia é mater* nas dores dos seus filhos

O Bispos de Cartago encoraja os mártires e confessores a terem Mapalicus e seus companheiros como modelos e assim poderão enxugar as lágrimas da mãe Igreja que está a chorar a queda e morte de muitos nos seguintes termos:

«...Para que a quem o mesmo vínculo da confissão comum e a comunidade de prisão, junte também no fim da prova e a coroa do céu; e as lágrimas da *mãe* Igreja, que chora as quedas e a mortes de tantos se vejam enxugadas com a alegria que vós a proporcionais, e afirméis a constância dos demais que se mantém em pé com o estímulo do vosso exemplo»³⁵⁴

Esta Igreja das dores é apresentada agora e para sempre como a rainha da eternidade.

³⁵³ *Epist.* 41, 2,1 (CCL III B) 588: «Cumque post haec omnia nec loci mei honor motus nec vestra auctoritate et praesentia fractus instinctu suo quietem fratrum turbans proripuerit se cum plurimis, ducem se factionis et seditionis principem temerario furore contestans. In quo quidem gratulor plurimos fratres ab eius audacia recessisse et vobis adquiescere maluisse ut cum Ecclesia matrem remaneret et stipendia eius episcopo dispensante perciperent, quod quidem et ceteros pro certo scio cum pace facturos et cito ab errore temerario recessuros». Acerca desta dimensão da maternidade da Igreja na *Mysterium Salutis* encontramos o seguinte comentário: «Também a imagem da *Igreja mãe*, assim aparentada com a precedente (Igreja esposa de Cristo) e preferida no tempo dos Padres, seja no Oriente que no Ocidente, pode relacionar-se a dois motivos bíblicos. Compreendendo-se como *mater Ecclesia*, a Igreja quer descrever a propriedade que a caracteriza de ser a mediadora da verdade e da salvação [...]. E o é enquanto mediadora da palavra, sacramento e fé, especialmente no batismo, eucaristia e penitência. E aquela a quem foi confiada também o cuidado (isto se refere sobretudo as suas formas operativas, ao seu agir pedagógico e pastoral) de preservar e guardar a vida doada. Tal função vem inscrita na Igreja enquanto tal e na sua totalidade. Neste conjunto é compreendido cada serviço e função, sobretudo os “ministérios na Igreja”. Cipriano exprime este entrelaçamento com a expressão: “Ninguém pode ter Deus como pai, se não tem a Igreja por mãe” (*De unit.* 6).

³⁵⁴ *Epist.* 10, 4, 4 (CCL III B) 494: «...Ut quos vinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit iungat etiam consummatio virtutis et corona caelistis, ut lacrimas matris Ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum vos vestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem vestri exempli provocatione solidetis».

3.3- Como Cipriano Aplica *Eccelesia Mater*

Em Cipriano a expressão *Igreja mãe* está relacionada com a sua visão eclesiológica.

Na sua eclesiologia, a Igreja local tem uma certa prevalência sobre a Igreja universal. É assim que numa primeira fase é aplicada à igreja de Cartago. A *Eccelesia mater* que se alegra com os confessores e chora com os *lapsi* é a igreja africana. Para Toso, que se queira estender à toda a cristandade, nada impede; mas numa primeira fase do seu pontificado, toda a sua atenção esteve virada à Igreja local de Cartago. Também aplica o mesmo termo para outras igrejas como quando escreve a Cornélio perturbado pelo cisma de Novaciano, sendo Roma símbolo e fonte de unidade, pode-se deduzir que chamando *Igreja mãe* à igreja de Roma aludia a Igreja universal. E há momentos que é mais amplo ainda dando a entender que se refere à Igreja católica, segundo a concepção de Cipriano *Eccelesia mater* é Igreja local com bispo legítimo, isto é, com sucessão legítima. Temos bem presente que Plumpe sustenta que:

«Quando Cipriano se refere à Igreja como *mãe* usa invariavelmente a palavra *mater* mais frequentemente do que as frases *mater Ecclesia* e *Eccelesia mater* combinado. Em todos os seus escritos somente uma vez identifica formalmente a *mater* com Cornélio: ‘que eles regressem à sua *mãe*, isto é, Igreja católica’. Quando Cipriano fala da Igreja como *mãe* ou *mater Ecclesia* ou *Eccelesia mater*, ele quer dizer, sem excepção, creio eu, a Igreja universal, a Igreja católica, não igreja em Cartago, Roma ou qualquer outra parte. Mas porque ele faz uma forte identificação com o bispo de Roma, não é claro»³⁵⁵

Esta visão de Plumpe é clara. Mas também precisamos de ter em conta que a Igreja universal está localizada na Igreja de Cartago, de Roma... É a Igreja local que batiza, sem desmérito da universal.

Toda esta revisão da literatura sobre a imagem, permitiu-nos ter uma percepção geral sobre a *mater ecclesia*, tratada apenas no geral, sem uma concertação prática em Cipriano. Na verdade, todos os estudos são sempre um ponto de vista que nos alarga um horizonte que antes parecia uma miragem. Porém, um destes estudos é aquela

³⁵⁵ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 95.

sistematização que encontramos em LAMELAS³⁵⁶, *Estado actual dos estudos da eclesiologia de S. Cipriano* (1995); *Eucaristia e comunhão eclesial segundo S. Cipriano de Cartago* (2000); *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. Leitura sócio. antropológico da ecclesia de S. Cipriano de Cartago*(2012), que, apesar de não se ater em questões históricas da metáfora, apresenta a teologia de Cipriano das *fides* baptismal que incorpora o crente na família Trinitária. Tudo isto trabalhado na base do paradigma da *dumus Dei* que se identifica com a *ecclesia Dei*, cujas relações terão implicações sociais, tal como qualquer outra comunidade humana.

Qualquer autor que pretenda fazer um projeto teológico, sobretudo na realidade africana, partirá sempre do paradigma da construção das relações familiares. Por isso, a *domus-familias* (*pater-dominus-filius-servus, mater-filius, sponsa-sponsus, frater-familiaris*), servirá sempre de ponto de partida para esta articulação.

A releitura das imagens veterotestamentária da “Arca de Nóe” (Gn. 6-9), e a de “Israel, esposa e virgem” (Dt 22,23; Is. 54,5; Os. 2,19.20)³⁵⁷, à luz do “novo Templo”, que é Jesus Cristo, sublinha-se sempre a dimensão da morada de Deus. Porém, mais do que que ninguém, é São Paulo que, citado por Cipriano, apresenta um sentido espiritual e extrapolativo, passando-se assim de um templo físico para um templo espiritual, representado na comunidade dos *filius Dei*, a comunidade dos crentes, a *ecclesia*, gerada pelo evento Cristo. Este é o tempo de Deus em que habita o espírito divino (1Cor3,16.6,19; 2Cor6,16)³⁵⁸. Enquanto este passo se situa na dimensão escatológica, na 2Cor 6,16 a comunidade é chamada “Templo vivo de Deus”, num contexto de separação e oposição aos de “fora”.

Pelo contrário, em Ef 2,11-22 a combinação das ideias “Jerusalém celeste”, com a do “Templo celeste”, o interesse de superar a tensão entre os grupos desavindos, isto é, os de longe e os de perto, a partir da integração dos pagãos, numa *comum cidadania*, que supera a antiga condição de estrangeiros e hóspedes. Pois, os pagãos também foram chamados para integrarem a novo Povo de Deus, a sua família que é a Igreja.

Este Templo tem como base o próprio Senhor e os cristãos tomam parte dela para formarem a morada de Deus no Espírito Santo. Entre os seus *Testemonha* Cipriano cita apenas uma vez os referidos versículos Ef 2,17-18 “et cum uenisset, adnuntiauit uobis

³⁵⁶ Isidro P. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo.*, 2012; I.P. LAMELAS, *Estado actual dos estudos da eclesiologia de S. Cipriano*, in *Itinerarium* 151 (1995) 3-18; Isidro P. LAMELAS, *Eucaristia e comunhão eclesial segundo S. Cipriano de Cartago*, in *Eboresia* 13 (2000) 171-312.

³⁵⁷. Quando Israel se afastasse do caminho era comparado à uma prostituta (Os.1,2b), infiel ao Esposo.

³⁵⁸. Cf.: M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*, in *ETHL23* (1947) pp. 378-412.

pacem qui longe et pacem his qui prope, quia per ipsum habemus ambo in uno spiritu ad patrem”³⁵⁹ porque ele busca-lhe apenas o sentido cristológico.

Para Pedro, na sua Primeira Carta (1Pd 2,5), a comunidade é contruída pelas “pedras vivas” que, em Cristo, forma um edifício espiritual, o que reforma a identidade da comunidade cristã, numa constante oposição aos entre o “nós” dos crentes contra os “outros”, os pagãos. Esta imagem que supõe sempre a família de Deus que se articula da sua base social e identitária.

A ideia da construção e da torre, presentes no Pastor de Hermas, são a imagem da edificação da Igreja, inacabada, até ao fim dos tempos³⁶⁰. Também, aqui, é conferido um particular significado à rocha que serve de fundamento à torre e à sua grande Porta, que representa o Filho de Deus-Pai, única via de entrada no Reino de Deus, por Ele mesmo anunciado. A torre que representa a Igreja é também designada de οἶκος του Θεοῦ³⁶¹, fora da qual só se encontram os pecadores.

Para Cipriano, ao contrário de Tertuliano, a comunidade cristã é verdadeiramente a *domus-Dei*, a *ecclesia domini*, a *mater credentes* e *Sponsa Christi*³⁶². Deste modo, a *mater ecclesia* constitui uma identidade diferenciada pelos laços espirituais que unem os seus membros *in domo Dei*, que reivindica o seu espaço social de acordo com o *modus vivendi*, inspirado o seu Mestre e senhor, a Rocha Inabalável.

Importa salientar que Cipriano é o primeiro da Igreja Latina do século III a oferecer-nos um tratado sobre a sua Igreja e o seu ponto de vista crucial sobre a unidade da Igreja³⁶³, intitulada *De ecclesiae catholicae unitate*. Cipriano muitas vezes se concentrou em questões envolvendo disciplina eclesiástica e ministérios, a relação entre primazia e colegialidade episcopal, a administração de sacramentos, espiritualidade cristã, etc. Sem negar que o bispo cartaginense dedicou a esses temas o melhor de seu pensamento e sua ação pastoral, queremos, em vez disso, esboçar a concepção da natureza e função da Igreja que a está por trás, por particular, em torno do *ecclesia mater* em particular e a maternidade da Igreja em geral, o que está bem expresso no nº 6 do documento em referência.

³⁵⁹ *Ad Quir.* II,27 (65).

³⁶⁰ Cf: HERMAS, Vis.3,3,3 (R. Joly,306).

³⁶¹ Cf: HERMAS, Vis. 9,12,6 (R. Joly, 316).

³⁶² *Epist.* 69,5,1(CCL III C) 754: «in domino Dei id est in ecclesia Dei».

³⁶³ G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée* (Unam Sanctam 14) (Paris, 1957) 226.

Cipriano vê a Igreja como a *única forma de salvação*³⁶⁴. Ele vê a modalidade concreta de exercer essa mediação salvadora na *maternidade da Igreja*. A Igreja, por assim dizer, gera (pelo batismo), nutre (pela Eucaristia e pela Palavra), corrige (através da penitência) e leva os fiéis a Deus. Tanto é verdade que “ninguém pode ter Deus para o Pai, se ele não tem a Igreja como mãe”, de acordo com a bela expressão de Cipriano: “Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem”. Assim, é importante permanecer no seio da *ecclesia mater*, que também é a esposa de Cristo, cujas prerrogativas são exclusivamente detidas por Ele. Ninguém pode dizer-se um cristão sem pertencer a Ele. Estas afirmações encontram-se no capítulo 6 que constitui o cerne da nossa proposta.

3.3.1 Análise do axioma e o contexto do Tratado

Clarificada a ideia de que para o mártir cartaginense a Igreja mãe é onde se é gerado *spiritaliter* e que se está ligado ao bispo legítimo, agora passamos para a análise do axioma *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. Mas antes fazemos uma resenha para contextualizá-lo no tratado.

Cipriano, *De unitate* 6 (CCL 3, 214-215) Cipriano, Sobre a Unidade da Igreja 6

- | | |
|---|---|
| <p>1- <i>Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica: unam domum nouit, unius cubiculi sancti tatem casto pudore custodit. Haec nos Deo seruat, haec filios regno quos generauit adsignat.</i></p> | <p>1-A Esposa de Cristo não pode tornar-se adúltera, ela é incorruptível e casta [Cf. Ef 5,24-31]. Conhece só uma casa, observa, com delicado pudor, a inviolabilidade de um só tálamo. É ela que nos guarda para Deus e torna partícipes do Reino os filhos que gerou.</p> |
| <p>2- <i>Quisque ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur, nec perueniet ad Christi praeimia qui relinquit ecclesiam Christi: alienus est, profanus est, hostis est.</i></p> | <p>2- Aquele que, afastando-se da Igreja, vai juntar-se a uma adúltera, fica privado dos bens prometidos à Igreja. Quem abandona a Igreja de Cristo não chegará aos prêmios de</p> |
| <p>3- <i>Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Si</i></p> | <p>Cristo. Torna-se estranho, torna-se profano, torna-se inimigo.</p> |

³⁶⁴ Cf.: Aimable MUSONI, *LA MATERNITÉ ECCLÉSIALE CHEZ CYPRIEN DE CARTHAGE ET SES IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES*, in Dominique DONNET-Michel STAVROU, *Les Pères de L'Église Aux Sources de L'Europe*, CERF, Paris, 2014, 375.

potuit euadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit euadet.

4- *Monet Dominus et dicit: Qui non est mecum aduersus me est, et qui non mecum colligit spargit (Mt 12,30). Quipacem Christi et concordiam rumpir, aduersus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.*

5- *Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Jn 10, 30), et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et tres unum sunt (1 Jn 5, 8). Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse et uoluntatum conlidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem.*

3- Não pode ter Deus por Pai quem não tem a Igreja por mãe. Como ninguém se pôde salvar fora da arca de Noé, assim ninguém se salva fora da Igreja³⁶⁵.

4- O Senhor nos alerta e diz: "Quem não está comigo está contra mim, quem comigo não recolhe, dissipa" (Mt 12,30). Quem rompe a paz e a concórdia de Cristo trabalha contra Cristo. Quem faz colheita alhures, fora da Igreja, esse dissipa a Igreja de Cristo.

5- Diz o Senhor: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30), e do Pai, do Filho e do Espírito Santo está escrito: "Estes três são um" (1Jo5,8). Como poderá alguém pensar que esta unidade da Igreja, decorrente da própria firmeza da unidade divina, e tão conforme com este celeste mistério, pode ser rompida e sacrificada ao arbítrio de vontades opostas? Quem não observa esta unidade não observa a lei de Deus, não observa a fé do Pai e do Filho, não possui nem a vida, nem a salvação

Aqui a Igreja é apresenta como Mãe. A sua primeira tese é que a Igreja é a esposa de Cristo (*sponsa Christi*) que não pode se prostituir para os outros, pois é incorruptível e modesta. Destina-se ao reino de Deus dos filhos que gerou. Como antítese: Cipriano afirma que quem se separa da Noiva de Cristo não pode reivindicar as recompensas de Cristo. Pior ainda, ele é um estranho, pagão, um inimigo. Por isso conclui: não se pode ter Deus como pai, sem já ter a Igreja como mãe³⁶⁶.

³⁶⁵ Nota importante: aqui Cipriano fala dos obstinados que, conhecendo a verdade, insistem, por ódio ou comodismo pagão, em se apartar da Igreja de Cristo.

³⁶⁶ Este *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*, pode ser lido com uma outra expressão ligeiramente distinta em *Epist. 74, 7, 2 (CCL III C, 804): Vt habere quispossit deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*. Para Karl Delaye, «é nesta frase em que se encontra a expressão marcante

A segunda série de argumentos insiste no vínculo estreito que se deve manter com a *ecclesia mater*, uma vez que esta deriva sua unidade da Trindade, numa espécie de recetáculo e desdobramento. Para Cipriano, violar a unidade da Igreja equivale a manifestamente opor-se ao preceito divino (*sacramentum*)³⁶⁷. Estes elementos vão conduzir o nosso raciocínio na contextualização que se segue.

O axioma é situado no capítulo VI do tratado *De unitate*. Porém, este capítulo é precedido pelo V em que o autor se dedica muito à unidade da Igreja. É impressionante que só neste capítulo a palavra *unitas* aparece 4 vezes. Pode ser considerado o capítulo que contém os pilares fundamentais da eclesiologia de Cipriano acordado na unicidade de Deus, do episcopado, unicidade da Igreja, para depois desta fundamentar a necessidade da unidade entre os bispos e com os bispos³⁶⁸.

Apesar de uma linguagem simbólica é claro que para o nosso autor a unidade da luz não suporta divisão. Reitera a sua visão baseada na unidade do corpo (a Igreja) que é indivisível, porque “um só é o princípio, uma só a fonte e uma só a mãe fecunda e rica de filhos: nascemos do seu seio, nutrimo-nos do seu leite, somos animados do seu espírito”³⁶⁹.

Por isso, o capítulo VI parece uma continuação do que vinha a sustentar no capítulo anterior, razão pela qual começa com uma negativa que, geralmente, deve ter ligação com o que se vinha a tratar anteriormente, afirmando que (nossa tradução):

A esposa de Cristo (a Igreja) não se pode corromper: ela permanece intacta e pura. Conhece uma só casa e guarda com casto pudor a santidade de um só tálamo. Ela guarda-nos para Deus e destina ao reino os filhos que gerou: Quem se afasta da Igreja e se une uma adúltera separa-se das suas promessas. Quem abandona a Igreja não alcançará nunca os prémios de Cristo: torna-se um forasteiro, um profano e um inimigo³⁷⁰.

de Cipriano sobre a Igreja» (K. DELAYE, *Ecclesia Mater*, op. cit., p. 102). Provavelmente Cipriano inspire-se em Tertuliano que afirma nos seus comentários à Oração do Pai nosso «*Ne mater quidem ecclesia praeteritur, siquidem in fillio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen*» (TERTULLIEN, *De orat.* 2, 6 (CCL III) 258).

³⁶⁷ Cf.: Aimable MUSONI «La Maternité Ecclésiastique Chez Cyprien De Carthage Et Ses Implications Théologiques» in Dominique DONNET-Michel STAVROU, *Les Pères de L'Église Aux Sources de L'Europe*, op.cit. p. 379.

³⁶⁸ Cf. *Epist.* 43, 5,2 (CCL III B) 594: «Deus unus, Christus unus, Ecclesia una, cathedra una».

³⁶⁹ *De unit.* 5 (CCL III) 214: «Unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur».

³⁷⁰ *De unit.* 6 (CCL III) 214: Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, haec filios regno quos generavit adsignat. Quisque ad Ecclesia segregatus adulterae iungitur promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia qui reliquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est»; Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, op. cit. 281-282.

A separação é o centro destas afirmações. Porém, o seu alcance é, antes de mais, a unidade da Igreja que está comprometida com o surgimento de comunidades fora da Igreja mãe e instituições de bispos rivais a Cipriano em Cartago e a Cornélio em Roma.

Por vezes a dificuldade consiste em entender que, de repente, Cipriano tenha mudado de alcance pastoral para o dogmático, pois a sua eclesiologia gira em torno do bispo e da Igreja é fundada sobre os bispos e todo o seu ato regulado pelos mesmo chefes³⁷¹. Já Inácio de Antioquia afirmara que «o bispo está na Igreja e a Igreja está no Bispo, se alguém não está com o bispo, não está na Igreja»³⁷²

O que se depreende destas afirmações é que, tratando-se de uma Igreja localizada, basta a rutura da comunhão com próprio bispo para estar fora da Igreja de Cristo e, conseqüentemente, perder a paternidade de Deus. Isto leva-nos a conclusão de que é a preocupação com a unidade da Igreja que levou Cipriano a fazer afirmações de caráter dogmático, mas que a sua preocupação seja sempre pastoral.

Pelo que parece, com o objectivo de acelerar o regresso dos cismáticos à Igreja mãe, restabelecendo assim a comunhão, usa a imagem do dilúvio e recorda que «se pôde salvar-se quem se encontrava fora da arca de Noé, também quem se encontrasse fora da Igreja, salvar-se-ia»³⁷³.

³⁷¹ *Epist.* 33, 1,1 (CCL III B)566.

³⁷² *Epist.* 66, 8,3 (CCL III C)733: «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in Ecclesia non esse». Como que a demonstrar a importância da unidade da Igreja que passa pelo bispo Auer e Ratzinger fizeram o seguinte itinerário: «Já nas *Cartas pastorais* (1Tm 3, 1-7s; 2Tm 1, 13s; 2, 1-26) e na primeira *Carta* aos Coríntios do Papa Clemente (de 98 cerca) o episcopado exerce uma função especial na conservação da unidade da Igreja. A desobediência e a rebelião aos bispos e aos sacerdotes são a causa da discórdia na Igreja. Igual a Paulo ele exige obediência ao bispo, o amor fraterno e a justiça a fim de que seja conservada a unidade que promana desde único Deus, desde único Cristo e a única chamada e amor a Cristo (cc 42-69). Do mesmo modo Inácio de Antioquia, nas suas cartas, luta pela “unidade” na fé e na ordem no seio da Igreja [...]. Na luta contra a primeira grande heresia aparecida na Igreja, a *gnose*, vem posta em particular evidência a fidelidade a própria fé, obediência aos superiores e sana ordem de vida como contributos para a conservação da unidade (Cf. Ireneu, *Adv. hae.* 5, 20). Tertuliano, in *De baptismo* 17, 2 escreve: «A rebelião contra o bispo é mãe de toda a divisão». Cerca 250 Cipriano de Cartago escreve contra os heréticos e os cismáticos a primeira monografia sobre “a unidade da Igreja”, naquele tempo de perseguições externas, adverte contra as divisões internas. Nela aparecem as célebres frases: «Quem não tem a Igreja por mãe não pode ter Deus por pai» e «fora da Igreja (como fora da arca de Noé) não há salvação» (*De unit.* 6: *Ep.* 73, 21; 74, 4). Alás, até o martírio sofrido fora da Igreja não leva à salvação. Ele escreve ao Papa Cornélio, em Roma: «Existe uma só Igreja católica que não poderá ser separada nem dividida (*Epist.* 51, 2)». J. Auer-J. Ratzinger, *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, trad. it., Assisi 1988, pp. 471-473; P. Tihon, *L'Église*, B.Sesboüe (dir.), *Histoire des dogmes*, III. *Les signes du salut*, Paris 1995, p. 379.

³⁷³ *De unit.* 6 (CCL 3, 1, 214): «Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit». Acerca deste axioma há um comentário na *Mysterium Salutis* o qual sustenta que «a interpretação da Igreja mediante a imagem da arca de Noé, construção, mercadoria e viagem dessa embarcação (Cf 1 Ped 3, 20), ilustra como a Igreja, no meio do dilúvio universal do tempo e do mundo, oferece reparação, escapatória e salvação. Ela é a arca da salvação, não é possível salvar-se sem ela, é necessária à salvação. Cristo como Noé o justo, encontra-se na arca na sua qualidade de genearca de um novo género humano. Esta imagem explica concretamente a expressão *extra Ecclesiam nulla salus*, que já no período patrístico Cipriano tinha cunhado e de vários modos ilustrado (*De unit.* 6), e cuja explicação e

Estas premissas lançaram as bases para desembocarmos no axioma *habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem*, que título ao nosso trabalho.

Como prova de que este axioma pretende acelerar o regresso dos heréticos, temos as seguintes palavras: “Pelo contrário, reconhecendo que não existe nenhum batismo fora da Igreja e que não se pode dar perdão dos pecados fora dela, apressam-se a vir junto de nós com maior desejo e maior solicitude³⁷⁴”. De acordo com Sapato é possível concordar que Cipriano é consciente de que os que não se salvaram do dilúvio, não foi porque saíram da arca, como aconteceu com os cismáticos, mas porque não entrarão nela; ao passo que o tratado *De Unitate*, pelo seu título, é dirigido aos cristãos, isto é, o que já entraram na Igreja, símbolo da acra.

Grosso modo o que se destaca é a preocupação do retorno à Igreja mãe, o que determina a unidade da Igreja, na visão de Cipriano. De resto, o autor vai recorrer a Mt 12, 30 “Quem não é comigo é contra mim, e quem não junta comigo, dispersa”, para sustentar a problemática da separação. E, depois, continua dizendo que “quem rompe a paz e a concórdia de Cristo, age contra Cristo. Quem se reúne algures e não na Igreja, dispersa a Igreja de Cristo”³⁷⁵. Como se o frisamos, a união com toda a Igreja depende da união ao bispo, que é o ele da universalidade, vito que *episcopus unus est a cuius a singulis pars in solidum tenetur*. Lamelas sustenta a mesma opinião como se pode depreender nas suas palavras:

«Ao subscrever as afirmações do meu mestre, segundo a qual quem se afasta da *Ecclesia* encontra-se *sine matre* e *sine sede*, e *sine fede*, Cipriano está a usar uma linguagem comum, como elemento persuasivo que põe em evidência a necessidade de pertencer à *Ecclesia*. Ao identificar os inimigos da unidade da *communitas* como os inimigos do *Pater* e da *mater*, ele está a tirar partido dos valores persuasivos que a cultura comum associa a tais argumentos»³⁷⁶.

consequências dela derivadas, principalmente em referência à possibilidade de se salvar fora da Igreja, ao problema, portanto do que efetivamente signifique *extra Ecclesiam*, tinham conduzido a fortes controvérsias e a não poucos mal-entendidos desde o início (em concreto, com a questão se administrar ou menos o Baptismo aos heréticos). A imagem esclarece uma vez ainda a estrutura dialética da Igreja: esta é a Igreja dos pecadores, ou em termos simbólicos uma arca que acolhe os animais impuros, mas que ao mesmo tempo é a única Igreja dos salvos, aos quais a graça da redenção é participada somente no seio dessa embarcação» H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa*, 279-280.

³⁷⁴ Cf.R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, Pontificia Università Urbaniana, *op.cit.* p.158.

³⁷⁵ *De unit.* 6 (CCL III) 214-215 «Qui non est mecum adversus me est, et qui non mecum colligit spargit. Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit. Qui alibi praeter Ecclesiam colligit Christi Ecclesiam spargit».

³⁷⁶ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 273-274.

Este períolo praticamente termina no capítulo VII que começa com o sacramento da unidade que é simbolizada na túnica de Cristo, que não foi dividida, mas lançada à sorte (Jo 19, 24), o que aumenta a nossa convicção de que a urgência de Cipriano era a unidade. Considera a ação da discórdia tão grave ao ponto de levar à privação da casa de Deus como se pode ver na afirmação: “Mesmo se um deles (Novaciano e seus seguidores) for preso, não se deve gloriar como se tivesse confessado o nome de Cristo.

É claro que quando um deles é morto fora da Igreja, não obtém a coroa da fé, mas antes a pena da própria infidelidade. Aquelas pessoas que nós vimos afastando-se da divina casa da paz, porque levados pelo furor de querer provocar a discórdia, não habitarão na casa de Deus, entre os irmãos que se encontram em plena harmonia”³⁷⁷.

3.3.2 As partes que compõem o axioma

O axioma é um período composto de duas orações complementares. Apesar de as duas asserções serem negativas, o que na lei algébrica da multiplicação dos sinais dá positivo, é possível identificar uma subordinante a) *Habere non potest Deum patrem*, e a outra subordinada relativa b) *Qui Ecclesiam non habet matrem*. A forma positiva é apresentada noutra circunstância como seu equivalente: *ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*³⁷⁸.

Na opinião de Delaye, o pensamento de Cipriano é claro. A economia divina de salvação concretizou-se no evento Cristo e tornou-se efetiva para cada um por intermédio da Igreja. O indivíduo não pode absolutamente aceder à graça de Deus, se ele não perteceu à verdadeira Igreja”³⁷⁹. Isto mostra claramente que para o nosso autor a parte determinante é sempre a Igreja. Isto significa que para ele basta sair da Igreja para perder a paternidade de Deus. Na sua visão, filiação divina é limitada no sentido de que decorre somente enquanto se está em comunhão com uma Igreja local. Será, certamente, por causa desta visão que defendia o rebatismo dos que saíram da heresia, porque para Cipriano sair da comunhão com a própria Igreja tem por consequência imediata a perda de Deus³⁸⁰, pois, para o Bispo de Cartago parece haver uma coincidência entre a Igreja invisível e Igreja

³⁷⁷ *Epist.* 60, 4,1 (CCL III C) 694: «Si occisi eiusmodi extra Ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed poenam potius esse perfidiae nec in domo Dei inter unanimes habituros esse quos videmus de pacifica et divina domo furore discordiae recessisse». Para o bispo de Cartago, não é suficiente alguém estar a rezar em conjunto para que a oração seja válida, mas que é necessário estar unido à Igreja inteira. Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, p. 361.

³⁷⁸ *Epist.* 74, 7,2 (CCL III B) 804.

³⁷⁹ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, *op.cit.*, p165; Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 262. Cf. *Epist.* 73, 24 (CCL III C) 796-797.

³⁸⁰ Cf. R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, *op.cit.*,161.

mistério, o que é igual a Igreja visível. É a Igreja depositaria do Espírito e não o Espírito que guia a Igreja como pensava Tertuliano³⁸¹.

3.3.3- *Mater fecunditatis* - Dimensões da *Mater*

Em todas as culturas a figura da mãe está sempre ligada a fecundidade/fertilidade. É a *Mater* que, por amor, gera vidas para o *Pater*. A vinculação do *filius* à *mater* é um processo inalienável resultante do facto de ser gerado. É uma relação umbilical que se traduz na mútua pertença. Uma das línguas africanas (*Umbundu*), que se fala no centro de Angola, parece traduzir isto numa máxima: “*uteto w’omola ombambi wapasale ina yahe*” (o grito do filho de uma presa fez perder a vida à mãe). Está aqui traduzido o sentido de um tal amor oblativo (materno) que chega ao ponto de doar a própria vida pelo gerado.

Cipriano aproveita esta relação para sublinhar o valor da Igreja, nossa Mãe, que gera filhos para Deus. Porém, estes filhos têm consciências de que, apesar serem alimentados pela *mater*, eles possuem um *Pater* Providente, capaz de recompensar/punir de acordo com os ensinamentos recebidos. Deste modo, voltamos aos conceitos de *radix* e *matrix* que vão definir a dimensão materna da *ecclesia*, que não deve dissociar-se do esposo, Cristo.

É notável o empenho de Cipriano em manter a unidade dos filhos que a Igreja gera para o *Pater*. Daí a razão de um grande esforço em investir nos seus irmãos bispos

«*Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei ueritatem perfida praeuaricatione corrumpat. Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur...*»³⁸²,

que regem a unidade da Igreja, mantendo intacta a *radix da unitas diuina*. Mas para nós, de momento, interessa explorar este sentido da *fecunditatis ecclesiae*, que, à medida que apela à unidade também convida a reconhecer a pluralidade da mesma *ecclesia*, fiel ao Esposo na unidade, e plural, nas suas diversas expressões de culturais. Esta explicação toda está estampada na segunda parte da *De Unitate*, que passamos a citar:

³⁸¹ Cf. *Idem*.

³⁸² *De unit.5* (CCL III) 213-214.

... ***Ecclesia una** est quae in multitudinem latius incremento **fecunditatis** extenditur: **quomodo solis multi radii sed lumen unum**, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno riuu plurimi defluunt, numerositas licet diffusa uideatur exundantis copiae largitate, unitas tamen seruatur in origine. Auella radium solis a corpore, diuisionem lucis **unitas non capit**; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide riuum, praecisus arescit. **Sic et Ecclesia, Domini** luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit, unum tamen lumen est quod ubique diffunditur nec unitas corporis separatur; ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit; profluentes largiter riuos latius spandit, **unum** tamen **caput** est et **origo** una, et **una mater fecunditatis** successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur³⁸³.*

O primeiro elemento evidenciado é a insistência na *fecunditas* que aparece nas duas frases que abrem e concluem toda a argumentação:

***Ecclesia una** est quae in multitudinem latius incremento **fecunditatis** extenditur*

***unum** tamen **caput** est et **origo** una, et **una mater fecunditatis** successibus copiosa*

O que se deve ter em consideração é que, na realidade, a categoria da «fecundidade» oferece a chave da solução para o problema da unidade e diversidade geográfica e histórica sempre referida a *una caput et origo*, e, é, por outro lado, sugerida pela própria concepção «materna» de Igreja (*mater fecunditatis*).

Com tudo, o interesse que orienta a reflexão do nosso autor é, sobretudo, o de mostrar a intrínseca relação entre a *fecunditas* e a *unitas*. A *ecclesia*, enquanto *plantatio plantata a Deo Patre*³⁸⁴, encontra a sua *radix* em Deus, verdadeira *fons/origo* da sua fecundidade.

As dimensões desta mãe fecunda são entre outras: *gerar, alimentar e educar*, o que de algum modo aparece expresso na conclusão deste número:

³⁸³ *De unit.*5 (CCL III) 213-214.

³⁸⁴ *Epíst.*59,7,3 (CCL III C) 674; cf. Mt15,3 em *Epíst.*52,4,2(619). A Igreja é apresentada como a plantação/vinha do Pai. Esta Imagem de ver a Igreja é também comum no pensamento Patrístico.

illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur

- A primeira tarefa da *mater* é a de **gerar**: «illius fetu nascimur»³⁸⁵. É a capacidade de gerar filhos para Deus que define a Igreja como *mater*. Ora o nascimento é apenas o começo (*filius esse iam coepit*)³⁸⁶ de uma nova vida. É necessário ser nutrido para crescer, o que só é possível permanecendo na *domus* (*perseuerare*), em comunhão com *mater* para ter acesso aos seus dons salutares³⁸⁷.

Para Cipriano, toda a dinâmica da fé é um desafio à fidelidade ao nascimento baptismal. Por isso, a vida que a Igreja nos comunica concretiza-se nos frutos da fé e da esperança. Por esta razão, a negação da fé é como um *parricidium* ou uma *impietas*, na medida em que implica o abandono da *mater* e do *pater*. Esta função *inclusiva* e *congregadora* da *mater ecclesia* é bem manifesta no modo como ela acolhe o regresso dos seus filhos que, provados na sua fé, saíram vitoriosos³⁸⁸.

- A segunda função da *mater* é a de **nutrir (alimentar)**: “illius lacte nutrinur”. Porque nela se encontra a fonte que brota do próprio Cristo e que dá vida à Igreja: “si quis sitit, ueniat et bibat, qui credit in me flumina de uentre eius fluent” (Jo 7,37-38).

Para Cipriano, estas palavras bíblicas referem-se ao Baptismo, à água da qual todos devem beber, água essa que se identifica com o Cristo, o “rochedo espiritual”³⁸⁹. A Igreja é corpo de Cristo de cujo ventre (de ventre eius) jorra a água-viva. Esta doutrina da Igreja de *uentre Christi* é já bem conhecida na tradição anterior a Cipriano. Ela serve, no entanto, ao Bispo de Cartago para sublinhar a exclusividade de todos os dons vitais possuídos pela Esposa de Cristo que, na Cruz, deu a sua vida pela Igreja.

Só na *mater ecclesia* o homem sedento pode encontrar os dons que saciam a sua fome³⁹⁰. O crente procura o seu alimento e bebida no sacramento da Cruz: “de sacramento crucis et cibum sumis et potum”³⁹¹. A participação do mesmo alimento sacramental oferecido cotidianamente na eucaristia como *cibus salutis*, deve levar à afirmação dos vínculos que unem os membros da *fraternitas*. Este alimento oferecido e participado por todos se torna a expressão máxima da comunhão e alimenta a unidade na *domus Dei*³⁹².

³⁸⁵ *Unit. 5*(CCL III) 214.

³⁸⁶ *Orat. 10*: “per eum sanctificati et gratia spiritualis natiuitate reparati filii Dei esse coeperunt” (273).

³⁸⁷ I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, op. cit, p. 269.

³⁸⁸ *Epíst. 10,1,1*(CCL III B) 490: «cognita fide et uirtute uestra, in quibus mater ecclesia gloriatur»; Cf: *Laps. 2*(221).

³⁸⁹ *Epíst. 63,8* (CCL III C) 399.

³⁹⁰ *Epíst. 73,24,3*(CCL III C) 797: «audius ad nos et promptius properant et numeram ad dona ecclesiae matris implorant».

³⁹¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogus*, I,6,42 (O. STAHLIN, GCS XII,115).

³⁹² *De unit. 8* (CCL III) 216-7.

- Em terceiro lugar e último, a tarefa da *mater* é de **educar**. A *ecclesia* é apresentada como a escola, onde o neonato deve adquirir a nova cultura do grupo dos cristãos. Desta cultura fazem parte a *fides* e a *vera religio*, assim como a disciplina doméstica, elementos que definem os contornos da identidade e pertença cristã. Neste sentido, a *ecclesia* apresenta-se como o espaço do *magisterium Domini*. Nela se encontram, ensinam e observam os *mandata* e *praecepta Domini*. Os pastores são mediadores destes ensinamentos (a nobis erudire). Os conteúdos deste ensino são compendiados em fórmulas breves e simples que facilitam o trabalho da memória. Este *compendium ueritatis* compreende sobretudo a *regula fidei*, isto é a fé em Deus Pai, que aparece sempre agindo com o Filho e o Espírito Santo.

De facto, é sabido que a fé na Trindade era condição para o Baptismo. Neste sentido, a imagem da *mater ecclesia* exerce uma função aglutinadora, enquanto fonte de toda a geração e vida (*matrix*), essa constitui o epicentro (*radix*) à volta do qual se edifica a família dos filhos. De Deus.

O significado antropológico e social de uma tal representação colectiva da *ecclesia*, enquanto comunidade agregativa (*mater nostra*), é evidente e intencionalmente usada pelo Pastor de Cartago em proveito da consolidação da comunidade.³⁹³

3.4- Igreja: Deus no feminino?

É tão natural referir-nos a Deus como *O Senhor*, sempre no masculino, que muitas pessoas jamais pararam para pensar e refletir sobre as razões de classificarmos a divindade com esse gênero, por mais que, supostamente, não haja um ‘definidor’ para o Criador “Sou Aquele que Sou” (Ex.3,14). Alias, Jesus Cristo deu-o a entender, comumente, nas expressões como estas: *O Filho do Homem...*(Mt 8,20; 12,40; 17,12; 26,24; 16,27; 17,9; Act 7,56) *Eu e o Pai como um* (Jo 10,30). Com estas expressões e equivalentes, Jesus autoproclama-se o Filho de Deus, isto é, no masculino.

Mesmo que Deus não tenha um gênero estabelecido, hoje quase ninguém se refere à entidade como mulher, pelo menos do lado oriental do mundo (existem religiões que especificam Deus como um ser superior feminino, chamando-o de Mãe), o que é puramente impensável no Ocidente e no desenvolvimento do Catolicismo. Porém, é claro compreender que esta dimensão é apenas antropológica e dos seres finitos.

³⁹³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo. op. cit.*, p. 273.

Mas ainda assim, a questão agudiza-se com a insistência de Cipriano em tratar a Igreja por Mãe. Será ela a representação feminina de Deus?

A resposta está na compreensão de Cipriano sobre as metáforas de *Domus Dei* e *Familia Dei*, cuja relação sponsal vincula a Igreja à sua *origo*, que é divina. Por isso, a Igreja é concebida, em Cipriano como *via salutis*.

Como já o dissemos na introdução a este capítulo, quando falávamos do desenvolvimento da metáfora *Mater* aplicada à Igreja, muitos autores concordam que influências exercidas pelo ambiente espiritual revelam a visão que os Primeiros Padres adotaram da essência da Igreja à imagem das mulheres.

Em primeiro lugar, é necessário procurar a melhor e verdadeira fonte da teologia patristica da *Ecclesia Mater* no uso da imagem da mulher para expressar a comunidade ou o povo de Deus na antiga e na Nova Aliança. Mas essa imagem não teria um desenvolvimento tão frutífero na Patrística primitiva se o ambiente espiritual que cercava os escritores não tivesse sido tão particularmente favorável a esse desenvolvimento e não tivesse contribuído para o efeito, o que, certamente, não é desprezível. O ambiente dos teólogos da Igreja primitiva é caracterizado por um sincretismo singular do pensamento grego e da Ásia Menor, a que estamos acostumados a chamar helenismo. Nele, os elementos da filosofia grega combinaram-se com as religiões místicas do Oriente para formar uma unidade de grande importância. As pesquisas etnológicas de nossa época mostraram que os mistérios, cuja importância era extraordinariamente grande no mundo da cultura greco-helenística da bacia do Mediterrâneo, são uma herança religiosa proveniente de um "mundo no qual os gregos haviam entrado"³⁹⁴, como diz KERN, citado por DELAYE. Os mistérios gregos da era helenística têm uma coisa em comum que vem de sua origem: eles têm, em muitos aspectos, cultos de uma religião da mãe. "Originalmente, esses eram essencialmente o culto à vegetação, rituais de fertilidade, e a grande Mãe é a personificação da força da natureza, com um emanar ininterrupto e fertilidade universal"³⁹⁵. A *Magna Mater*, é o mundo inteiro, como cosmos, que aparece para a Antiguidade. Tudo o que está vivo deixa seu ventre materno, e tudo volta a ele.

K. PRÜMM, citado por Delaye, através de numerosas pesquisas, chega à conclusão de que quem, através de todos os séculos, possui principalmente o atributo de mãe, permanece a Mãe Terra. As obras de arte e os testemunhos literários, em uma

³⁹⁴ K. DELAYE, *Ecclesia Mater*, *op.cit.*, 66.

³⁹⁵ H. RAHNER, *Griechische In Christlicher Deutung*, Zurich, 1945, pp. 40-41.

sucessão quase ininterrupta, atestam a verdadeira existência dessa associação entre as noções de mãe e terra³⁹⁶, que é sempre pura e fértil.

Em segundo lugar, Delaye coloca o acento numa possibilidade de uma proveniência sincrética, tal como acontece com a Gnose. A representação sincretista do mundo como tudo na imagem da Magna Mater ainda tinha, na época em que o Cristianismo entrou no mundo helenístico, uma influência sobre seu pensamento de uma forma particular, nomeadamente na forma de Gnose. A gnose também é um fenômeno tipicamente sincrético cuja pátria de origem é provavelmente a Síria ou a Mesopotâmia Baixa³⁹⁷.

Em Cipriano é frequente a associação da Igreja à dimensão esponsal. Por isso, a ligação que ele fez entre a *mater ecclesia* e a *sponsa Christi* foi uma grande mudança no conceito norte-africano de *mater ecclesia*, mesmo que careça de uma fundamentação teórica.

Cipriano usa primeiro a metáfora materna em *De habitu uirginum*, seu primeiro tratado como bispo (249). Sobre o efeito que as virgens têm sobre a Igreja, ele declara:

«A gloriosa fecundidade da Igreja Mãe alegra-se por causa delas e floresce abundantemente nelas, e, quanto mais abundante em virgindade é acrescentada ao seu número, mais ela elogia a Mãe»³⁹⁸.

Para Cipriano, as ações das virgens têm impacto direto à própria Igreja. Ele percebe a Igreja não como algo distinto das atividades de seus membros, mas como um reflexo delas. Ele acredita que a aceitação da virgindade afeta positivamente a fecundidade da Igreja.

Por outro lado, quando algumas das virgens começaram a visitar os banhos e a vestir roupas indecentes. Cipriano explica que sua falta de disciplina reflete negativamente não apenas a si mesmas, mas também à Igreja:

«Assim, a flor de suas virgens se apaga, a honra e a decência de sua temperança é ferida e toda a glória e estima são profanadas»³⁹⁹.

³⁹⁶ Nesta concepção, a Terra é tão pura quanto uma mãe fértil. Às vezes, ela é a deusa selvagem do amor lascivo e, às vezes, a pura rainha do céu. Os dois pontos de vista nem sempre são mutuamente exclusivos, mesmo dentro da mesma concepção do mundo. A forma elementar de uma mãe divina sempre representa, nas religiões misterícas, a própria Terra. Isso influenciou o pensamento filosófico e levou, por exemplo, a Platão, à ideia de que a matéria é a mãe ou a enfermeira do universo. A mulher como substância do mundo está sempre ligada, em cultos misteriosos, à um ser divino. Essa ligação é bastante geral em todos os mistérios gregos do período helenístico. K. Prümm provou de forma convincente a relação existente entre todas essas deusas da vegetação dos cultos helenísticos. K. DELAYE, *ECCLESIA MATER*, op.cit, 66.

³⁹⁷ Cf. K. DELAYE, *ECCLESIA MATER*, op.cit, 67.

³⁹⁸ *De habitu*. 3 (CSEL III A 189.15-18) «Gaudet per illas adque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa fecunditas, quanto que plus copiosa uirginitas numero suo addit, gaudium matris augetur».

³⁹⁹ *habitu*. 20 (CSEL III A) 201: «sic flos uirginum extinguitur, honor continentiae ac pudor caeditur, gloria omnis ac dignitas profanatur».

Não apenas a resposta da mãe é apresentada como ligada às ações de seus filhos, mas também sua integridade. Assim, Cipriano percebe que a integridade da Igreja se baseia na pureza de seus membros. Para Cipriano, qualquer membro que não adote a disciplina da comunidade deve ser expulso para preservar sua pureza coletiva e a presença do Espírito Santo⁴⁰⁰.

No autor do *Tratado Sobre os montes Sinai e Sião*, como Cipriano, aplica a história de Rebeca e seus dois filhos (Gen 25,23) como prefiguração daqueles que estão no útero eterno da Igreja⁴⁰¹. Finalmente, o autor de *Sobre a Singularidade do Sacerdócio*⁴⁰² simplesmente usa o termo ao escrever contra clérigos que vivem com mulheres que não são suas parentes⁴⁰³, mas ele fornece pouca exposição da metáfora. Embora nada disso se compare à frequência ou profundidade de uso feito por Cipriano, eles apontam para uma maior sensibilidade entre os norte-africanos de entender e personificar a Igreja como uma **figura feminina fecunda e nutridora**. Entre as fontes existentes, nenhuma outra área, especialmente no Ocidente, emprega a metáfora com tanta frequência, o que levou os estudiosos a concluir que «A África cristã da época de São Cipriano era a terra clássica de *Mater Ecclesia*»⁴⁰⁴.

Neste sentido, a Igreja em Cipriano, não pode agir fora da Trindade, mas sim é o prolongamento da atividade da desta no mundo. A relação com a Trindade é em função da sua origem divina. Assim, da mesma forma que a Igreja transmite aos seus filhos a vida dada por Deus, assim também os filhos entre si para se constituir a comunidade. A santidade da Igreja resulta da sua relação sponsal com Cristo.

No seu *Tratado Sobre a Unidade Católica*, a Igreja aparece como uma mãe biológica que reúne seus filhos em uma única família para protegê-los de heresia, cisma ou perseguição. Para Cipriano, é claramente uma questão da Igreja Católica, fundada por Cristo em Pedro (cf. Mt 16, 18), e "encarnada" em cada Igreja local governada por um bispo legítimo. A imagem da mãe refere-se, acima de tudo, à ação da Igreja que exerce concretamente sua mediação salvífica, não apenas na administração dos sacramentos sobre os quais insistimos quase unilateralmente, mas também na pregação da Palavra de Deus e no cuidado pastoral em geral. Servindo de certa forma como um revezamento da

⁴⁰⁰ Cipriano aqui acredita que não há mais perdão pelos pecados cometidos após o batismo, isso também sugere que as virgens recalcitrantes fossem excomungadas em vez de simplesmente lhes remover do registo das virgens. De habitu 2.

⁴⁰¹ *De Montibus Sina et Sion tractatus* 3 (CCL III C) 107: «partem credulam uiuentem per fidem, hanc unam partem gentium designat in utero ecclesiae permanere generationem in aeternum» *n.t.*

⁴⁰² Cf: J. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, p.107; J. QUASTEN, *Patrologia* 2, p. 369.

⁴⁰³ *Singularidade do Sacerdócio* 29 (CSEL III C)206.1: «Illorum erit sincera fraternitas aestimanda, de quibus filiae matris ecclesiae perducuntur in culpam».

⁴⁰⁴ J. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, 108.

Trindade no mundo, a Igreja é, por assim dizer, *sacramentum (unitatis)*, ou seja, sinal e instrumento de comunhão com Deus e com a humanidade. Para Cipriano, ninguém pode salvar-se fora da mediação eclesial⁴⁰⁵, uma vez que a Igreja tem o monopólio do Espírito Santo e que a obra salvífica da cabeça (*Christus-sponsus*) não pode prescindir do corpo (*ecclesia-sponsa*)⁴⁰⁶. Repetimos pela enésima vez, a imagem da *mater* nos permite entender a estreita relação entre eclesiologia e teologia sacramental em Cipriano, o que também implica a ação soteriológica da Trindade.

Entre os latinos em geral e Cipriano em particular, a Igreja vive com seus filhos, desde que ela seja uma pessoa independente, distinta de seus filhos. A imagem da mãe como uma concepção da Igreja expressa, neste caso, a consciência um tão importante que todos os crentes a consentiram para que a Igreja exerça as suas funções. Entre os asiáticos, pelo contrário, se alguém pensa em Irineu ou Hipólito, a Igreja vive em seus filhos: que é a dedução lógica da teologia mística. Em ambas as concepções as principais características da maternidade eclesial estão presentes, em outras palavras, em essência, a atividade pela qual toda a Igreja - isto é entendida por todos em relação a cada um e por cada um em relação a todos, parafraseando Henri de Lubac⁴⁰⁷, gera, nutre e destina os fiéis cristãos a Deus.

A primeira tentativa de Cipriano de fornecer um tipo feminino para a Igreja corresponde ao seu entendimento metafórico da Mãe. No primeiro livro de seus *Testemunhos*, Cipriano usa três figuras femininas para demonstrar que os cristãos conseguiram o lugar dos judeus na história da promessa de Deus. servindo-se de Isaías 54, 1-4, onde Israel é personificado como uma figura feminina estéril. Ele argumenta que a Igreja, que era estéril, agora está-se a tornar fecunda, conforme profecia. Por isso compara a Igreja cristã com aquelas mulheres que eram estéreis, mas depois conceberam:

«Assim também a Abraão, quando seu filho nasceu de uma escrava, Sara permaneceu estéril por um longo tempo e, depois de uma promessa no final da velhice, deu à luz um filho: Isaac, que era a figura de Cristo. Assim, Jacob também tomou duas esposas: Lia, a mais velha de olhos fracos, era um a figura de sinagoga; Raquel, a mais jovem e bela, era figura para a Igreja, que também permaneceu estéril por um longo tempo e depois deu

⁴⁰⁵ “Si potuit euadere quisque extra arcam Noefrit, et qui extra ecclesiam foris fuerit euadet (De unit. 6, SC 500, 188; CCL III) 214. Cf., *Epist.* 73, 21, 2 (CCL III C) 795: «Quod si haeretico nec baptismi publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est».

⁴⁰⁶ Cf: *Epist.* 74, 7, 2 (CCL III C, 804).

⁴⁰⁷ H. de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle suivi de La maternité de l'Église et d'une interview recueillie*, in G. JARCYK (*Intelligence de la foi*), Paris 1971, p. 172.

à luz a José, que também era uma figura de Cristo. Também em 1 Reis, Helcana tinha duas esposas: Fenana, com seus filhos, e Ana, que era estéril e de quem Samuel nasceu Samuel era uma figura de Cristo»⁴⁰⁸

Todas as três mulheres (Sara, Raquel e Ana) atuam para Cipriano como figura de Igreja, e os seus filhos como figura de Cristo vindo do útero estéril. Ana, em particular, serve como figura de Igreja; com o Cântico de Ana (2 Sm 2,1-10), ele compara os sete filhos nascidos de Ana com as sete Igrejas em Paulo e Apocalipse (Test 1.20). Cipriano novamente se volta para Ana como uma figura tipológica quando ele lida com membros negligentes após a perseguição deciana.

Embora os primeiros usos metafóricos e tipológicos das mães do Antigo Testamento de Cipriano sejam muito menos frequentes do que durante sua atividade polêmica com os cismáticos, esses exemplos sugerem três observações:

- Primeiro, a associação de mãe à Igreja estava firmemente enraizada no norte da África nessa época. Cipriano nunca sente a necessidade de demonstrar bíblicamente a aplicabilidade desse título eclesial e o utiliza em todo o seu episcopado.
- Segundo, a sua noção de *mater ecclesia*, durante esse período, funciona meramente como um reflexo de seus filhos. Embora fecundo e nem um pouco associado à imagética virginal, ele fornece à mãe um papel extremamente passivo, sendo emocionalmente reativo às ações da comunidade. Assim como Cipriano, neste momento, vê a Igreja como distinta da comunidade local. Ele também não entende a mãe como desapegada dos membros da Igreja cartaginesa.
- Terceiro, se o Testemunho é atribuível a Cipriano e não apenas a um compêndio herdado das Escrituras, então sua noção de *mater ecclesia* está enraizada nas Escrituras, apesar das reivindicações de estudos anteriores. Embora possa faltar a exegese alegórica florida de Orígenes, Cipriano está claramente ciente e utiliza a tipologia das escrituras para o aspeto materno da Igreja. Além disso, em seus *Testemunhos*, ele associa Maria indireta e improvisadamente à Igreja, uma ocorrência muito rara na literatura patrística inicial e uma anomalia em seu próprio *corpus*. Fazendo de Sara, Raquel e Ana figuras da Igreja e seus filhos figuras de

⁴⁰⁸ *Test.* 1.20 (CCL 3,20.12-20, 22): “Sic et abrahae cum de ancilla natus esset prior filius, sarra sterilis diu mansit et sero in senecta de pollicitatione peperit filium isaac, qui fuit typus christi. Sic et iacob accepit uxores duas, maiorem liam oculis infirmioribus typum synagogae, minorem speciosam rachel typum ecclesiae, quae et sterilis diu mansit et postea peperit ioseph, qui et ipse fuit typus christi. Et in basilion i helcana habet uxores duas, fenannam cum filiis et annam sterilem, ex qua nascitur samuhel...et natus samuhel typus fuit Christi”. Nossa tradução.

Cristo, não seria necessário um grande salto associativo para vincular Maria, a histórica mãe de Cristo, à própria Igreja, Corpo de Cristo. Embora seja duvidoso que Cipriano pretendesse tal implicação, já que em outros lugares ele nunca estabelece nenhuma associação entre Maria e a Igreja, essa passagem, no entanto, aponta para o futuro vínculo entre as duas⁴⁰⁹.

Assim, para Cipriano, do mesmo modo que Eva foi Mãe dos viventes em ordem a carne, a Igreja é Mãe de todos os viventes em ordem da graça pelo Espírito. Todos os filhos de Deus são concebidos no seio da Igreja por obra do Espírito Santo e nascem dela, feitos membros do **Corpo Místico**⁴¹⁰. Pelo nascimento natural o homem é integrado numa família humana. Pelo novo nascimento, o Baptismo, será incorporado na família divina. Incorporado na Igreja, esta, como Esposa de Cristo, exerce uma verdadeira maternidade sobre os membros do Corpo Místico. A virgindade da Igreja, sua integridade, é essencial como sua característica enquanto esposa de Cristo, com quem se identifica.

a) *Ilius fetu nascimur* - Eclesiologia batismal

Toda a eclesiologia batismal de Cipriano gravita a volta da sua concepção da *Mater ecclesia* que, do seu ventre materno, gera filhos para o *Pater*, a fonte e origem de toda a sua autoridade. Esta forma de conceber a *ecclesia* encontra-se ancorada no pensamento paulino e em Tertuliano.

No seu tratado *De Domenica Oratione*, apresenta o fundamento da paternidade divina que o cristão recebe no Baptismo que é alcançar a herança celeste que o Pai destinou àqueles que são chamados das trevas para a sua luz admirável e ao caminho da vida⁴¹¹.

Nos escritos do bispo cartaginense é claramente manifesto que pelo Baptismo o cristão nasce como filho de Deus e que a partir do momento da sua receção Deus se torna imediatamente PAI-NOSSO. E a Igreja, a única que gera filhos para Deus mediante o Baptismo, este que só existe no seu seio, por conseguinte, só na Igreja se pode alcançar a filiação divina⁴¹².

Em Cipriano, o tema da regeneração batismal está especialmente vinculado com a concepção da Igreja como Mãe e com a ideia da sua fecundidade. A Igreja, à exemplo

⁴⁰⁹ Cf. PEPPER, Bradley M., “The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology”, PhD These, ETD etd, Vanderbilt University, Nashville, 2011, p.97.

⁴¹⁰ Gal. 3,26-28; 1 Cor 15,21ss.

⁴¹¹ *De Orat.* 1 (267).

⁴¹² Cf: *Epíst.* 74,6,2, 804.

dos protótipos bíblicos de Sara, Raquel e Ana, já referenciados acima, a princípio esteres «havia de ter mais filhos entre as nações que antes havia na sinagoga» Para ele, pelo Baptismo o cristão nasce filho de Deus, da Igreja e irmão de todos os outros membros cristãos que têm um o mesmo Pai e uma mesma Mãe, filiação que tem uma origem baptismal, fundada na fraternidade e na comunhão que dela deriva.

Em que consiste então esta regeneração que, para o Bispo de Cartago, supõe o Baptismo?

Consiste fundamente em deixar de ser *homem terreno*, como Adão, e começar a ser um *homem celeste*, como Cristo, desaparecendo a semelhança com o primeiro, levando para frente a imagem e semelhança do segundo. Isto, o afirma, o nosso autor, apoiado na doutrina paulina estampada em 1Cor 15,47-49, texto que cita no seu tratado *De habitu virginum*⁴¹³. Isto significa, para o Bispo, que os santificados pelo batismo se despojam do homem velho e revistam-se do Espírito santo que os renova; todo batizado testificar que “renunciou ao pai terreno e carnal e desde agora conhece e não tem outro pai a não ser o Pai que está nos céus”⁴¹⁴, porque começou a ser filho de Deus; um novo nascimento que tem de se traduzir na própria vida cristã: “Deixar de ser o que era e começar a ser o que não eras consiste em que brilhes em ti a regeneração divina, em que a sua conduta corresponda a um filho de Deus”⁴¹⁵. Trata-se de um novo nascimento que transforma o cristão em um homem novo ser, num homem celeste, a imagem e semelhança de Cristo. Eles mesmo se faz presente no cristão, estabelecendo com ele uma verdadeira comunhão de vida, comunhão que se inicia no Baptismo, mas que está chamada a uma consumação escatológica. Por outro lado, este segundo nascimento que supõe o Baptismo, realiza e configura uma nova relação entre os homens: confere-lhe uma condição comum a todos, a de ser filhos do Reino, condição incoada aqui na terra, e também chamada a uma plenitude futura como herdeiros do Reino de Deus.

A ideia de regeneração baptismal contrapõe-se, em Cipriano, ao estado anterior do batizado, um estado de pecado e da morte espiritual, do qual o Baptismo supõe uma autêntica libertação⁴¹⁶. O Baptismo confere uma nova vida que supõe a libertação do estado da morte espiritual, porque através dele obtém-se o perdão dos pecados, a santificação, o que o nosso autor afirma constantemente. Assim, no prefácio do seu

⁴¹³ *De habitu* 23: “Primus homo, inquit, e terrae limo, secundus e caelo: qualis ille e limo, tales et qui de limo, et qualis caelestis, tales et caelestes. Quomodo portauimus imaginem eius qui de limo est, potemus et imaginem eius qui de caelo est (1 Cor 15,47-49).

⁴¹⁴ *De orat.* 9 (272)

⁴¹⁵ *De Zelo*, 15 (CCL III).

⁴¹⁶ Cf. *Epist.* 55,22,1.

tratado *Ad Fortunatum*, Cipriano fala de um segundo Baptismo, o martírio, um Batismo que une a Deus no momento de partir deste mundo e vem para completar o crescimento na fé. Ao relacionar este Baptismo de sangue com o Sacramento do Baptismo, o Baptismo de água, afirma o autor: “No Baptismo de água recebe-se o perdão dos pecados; no de sangue, a coroa das virtudes”⁴¹⁷;

O perdão dos pecados que o Baptismo concede é fruto da Paixão de Cristo, que se faz presente e eficaz para o batizado no momento da receção do sacramento. O Baptismo supõe a destruição da morte que caracteriza o estado do pecado⁴¹⁸.

Para Cipriano, todos pecados cometidos antes do pecado “são purificados com a regeneração e sangue de Cristo”⁴¹⁹, que o que concede sua força salvadora à água baptismal com o “o que se estingue no fogo do inferno”⁴²⁰

Um texto do que o Baptismo é e significa para o cristão encontramos-lo na sua Epístola 73, na qual, negando a validade do Baptismo dos hereges a sede dos sedentos sacia-se com as correntes de água-viva que só se dão na Igreja, enquanto, se se aceitam Baptismo válido fora da Igreja, põe-se nas mão dos hereges a mesma fonte de salvação. E é a este propósito que declara:

“Porque se alguém pode batizar entre os hereges, também pode obter a remissão dos pecados. Se consegue a remissão dos pecados, também é santificado; se é santificado, se torna filho de Deus”⁴²¹.

De maneira ascendente, Cipriano apresenta-nos as consequências do Baptismo, os seus efeitos: a remissão dos pecados, santificação e morada de Deus. É significativa a relação consecutiva que estabelece entre a remissa *peccatorum* e a *sanctificatio*, o que vai reiterar noutra lugar da mesma carta onde afirma que ninguém que nega a Cristo pode alcançar “a remissão dos pecados e a santificação do Baptismo”⁴²². A santificação e a justificação, entendida esta última como remissão dos pecados, são duas realidades afins, quase sinónimas. Para o nosso autor, uma e outra são efeitos da graça de Deus⁴²³, graça “que todos os crentes recebem na mesma medida no Baptismo e que diminui ou aumenta depois na conduta da vida nos nossos atos”⁴²⁴.

⁴¹⁷ *Ad Fort.*, Paef. 4 «... in quae baptismo accipitur peccatorum remissa, in sanguinis corona uirtutum».

⁴¹⁸ Cf. *Epist.* 55,22,1 (CCL).

⁴¹⁹ *De opere*, 2 (CCL): “... nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur”.

⁴²⁰ *De opere*, 2 (CCL): “Misericors monet misericordiam fieri, et quia seruare quaerit quos magno redemit post gratiam baptismi sordidatos docet denuo purgari.

⁴²¹ *Epist.* 73,12,2: «Nam si baptizari quis apud heréticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, sanctificatus est: se sanctificatus est, templum Dei factus est...». (CCL III C 787).

⁴²² *Epist.* 73,18,3 (CCL III C) 793.

⁴²³ *Epist.* 73,12,1; 73,64,6. (CCL III C) 786.

⁴²⁴ *Epist.* 69,14,2 (CCL III C).

É preciso entender que o eclesiocentrismo de Cipriano ainda está a imergir à luz da controvérsia em torno do batismo dos hereges, sobre o qual as cartas 67-75 nos dizem. Embora a tradição africana não reconhecesse o batismo administrado por hereges em quem não há Igreja nem Espírito Santo⁴²⁵, o uso romano apenas recomendava a imposição de mãos como sinal de penitência para aqueles que desejavam entrar na Igreja Católica depois de receber o batismo herético⁴²⁶. A Igreja Africana, por outro lado, reservou a imposição das mãos aos dissidentes que anteriormente haviam recebido batismo na e da Igreja Católica e pediu para ser restabelecida lá, enquanto (re) batizava aqueles que haviam sido contaminados por águas heréticas⁴²⁷. Cipriano, além disso, insiste em voz alta no batismo em nome da Trindade, de acordo com o mandato do Evangelho (cf. Mt 28,19), estigmatizando neste caso o batismo em nome de Jesus (cf. Atos 2, 38-39; 8, 16; 19, 5), provavelmente endossado por Roma. O que nos interessa aqui, no entanto, não é a controvérsia batismal em si, mas o papel da *Ecclesia mater* que aparece no centro do processo sacramental. A carta 74 endereçada por Cipriano a seu colega Pompeio e cujo apelo final é o parágrafo 6 do tratado *De unitate* será suficiente para confirmar isso:

“O Espírito Santo, de facto, não pode ser recebido se quem O receber não existir primeiro. Mas, como o nascimento dos cristãos ocorre no Baptismo, essa geração e santificação são encontradas apenas na esposa de Cristo, que sozinha pode dar à luz espiritualmente e dar filhos a Deus, onde, portanto, de quem, Quem nasceu para ele que não é filho da Igreja? Para poder ter Deus como pai, primeiro tenha a Igreja como mãe”⁴²⁸

No contexto, o Espírito Santo aparece como o garante da economia sacramental, que só pode ocorrer na Igreja: é precisamente o batismo (*natiuitas christiana norum in baptismo*) administrado pela única Esposa de Cristo que torna o cristão filho de Deus (*baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam patrocinam Christi sit, quae parere spiritualiter et generare filios deo possit ...*). Muito mais, para ver mais de perto, no texto citado, há uma certa sucessão que vai do Espírito a Cristo, e de Cristo ao Pai, o que nos leva a falar de toda a Trindade face à face com Igreja que opera em seu silêncio e em seu movimento.

⁴²⁵ *Epist.* 71,4, 1, CCL III C)774; 73, 3, 1 (CCL III C) 780 ; *Epist.* 72, 1, 1 (CCL III C) 775: «eos qui sint foris extra ecclesiam tincti et apud haereticos et schismaticos profanae aquae labe maculati, quando ad nos atque ad ecclesiam quae una est uenerint, baptizari oportere. On ne peut donc pas dite qu’il faut les “rebaptiser” »; Cf: *De baptismo* 15, 1-2 (CCL 1, 290).

⁴²⁶ *Epist.* 74, 1, 2 CCL III C)799: «Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haereticiproprie alterutrum adse uenientes non baptizent, sed communicent tantum».

⁴²⁷ *Epist.* 71, 2, 2 (CCL III C)772: «Quodnos quoque hodie obseruamus, utquos constet hic baptizatos esse eta nobis ad haereticos transisse, sipostmodumpeccato suo cognito eterrore digesto adueritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentiam manum inponere». Veja também *Epist.* 71, 2, 3 (CCL III C) 773.

⁴²⁸ *Epist.* 74, 7, 2 (ed. L. Bayard, II p. 284); Cf. *Epist.* 74, 6, 1-2 (CCL III C) 804.

A conclusão é, portanto, parte do já visto, de fato: para poder ter Deus como Pai, é preciso primeiro ter a Igreja como mãe. A anterioridade da maternidade da Igreja é fortemente marcada pelo advérbio **ante** (... *habeat ante ecclesiam matrem*) em conexão com a paternidade de Deus. No parágrafo 6 do tratado *De unitate*, visto acima, a mesma precedência foi indicada pelo advérbio (*habere iam non potest Deum patrem qui ...*). Assim, para o bispo de Cartago, existe um elo indissociável entre o batismo, a Igreja e a Trindade. O batismo é uma propriedade exclusiva da única Igreja (Católica diante de heresias e cismas), e ninguém pode acessá-lo sem ter plena fé na verdade revelada⁴²⁹. Além disso, como não há Espírito Santo fora da Igreja e não se pode batizar sem o Espírito Santo, então não há batismo fora da Igreja. Esta Igreja única, santa, católica e apostólica, é a que o Senhor fundou em Pedro, transmitindo-lhe suas prerrogativas e exortando-o a continuar sua missão⁴³⁰

No NT a primeira narrativa batismal recolhida em *Act 2,41*, apresenta como primeiro efeito baptismal a agregação dos três mil à Igreja nascente. Esta ideia aparece repetidas vezes nos escritos paulinos, mas de maneira implícita⁴³¹. Cipriano assinala também este efeito fundamentalmente através da tipologia, considerando o Batismo como circuncisão espiritual. Assim o expressa, por exemplo, em *Testemonia ad Quirinum* (cf. *1Test.*, 8). O mesmo que a circuncisão para os judeus (carnal) era sinal da pertença ao povo escolhido, o Batismo (circuncisão espiritual) tem o mesmo significado de incorporação no Novo povo de Deus a Igreja (*1 Test.* 19).

Deste modo, e à guisa de conclusão, o Batismo não é um acto privado que permanece entre Cristo e o batizado, e que supõe o início relação só de uma relação de comunhão com Deus, mas que é sempre celebração da Igreja da Igreja, incorporação nela e, portanto, em Cristo. E é no Batismo que se constitui a própria Igreja, crescendo no tempo, já que por ela nascem esta nova comunidade que é verdadeira fraternidade e Povo. Comunhão vertical e horizontal no Batismo sua origem e começo.

b) Ilius lacte nutrimur – Eclesiologia eucarística

⁴²⁹ *Epist.* 73, 21, 3 (CCL III C) 795: «Quare baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec pater deus nec filius Christus nec sanctus spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est. Et ideo baptizari eos oportet qui de haeresi ad ecclesiam ueniunt, ut qui legitimo et uero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum dei regeneratione diuina praeparantur sacramento utroque nascantur». Veja também, *Epist.* 73, 25, 2 (CCL III C) 797; 74, 4, 2 (CCL III C) 802; 75, 9, 1 (CCL III C) 815.

⁴³⁰ *Epist.* 70, 3, 1 (CCL III C) 511: «Si autem sanctum spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto spiritu non est, nec baptizare uenientem potest, quando et baptisma unum sit et spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata». Sobre o assunto consulte ainda, *Epist.* 69, 10, 2 (CCL III C 759); 69, 11, 1-3; 70, 1, 3; 70, 3, 3; 73, 6, 1-2; 74, 4, 2,

⁴³¹

Como não devia deixar de ser, a eclesiologia eucarística do nosso autor, gravita à volta da unidade da Igreja, que, depois de dar à luz os seus filhos no Baptismo, agora os alimenta com Corpo e sangue Senhor (*Ilius lacte nutrimur*)⁴³². A unidade à fonte implica também a unidade no mesmo **sacrifício** de Cristo, que não existe fora da Igreja.

O papa João Paulo II ao longo da sua Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*⁴³³ desenvolvia e expunha em ampla perspectiva que a Igreja vive da Eucaristia, algo que “expressa somente uma experiência quotidiana de fé, mas que encerra em síntese o núcleo do mistério da Igreja”⁴³⁴ entendida especialmente nos documentos do Concílio vaticano II como mistério de *comunhão*⁴³⁵.

«A Igreja, enquanto peregrina sobre a face da terra, está chamada a manter e promover tanto a comunhão com Deus trinitário como a comunhão entre os fiéis. Para isso, conta com a Palavra e os Sacramentos, sobretudo a Eucaristia, da qual **vive e se desenvolve sem cessar** (LG 26), e na qual, ao mesmo tempo, se expressa a si mesma. Não é por mera casualidade que o termo **comunhão** se tenha convertido num dos nomes mais específicos deste sublime Sacramento»⁴³⁶

Esta doutrina que sublinha a especial vinculação entre a Eucaristia e a comunhão, que os africanos mais tarde vão chamar de **Igreja família**, tem um claro antecedente em Cipriano de Cartago. Em primeiro lugar, o nosso autor sublinha com muita força a relação entre a Eucaristia e a unidade da Igreja. À *Ecclesia una*, considerada na sua unidade e unicidade, corresponde também o *unum altare*⁴³⁷, isto é, a unidade do mesmo Sacrifício de Cristo, perpetuado na sua Igreja através da Eucaristia. Fora da Igreja não é possível admitir a validade do sacrifício eucarístico, porque “a oblação não pode ser oferecida onde não está o Espírito Santo”⁴³⁸. Fora não há “nem altar nem Igreja [...] nem se realiza a Eucaristia” (*Epist.* 70,2,2) Um altar cismático, erguido por aqueles que se tenham separado da unidade eclesial, é um *altare profanum*⁴³⁹. Todo aquele que se atreve a levantá-lo é, para Cipriano, “inimigo do altar, rebelde contra o sacrifício de Cristo”⁴⁴⁰, já que o altar e sacrifício de Cristo são únicos e, só se encontram dentro da *ecclesia una*.

⁴³² *De Unit.* 5 (CCL III) 214.

⁴³³ JOÃO PAULO II, PP, *Ecclesia De Eucharistia* (17-4-2003): AAS 95 (2003) 433-475.

⁴³⁴ JOÃO PAULO II, PP, *Ecclesia De Eucharistia*, *op. cit.* 1.

⁴³⁵ Assim constatou o Sinódo Extraordinário dos Bispos de 1985 sobre a implementação do Vaticano II: “A eclesiologia de comunhão é uma ideia central e fundamental dos documentos do Concílio” (SÍNODO DOS BIOSPOS, II Assembleia Extraordinária, 1985, *Relatio Finalis*, II, C, 1). Cf: *Unitatis Redintegratio*, 15.22.

⁴³⁶ JOÃO PAULO II, PP, *Ecclesia De Eucharistia*, *op. cit.* 34.

⁴³⁷ *Epist.*, 43,5,2; 72,2,1.

⁴³⁸ *Epist.*, 65,4,1.

⁴³⁹ *Epist.*, 3,3,2; 68,2,1; Veja ainda com o mesmo sentido, *Epist.* 75,16,2.

⁴⁴⁰ *De unit.* 17. Cf. *Epist.*, 69,1,4.

Os sacrifícios oferecidos por tais ministros *lapsis*, hereges ou cismáticos, só podem ser qualificados, dentro da sua lógica, como *sacrificia sacrilega* (Epíst 69,1,4), como sacrifícios que só têm uma aparência pura de verdade (cf. *Epíst 73,2,3*). E da mesma forma que não é admissível “outra Igreja” (*Epíst 46,1,3*), não é possível “levantar outro altar”⁴⁴¹.

Para Cipriano, a Eucaristia significa e realiza a unidade da Igreja e a íntima união com Deus. A oferta feita do pão e vinho, que se torna o sacrifício de Cristo em virtude do Espírito Santo, é oferecida na Igreja a Deus Pai pelo Filho, em cujo nome o ministro oficia (*sacerdos uice Christi uere fungitur*). A mistura de vinho e água no cálice representa a união indissolúvel de Cristo e do povo crente, que se torna seu corpo⁴⁴². Cipriano denuncia uma comunhão tão indigna e, portanto, inválida por parte daqueles que não cumprem as condições da Igreja por sua conduta, que parece quase exigir a santidade do ministro e do destinatário: desde que não estão absolutamente livres de todo pecado, mas antes estão necessariamente em comunhão com a Igreja na qual têm acesso aos sacramentos. O contexto é o dos fiéis que falharam durante a perseguição e aguardam a comunhão antes de se reconciliarem com a Igreja, ou pior, é o caso dos ministros que sacrificaram os ídolos e agora querem exercer sua função sem se preocupar em usar uma mão sacrílega para o sacrifício divino⁴⁴³

Assim, pode-se dar razão a Adhémar d'Alès, quando observa sobre este assunto: «A única Igreja de Cristo está na posse desse sacrifício; alguém come a carne de Cristo e que não pode ser legitimamente oferecida fora dela. Esta unidade da Igreja, representada pela própria unidade da Vítima, exige dos pastores e dos rebanhos a unidade da fé, a união na caridade, a pureza da consciência»⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ *De Unit*, 17 (CCL III).

⁴⁴² Cf.: *Epíst.* 63, 13, 1; 63, 13, 5; 63, 14, 4; 69, 5, 1.

⁴⁴³ Cf.: *Epíst.* 65, 2, 1,2 (CCL III B) 723: «Cum ergo haec tormenta, haec supplicia in die iudicii dominus conminetur bis qui diabolo obtemperant et idolis sacrificant, quomodo seputat posse agere pro dei sacerdote qui obtemperauit et seruiuit diaboli sacerdotibus, aut quomodo putat manum suam transferri posse ad dei sacrificium et precem domini quae captiua fuerit sacrilegio et crimini [...] Qui ergo grauius delicta in se ad duxerunt, id est qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium dei sibi uindicare non possunt nec ullam in conspectu eius precem profratribus facere». Veja também *De laps* 15 (CCL 3, 224); 26 (CCL III)232; *De unit.* 17 (CCL 500; CCL III)225; *Epíst.* 15, 1, 2 (CCL III B)513; 16, 2, 1-3 (CCL III B) 518; 16, 4, 2 (CCL III B) 520; 17, 2, 1 (CCL III B) 522.

⁴⁴⁴ A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, op.cit.: «L'unique Église du Christ est en possession de ce sacrifice où l'on mange la chair du Christ et qui ne se peut légitimement offrir en dehors d'elle. Cette unité de l'Église, figurée par l'unité même de la Victime, exige des pasteurs et des troupeaux l'unité de foi, l'union dans la charité, la pureté de conscience» (256).

Até aqui a estreita relação que Cipriano adverte entre a unidade e a Eucaristia considerada como sacrifício, mas no mesmo pensamento é possível aurir a sua compreensão como sacramento.

No seu tratado *De ecclesia catholicae unitate*, depois de afirmar que não pode continuar a ter vida sobrenatural o que se afasta da Igreja e constitui outra morada ou casa, e que este mesmo é o que se desprende da lei do Êxodo: “que o cordeiro, que é sacrificado como figura de Cristo, se coma em uma só casa”⁴⁴⁵, o nosso autor declara: “A Carne de Cristo e o consagrado ao Senhor não podem ser lançados fora, no exterior de outra casa, não existe mais uma casa para os crentes que a única Igreja”⁴⁴⁶

Falando num contexto sacrificial, como o demonstra no prelúdio ao cordeiro sacrificado segundo a lei judaica, que apara o nosso autor é imagem de Cristo do consumo da carne desse cordeiro, isto, é da Carne de Cristo. Cristo foi chamado “ovelha ou cordeiro de Deus que seria sacrificado” (2 Test.,15); Ele é “O cordeiro que nos redimiou e nos deu a vida”⁴⁴⁷. O seu sacrifício realiza-se no sacrifício eucarístico, e ali a sua carne é dada em alimento. Portanto, o texto faz alusão à Eucaristia, não simplesmente como sacrifício, mas na sua dimensão sacramental, enquanto presença real de Cristo, que se recebe como alimento: a carne de Cristo, o seu Corpo (*Sanctum Domini*)⁴⁴⁸. O *coro Christi* e o *sanctum Domini* não podem ser lançados fora da Igreja, que só podem ser comidos dentro dela, como o cordeiro Pascal só podia ser comido *in domo una*. Esta *domus una* é a *una Ecclesia*⁴⁴⁹. Logo, a Eucaristia como sacramento do corpo de Cristo e como alimento está expressamente relacionado, para o nosso autor, com a Igreja na sua unicidade.

A Epístola 63, dirigida por Cipriano ao bispo Cecílio, está toda ela dominada pela ideia do sacrifício na referência à Eucaristia. Ensina, como ideia predominante, que tem de se oferecer vinho misturado com água, como o ensinou e fez o Senhor, isto é, deve realizar-se o rito conforme o exemplo da ceia que o Senhor celebrou:

«Pois se Cristo Jesus, nosso Senhor e Deus, é sumo sacerdote de Deus Pai e o primeiro que se ofereceu em sacrifício ao Pai e mandou que se fizesse isto em Sua memória, certamente faz as vezes de Cristo o sacerdote que repete aquilo que

⁴⁴⁵ De Unit., 8. Cf. Ex 12,46.

⁴⁴⁶ De Unit. 8.

⁴⁴⁷ Ad Fort, Praef., 3.

⁴⁴⁸ Com a expressão *sanctum Domini* Cipriano faz alusão ao “corpo de Cristo”, tal como vamos em *Epist.*, 15,1,2, onde fala do *sanctum Domini corpus*.

⁴⁴⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, (2002).

Cristo fez; ele oferece a Deus Pai na igreja um sacrifício verdadeiro e pleno só quando o oferece seguindo o que o que mesmo Cristo ofereceu»⁴⁵⁰.

No texto, Cipriano move-se em dois planos para a falar de Cristo: por um lado faz referência ao sacrifício de Cristo na Cruz; por outro, faz menção à Última Ceia, para assinalar que se tenha de usar o vinho e água como Cristo o fez. Estes dois planos são postos em relação com a celebração da eucaristia: primeiro, destacando que a Eucaristia é verdadeira representação do sacrifício de Cristo sobre a Cruz; segundo, fixando o rito da celebração do sacrifício eucarístico. De todos eles se deduz que a Eucaristia é o verdadeiro sacrifício, cuja oferenda são o Corpo e Sangue de Cristo, já que ela se oferece “seguindo o que Cristo mesmo *ofereceu*”⁴⁵¹. Com esta última frase, Cipriano está-se a referir ao sacrifício da Cruz: “a paixão do Senhor é o sacrifício que oferecemos”⁴⁵².

O valor objectivo do sacrifício eucarístico manifesta-se, por exemplo, no acto de oferecer-se pelo eterno descanso dos defuntos, como *sacrificium pro dormicione*⁴⁵³, o mesmo que na celebração em honra dos mártires⁴⁵⁴. Por outro lado, para Cipriano, a Eucaristia é, para lá de sacrifício, o verdadeiro sacramento. Assim, em diversas ocasiões⁴⁵⁵ a denominará e tratará nos seus escritos, com um carácter energicamente realista, de qual é o conteúdo da Eucaristia. O pão eucarístico é para o nosso autor o *corpus Domini*⁴⁵⁶, o *sanctum Domini corpus*⁴⁵⁷, o *corpus Chisti*⁴⁵⁸, a *caro Christi*⁴⁵⁹, o *sanctum Domini*⁴⁶⁰, o *cibus Christi*⁴⁶¹, o *cibus caelestis*⁴⁶², o *panis caelestis*⁴⁶³, o *panis dominicus*⁴⁶⁴, a *gratia*

⁴⁵⁰ *Epist.* 63,14,1. “Nam si Iesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus optulit et hoc fieri in sui commemoratione paecepit, utque ille sacerdos uice Christi uire fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium uerum te plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum uideat optulisse” (712).

⁴⁵¹ Cipriano emprega com frequência o verbo «*offerre*» com um significado eminentemente sacrificial. Mas também utiliza, em certas ocasiões, o *celebrare* (celebrar), mas também ligado ao sacrifício: “sacrifício celebrado pelo sacerdote” em *De Orat.* 4; *Lap.*, 26.

⁴⁵² *Epist.* 63,17,1. “Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est Domini sacrificium offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus. Scriptura enim dicit ut quostienscumque calicem in commemorationem Domini et passionis eius offerimus, id quod constat Dominum facisse faciamus.”(714).

⁴⁵³ *Epist.*, 1,2,1 (CCL III B).

⁴⁵⁴ Cf. *Epist.* 39,3,1; 12,2,1 (CCL III B).

⁴⁵⁵ *De unit.*, 8; *Lap.* 25; *Epist.* 63,2,2; 63,3,1.

⁴⁵⁶ *Laps.*, 2;15; *Epist.*, 58,9,2 (CCL III B).

⁴⁵⁷ *Epist.* 15,1,2 (CCL III B).

⁴⁵⁸ *De orat.*, 18; *Epist.* 11, 5, 3; 57,2,2.

⁴⁵⁹ *De unit.* 8 (CCL III).

⁴⁶⁰ *Laps.*, 26; *Epist.*, 31,6,2.

⁴⁶¹ *Epist.*, 69,5,1 (CCL III C).

⁴⁶² *Bon. Pat.*, 7 (CCL III)

⁴⁶³ *De orat.* 18; *Epist.* 69,14,1 (CCL III C).

⁴⁶⁴ *Epist.*, 69,5,1 (CCL III C).

*salutaris*⁴⁶⁵, e *caelestis sagina*⁴⁶⁶. O vinho eucarístico é *sanguis Domini*⁴⁶⁷, o *sanguis Christi*⁴⁶⁸, o *sanguis dominicus*⁴⁶⁹, o *sacramentum calicis*⁴⁷⁰, *cálix dominicus*⁴⁷¹, *poculum Domini*⁴⁷² ou *salutare poculum*⁴⁷³.

Todas estas expressões sublinham uma forte crença de Cipriano na presença real de Jesus na Eucaristia. A Transformação da matéria eucarística está, de alguma forma, implicada. O respeito e a veneração com que alude ao conteúdo da Eucaristia, assim como os efeitos da sua receção, reforçam a sua clara convicção em que o realmente contido é o Corpo e sangue de Cristo⁴⁷⁴

Deste modo não devia deixar de referir que a eucaristia é vista aqui como **alimento** (Epist., 69,14,1), deve ser distribuído para todos, sem distinção. Aqui os cristãos são todos iguais. É o *alimentum* que se multiplica sem se consumir, dado por Deus como sustento para este seu novo Povo cujo que é a Igreja. É o *aequalitatis sacramentum*, o sacramento de igualdade, que se derrama sobre todos os cristãos, sem distinção.

A eucaristia é também apresentada como *protetio*, uma tutela, um *munimentum* para os fiéis que deveriam confessar a sua fé, aos quais deve animar para o combate e “já que a Eucaristia é proteção para o que a recebe, armemos com o socorro do alimento espiritual aos que queremos que estejam sem perigo frente ao adversário”⁴⁷⁵. Por outro lado, com respeito à eficácia salvífica da Eucaristia, o texto mais claro encontramos-lo no seu tratado *De domenica oratione* : “ dá-nos hoje o pão nosso de cada dia” (De orat.18), o Bispo de Cartago define a Eucaristia como *cibus salutis*, verdadeira comida de salvação; separar-se do Corpo de Cristo, presente na Eucaristia, é permanecer separado da salvação; a santificação e o Corpo de Cristo caminham unidos. E todos eles tem as suas raízes Cristo que é o *panis uitae*, o verdadeiro pão da vida sobrenatural e, portanto, da *salus* (salvação).

Portanto, o pão e o vinho eucarísticos representam a união de Cristo e dos fiéis: “quando no cálice a água se mistura com o vinho, é o povo que se une a Cristo, é a multiplicidade dos crentes que adere e se une Àquele que os criou”⁴⁷⁶. Neste sentido, pela

⁴⁶⁵ *Laps*, 26 (CCL III).

⁴⁶⁶ *Dom.*, 15.

⁴⁶⁷ *Laps* 2,16; Epíst.63,7,1 (CCL III C).

⁴⁶⁸ *Epist.*, 11,5,3; 57,2,2 (CCL III B).

⁴⁶⁹ *Epist.* 63, 11, 5, 3 (CCL III C).

⁴⁷⁰ *Laps*,25 (CCL III).

⁴⁷¹ *Epist.*, 63, 1, 1; 63, 11, 1 (CCL III C).

⁴⁷² *Epist.*, 57, 2, 2 (CCL III B).

⁴⁷³ *Epist.*, 63,11, 3 (CCL III C).

⁴⁷⁴ Cf. 3 *Test.*, 94 (CCL III).

⁴⁷⁵ *Epist.*, 57,2,2 (CCL III B).

⁴⁷⁶ *Epist.*, 63, 13, 1 (CCL III C).

Eucaristia todos os crentes se alimentam e se unem de forma efetiva a *Christus unus*⁴⁷⁷. Na Eucaristia o cristão entra em comunhão com Cristo, participa de Cristo e incorpora-se n'Ele, na medida em que entra em comunhão com os demais membros desse Corpo: todos são *unum corpus* no Corpo eucarístico de Cristo.

Para concluir este breve parágrafo dedicado à relação entre Igreja e sacramentos, podemos lembrar que em Cipriano, os sacramentos são a expressão ritual da sacramentalidade da Igreja, sacramentalidade que é parte integrante da estrutura permanente da ação de Cristo em sua Igreja. Como essa ação é principalmente cristológico-salvífica, devemos admitir mais uma vez que a soteriologia, obra da Trindade *ad extra* da qual a Igreja participa, é o ponto de intersecção entre o sacramentário e a eclesiologia na concepção da Igreja do bispo de Cartago. As imagens de *sponsa* e *mater* aplicadas à Igreja nos colocam na presença de um princípio que é tanto a obediência passiva quanto o acolhimento da ação da Trindade, mas também um princípio ativo de gestação e fertilidade destinada a Trindade. Então chegamos à ação salvadora da Igreja.

c) O quê a Penitencia em Cipriano?

Na verdade, Cipriano não chama nunca *sacramentum* ao rito penitencial, embora na carta que lhe foi dirigida pelo clero de Roma, em que se aborda a prática penitencial a seguir com os *lapsi*, se mencione directamente a disciplina penitencial com o termo *sacramentum*⁴⁷⁸.

Cipriano insiste e recomenda ao seu clero para ser cuidadoso na reconciliação dos *lapsi*. Diz que “quando se trata de pecados menores, os pecadores fazem penitencia o tempo assinalado, praticam a ‘exomogênese’, segundo a ordem de disciplina, e depois de o bispo e o clero impor-lhes as mãos, recobram o direito à comunhão; por agora, em tempo adverso, enquanto continua a perseguição, enquanto a Igreja não goza de paz, admite-se-lhe à comunhão e oferece-se em seu nome um sacrifício, sem fazer penitencia, sem fazer a ‘exomogênese’, sem a imposição das mãos da parte do Bispo e do clero, dá-se-lhes a Eucaristia”⁴⁷⁹

Deste texto é possível entender a forma como era praticada a penitencia.

Um tempo de penitencia. Equivalia a um vocabulário cipriânico a *satisfatio*, termo que emprega com muita frequência para designar a expiação voluntária dos pecados por parte

⁴⁷⁷ Cf. A. DEMOUSTIER, *L'ontologie De L'église Selon Saint Cyprien. Recherches de Science Religieuse* 52 (1964), pp 586-588.

⁴⁷⁸ *Epist.*, 30,7,1.

⁴⁷⁹ *Epist.* 16,2,3.

do penitente⁴⁸⁰. Este período de penitencia é expressão de arrependimento interior do pecar, «prova da dor pela sua queda», prova de sua humildade, de sua moderação, e forma de atrair, com sua submissão, a clemencia de Deus⁴⁸¹.

Estas práticas eram exteriores e públicas e supunham a exclusão a exclusão temporal da comunhão eucarística.

3.5.1- *Unitas corporis* - O Corpus Christianorum

A concórdia entre os membros da Igreja é fundamental para Cipriano, buscando sempre uma linguagem conciliadora. Entende a Igreja como *communicatio*⁴⁸², pelo que todos os seus membros o são, enquanto **comunicam** entre si, isto é, participam dos mesmos dons e compromissos assumidos em Igreja.

Toda a doutrina de Cipriano sobre *unitatis corporis christianorum* gravita à volta da única *domus Dei*, que tem a fonte das virtudes *o Pater*, de quem deriva a unidade (*unitas*) da sua família, a *Ecclesia*, que constitui *o corpus christianorum*. A agregação a este corpo acontece pela regeneração baptismal e pela participação no mesmo pão e do mesmo cálice, inspirando-se na doutrina paulina.

Porém, existe uma dependência ontológica fundamental na relação que se estabelece entre o *Pater/Dominus* e a sua *ecclesia*, que faz coincidir o *dominus*/fundador da *domus-ecclesia* com o *fundamentum* da *unitas* (unidade e unicidade) da mesma. Desta forma, da afirmação da *unitas* divina, garantida pelas palavras do próprio Filho (*Ego et Pater unum sumus*, Jo 10,30), passa-se à *unitas ecclesiae de divina auctoritate ueniens*⁴⁸³. É desta autoridade que deriva a consciência da eclesial, qual «*inseparabilis unitas sacramentum*»⁴⁸⁴

A doutrina de Cipriano sobre a unidade do *corpus christianorum* está estampada no seu tratado *De unitate ecclesiae catholicae*. Mas esta unidade é conduzida pelo Filho, que é o executor da *uoluntas Patri* a favor dos homens e em benefício da *ecclesia*. Enquanto tal, Cristo é como “um ministro-portador” do plano do *Pater* na fundação e edificação da *domus Dei*, pois desde a encaração até ao envio do Espírito do Ressuscitado, toda a missão de Cristo está orientada à *aedificatio ecclesiae*⁴⁸⁵.

⁴⁸⁰ *Laps* 14,25,32; *Epíst.*, 55,27,3.

⁴⁸¹ *Epíst.*, 36,3,3.

⁴⁸² *Epíst.* 44,2. Cipriano usa cerca de 100 vezes o termo *communicatio* ou seus congéneres.

⁴⁸³ *Epíst.* 69,5,1 (CCL III C) 753.

⁴⁸⁴ *Epíst.* 69,6,1 (CCL III C)754; Unit. 4 «*unitatis eusdem origiem ab uno incipientem sua auctoritate dispossuit*».

⁴⁸⁵ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, 279.

O centro da argumentação sobre esta *unitas* encontramos-lo no capítulo VII do *De Unitate*. O nosso autor conduz a sua argumentação sobre a exegese de Jo 19,23-24 (*tunica non consutilis*= túnica inconsútil). É interessante que Cipriano seja o primeiro a fazer a interpretação deste passo em sentido eclesiológico⁴⁸⁶. A tipologia da única túnica e indivisa que se identifica com a *uestis Christi* revela (*declarauit*) a *unitas ecclesiae* vinda do Pai (*a Patre uenientem*): “quando in euangelio tunica domini Iesu Christi non diuiditur omnino nec scinditur”⁴⁸⁷.

Em Cipriano, o verbo *portare*, como expressão da actividade de Cristo neste processo de alargamento da *unitas* divina à economia eclesial, exprime muito bem o protagonismo do Filho. Sendo Ele mesmo o portador da *unitas* vindo do Pai (*unitatem ille portabat*)⁴⁸⁸ é também o alicerce e Construtor da *Domus Dei* que faz de todos os cristãos, um *populus* constituintes do *corpus christianorum*.

Em Lamelas⁴⁸⁹ encontramos uma síntese, em forma de conclusão do argumento do Bispo de Cartago sobre a unidade dos crentes:

- a) A unidade da *ecclesia* tem a sua fonte no Céu, isto é, deriva da iniciativa e da vontade do Pai de reunir todos num único redil.
- b) Esta *unitas ecclesiae* tem como referencial a *unitas-firmitas* do Pai, do Filho e do Espírito Santo (*De unit* VI) que constitui o seu fundamento;
- c) Esta mesma unidade eclesial é por decisão divina (*lex Dei*), comunicada à Igreja por meio de Cristo (*ille portabat a Patre*);
- d) A *ecclesia* recebe e é detentora (possuinte) desta unidade «*de superiore parte ueniens*» na *uestis Christi* que é a própria *ecclesia Christi*;
- e) Finalmente, o *populus* dos crentes ou *corpus christianorum* pode também vestir o *indumentum* salvífico: «*ostendit populi nostri, qui Christum induimus*»⁴⁹⁰

Este resumo apresenta um conjunto de expressões chaves que aparecem correlacionadas entre si: os *sacramenta caelestes*⁴⁹¹ (unidade inter-trinitaria) ou *sacramentum unitatis*⁴⁹² que vem mostrado (*ostenditur*) no *sacramentum vestis* que, por sua vez, manifesta a unidade eclesial: *ecclesiae unitatem declarat*⁴⁹³.

⁴⁸⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo, op.cit.*, 279.

⁴⁸⁷ O verbo **declare** tem quase sempre em Cipriano o sentido de **revelar**, em contexto bíblico, sendo normalmente sujeito ao Espírito Santo. *Pat.* 22 (131); *Dem.* 7 (38).

⁴⁸⁸ *De Unit.* 7 (216).

⁴⁸⁹ I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo, op.cit.*, p. 280.

⁴⁹⁰ *De unit.* 7 (CCL III) 216.

⁴⁹¹ *De Unit.* 6 (CCL III) 215.

⁴⁹² Aqui *sacramentum* em sentido de prefiguração profética.

⁴⁹³ *De Unit.* 7 (216).

Em Cipriano, o conceito de *induere* sugere um vasto campo de significados, a que já fizemos referência, que lhe permitem passar do *signum* ao seu verdadeiro significado: isto é, Cristo encarnado «veste» a sua *ecclesia* com a *unitas* divina da qual todos os cristãos batizados na *plena trinitas* podem participar. Isto significa que Cristo é a **veste** da unidade vinda do Pai, que só na Igreja pode ser revestida pelo cristão, que, no Baptismo, se **veste** de Cristo⁴⁹⁴. Porque a origem (Trindade) é uma (*Pater et tres unum-diuina firmitas*) e indivisa é a túnica (*ecclesia-vesti domini*), e um só o Portador (*ecclesia-Christi*), nada pode romper (*scindere*) a unidade teologal da Igreja: *unitas Dei-uestis Domini-ecclesia Christi*⁴⁹⁵.

De tudo o que foi aqui dito, é possível concluir que a Sabedoria de Deus encarnou numa *domus*, se vestiu de um *indumentum* indiviso que é a Igreja, para que deste modo, também os crentes possam vestir-se da *Sapientia* vinda de junto do Pai⁴⁹⁶ e, assim, participem da *unitas-firmitas* verificada entre o Pai, o Filho e o Espírito santo.

3.5.2- Filiação e *fraternitas*

A doutrina de Cipriano sobre a filiação divina com a relação que nos advêm da articulação desta filiação, a *fraternitas*, encontramos-la, com maior expressividade no seu tratado *De domenica oratione*, um comentário à oração do Pai-Nosso. No seu primeiro número, Cipriano começa por afirmar que a providencia paterna de Deus à herança do seu reino celeste ao que Ele tenha designado instruir por meio do seu Filho e que tenham sido chamados das trevas à luz da graça e ao caminho da vida. Entre os cristãos e o Pai celestial devem existir relações filiais, que o nosso autor aborda ao longo deste tratado. Foi o mesmo Senhor que revelou esta relação paterno-filial ao transmitir a fórmula da oração com a qual os cristãos se dirigem a Deus Pai, o Pai-Nosso, em que se manifesta o verdadeiro carácter da condição de cristão: a filiação divina, mas também a raiz e fundamento desta condição, Cristo. O cristão é filho no Filho⁴⁹⁷.

A filiação divina do cristão realiza-se primeiramente por Cristo e em Cristo. Ele é o Primogénito (cf. 2 *Test.*,1), e «o Pai, a fim de conservar-nos e dar-nos a vida, enviou o

⁴⁹⁴ Esta é uma inspiração da teologia paulina que nos permite associá-lo a *Gl* 3,27 e *Rm* 13,14. Cf: *De unit.* 7 (CCL III) 216.

⁴⁹⁵ *De unit.* 8 (CCL III) 216.

⁴⁹⁶ *De unit.* 1: «ne qui Chistum Sapientiam Dei Patris induimur»(209).

⁴⁹⁷ Cf. *De orat.* 3(CCL).

seu Filho para nos redimir, e este Filho quis ser e fazer-se homem para tornar-nos Filhos de Deus»⁴⁹⁸. Este é, para Cipriano, o grande dom divino, a expressão mais clara da sua misericórdia⁴⁹⁹. A filiação divina dos cristãos é posta em semelhança com a filiação de Cristo, o Filho por antonomásia. Mas, para o nosso autor, este chamar-nos filhos de Deus não é uma mera questão nominal, que implique sem mais uma aparência ou formalidade; trata-se, pelo contrário, de uma autêntica realidade, um ser novo, que acontece ao homem pelo Baptismo (cf. *De orat.*, 9). É a ideia da regeneração, de um novo nascimento, o que implica os conceitos de filiação e paternidade.

É na filiação divina, efeito desta regeneração baptismal, que Cipriano encontra o fundamento da *fraternitas* cristã, dos vínculos de *comunhão* que se estabelecem entre os fiéis como verdadeiros irmãos, filhos de um mesmo Pai, o *Pater caelestis*⁵⁰⁰. O Batismo é, para o nosso autor e para toda a Tradição, o mistério da “regeneração”, do “segundo nascimento” e da “vida nova”⁵⁰¹. Este novo nascimento que comporta a filiação divina e a paternidade de Deus, também supõe a fraternidade entre os fiéis; todos procedem da mesma regeneração; todos têm, em comum, o mesmo Pai, que pode ser qualificado como o nosso, participa-se da mesma filiação e da mesma origem. Isto supõe uma comunidade de vida de ordem sobrenatural relacionada ao que constituem os vínculos de sangue, por eles pode o nosso autor, ao dirigir-se aos destinatários de suas obras, chamar-lhes irmãos (*fratres*). A filiação divina e o Baptismo como comunicação desta, são, para o Bispo de Cartago, os fundamentos da mesma comunhão eclesial.

A este Deus e pai comum os cristãos devem imitar e obedecerem como bons filhos⁵⁰². E se isto é norma geral para a vida de todo o cristão, em conformidade com a sua condição de filho, de um modo especial manifesta-se na necessidade de se manter na unidade da Igreja⁵⁰³.

Que relação Cipriano encontra entre a filiação divina e a vida de união com a Igreja?

O nosso autor considera de maneira categórica que a filiação divina vá indissolúvelmente unida à filiação eclesial: “não pode ter a Deus por Pai se não tiver a Igreja por mãe”⁵⁰⁴. Se o cristão nasce filho de Deus pelo Baptismo, e dado que este só existe no seio da Igreja, unicamente na Igreja pode conferir-se a filiação divina. Ao

⁴⁹⁸ *De opere*, 1; cfr. *Quod idiota*, 11.

⁴⁹⁹ Cfr. *De unit.* 11.

⁵⁰⁰ Cfr. *De orat.*, 10.

⁵⁰¹ *Don.*, 3; 3 *Test.*, 25; *De habitu*, 2 (CSL 23); *Laps.* 24.

⁵⁰² *Pat.*, 3.

⁵⁰³ Cfr. *Epist.* 52,4,2.

⁵⁰⁴ *De Unit.*, 6.

mesmo tempo e de modo inseparável o cristão nasce pelo Baptismo filho de Deus e da Igreja⁵⁰⁵. A Igreja é a mãe dos cristãos; ela regozija-se com o seu amor e sofre com os seus filhos⁵⁰⁶; ela acolhe-os e reúne. O ventre da Igreja é, para Cipriano, a fonte e a raiz da vida⁵⁰⁷.

Ela é a única mãe de uma grande família que reconhece em si um povo com um só corpo e uma só alma. Quem romper a unidade, separa-se da *Ecclesia mater*, e rompe com a fonte da vida e não pode esperar a salvação⁵⁰⁸. A unidade da Igreja, tanto no que tem de unicidade como de unidade-união, está intimamente vinculada em Cipriano à filiação divina mediante a filiação eclesial: filhos de um mesmo Deus Pai e da mesma mãe Igreja; todos irmãos, portanto, uma verdadeira fraternidade, uma comunidade de filhos.

3.6- *Adulterari non potest sponsa Christi* – Unidade e concórdia

Segundo Cipriano a unidade da Igreja obtém-se com a submissão de todos e de cada um dos féis ao próprio Bispo; o que não está com o Bispo não está dentro da Igreja⁵⁰⁹. Por sua vez, todos os Bispos estão unidos entre si, não só pela dependência comum originária, as também pela “*lex individuae caritatis et concordiae*”⁵¹⁰, com o argumento de que o poder conferido a Pedro por Cristo é para dizer que a sua Igreja deve ser *una*. A imagem da *túnica inconsútil* (*De unit.*7) servira sempre de argumento basilar para a unidade.

Na abordagem deste item, permitam-me rebuscar as sentenças anteriormente apresentadas, em forma de tese (positiva) com que Cipriano argumenta na necessidade da unidade da Igreja Católica é a antítese (negativa) com que defende a inseparabilidade. Na tese, a Igreja é apresenta como esposa de Cristo (*sponsa Christi*) e por isso não pode prostitui-se, pois está destinada a reunir os filhos de Deus que ela gerou para o *Pater*. Enquanto na antítese diz-se que todo aquele que se separe da Esposa de Cristo não pode esperar benefícios do Espoo. E são descritos com adjetivos duros de exclusão como: estrangeiros, profanos e inimigos. Por isso, Cipriano conclui dizem que ninguém pode ter a Deus como Pai se não tiver a Igreja por mãe⁵¹¹.

⁵⁰⁵ Cfr. *Epist.* 74,7,2.

⁵⁰⁶ Cfr. *Epist.* 10,1,1. 4,4; 46,1,3; *De habitu*, 3.

⁵⁰⁷ *Epíst.* 48,3,1; 71,2,2.

⁵⁰⁸ Cf. *Epist.*, 73,21,2.

⁵⁰⁹ *Epist.* 43,5,1.

⁵¹⁰ *Epist.* 54,1,1.

⁵¹¹ *Epist.* 74, 7, 2 (CCL 3,3, 804).

«Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica:
unam domum nouit,
unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit.
Haec nos Deo seruat,
haec Mios regno quos generauit adsignat.

Quisque ab ecclesia segregatus adulterae iungitur,
a promissis ecclesiae separatur,
nec perueniet ad Christi praemia qui relinquit ecclesiam Christi:
alienas est,
profanus est,
hostis est.
habere iam non potest Deum patrem
qui ecclesiam non habet matrem»⁵¹².

Cipriano, apresenta assim esta metáfora da esposa de Cristo que se apresenta como o vínculo de indissolubilidade” da Igreja ao seu esposo celeste, o que prefigura a sua maternidade salvadora.

Toda esta teologia da *unitas* encontramos-la teorizada, de maneira explicita, no VI capítulo do *De unitate*, que se fundamenta a inviolabilidade da unidade que deve caracterizar a ecclesia (adulterari non potest)⁵¹³. E a fundamentação é sempre a unidade da Trindade nos textos joaninos “*Ego et Pater unum sumus*” (Jo 10,30).

Para o bispo de Cartago, como ninguém escapou da arca de Noé ou da casa de Raabe, além da mediação da única *ecclesia mater*, não há salvação. De facto, em sua catolicidade, a Igreja tende a abranger todos os homens e transmitir a graça divina a eles; quem se separa da unidade católica não pode, portanto, desfrutar das promessas feitas à esposa de Cristo, tendo abandonado a única mãe. A identidade deste último é reconhecida pela fidelidade à tradição e à sucessão apostólica, porque Cristo fundou a Igreja nos apóstolos, a quem transmitiu a tarefa de continuar sua missão. Portanto, é necessário escrever fielmente na linha de doutrina e no ministério que remonta à tradição apostólica, cujo sinal visível é a *Petri cathedra* que está em Roma. Aos olhos de Cipriano, o púlpito de Pedro é o fundamento da unidade do episcopado, que é de instituição divina⁵¹⁴. Por assim dizer, a unidade católica cuja apostolicidade é a garantidora permite não apenas distinguir entre Chipre é uma verdadeira igreja de heresias e cismas, mas também e acima de tudo para corroborar a origem e o destino divino da *ecclesia mater*, ligados indissolivelmente em seu ser e em sua ação com a Trindade.

⁵¹² *De Unit* 6 (CCL 3, 214)

⁵¹³ *Epist.* 73,11,2 (CCL 3,3,786).

⁵¹⁴ *De unit.*4 (CCL III) 176-181; CCL III) 212; *Epist.*33, 1, 1 (CCL III B) 566;59,14,1 (CCL III C) 683.

Cipriano enfatiza fortemente o papel soteriológico da *mater ecclesia* que não apenas gera, mas também nutre e destina a salvação: “de fato, todos os que se afastam do ventre da mãe não poderão viver ou respirar sozinhos, mas perderão a vida e a possibilidade de salvar; então, se possível, que nenhum dos irmãos pereça, e que a alegre Igreja Mãe inclua nela o corpo unificado de um povo em plena harmonia”⁵¹⁵. A Igreja é, portanto, um corpo único, precisamente o corpo do qual Cristo é a cabeça. De Cristo, que também é seu marido, a Igreja única, fundada em Pedro, possui e exerce os direitos exclusivos⁵¹⁶ dando, em particular, acesso à salvação.

Assim, a Igreja Católica reduz, nesse ponto, a nada as pretensões heréticas, tanto mais que ela tem o monopólio do Espírito Santo⁵¹⁷. É verdade que é toda a economia trinitária que passa pela Igreja, uma vez que se tornou o canal da graça divina. Além disso, em virtude da ‘possessão’ do Espírito Santo, a missão de dar nascimento à nova humanidade em Cristo aparece como a vocação fundamental da *ecclesia mater*. Como podemos ver facilmente pelos textos, a Igreja que Cipriano tem em vista é composta por de homens justos e pecadores. São convidados a reconciliar-se com Deus e com a Mãe de qual nasceram, que não é outra senão Igreja Católica⁵¹⁸. Num contexto de sérias dificuldades, a apresentação da Igreja como mãe gentil e atenciosa, cheia de afetos e sentimentos, mas não sem firmeza, poderia corroborar o retorno ao colo dos fiéis desorientados e revigorar a milícia *Christi* na África, incitando o heroísmo ao ponto do martírio⁵¹⁹.

Este argumento, assim apresentado, será retomado no Trento. E belisca, de algum modo, os defensores acérrimos do ecumenismo, que não toleram «*o regresso dos que foram*», mas a criação de uma comunidade em que todos se revejam.

3.7- Unidade e fecundidade

⁵¹⁵ Cf: *De unit.* 5 (CCLIII), 500; CCL III 213). Sobre a Mediação da graça e o agir salvífico da Igreja veja *Epíst.* 73, 24, 3 (CCL III C)559: «Porro autem cum cognoscunt baptismum nulli in foris esse nec remissam peccatorum extra ecclesiam dari posse, audius ad nos et promptius properant et munera ac dona ecclesiae matris inplorant, certi peruenire se omnino non posse ad ueram diuinae gratiae pollicitationem, nisi prius uenerint ad ecclesiae ueritatem».

⁵¹⁶ Cf: *Epíst.* 73, 11, 1 (CCL III C) 786: «Clamat dominus ut qui sitit ueniat et bibat defluminibus aquae uiuae, quae de eius uentrefiuerunt. Quo uenturus est qui sitit, utrumne ad haereticos ubifons effluuius aquae uitalis omnino non est, an ad ecclesiam quae una est et super unum qui et clauis eius accepit domini uoce fundata est? Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem».

⁵¹⁷ *Epíst.* 74,4,2 (CCL III C) 802: «... utique et baptismum quod in eadem unitate consistit esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a Sancto Spiritu potest». Pode ainda conferir em *Epíst.* 59, 17, 2 (CCL III C) 687; 66, 2, 2 (CCL III C) 727; 69, 11,2-3 (CCL III C)760; 70, 3, 1 (CCL III C)769; 74, 7, 2 (CCL III C) 804.

⁵¹⁸ *Epíst.* 47 (CCL III B) 605. Veja também, *De unit.* 23 (CCL III) 231; *Epíst.* 16,4,2 (CCL III B) 520; 41, 2, 1 (CCL III B) 588; 46, 1, 3 (CCL III B) 604; 46, 2, 2 (CCL III B) 605; 73, 24, 3 (CCL III C) 797.

⁵¹⁹ J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia* p. 105.

Uma leitura atenta das obras de Cipriano, sempre que se trata da questão da unidade, remete-nos imediatamente ao modelo de unidade na Trindade. Segundo Cipriano, a unidade da Igreja se obtém com a submissão de todos e de cada um dos fiéis ao próprio bispo; aquele que não estiver com o bispo, não está dentro da Igreja⁵²⁰. Por seu turno, os bispos estão unidos entre si, não só pela comum dependência originária, mas também pela *lex individuae caritatis et concordiae*. Quando Cristo no princípio conferiu a um só, Pedro, e somente a ele, a autoridade de ligar e desligar manifestou para sempre a sua vontade de que a sua Igreja deve ser una.

Como já tivemos a ocasião de o referir, acima, a imagem da túnica inconsútil é super determinante para Cipriano, sem preocupação de argumentos gnosiológicos, aparte-se do filão especulativo para desembocar pura e simplesmente na dimensão pastoral da imagem. Com a fórmula clássica: *Salus extra ecclesiam non est*⁵²¹, que se tornou celebre nos grandes Concílios da Igreja, manifesta sua convicção de que para alcançar a salvação a mediação da mãe Igreja é indispensável.

3.8- *Domus fraternitatis*

Quando abordávamos às condições de se tornar *filius Dei* em Cipriano, procuramos demonstrar que para ele o Baptismo é condição fundamental para se pertencer a esta nova família com uma identidade verdadeiramente marcada. Porém, a nova condição é implicativa na articulação das relações: primeiro, na relação com a Trindade, em cuja fé somos batizados; em segundo lugar em relação à *mater-ecclesia* que nos gerou para o *Pater*; em terceiro lugar em relação aos irmãos com quem vivemos, celebramos e partilhamos a mesma fé. A base identitária da *Domus Dei id est ecclesia Dei*⁵²² assenta sobre os alicerces (*origo-radix*) na própria da família divina, que se deve traduzir no grupo dos cristãos, a *Domus fraternitatis*.

Tendo em conta o contexto que Cipriano vive, ele trabalha, marcado por divisões no seio da comunidade procura estabelecer o motivo último e inabalável da *unitas* ideal na substancial *unitas* divina e oferece-lhe apenas um cunho sacramental. Ele aplica a ideia da monarquia ao *Pater* que governa a *dumus fraternitatis* com todos os seus poderes.

Desta, forma, retoma a representação de Deus-*paterfamílias* quando exorta os crentes a procurar um *firmus filiorum spiritalium pater*, fazendo um paralelismo com Mt

⁵²⁰ *Epist.*, 43,5; 69,3 (CCL III B).

⁵²¹ *Epist.*, 73,21, 2 (CCL III C).

⁵²² *Epist.* 27,3,3: “nam cum Dominus dixit in Patris et Filii et spiritus Sancti gentes tingi”, cf. Mt 28,19 (130).

7,9-11, que compara o *Pater carnalis* com a *aeterna pietas* de Deus *Pater*⁵²³. Porque Deus é *Pater et Dominus* e, enquanto tal, exerce poder sobre todos os seus filhos-servos e atua sobre a sua *domus*, o que comporta uma *potestas castigandi et puniendi*⁵²⁴. Pois, se por um lado usa a sua clemência para proteger e perdoar, por outro não deixa de mostrar a sua ira⁵²⁵.

A Igreja é vista por Cipriano como uma *communio* radicada e fundada na mesma unidade e unicidade divina; obra do Espírito santo que cria a comunhão dos homens com as Pessoas divinas, e, como consequência, entre eles, até se constituir uma verdadeira *fraternitas*, unida pelos vínculos da caridade.

Esta dimensão espiritual da comunhão eclesial, testemunhada pelo nosso autor, torna-se completa com as suas manifestações visíveis: a comunhão de sacramentos, da fé, hierarquia, e em tantos exemplos da vida eclesial dos quais a comunidade deste período é um luminoso testemunho.

3.9- *Mater et virgo (non adultera)*

Cipriano reduz ainda mais sua compreensão da *mater ecclesia* no último ano de seu episcopado, depois que ele entra na controvérsia do rebatismo com Estêvão, e continua a mudar a aplicação da metáfora da comunidade local para a Igreja universal. Durante esse período, ele intensifica a distinção entre a verdadeira mãe (a Igreja Católica) e a falsa mãe (qualquer coisa fora da Igreja). No início de sua controvérsia com Estêvão sobre a reconciliação e o batismo dos cismáticos, ele afirma que a imposição das mãos se aplica apenas à reconciliação daqueles que já foram batizados na Igreja Católica, uma vez que receberam um verdadeiro nascimento espiritual:

“Se posteriormente reconhecerem o pecado, deixarem de lado o erro e voltarem à verdade e à mãe amorosa, é suficiente impor-lhes as mãos”⁵²⁶.

Entretanto, aqueles que foram batizados fora da Igreja nunca nasceram de facto da verdadeira mãe⁵²⁷. É claro que Cipriano, durante a controvérsia do rebatismo, reforça sua posição de que há apenas uma Igreja, assim como há apenas uma mãe biológica que pode dar à luz, uma vez que somente ela tem os dons necessários para a salvação. Embora ele ainda associe a mãe a uma função nutritiva e terrena que carece da especulação teórica

⁵²³ Cf. *Epist.* 55,23,1 (CCL III B)543.

⁵²⁴ Cf. *Epist.* 55,23,2 (CCL III B) 641.

⁵²⁵ Cf. *Laps* 20 (252).

⁵²⁶ *Epist.* 71,2,2(CCL III C) 772: «si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad ueritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentiam manum inponere».

⁵²⁷ Cf. *Epist.* 73,24,3. Veja também *Epist.* 73,19,2; 74,7,1.

de outros pensadores, como Orígenes, ele distingue a igreja e a mãe da comunidade local, fazendo dela uma quase-entidade distinta que funciona como o único instrumento da graça.

Para defender a prática africana de (re) batizar aqueles que são batizados em comunidades cismáticas ou heréticas, Cipriano enfatiza ainda mais a exclusividade da Igreja Católica e a poluição inerente aos rituais de outros grupos, especialmente os dos rigoristas. Na Epístola 74, ele responde ao pedido do bispo Pompeio pela resposta de Estevão a Cipriano, uma carta que não existe mais:

“Agora, se o renascimento está nesta lavagem, ou seja, batismo, como pode a heresia, que não é a esposa de Cristo, dar à luz filhos, através de Cristo, a Deus? É somente a Igreja, junta e unida a Cristo, que espiritualmente dá à luz filhos ... E assim, se ela é Sua amada, a noiva que sozinha é santificada por Cristo e sozinha é purificada por Sua lavagem, então obviamente a heresia, não sendo noiva de Cristo e incapaz de ser purificada ou santificada por Sua lavagem, também é incapaz de dar à luz filhos de Deus”⁵²⁸.

Cipriano aqui estabelece um vínculo claro entre a maternidade da igreja e a *inviolável Noiva de Cristo* e articula que não apenas a mãe alternativa falha em fornecer alimento, como ele argumentou anteriormente, mas também não possui a fecundidade de gerar filhos⁵²⁹.

Em uma revisão posterior *sobre a unidade*, ele afirma:

«A autoridade dos bispos forma uma unidade, da qual cada um tem sua parte em sua totalidade. E a Igreja forma uma unidade, por mais que ela se espalhe e se multiplique pela progênie de sua fecundidade ... uma fonte, uma mãe que é prolífica na sua descendência, geração após geração: do seu ventre nascemos, do seu leite nos alimentamos, do seu Espírito nossas almas retiram o seu sopro de vida»⁵³⁰.

⁵²⁸ *Epist. 74,6,2(CCL III C) 804*: «Si autem in lauacro id est in baptismo est regeneratio, quomodo generare filios deo haeresis per Christum potest quae Christi sponsa non est? Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat... Si igitur haec est dilecta et sponsa quae sola a Christo sanctificatur et lauacro eius sola purgatur, manifestum est haeresim, quae sponsa Christi non sit nec purgari nec sanctificari lauacro eius possit, filios deo generare non posse».

⁵²⁹ Este emparelhamento de imagens esposa/virgem está em *De Unit. 6*.

⁵³⁰ *De Unit. 5(CCL III) 213*: «Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur... origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur».

Através de imagens visceralmente femininas, Cipriano argumenta que só pode haver uma mãe, uma fonte de nascimento e sustento contínuo. A metáfora da mãe para ele funciona da mesma maneira que sua exegese revista de Mateus 16,18 sobre as chaves de Pedro, a mãe/igreja representa uma unidade divinamente instituída, significada pela autoridade coletiva dos bispos, à qual todos os cristãos estão ligados. Não há menção ou associação implícita de unidade predicada pela comunidade local. Qualquer coisa fora da Igreja, ou da autoridade coletiva dos bispos, não pode, para Cipriano, possivelmente gerar ou nutrir cristãos. Isso sugere uma intensificação de uma tendência já aparente em seu pensamento, na qual a Igreja está-se a tornar mais abstrata, à medida que Cipriano transfere a pureza da Igreja para o colégio episcopal. Embora ele nunca separe completamente a *mater ecclesia* de seu domínio terrestre, seu caráter local é bastante reduzido, pois enfatiza uma eclesiologia que é menos visível socialmente em sua composição.

3.10- A Igreja como *domus et familiae Dei*

Para a abordagem deste tema procuraremos seguir duas linhas de orientação: na primeira procuraremos apresentar a Igreja como a *domus Dei*, governada por Deus, de quem recebe autoridade, desde as condições de tomar parte dela, sua organização social, até a sua implantação no império Romano; na segunda linha procuraremos apresentar a Igreja como família/povo de Deus, apresentando-a como *populus/plebs Dei*, conceitos muito caros a Cipriano.

Em Cipriano, a adesão à fé implica a inserção na nova *domus*, isto é, numa nova forma de agregação social chamada *ecclesia*, composta pela família dos filhos de Deus. A questão que se coloca é, se Igreja assume um espaço social, tal como os outros grupos ou entidades sócio-culturais com os modelos envolventes (*domus, cilitas, patria, regnum*), se diferencia da mesma afirmando a sua identidade?

O que pretendemos aqui não é discutir a relação que talvez a *ecclesia* estabelecer com as outras entidades da sociedade, mas sim perceber o modelo sociológico da *domus* privada que se projeta para um espaço de visibilidade pública da *domus civitas*⁵³¹, que

⁵³¹ Cf. Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX,15.

São Agostinho virá desenvolver, apesar de estar já presente desde o início da reflexão sobre a *domus-ecclesia*⁵³².

A Igreja, que é ainda uma minoria, vive um momento conturbado de perseguição. Por isso, o paradigma exclusivo da *domus* servia melhor que o modelo político da *res*-pública para a afirmação do grupo dos cristãos.

Domus ou Civitas: No sentido político do momento, a referência à *domus ecclesia*, enquanto referencia espacial de casa (*intus-foris, in- extra*), adquirem um significado social, exprimindo ora a coesão de um grupo, ora as relações de conflito que caracterizam o processo de definição do processo de território de reconhecimento social. Em Cipriano assistimos já a um alargamento da *ecclesia-domus* à *ecclesia-civitas* que prepara a eclesiologia de Agostinho.

É evidente que o cristianismo e, portanto, a *ecclesia* antiga são inseparáveis do contexto *πολις/civitas* e das instituições municipais que as inserem. Desta forma, dentro da *res* pública, a *ecclesia* assume muitos elementos comuns à *civitas* dos homens, uma vez que só esta dispõe dos necessários meios de comunicação requeridos pela missão da Igreja.

A situação social das comunidades do século III apresentava já, qualitativa e quantitativamente, uma fisionomia tal que não permitia limitar-se ao modelo social doméstico, mas obrigava a outros modelos agregativos mais próximos da *civitas* e da *res* publica. O próprio qualificativo de “*catholica*” não é alheio à própria ideologia *oikumene* romana que não concebia uma vida que não se inserisse na *res* publica, que também se caracteriza pela universalidade, unanimidade e disciplina. Por isso, havia necessidade da correspondência política e geográfica do *imperium* (Roma caput mundi) e da *ecclesia* que continua a reconhecer Roma como o centro (*radix/matrix*) da *ecclesia catholica* (und unitas sacerdotatis exorta est)⁵³³.

Como a *civitas-populus*, a *ecclesia* dispõe de uma classe superior (*ordines*) e da *plebs* que formam um verdadeiro *corpus* social ordenado de acordo com os diversos *status*⁵³⁴. Os seus representantes e chefes são ordenados, como se requeria para os magistrados romanos. A *plebs universa* participa das decisões comuns, exercendo a sua

⁵³² I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, p. 319.

⁵³³ *Epist.* 68,5,2 “quam rem omnes omino ubique censuimus” (748)

⁵³⁴ *Epist.* 12,1,1: «loci et gradus mei conditio» (502).

*postestas elegendi et recusandi*⁵³⁵ na eleição dos pastores, dentro do respeito pelos *vincula iuris* e pelos consensos⁵³⁶.

De tudo isto conclui-se que, mais que uma substituição, o que a *ecclesia* de Cipriano, que se apresenta como uma *communitas*, pretende é inserir-se *in saeculo*⁵³⁷ para definir-se e apresentar suas fronteiras.

Para Cipriano no termo *plebs* tem um grande significado, na medida em que pode designar todo povo cristão quando associado ao genitivo *Dei ou Christi*⁵³⁸. Todos os qualificativos herdados da *res publica* são agora aplicados ao *populus* ou à *plebs nostrer*, isto é, à *ecclesia*. E Cipriano empenha-se até ao último momento da sua vida na criação da consciência de um *populus noster* organizado e coeso, consciente da sua dignidade identidade (quia *populus totus unum sumus*)⁵³⁹. O Bispo encarna em sua pessoa esta honra da Igreja queve defender e promover até ao fim⁵⁴⁰. Como representante do *populus* da cidade, guia e defende a *incolumitas* da *plebs* crità. Por isso, deve testemunhar a sua fé *in ea ciuitas in qua ecclesia prae est*⁵⁴¹ para que a sua *plebs* seja nele glorificada, porque “*ceterum multilabitur honor ecclesiae nostrae tam gloriosae*”⁵⁴².

Para dize que a *ecclesia* apreçe, por decisão do seu Fundador como este novo *pupulus* constituído sobre as pedras concretas de Pedro (*Mt* 16,18-19), dos apóstolos e dos seus sucessores. Nesta sua dimensão temporal, a Igreja apresenta-se socialmente configurada segundo as estruturas históricas do tempo e cultura em que se insere. Por isso, Cipriano apresenta-a encarnada na história e na visibilidade sacramental das suas instituições.

Desde que Cristo edificou a sua Igreja sobre episcopado, cada bispo constitui o epicentro visível e ativo da *unitas* (social e mística), querida pelo Fundador⁵⁴³. Assiste-se, como vemos a uma *traditio* para a *auctoritas* eclesiástica da ideologia política que sustentava a autoridade de “um nós”, numa *origo* transcendente. Também a *sacerdotatis postestas* radica na disposição na disposição divina que faz dos pastores *dispensatores*

⁵³⁵ *Epist.* 67,3,2: «quanto ipsa maxima habeat potestatem uel elegendi dignos sacerdotes uel indignos recusandi» (738).

⁵³⁶ Cicereo define “*populus*” do seguinte modo: «unum uinculum iuris et consensus ac societas coetus, quod est *populus*», *De republca*, III, 31 (LCASTGLIONI, 144).

⁵³⁷ I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, p. 324.

⁵³⁸ *Epist.* 63,13,1: «Chrito *populus* adunatur et credentium *plebs* ei in quem cretut copulatur et iungitur» (711).

⁵³⁹ *Orat.* 8 (271); *De unit.* 23: «consentientis *populi* corpus unum gremio..» (230).

⁵⁴⁰ *Epist.* 13,1,1: “*ecclesiae* enim gloria *prae*positi gloria este” (505).

⁵⁴¹ Cf. *Epist.* 13,1 (CCL III B) 504.

⁵⁴² *Epist.* 81,1,1-2 (CCL III C) 841.

⁵⁴³ *Epist.* 33,1,1: «ut *ecclesiam*,super episcopos constituatur et omnis actus *ecclesiae* per eosdem *paepositos* gubernatur»(566); 45,3,2: «*laboramus* et *laborar* debemus ut *unitatem* a Domino et apóstolos nobis *sucessoribus* quantum possumus *obtenere* curemus» (602).

*Dei*⁵⁴⁴ e que fundamenta a monarquia episcopal⁵⁴⁵. Uma autoridade estabelecida por *iudicium Dei et Christi*, nas funções *iudex uice Christi*⁵⁴⁶ que serve de fronteira visível de pertença à *ecclesia*⁵⁴⁷, de acordo com Lamelas, quando comentava esta presença na Igreja na *res publica*⁵⁴⁸.

Esta família de Deus, agora organizada de acordo com as estruturas sociais exige uma organização interna, cuja base da disciplina é a *lex Domini*, que rege a vida ente os constituintes da *familia Dei*.

Ecclesia um povo/família: a Consciência do Bispo de Cartago é que os cristãos constituem o povo de Deus, por isso, fala muitas vezes, nas suas obras, *populus Dei*⁵⁴⁹ ou referindo-se ao *populus Christi*⁵⁵⁰. Este novo povo de Deus é para o nosso autor a Igreja, que herda os privilégios do povo Judeu; é a Esposa de Cristo, como antes o povo de Israel era a esposa de Deus. Cipriano vê nas bodas de Caná uma prefiguração das bodas de Cristo com a sua Igreja⁵⁵¹. A Igreja converte-se em **Esposa de Cristo** pela fé, e é por ela que gera filhos para Deus, membros desse novo povo. As ideias de Paulo, Esposa e fecundidade referidas à Igreja, estão entrelaçadas no pensamento de Cipriano com uma clara intencionalidade: apresentar a Igreja como a única depositária das promessas divinas, eleita por Deus para fazê-la partícipe dos seus bens. A noção de Povo de Deus permite sublinhar com acerto o carácter de conjunto ou comunidade de membros. Embora Cipriano utilize em certas ocasiões o termo *populus* ou *plebs* para referir-se aos cristãos não pertencentes à hierarquia, como já o dissemos acima. Enquanto membros desse povo, todos os cristãos têm uma igualdade radical.

Dentro desse povo de Deus, a lei ou norma é a **disciplina**, entendida por nosso autor como a norma transmitida pela tradição, que arranca da Sagrada Escritura e que é definida como

“guardiã da esperança, vínculo que retém a fé, guia do caminho da salvação, fomento e pábulo do bom carácter, mestra da verdade, faz-nos perseverar em

⁵⁴⁴ *Epist.* 59,5,1-2: «... quibus sacerdotis auctoritas et potestas de diuina dignatione firmatur.. Et sacerdotes id est dispensatores eius erunt non de eius sententia ordinati?» (671-672).

⁵⁴⁵ *Epist.* 59,5,1: «sacerdotatis auctoritas et potestas de diuina dignatione firmatur.. unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex uice Christi» (671).

⁵⁴⁶ *Epist.* 66,5,2 (730).

⁵⁴⁷ *Epist.* 59,5,1 (671).

⁵⁴⁸ I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, p. 329.

⁵⁴⁹ *Epist.* 71,1,1; 73,11,2; cf. *Ad Fort.* 1.

⁵⁵⁰ *De unit* 7; *Epist.* 61,3,1; *ples Christi* (*Epist.* 43,7,2) ou ainda *plebs dominicae* (*Epist.* 67,2,2).

⁵⁵¹ Cf. *Epist.* 63,12,12.

Cristo e viver inseparavelmente unidos a Deus, e chegar ao alcance das promessas celestes e dos prémios de Deus”⁵⁵²

Para o nosso autor o ideal de vida cristã é o das primeiras comunidades que viviam unicamente para Deus com a esperança do céu e os seus membros estavam unidos pelo vínculo da caridade. Ele vê ainda a caridade em estreita relação com a *unitas* da Igreja: é a expressão na vida do cristão da unidade eclesial plenamente assumida, uma atitude pessoal que algumas vezes encerra o sentido de união da Igreja, outras vezes como união entre os fiéis, verdadeiro *uinculum* e *adunatio* entre eles, condição necessária para a mesma comunhão com Deus. Desta forma, o nosso autor parece entender mais a caridade como um elemento imediato *uinculum fraternitatis/concordiae* entre os irmãos e que tem a sua especificidade em obras concretas que se devem refletir em *uninimitas* que tem de reinar entre os fiéis e na mútua união, A solidariedade entre todos os membros da Igreja e na União de todos na oração. Vejamos que o argumento do nosso autor é sempre vertical, isto é, cristológico, partindo do mandato do Senhor.

Para o nosso autor, o sacerdócio é instituído por Cristo para guardar a disciplina eclesial. Para ele a imagem de *Mater ecclesia* está particularmente ligada á uma realidade eclesiológica concreta, ao Bispo na sua relação com os fiéis. Para ele a Hierarquia da Igreja é mãe, e o Bispo a instância representativa da unidade e santidade da Igreja. Esta equiparação do Bispo com a maternidade da Igreja parece estar presente nalguns textos que utiliza esta figura ao mesmo tempo que fala da unicidade do bispo ou do cuidado pastoral que presta a todos os fiéis⁵⁵³. Como sujeito das operações salvíficas, o bispo identifica-se com a mesma maternidade da Igreja. O seu conceito de hierarquia e organização da Igreja é o de autoridade e jurisdição, que procede directamente de Deus⁵⁵⁴, embora não seja um poder absoluto exercido sem qualquer participação do povo. Os fiéis leigos são corresponsáveis da Igreja juntamente com a hierarquia; entre eles deve existir unidade e coordenação, tudo sob guia da disciplina. Cipriano distingue ainda entre a *Igreja visível*, hierárquica, e a *Igreja invisível*, mística, mas afirma com força que a Igreja é uma só, fundada sobre Pedro. Não se cansa de repetir que “quem se separa da cátedra

⁵⁵² *De habitu* 1: «Disciplina custos spei, retinaculum fidei, dux itineris sataris, fomes ac nutrimentum bone indolis, magistral uirtutis, facit in Christo maner sempre ac iugiter Deo uiuere, ad promissa caelestia et diuina praemia peruenire».

⁵⁵³ Cfr. *Epist* 41,2,1; 44,3,2; *De unit.* 19.

⁵⁵⁴ *Epist.* 55,2,2: «Quod quidem si pro sollicitudine fidei anxie curas et rei dubiae veritatem sollicitus exploras, reprehendenda non est in timore diuino aestuantis animi, sollicitudo suspensa».

de Pedro, sobre a qual Cristo fundou a Igreja, pode confiar que está na Igreja?”⁵⁵⁵, tal como veremos no ponto 2.17.

a) Primado de Roma

Tem-se discutido muito sobre a posição de Cipriano acerca do primado romano. Parece estar claro o seu reconhecimento de Roma como *Ecclesia Principalis* da qual emerge a unidade episcopal, isto porque Roma é a Igreja de Pedro. Por isso Pedro, mesmo quando aos outros apóstolos também se lhes a responsabilidade episcopal, continuou a exercer o primado⁵⁵⁶. Assim, todas as Igrejas estão fundadas sob pedro e o bispo de Roma continua a ser o único herdeiro do *múnus petrino* que tem, entre as outras funções, a de manifestar a unidade da Igreja. Isto é compatível com a existência de um colégio apostólico que dará origem a colegialidade episcopal. O episcopado é único e é participado *in solidum* por cada um dos bispos⁵⁵⁷. Os pastores unidos entre si têm o presente a unidade da Igreja. A união da Igreja num só corpo se faz pela união dos bispos. O pastor, por sua vez, une cada um dos seus fiéis a grande Igreja.

Para J. QUASTEN, Cipriano não reconhecia ao Bispo de Roma um poder jurisdicional sobre os seus irmãos no episcopado, porque Pedro não tinha recebido um poder sobre os outros apóstolos⁵⁵⁸, mas sim de unidade eclesial e da gestão da caridade universal.

Em suma, Cipriano concebe, pois, a Igreja como uma *domus*-família, una e única segundo o protótipo divino, onde Deus é o *Pater-familias* que está na origem e organização da mesma, e o Filho é o portador e mediador que edifica a *domus Dei* entre os homens. Esta mediação se consuma no *Magister dixit et fecit* e sobretudo na relação sponsal com a Igreja que dela faz uma *mater fecundatis*, por meio do Espírito Santo. É a nova relação com Deus Pai (*filius Dei*) que define a identidade do cristão, inalienável da mediação da *mater ecclesia*.

3.11- *Virgo et sponsa* (Christi)

⁵⁵⁵ *De Unit.* 4: «... loquitur Dominus ad Petrum: *ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam* Mt 16,18-19».

⁵⁵⁶ Cfr. QUASTEN, *Patrologia I*, Marietti, Torino, 1975, p.605.

⁵⁵⁷ *De unit.* 4 «Super illum aedificabat ecclesiam et illi pascendas oves mandate t, quamuis apostolis omnibus parem tribuat postestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem adque rationem sua auctoritate posposuit».

⁵⁵⁸ *De unit 4* «Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praedit et honoris et postestatis»; Cf. J. QUASTEN, *Patrologia I*, Marietti, Torino, 1975, p.605.

Já fizemos referência no ponto anterior (2.14) do sentido esponsal de Cristo com a sua Igreja. Se naquele o ponto chave era a maternidade da Igreja, aqui a tonalidade recai sobre a sua inviolabilidade, que trata em *Testimonia* e *Ad Quirinum*, onde expõe um conjunto de passagens da Escritura, reprovando o povo judeu e propondo uma nova economia de salvação.

O tema da *ecclesia virgo et sponsa* interessa-nos na medida em que não só releva a sua pureza, mas também a sua santidade que lhe advem do Esposo que a purificou no seu próprio sangue⁵⁵⁹. Na tradição cristã a maternidade só se entende ao lado da noção de *ecclesia-sponsa*, que a relaciona imediatamente a Cristo⁵⁶⁰. Da mesma relação que Cipriano estabelece entre Deus/Igreja, assim também não pode estar *cum Christo qui cum sponsa Christi aque in eius ecclesia non est*⁵⁶¹.

Tendo amado a sua igreja como um verdadeiro “esposo” entregando-se por ela, purificando-a com o lavacro do batismo⁵⁶² e celebrando com ela as grandes “núpcias”, Cristo abriu as portas das mesmas núpcias à *plebs gentium*⁵⁶³. Mas é sobretudo no livro dos *Testimonia* que Cipriano reúne um conjunto de textos bíblicos que resumem o sentido esponsal e da fecundidade da Igreja sob o título de “quod isipse sit Sponsus ecclesiam habens Sponsam de qua filii spualiter nascerentur”⁵⁶⁴.

A *ecclesia* é a única esposa de um Esposo fidelíssimo a qual, permanecendo casta⁵⁶⁵, guarda a inviolável fidelidade virginal ao esposo. Por isso, ela é verdadeiramente a *ecclesia Christi*⁵⁶⁶; o qual a preparou com o elevado preço do seu sangue⁵⁶⁷. Como esposo (*caput*) da Igreja, Cristo exerce um exclusivo domínio sobre a *Sponsa*⁵⁶⁸. Por isso, não pode pertencer a Cristo quem não pertence à esposa, uma vez que o status de *christianus* a pertença à mediação da *ecclesia Christi*. Quem não está “*com*” está “*contra*” e, portanto, não participa dos laços afetivos que unem Cristo à sua amada:

«quod si una est ecclesia quae a Christo diligitur
Et lauacro eius sola purgatur,
Quomodo qui in ecclesia non est

⁵⁵⁹ *Epist.* 72,2,2(CCL III C)777: «... ille sanguine suo parauit[ecclesiam] et condit» .

⁵⁶⁰ Cf. E. TESTA, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*, Jerusalem, 1992, pp 55-59.

⁵⁶¹ *Epist.* 52,1,3 (CCL III B) 618 «... Sacramentum istud Magnum est...»; cf. Ef. 5,31-32.

⁵⁶² *Epist.* 69,2,3: “Christus delexit ecclesiam et ipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret purgans eam lauacro aquae” Ef.5, 25-26 (751-752).

⁵⁶³ *Epist.* 63,12, 1-3 (CCL III C)710.

⁵⁶⁴ *Ad Quir.* II,19 (55-57).

⁵⁶⁵ *De Unit* 6 (CCL III) 214; *Epist* 73,11,2: «sicut et ipsa ecclesia incorrupta et casta et pudica est» (786); 59,1,2: «Sponsa Christi incorrupta sancta pudica» (666).

⁵⁶⁶ *Epist.* 48,4,2 (CCL 3,2,608); 52,1,1: «... ecclesia Christi» (616).

⁵⁶⁷ Cf. *Ad Dem.* 26 (CCL III A) 370.

⁵⁶⁸ Cf. *De habitu* 22 (CSEL III/1,203).

Aut diligi a Christo aut abluī et purgari lauacro eius potest?”⁵⁶⁹

A *ecclesia* foi a primeira que recebeu o Baptismo. Por isso, ela é o único espaço de fecundidade e de vida, única esposa que pode gerar filhos para o Pai, graças aos dotes do Pai que ela recebe pelo seu Esposo. Por sua vez, o Filho é caminho para o Pai, a *ecclesia* é *domus* do Filho e do Espírito, onde esta caminho se concretiza. Por isso, o crente não pode afastar-se da Igreja porque a sua Esposa nunca se afasta de Cristo. Neste sentido, os inimigos da Igreja identificam-se com os inimigos de Cristo⁵⁷⁰.

A *mater*, sendo naturalmente também *sponsa*, permanece, paradoxalmente, uirgo. Este último qualificativo desempenha um papel importante como critério diferenciador da identidade “inviolável” da Igreja face aos “adulteradores” da unidade e verdade do grupo. De facto, se a *mater* acentua a ilimitada de agregar novos filhos à família de Deus, o epíteto de *uirgo* remete para a inviolabilidade e incorruptibilidade (*pudica-casta*) da única Igreja de Cristo.

Segundo LAMELAS (2012:283), este arquétipo de relação esponsal oferece ao autor novos critérios de classificação dos de “dentro” face aos que se colocam “fora” (*adulterae iungitur*). Porque a *Sponsa Christi* não pode ser “violada” nem “adulterda” (*adulteri non potest*), pois é “incorrupta”, ela identifica-se com a “única *domus*” do Esposo: “incorrupta est et pudica: una domum nouit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit”⁵⁷¹.

Como é sabido, é Paulo quem introduz pela primeira vez esta relação significativa entre a união de marido-mulher e Cristo-Igreja (cf. Ef,5,23-28). Desta forma, aparece no pensamento paulino a imagem da Igreja como *sponsa Christi*, uma imagem que está estreitamente vinculada à imagem precedente da Igreja como Corpo de Cristo, até certo ponto pode ser considerada como uma variante daquela. Sobre a cruz, entrega-se por ela, Cristo consagrou a Igreja como sua esposa, e a purificou dos seus pecados e infidelidades, tornando-a esposa sem mancha. E Paulo precisa ainda: esposa e esposo estão tão unidos que formam um só corpo. Uma imagem que esclarece não só a distinção de personalidade entre Cristo e a Igreja, a qual podia cair no esquecimento com a imagem do corpo, mas também a ideia da fecundidade, que mesmo não vindo explicitada pelo Apóstolo, pelo menos é sugerida pela imagem de *Sponsa*. É desta doutrina em que se apoia o nosso autor para definir a união de Cristo à sua Igreja.

⁵⁶⁹ *Epist.* 69,2,3 (751).

⁵⁷⁰ Cf. *Epist.* 69,1,2 (749).

⁵⁷¹ *Unit.* 6 (CCL III) 253; Cf. I. LAMELAS, *Una Domus Et Ecclesia Dei In Saeculo*, op.cit, p. 283.

De uma perspectiva matrimonial de indissolubilidade, que implica o vínculo de matrimônio, Ciprino define a natureza da sua união com alguns conceitos que concentram reiteradamente o conceito da união indivisível. A imagem de *Sponsa* reaparece realmente na Epistola 69, para defender, frente aos cismáticos, que só o Baptismo administrado pela única Igreja é válido. Ela é a esposa do livro de *Cântico dos cânticos*, com uma clara referência à unidade eclesial. Cristo amou e purificou a sua Igreja como a sua Esposa⁵⁷². Ela é a única casa de Deus onde mora a esposa da regeneração⁵⁷³. Por tanto, a Igreja é o único canal de salvação, porque fiel ao Esposo que por ela deu a sua vida.

3.12- *Foris non est Ecclesia*

Continuamos com o paralelismo entre a *sponsa/adultera*. Enquanto a *sponsa* é fiel e permanece na *domus sponsi*, a *adultera* simboliza todo aquele que abandona (fora) a única Igreja do esposo. Por isso, é descrito com todos os adjectivos negativos, pela sua incapacidade de gerar filhos para o esposo.

Referindo-se ao cisma que Novaciano acabava de consumir na comunidade de Roma, Cipriano lamenta que um “partido contrário” (*diuersae partis*), numa «obstinata et inflexibilis pertinencia» tenha renegado a sua verdadeira mater para estabelecer um outro centro “fora”: “adulterum et contrarium extra ecclesiam fecit”⁵⁷⁴. Ora, tudo o que se fez fora é (contra) a fidelidade doméstica, contra a integridade da *Sponsa Christi*, contra o *uinculum ecclesiae*⁵⁷⁵. O recurso a negatividade moral “adulter” serve sobretudo para qualificar os que se insurgem contra a unidade e disciplina doméstica de uma comunidade concreta. O laço de fidelidade que une Cristo e a sua Igreja constitui o ponto de referência da edificação da unidade cristã que se opõe à *adultera et aliena at diuinae unitatis inimica*⁵⁷⁶.

É nessa perspectiva global que devemos entender a fórmula: *Extra ecclesiam nulla salus*, enraizada na concepção eclesiológica de Cipriano⁵⁷⁷ e retomada em Trento. A

⁵⁷²Cf. *Epist.* 73,11, 2.

⁵⁷³ Cf. Em estreita conexão com a figura de Esposa, aparece em Cipriano a figura da Igreja como “casa de Deus” (*Domus Dei*). Através dela o nosso autor mostrará com insistência a *unitas* eclesial: “Esposa que só conhece uma casa” (*De Unitate* 6); “a casa de Deus é única” (*Epist.* 4,4,3); “não existe outra casa para os crentes mais que a única Igreja” (*De unitate* 8); Deus “faz habitar na mesma casa os que têm uma só alma” (*De orat.* 8).

⁵⁷⁴ *Epist.* 45,1,2 (CCL III B) 530.

⁵⁷⁵ *Epist.* 55,24,4: “se ab ecclesiae uinculo... separat” (643).

⁵⁷⁶ *Epist.* 73,10,2 (CCL III B)785.

⁵⁷⁷ Muitos autores posicionam-se a adversos a Cipriano, como Jean Daniélou no seu *L'ÉGLISSE NAISSANTE ET CATHOLICISME*, (1971, p.53), chegando mesmo a apelidá-lo de herético, na medida em que limita a acção do Espírito. Mas esta concepção de Cipriano também já a encontramos em Orígenes: “Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo

mediação da salvação constitui, sem dúvida, o propósito da maternidade e sacramentalidade da Igreja. Além de muitas outras expressões que traduzem seu rigor doutrinário sobre o papel da Igreja Católica em sua mediação salvífica, Cipriano usa a fórmula que consagrada: *Salus extra ecclesiam non est* na Carta 73 (21,2) de desaprovação do martírio do herege que derramaria seu sangue em vão, pois fora da Igreja não há coroa. Assim, como pré-requisito para a salvação, aparece em Cipriano o princípio inescapável *unus Deus, una ecclesia, unum baptisma*, de inspiração explicitamente paulina (cf: Ef 4,4-6)⁵⁷⁸. O rigorismo cipriânico é exacerbado pelo estreito vínculo estabelecido entre a Igreja e os sacramentos. E se os dois são inseparáveis, o Bispo de Cartago dá prioridade semelhante à comunidade eclesial, na qual a verdadeira fé é confessada ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, e onde os sacramentos são validamente administrados⁵⁷⁹. No mesmo registo de ideias é usado o simbolismo tipológico para comparar a Igreja de Cristo com a arca de Noé. Como ninguém que estava fora da arca foi salvo do dilúvio, assim ninguém será salvo fora da Igreja de Cristo e de seu batismo⁵⁸⁰. Portanto, nada pode ser obtido fora da Igreja, comparado tipologicamente em outros lugares à casa de Raab; cortar-se do seio materno equivale a perder a substância da salvação⁵⁸¹.

Em suma, Em Cipriano, a fórmula: *Salus extra ecclesiam non est* não é um princípio relativo à salvação de toda a humanidade, mas uma exortação à unidade dirigida a uma comunidade cristã ameaçada, de dentro, por heresia e cisma: visa especificamente cristãos que se separaram da comunidade eclesial⁵⁸². Mas a fórmula não nos informa menos sobre o papel da Igreja para a salvação, que Cipriano parece limitar em suas fronteiras visíveis: por um lado, a Igreja é vista como a única instituição da salvação, porque, como que única esposa de Cristo, somente ela exerce a maternidade espiritual na medida em que somente seu batismo confere a remissão dos pecados e abre as portas da salvação; por outro lado, e como consequência, as pessoas que não estão incorporadas à

salvatur; si quis foras exierit, mortis suae ipse fit réus” (ORIGENES, Hom. in Jesu Nave 3, 5, SC71, p. 142).

⁵⁷⁸ Veja, por exemplo, as marcas paulinas em Cipriano, *Epist.* 74, 11, 1 (CCL III C) 808: «Traditum est enim nobis quod sit unus deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum, a qua unitate quisque discesserit cum haeticis necesse est inueniatur. Les caractères romains sont nbtres dans la citation», *De unit.* 4 (CCL 3, 212); 23 (CCL III) 230; *Epist.* 70,3,1 (CCL III C) 761; 73, 4, 2 (CCL III C) 781; 73, 21, 1-3 (CCL III C) 794.

⁵⁷⁹ Cf. P. FIETTA, «L’assiomasalus extraEcclesiam non est nel contesto delia dottrina ecclesiologica di san Cipriano», dans *Studia Patavina* 22 (1975), 385.

⁵⁸⁰ *De Unit.* 6 (CCL 3, 214); *Epist.* 69, 2, 2 (CCL III C) 751; 74, 11, 3 (CCL III C) 809.

⁵⁸¹ *De Unit.* 23 (CC III C) 230.

⁵⁸² Cf: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (BAC 30), Madrid 1987, p. 774; P. FIETTA, «L’assioma salus extra Ecclesiam non est nel contesto delia dottrina ecclesiologica di san Cipriano», in *Studia Patavina* 22 (1975), p. 416.

Igreja ou que se separaram de sua comunhão são excluídas da salvação. Assim, a *Ecclesia* refere-se tanto à comunidade cristã, ou seja, ao *corpus unum* dos fiéis, e à instituição de salvação fundada por Cristo (*sponsa-Christi, mater fidelium*) pela qual os bispos e são responsáveis

3.13- A *mater ecclesia* no Vaticano II

O nosso ponto de partida é de que o Concílio Vaticano II, lido à luz dos concílios anteriores, é um Concílio verdadeiramente pastoral. Por isso, o tema sobre a Igreja, nas suas diversas formas, vai ecoar fortemente, isto é, quer para a sua definição e estruturação, quer na sua relação com as outras denominações religiosas ou no seu diálogo com a sociedade “saeculo”. Este adjetivo *pastoral* é, aliás, programático para João XXIII que convocou a assembleia, foi recebido como tal pelos padres e ressoou inúmeras vezes na sua boca, tanto na sala de audiências como nas comissões. Cada gesto quis inspirar-se neste critério: desde a escolha inicial de pedir a todos os pastores uma opinião livre, sem os constrangimentos de questionários ou esquemas pré-estabelecidos, até ao último debate, que se materializou naquele texto dedicado à relação da Igreja com o mundo contemporâneo, para o qual a nova definição teológica foi cunhada *Constituições Pastorais*.

Ao longo dos anos, a relevância teológica deste conselho “pastoral” foi crescendo gradualmente e o que historicamente quis ser a execução do Vaticano I, já significado na escolha do nome, na realidade resultou na reformulação gradual de todos os tratados teológicos, forçados a abandonar os caminhos dos manuais e apologéticas, para um retorno às fontes vivas da Escritura e da Tradição. O tema eclesiológico emergiu como central desde o início, mas os estudos sobre o Vaticano II evidenciam a não univocidade das leituras, se o problema inicial era o de uma correta interpretação do Concílio, nos últimos tempos tornou-se o de sua ressecção. Por exemplo, a presença de diferentes imagens da Igreja é clara, mesmo dentro do mesmo documento “enumerar as eclesiologias subjacentes aos esquemas conciliares tornou-se agora um exercício habitual para os teólogos contemporâneos”⁵⁸³, em que direção se orienta, sobre o que debatidos sobre si, quais são os pressupostos mais fecundos que se têm avançado sobre a missão salvífica da Igreja?

⁵⁸³ G. FROSINI, *La Chiesa alla scoperta di se stessa*, in, C. GHIDELLI (ed.), *A Trent' anni dal Concilio. Memoria e profesia*, Roma, 1995, p. 22. Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna, 1975.

Os temas da comunhão interna, dos elementos que a compõem e das dinâmicas em que se articula, ocuparam e ocupam o debate eclesiológico contemporâneo, juntamente com os do ecumenismo e as relações da Igreja com as outras religiões. Recuperar a imagem materna, com a riqueza originária que os Padres lhe deram, pode significar talvez penetrar na intimidade vital da Igreja e da sua missão no mundo: aquele mistério de amor que a liga ao Filho como Esposa e aos homens como Mãe, e da qual se transforma por um correspondente dinamismo agápico que vem do Espírito Santo. As principais categorias eclesiológicas do Vaticano II, as do *Mistério* e do *Sacramento*, estão reunidas na figura materna:

“A Igreja, esposa e mãe, não é, portanto, uma realidade de todo interior e inviolável: o amor sponsal e materno torna-se visível nos *sinais* da Igreja, e mais radicalmente no sinal de que é a Igreja, ou melhor, se faz dom e presença, porque os sinais e o Sinal são reforçados com a eficácia salvífica de Cristo”⁵⁸⁴.

O entrelaçamento desses gestos simbólicos de glória e a resposta gerada pela fé e o próprio amor, constituem a comunhão eclesial que une os homens a Deus e entre si na oferta recíproca (cf. GS 45).

3.14.1 A Igreja como sinal pastoral e sinal do amor materno

Este é um apelo linguístico a afortunado do conceito da “Igreja Mãe”. O tema da “Igreja Mãe” hoje não parece ser muito apaixonante pela generalidade dos teólogos. Mas não nos parece um grande sinal de aprofundamento eclesiástico⁵⁸⁵.

Talvez não seja verdade que a Igreja seja sentida pouco como mãe. É provável que em sua imagem se reflita precisamente a crise da maternidade em nossa cultura, bem como os traços de sua beleza permanente⁵⁸⁶.

Também estudiosos de renome nos convidam a aprofundar o exame da imagem materna da Igreja, não só para uma visão mais completa de seu mistério, mas também no sentido de uma melhor compreensão de sua ação pastoral. O P. Tettamanzi escreve “a categoria sponsal e materna da Igreja, enquanto a configura como *mysterium amoris*,

⁵⁸⁴ D. TETTAMANZI, *La Chiesa madre dei cristiani, Riflessioni di Teologia pastorale*, in RCI (1979), p. 674.

⁵⁸⁵ Cf. S. Di CRISTINA, *Mater Ecclesia : l'iniziazione alla carità nella Chiesa antica*, in : *L'accoglienza nella comunità ecclesiale. Il Rica a vent'anni dalla promulgazione*, Palermo, 1993. P. 115.

⁵⁸⁶ Cf. G. BIFFI, *La sposa chiaccherata. Invito all'ecclesiocentrismo*, Milano, 1998, p.101.

revela a autêntica fisionomia da sua ação pastoral: todo gesto pastoral é a expressão e a realização deste *mysterium amoris*”⁵⁸⁷.

Neste sentido, a maternidade da Igreja significa então interessar-se pelos gestos e mediações eclesiais que constituem a sua pastoral, expressos por símbolos e realidades humanas carregadas de sentido divino. A relação entre a Igreja universal e a Igreja particular, a o pecado-santidade da Igreja, o estatuto das Conferências Episcopais, o papel do ministério ordenado ou do primado petrino, a ação missionária, o protagonismo laical ou outras questões eclesiológicas, não são temas distantes da "pastoral" pretendida pelo Concílio. Trata-se de ouvir as perguntas que o nosso tempo coloca à Igreja e que esta se coloca a si mesma. Que tipo de maternidade ela pode oferecer hoje? Como e com que instrumentos pode intervir para que o próprio mundo se torne “o seio onde, acolhendo a ação inovadora múltipla de Deus, se prepara um futuro absolutamente novo”⁵⁸⁸.

3.14.2- O Princípio agápico intra-trinitário como ponto de partida do Concílio

Podemos dizer que a pesquisa, inspirada na afirmação conciliar segundo a qual a Igreja deriva sua origem do desígnio que surge do “amor primário” do Pai (AG 3), quis assumir como ponto de partida deste princípio *agápico intra-trinitário*, procurar examinar antes de tudo as suas concretizações, isto é, o modo como estas relações de amor entre Deus e a Igreja, entre a Igreja e os homens e entre os próprios crentes são estabelecidas. O período histórico em que o interesse foi abordado foi o do Concílio Vaticano II.

As fontes agora disponíveis, a distância temporal suficiente e os vários caminhos de implementação permitem abordá-lo de forma bastante objetiva e completa, desde que se tenha o cuidado de apreendê-lo não como um mero somatório de indicações doutrinárias, mas como um evento da Igreja, como realmente é. Para dar especificidade eclesiológica ao campo da investigação e evitar o risco de desvios dispersivos, optou-se por estudar a utilização de uma imagem concreta, a da Igreja Mãe, formulando a hipótese de que se mostra adequada para transmitir tanto a atitude missionária, como a própria autoconsciência. De facto, além de conter um arquétipo antropológico universal, a imagem materna é rica em tradição tanto no uso bíblico quanto no patrístico, confirmando sua fecundidade.

⁵⁸⁷ D. TETTAMANZI, *LA Chiesa madre dei cristiani*, 101) (cf. https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=5675:la-chiesa-madre-dei-cristiani&Itemid=101).

⁵⁸⁸ Cf. Giampietro ZIVIANY, *La Chiesa Madre nel concilio vaticano II*, E.P.U.G., Roma, 2001, p.19.

A esta imagem considerou-se necessário colocar lado a lado a da *Igreja Esposa (Noiva)*, igualmente significativa, como seu complemento necessário: se a maternidade de facto se dirige sobretudo aos fiéis, a questão conjugal pertence mais à essência da Igreja e a sua relação com *Cristo, o Esposo (Noivo)*. Fica claro que uma dimensão implica a outra, visto que não pode haver maternidade sem casos conjugais e, inversamente, o resultado natural da união com Cristo é a geração de seus filhos para uma nova vida. Em segundo lugar, levantou-se a hipótese de que a imagem materna poderia ajudar a expressar a teologia do Vaticano II sobre a Igreja e seu papel no mundo, bem como a prática com a qual ela, ao realizar uma reforma de cunho histórico, sempre foi compreensiva, além da riqueza de seu mistério interior. Retomando os objetivos iniciais dados pelo Papa João XXIII ao Concílio, ou seja, a renovação da Igreja e a união dos cristãos, quisemos verificar se o uso da imagem materna pode oferecer algum estímulo em ambos os setores que, sob o nome de "Nova Evangelização"⁵⁸⁹ e de Ecumenismo, permanecem áreas essenciais de compromisso da Igreja no limiar do terceiro milênio.

3.14.3- A Igreja Mãe no decurso e nos documentos conciliares

Como é de todo sabido, os documentos conciliares, não trazem tudo o que foi preparado e debatido no concílio, mas sim as formulações lapidares. Porém, o Concílio tem um suporte magnífico que se pode ler nas *Actas*. Na ampla documentação conciliar, constituída por documentos preparatórios, observações escritas, atas das discussões em sala e relatórios finais, tomam-se como ponto de partida as Constituições, Decretos e Declarações aprovadas pelos padres e promulgadas pelo Sumo Pontífice, ou seja, os documentos oficiais conhecidos em todo o mundo, nos quais buscar os testemunhos sobre a Igreja Mãe, ou seja, as recorrências e o contexto em que o termo está presente, enriquecendo-o com o complementar de Igreja Esposa e mantendo viva a consciência de que o princípio vital do Vaticano II vai além de seus textos escritos. Com efeito, as próprias *Acta Synodalia*, embora continuem a ser a referência fundamental, não constituem uma fonte completa, tanto porque a sua publicação ainda não foi totalmente concluída, como pelos critérios com os quais foram redigidas. Um primeiro facto com importantes consequências metodológicas e que poderia abrir outros problemas, é trabalhar não em uma definição, mas em uma imagem, ou seja, uma metáfora da Igreja⁵⁹⁰.

⁵⁸⁹ Cf. Giampietro ZIVIANY, *La Chiesa Madre nel concilio vaticano II*, E.P.U.G., Roma, 2001, p.28.

⁵⁹⁰ A partir do discurso programático de abertura de João XXIII em 11 de outubro de 1962, significativamente intitulado *Gaudet Mater Ecclesia*, até a última homilia de encerramento de Paulo VI e

Os Padres ensinam-nos que "a linguagem metafórica e simbólica não pretende descrever, mas apenas aludir e fazer-nos sair da mera realidade bruta das coisas do mundo, para intuir algo do Mistério. A sua própria referência à relação conjugal que lhe constitui um complemento necessário, diz a obrigação de que esta metáfora seja esclarecida e completada, como o próprio Concílio o faz ao longo do seu desenvolvimento e de forma mais exemplar no LG 6.

Uma primeira análise de tipo diacrônico será seguida de um segundo tipo de análise de caráter sincrônico, visando antes vincular as referências a cada uma delas. outro, lendo os textos relativos à Igreja Mãe, complementados pelos relativos à Igreja Esposa, como coordenadas de um completo desenho ecológico e eclesiástico, que parte do fundamento antropológico, continua na entrega de Cristo crucificado ao Pai e no dom do Espírito, ele se regenera na comunidade pela Palavra e pelos sacramentos, dando origem a ministérios e estruturas de comunhão, e finalmente põe em ação dinâmicas de perene tensão positiva. dentro da própria Igreja. Esta é a teologia que Ciprino pretende oferecer ao Vaticano II. Nos documentos conciliares é possível vislumbrar a Igreja Mãe como objeto formal, completada pela imagem da Igreja Esposa, Igreja ad intra e ad extra.

Do estudo da imagem do matema em *Sucrosanctum Concilium, Dei Verbum e Lumen Gentium*, verifica-se que são o fundamento de todo o sistema conciliar e que destacam, cada um com características próprias, as principais conotações da Igreja Mãe. Portanto, se é na liturgia que ela encontra o seu redescobre a sua sponsalidade cristológica e desperta-a com a ação sacramental e litúrgica que gera os fiéis na fé. *A Del Verbum* constitui o momento da autoconsciência conciliar: ao colocar os grandes temas da Revelação, da Escritura e da Tradição no centro da própria vida, a Igreja entende-se como um lugar onde a História da Salvação que a gerou continua a realizar-se, à espera da plenitude escatológica. Na *Lumen Gentium* essas perspectivas encontram uma visão completa e a designação da Igreja como Esposa e Mãe é tanto integrada com as demais imagens bíblicas e patrísticas, quanto aplicada a si mesma, ora com valor sacramental lembrando sua essência íntima, ora temporal referindo-se aos seus próprios componentes a serem unificados, ou seja, finalmente estabelecendo uma relação constitutiva com a figura de Maria Santíssima, modelo de apadrinhamento e maternidade (LG 63).

A Constituição Pastoral, os Decretos e as Declarações Conciliares, são considerados como textos que se relacionam mais com a missão da Igreja, isto é, o que

ainda mais em sua primeira *Encíclica Ecclesiam Suam* de 6 de agosto de 1964, percebemos o profundo enraizamento de essas intervenções na dinâmica e nos fins conciliares, não só doutrinariamente, mas também como prática de colegialidade hierárquica.

ela realiza por meio de suas instituições e atividades. A subdivisão não depende tanto de sua importância secundária: todos os documentos se baseiam, de facto, em elementos teológicos pertencentes de alguma forma à essência da Igreja e geralmente explicitados pelo menos no prefácio de cada um. Mas não há dúvida de que estas derivam da orientação geral delineada pelas três Constituições dogmáticas e que em muitos casos, como os de alguns Decretos, nada mais representam do que a sua aplicação a um determinado setor. Queríamos, assim, recolher, em outra especificação, aqueles textos que tratam de pessoas empenhadas na ação missionária, distinguindo-os dos demais, voltados mais para questões concretas, dinâmicas ou novas possibilidades oferecidas à evangelização. Todos os textos conciliares - com exceção de três - oferecem referências eclesiais de tipo materno: se o documento sobre os Bispos e o da Ação Cristã mostram o dever materno e a solicitude com que a Igreja Mãe quer educar seus filhos, o decreto sobre a *atividades missionárias* e o decreto sobre o ecumenismo também a delineiam como preocupada com a unidade e a salvação de todos os povos. A imagem materna retorna também na declaração sobre a liberdade religiosa e no decreto sobre as religiões não-cristãs, como expressão da universalidade e do diálogo, para ser concretizados valendo-se das possibilidades oferecidas pela atualidade. O interesse pelos meios de comunicação social, por exemplo, apresenta-se em sala de aula como expressão da maternidade eclesial e, claro, não são esquecidos aqueles que são chamados mais de perto trabalhar na evangelização: encontramos a imagem materna presente tanto nos textos sobre os sacerdotes, como nos religiosos, naturalmente, na grande constituição pastoral sobre a relação Igreja-mundo (*Gaudium est spes*). Do lado dilacerado do novo Adão e do Espírito do Ressuscitado nasce a Igreja: filha e Esposa juntas, que se tornaram Mãe pela fecundidade recebida como dom. A seguir, a Igreja é contemplada no seu estado de *communio viatorum*: promessa do Reino e participante de uma plenitude nunca alcançada no tempo, mas também guardiã da riqueza de um caminho que se tornou salvífico. Por fim, leremos a relação que une a Igreja a Maria, cuja virgindade, sponsal e maternal constituem para o Concílio o modelo de fecundidade da Igreja.

A essência materna da Igreja, como vimos, remonta ao mistério do amor fundamental do Pai (AG 2), nasce da doação de Cristo crucificado e cresce pela obra contínua do Espírito.

O dom da unidade entregue por Cristo à sua Igreja permanece intangível e faz dela a única verdadeira Esposa do seu Senhor; porém, de facto, diz-se que existem outras Igrejas e que também elas reivindicam as mesmas características fundadoras e professam as principais verdades do mesmo credo. É claro que esta mesma divisão é contrária à

unidade desejada por Cristo. Será sobretudo com um caminho de crescimento no amor e na comunhão *ad intra*, através da *caritate, oratione, exemplo et poenitentiae operibus* (PO 6), que a Igreja dará o seu primeiro testemunho também *ad extra*. Com efeito, o mistério da santidade do Corpo de Cristo torna-se um instrumento para o exercício do *veram maternitatem* (PO 15) em relação às almas às quais deseja aproximar-se. Como já foi referido, antes de qualquer ação pastoral e método de evangelização existe este caminho de exemplaridade no amor, não só como purificação de uma imagem exterior para apontar para a imitação, mas como força divina a receber, como Espírito para abrir. O tema deste *veram maternitatem* é a *ecclesialis communitas* (PO 15): ela nada faz senão recebê-la incessantemente: ao receber o seu Esposo virginalmente, ela cresce no amor e com isso o gera de novo nos fiéis que com ela se unem⁵⁹¹.

3.14.4 Um amor misericordioso

O dom da unidade transmitido por Cristo à Igreja não impediu que historicamente se dessem nela divisões, sem que faltasse totalmente esta herança, pois nem mesmo a soma dos pecados humanos tem o poder de cancelar a santidade ontológica do Corpo de Cristo. No entanto, isso não pode constituir um alibi e o empenho do testemunho no amor tem sido sentido como primordial desde as primeiras comunidades cristãs que, precisamente por serem compostas por pessoas de todas as classes sociais, na verdade, pelo prevaLENcente dos pobres, logo teve de colocar o problema de como exercer e organizar a caridade de acordo com os princípios do Mestre, tanto internamente como nas relações com outras comunidades. O amor materno era deles, dando ao amor mútuo as mesmas conotações fiéis e oblacionárias de Cristo: *ut quemadmodum ipse dilexit Ecclesiam et Semetipsum pro ea tradidit, ita et coniuges, mutua dedicatione, se invicem perpetua fidelit diligant* (GS 48). Em plena sintonia com os LG 11 e 41, a Constituição Pastoral traça uma teologia e uma espiritualidade conjugal que estão diretamente ligadas à Igreja, pois a mesma é o dinamismo do amor humano: *amor coniugalis in divinum amore assumitur* (GS 48). D. Tettamanzi escreve:

«O princípio do vínculo do amor esponsal entre Cristo e a Igreja do Espírito Santo, o *vinculum amoris* na Santíssima Trindade, entre a divindade e a humanidade do Verbo Encarnado, entre Cristo Cabeça e a Igreja seu corpo. O mesmo Espírito

⁵⁹¹ Cf. M. GONZÁLES MARTIN, *Santa Madre Iglesia*, in, *Sentir con la Iglesia*, Madrid, pp. 13-21.

que unifica a Trindade é fonte de comunhão de amor na e para a Igreja, imagem sacramental da Trindade»⁵⁹².

Se as reflexões sobre o nível de renovação da pastoral matrimonial foram visíveis, as consequências recíprocas do uso da categoria família para desenhar a imagem da Igreja parecem tardar. O Esposo vai ao encontro da sua Esposa, assume-a e redime-a com um amor sacramental animado pelo Espírito de Cristo; na verdade, muito ainda precisa ser perdoado e purificado nela: o egoísmo dos homens, fechamentos mútuos, julgamentos, discriminação e muito mais. Por sua vez, sabe que ainda tem presente e vivo o seu Senhor que repete a doação aos homens para que, crucificando o seu amor com o sacrifício, também eles se doem uns aos outros. Ligado aos temas da família, o interesse da Igreja pelo problema da regulação da natalidade é também uma expressão da sua maturidade, como recorda a *Humanae Vitae* de Paulo VI⁵⁹³:

A atitude de misericórdia materna torna-se evidente mesmo num contexto muito diferente; no início do GE, a *Sancta Mater Ecclesia* afirma que, em cumprimento do mandato recebido, integram *hominis vitam etiam terrenam quatenus cum vocatione coelesti connexam cura debeat* (GE Proêmio), e sua tarefa específica em relação ao progresso e desenvolvimento da educação, indica portanto o seu dever e a sua capacidade de educar não só *como humana societas* (GE 3), mas em razão da sua missão salvífica dirigida sobretudo aos fiéis.

Sem prejuízo da irreduzível perspectiva escatológica que verá todos os fiéis reunidos na *Ecclesia universalis apud Patrem* (LG 2), é claro para o Concílio que agora e aqui a *única Christi Ecclesia (...)* *Subsistit in Ecclesia catholica* (LG 8), com tudo o que a expressão contém. Portanto, as Igrejas locais *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit* (LG 23) são legítimas e constituídas *Divina autem Providentia* (LG 23).

A LG 12 fala também do povo de Deus e do *universalem suum consensum de rebus fidei*, especificando, no entanto, no seguinte número que por universal entendemos a comunhão de todos os membros: *vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur (...)* *et ad plenitudinem in unitate conspirantibus* (LG 13).

A dinâmica eclesial e o conseqüente método missionário configuram-se não tanto como um movimento de expansão, mas sim como uma inserção em diferentes culturas e situações e se for preciso usar duas expressões frequentes na bibliografia sobre o assunto

⁵⁹² D. TETTAMANZI, *La Chiesa sposa di Cristo*, *op. cit.*, 583-584.

⁵⁹³ Paulus VI, PP, *Litt. Enc. Humanae Vitae* (25.7.68): AAS 60 (1968), p. 495.

- uma “catolicidade da Igreja local”, há também a “realização da Igreja num só lugar”. Esta coexistência - não coincidência, mas presença recíproca ou convivência recíproca ou mesmo a simultaneidade necessária do local e do universal - tem como emblema e ponto de partida a celebração litúrgica, na qual, recordamos, devem ser preservadas e aumentadas as diversidades legítimas qualquer caso (SC 4):

«portanto, é necessário que todos dêem a maior importância à vida litúrgica da diocese que se desenvolve em torno do bispo, principalmente na igreja central; convictos de que a principal manifestação da Igreja está na participação plena e ativa de todo o povo santo de Deus nas mesmas celebrações litúrgicas, sobretudo na mesma cozinha, na mesma oração, no mesmo sumo sacerdote sobre o qual o bispo cercado por seus presidentes de presbitério e por ministros»⁵⁹⁴.

O recente documento da Comissão Teológica Internacional *sobre Memória e Reconciliação* mostra de uma maneira singular que o tema da "Ecclesia mater" é importante e atual para a teologia e a práxis da Igreja; a Igreja e as falhas do passado. No centro do capítulo dedicado aos fundamentos teológicos do reconhecimento dos pecados do presente e do passado está o parágrafo intitulado “a maternidade da Igreja” (n. 3.4.), onde se afirma: “a força da solidariedade existente entre no tempo e no espaço, graças à sua incorporação a Cristo e à obra do Espírito Santo, se expressa de modo particularmente eficaz na ideia da "Igreja Mãe" ("Mater Ecclesia")⁵⁹⁵.

Em suma, vemos que no Concílio Vaticano II, desde os discursos do Papa João XXIII às intervenções dos padres sinodais está presente a preocupação de uma *fides plena* professada no batismo. O cumprimento do mandato do Mestre, apresenta-se cada vez mais como um imperativo categórico. Esta realidade, praticamente faz o eixo da carta 73 de Cipriano de Cartago “*fides plena et sincera Dei Patris et Chisti et Spiritus Sancti cognitione*”⁵⁹⁶. Porém, a concordia entre o Pai, o Filho e o Espírito santo é que sustenta e anima o amor e a unidade no seio da ecclesia, isto é, a conceito de *ecclesia adunata* de Cipriano, agora presente no Concilio dimana da *plena et adunata trinitas*⁵⁹⁷ professada no batismo.

Finalmente dizer que o tema da maternidade da Igreja é também forte, sobretudo no pós-conciliar, que se encontra nos documentos sobre o ecumenismo. O concilio trabalha muito a dimensão do amor materno para traduzir a incorporação pelo batismo, a

⁵⁹⁴ SC 41 “Quare omnes vitam liturgicam dioceseos circa Episcopum, praesertim in ecclesia cathedrali, maximi faciant oportet: sibi persuasum habentes praecipuam (...).

⁵⁹⁵ ⁵⁹⁵ Cf. Giampietro ZIVIANY, *La Chiesa Madre nel concilio vaticano II*, E.P.U.G., op. cit., p. 5.

⁵⁹⁶ *De Unit.* 23 (231).

⁵⁹⁷ *Epist* 73.18.1: “post resurrectionem a Domino apostoli ad gentes mittuntur, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizare gentes iubentur ... Quando ipse Christus gentes baptizari in plena et adunata trinitate” (791).

comunhão na diversidade assim como a reconciliação dos filhos desavindos. Este o ponto de partida para a compreensão da Igreja em África que passamos agora a tratar.

Conclusão do capítulo

Depois de tudo quanto foi descrito acima, há quem ainda coloque duas questões: o que é a Igreja para o bispo de Cartago? Qual a relação da *maternidade* da Igreja com a salvação?

Mais que do que se ater em definições ele prefere descrevê-la com recurso a imagens bíblicas e analogias. Mas uma coisa deixa claro que a Igreja não é uma realidade abstrata e moral, mas concreta e visível. Porém, mesmo que seja uma realidade sociológica e juridicamente organizada pela hierarquia episcopal, ela é, antes de tudo, uma assembleia eucarística que se forma quando nos reunimos em um só entre irmãos e celebramos o sacrifício divino com o sacerdote de Deus⁵⁹⁸. Ela é apostólica porque dimana dos doze.

Enquanto peregrina a Igreja é a grande intermediária entre Deus e mundo, o único caminho do homem para seu Pai. A *Igreja é mãe*. Porque ela tem o Espírito, ela nos comunica a vida filial do Pai. A maternidade é um conceito chave, dada a função mediadora da mãe Igreja no evento salvífico. Na patrística, a mediação da mãe Igreja, que teve no seu auge em Cristo, é determinante. O seu pensamento eclesiológico apresenta-se numa tríplice dimensão: trinitária, pneumática e sacramental.

Tertuliano sublinhou mais o aspeto de cuidado amoroso e responsável da mãe, o que Cipriano continuou. Mas outros aspetos revelam-se como descontinuidade. Pois, em contrapartida da disciplina unitária, o autor da hierarquia episcopal, a Igreja do Espírito que Tertuliano tinha tentado de erigir proclamando-a todo-poderosa liberta de “profeta”, essa igreja carismática já não tinha lugar em África⁵⁹⁹.

Em Cipriano a Igreja mãe é uma realidade sacramental, ele a vê sob o ponto de vista de vida eterna, sobrenatural, dada por Deus. A Igreja é mãe enquanto *spiritaliter* e unida ao seu esposo e Senhor, Jesus Cristo, gera filhos para Deus. Esta união com Jesus lhe dá todos os poderes. Ela é a única esposa de Jesus, daí a imperatividade de ser gerado por ela para ter Deus por Pai e não há alternativa: *Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem* ou ainda *ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*. Qualquer realidade que se consubstancie no afastamento dela, por

⁵⁹⁸ Cf. *De Orat.* 4: CCL 3, 1, 269.

⁵⁹⁹ F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité, Histoire et civilisation (des origines au V siècle)*, Payot, Paris 1981. p.291.

cisma ou heresia, tem por efeito imediato a perda da paternidade de Deus, porque fora dela não há o Espírito santo e a geração é *spritaliter*. Toda a simbologia da maternidade serve a Cipriano para exprimir a estreita relação entre a acção divina e a mediação humana na ‘economia’ da salvação⁶⁰⁰. No ato da geração estão envolvidas a maternidade da Igreja, a paternidade de Deus, a esponsalidade de Cristo e a fecundidade do Espírito santo.

Não falta quem comece por louvá-lo, para depois lançar-lhe uma critica: “O ensino de Cipriano tem o mérito de clareza e coerência. Ele sustenta juntamente Igreja, ministério e sacramentos numa inteligível e salutar forma. Mas se é verdade, as consequências são de facto terríveis. Milhões sobre milhões de cristãos de *bona fide* não tiveram salvação por estarem fora da Igreja”⁶⁰¹. Esta questão já foi bastante tratada por estudiosos de Cipriano que sustentam que o seu objectivo não era tratar da salvação, mas uma exortação aos fiéis a manterem-se unidos na Igreja que oferece a salvação. Bévenot esclarece, sabiamente, que «Por toda a sua alta concepção do episcopado e do seu papel para a unidade da Igreja, Cipriano não era nem episcopaliano, nem conciliarista [...]. Em Cipriano a doutrina do primado não era certamente ‘implícita’, mas ela não era inteiramente ausente»⁶⁰². Outra observação que lhe é feita é de se ter preocupado demais em sublinhar a dignidade do bispo, ele por vezes se exprime como se Pedro fosse bispo: *una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata....* Pedro não ocupa uma *cathedra* na Igreja original, porque ele deve levar seu testemunho a todo o lugar e até às extremidades da terra⁶⁰³. Por isso, ele mantém as duas dimensões da Igreja interior e exterior: a interior que gera pela maternidade fecunda e a exterior, que acolhe os que depois de a terem abandonado decidem regressar à *mãe*⁶⁰⁴.

Neste sentido, fica claro que para o Bispo de Cartago a Igreja é a católica, com o significado primordial de verdadeira, porque é a única fundada pelo senhor, legítima, unida em volta do bispo legítimo, sucessor dos apóstolos. A catolicidade implica a dimensão quantitativa (no sentido geográfica) e qualitativa (no sentido de plenitude). Ela é una, cujo vínculo de unidade é o bispo. A sua universalidade provém da comunhão das Igrejas locais, manifestada na concórdia dos bispos e pela unidade dos mesmos no episcopado sobre Pedro que está na origem⁶⁰⁵.

⁶⁰⁰ P. Fietta, *Salus extra*, StPat 22 (1975), *op.cit.*, p58.

⁶⁰¹ *Early latin theology*, in S.L. Greensland *et al.* (edd.), 121.

⁶⁰² Cf. M. Bévenot, *Épiscopat*, 185.

⁶⁰³ L. Campeau, *Le texte de primauté*, 106

⁶⁰⁴ Cf. R. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, *op.cit.* p 187.

⁶⁰⁵ Cf. SAPATO, *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*, *op.cit.* p 161

Nos documentos conciliais, “Santa madre Igreja” é uma expressão que tem as suas raízes nos primeiros anos da história cristã. A igreja é designada por mãe, porque, em virtude do amor de Cristo, seu esposo, ela dá origem a muitos filhos (cf. LG 11). Todos os crentes nasceram dela: “pela pregação e pelo Batismo, gera, para a vida nova e imortal, os filhos concebidos pela acção do espírito Santo e nascidos de Deus, seu Pai” (LG 64). Além disso, Cristo deve “nascer e crescer também no coração dos fiéis por meio da Igreja” (LG 65). Isto realiza-se só pelo amor solícito e maternal que Cristo desperta naqueles que ensinam em Seu nome. Assim São Paulo escreveu ao seu rebanho na Galácia: “Filhinhos meus, por quem de novo sinto as dores do parto, até que Cristo seja formado em vós” (Gal 4, 19).

Por Cristo continua a alimentar a nossa vida através da Igreja, devemos venerá-la como mãe e mestra. Aqueles que, iluminados pela graça de Deus, reconhecem a Igreja como fiel esposa de Cristo, à qual Ele está inseparavelmente unido e na qual cuida do Seu povo, devem-lhe lealdade indefetível. São Cipriano exprimiu isto mesmo de forma vigorosa: “Não podeis ter a Deus por pai, se não tiverdes a Igreja por mãe”. Não basta ter nascido do seu Batismo. Como fiéis filhos seus, devemos aprender dela o espírito de Cristo, seu Esposo, e sermos instruídos por ela nos caminhos da vida.

Capítulo IV

Para uma eclesiologia pastoral hoje em África

A segunda metade do século XX, sobretudo as décadas de 60 e 70, ficaram marcadas, em África, por grandes viragens nos contextos sociopolíticos, económicos e culturais. A maior causa desta viragem foram as reivindicações das independências, que tiveram maior incidência no campo político, ao passo que de 2015 para cá a luta maior pode-se traduzir na tentativa de corresponder ao Plano mundial de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (*Agenda 2030*)⁶⁰⁶, baseado nos 17 objetivos e a tantos outros de iniciativa local, que parecem sempre um fracasso.

O Ocidente, sobretudo os países europeus que tinham colónias em Africa, tiveram de enfrentar um conjunto de contestações, o que, de alguma forma, abriu o caminho para o reconhecimento das independências, cedendo, assim, a um direito fundamental que estava em causa.

O caminho das reivindicações foi marcado pela ambivalência da relutância, por um lado, e do outro lado, pelas resistências. Por isso, em quase todos os países, este processo foi marcado por conflitos armados e até mesmo sangrentos, tornando-se penosos. A transformação das colónias a países soberanos e independentes tornou-se um processo dramático.

O momento de luta pelas independências tornou-se verdadeiramente crucial. Por isso, tinha chegado o momento em que os filhos da terra fossem os orientadores dos destinos dos seus próprios países. Porém, este momento não foi um ‘mar de rosas’.

Os defensores Pan-africanismo⁶⁰⁷ (A. Ashwood, C. R. James, C. A. Diop, L. S. Senghor, A. Césaire, F. Fanon, K. Nkrumah, N. Azikiwe, A. Cabral e J. Nyerere), tinham entendido que, naquela altura, era o caminho seguro. Pois, o contexto exigia uma maior mobilização, organização distribuição do ónus. Foi desta forma que se constituíram as frentes de luta contra o colonialismo. Este coluiu, a nível das operações, foi tacitamente eficiente, o que não aconteceu com a transferência de poderes. Na maior parte dos países,

⁶⁰⁶ Cf. <http://www.agenda2030.org.br/ods/4/> (20 de março 2021).

⁶⁰⁷ O pan-africanismo nasceu da luta de ativistas negros em África e na diáspora americana em prol da valorização de sua coletividade. Sua marca inicial entre fins do século XVIII e início do século XX foi a construção de visões positivas e internacionalistas acerca de sua identidade étnico-racial, entendida como comunidade negra: africana e afrodescendente. Nessa primeira fase do movimento, destacam-se nomes como J. Horton, E. Blyden, S. Williams, J. Hayford, M. Garvey e W. E. Du Bois. Ocorreram nesse primeiro momento também os primeiros Congressos Pan-africanistas, começando pelo de Londres, em 1900. A partir de 1945, o pan-africanismo se transformou cada vez mais numa ideologia política associada das lutas de independência nacional e contra o neocolonialismo na África, tendo por lema básico os ideais de libertação e integração. Cf. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742019000100406&script=sci_arttext&tlng=pt.

a existência de vários movimentos de libertação (partidos) do mesmo país, gerou grupos dissidentes/desavindos, o que exigia um consenso político para se achar um herdeiro dos destinos dos países. Na maior parte dos países, este processo correu mal. Porém, o desfecho deste processo dependeu um pouco dos espaços (francofonia, anglofonia e lusofonia...) e do interesse das grandes potências mundiais.

Desta forma, o desentendimento entre os protagonistas das independências gerou um clima de guerra fratricidas. Para lá o consenso entre os partidos que disputavam o poder, a má divisão do continente pelos europeus na Conferência de Berlim através do famoso ‘mapa cor-de-rosa’, as ineficácias da passagem do poder aos autóctones tiveram na base dos conflitos pós-independências. Não menos importante a ser sublinhada como causa das guerras está a disputa de influência política entre os dois grandes Blocos Mundiais.

Por isso, a questão da dívida externa aparecerá logo como outro “calcanhar de Aquiles” que transforma a África num continente com a **esperança** de futuro “adiada”. E a luta contra a pobreza tornou-se a luta contra os pobres, expressão infiltrada na globalização. Desta forma, as Endemias encontram terreno fértil num continente já vulnerável, incapaz de gerar imunidade sem recurso ao Ocidente e à União Soviética. Assim a África tornou-se o continente de más notícias. Este será o contexto em que se vai desenvolver a Igreja em África, que parece já definir o tema da sua reflexão o ‘sofrimento’.

Diante disto, tal como já o fez Cipriano, nos primeiros séculos do cristianismo, a Igreja apresenta-se como a única **esperança** numa sociedade verdadeira mente decaída em todos os contextos. A própria saturação do ambiente (sociopolítico), imprimiu na Igreja em África várias dificuldades na afirmação da sua missão evangelizadora, que se vê impotente de cumpri-la, por lhe faltar quase tudo. Por isso, uma outra forma de estar e ser Igreja em África era necessária. Daí a necessidade de um Sínodo especial dos Bispos para a África que veio a dar na exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*.

É neste contexto que se impunha a celebração da I Assembleia Especial para África do Sínodo dos Bispos, graças a institucionalização do Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM), em Kampala no ano de 1969, como uma forma de agir comum na busca de soluções para os problemas comum. Com tudo, o grande fator impulsionador foi a segunda Assembleia Geral de 1971. Mas foi a terceira Assembleia que acolheu favoravelmente as preocupações dos cristãos em África de realizar um Sínodo onde se analisassem as questões candentes do continente no âmbito da evangelização (*Ecclesia in Africa 4, doravante EA*). É a partir deste momento que a

Igreja universal tomou consciência de ser solidária com os problemas dos povos africanos (comunhão) e permitir que, através dos seus pastores, se fizesse ouvir o seu clamor.

Por isso, para falar da Igreja em Africa, são indispensáveis: a “Exortação Apostólica Pós- sinodal *Ecclesia in Africa*”, fruto a Primeira Assembleia do Sínodo dos Bispos iniciada a 10 de abril de 1994 terminado a 8 de maio de 1994. Serão importantes para a nossa análise as intervenções dos bispos durante os debates no Sínodo, estampadas nos *Acta apostolicae sedis/ Osservatore Romano*, assim como os *Lineamenta* e o *Instrumentum Laboris*.

Não menos importante é a Exortação Pós-Sinodal *Africae Munus*, que se configura como a continuidade do pensamento do Primeiro Sínodo, apesar de ser muito mais uma chamada de consciência aos governos no cuidado do ‘Bem comum’.

A África ao assumir-se como uma “Igreja-família”, o que de certo modo reflete o clima eclesiológico do Concílio Vaticano II, que define a Igreja como “o Povo de Deus”, age em perfeita sintonia com a famosa expressão de Cipriano “de unitate patris et filii et spiritus Sancti plebs adunata”, isto é, toda a unidade do povo de Deus dimana daquela unidade que se encontra no seio da Trindade, tal como se expressa de forma adequada no primeiro capítulo da *Lumen Gentium* (LG). A Igreja é a Mãe que gera cuida e alimenta sob a Proteção do Esposo que garante o apelido (cristãos) que dá acesso ao Pai.

Por isso, pretendemos aqui

- a) perceber a presença da Teologia de Cipriano na eclesiologia africana contemporânea, expressa na Exortação Pós-Sinodal do Papa João Paulo II, quando se celebram os 25 anos da sua publicação;
- b) partir dos Sínodos de Cartago, para perceber o valor dos sínodos continentais no hoje da Igreja para se viver a unidade na diversidade.
- c) Identificar, analisar e caracterizar os problemas, reptos e dificuldades diagnosticados pelo Sínodo no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África mediante a divulgação da *Ecclesia in Africa*, como resposta resolutive.
- d) Oferecer algum contributo acerca dos problemas que ainda hoje se levantam como desafios à pastoral e apontar caminhos de esperança para os cristãos cuja fé corre o risco de enfraquecer.

4.1- O Problema da Teologia Africana

A recomendação, durante o Concílio Vaticano II, do **Sínodo dos Bispos**, abre, sem sombras de dúvidas, o caminho de pensar a Igreja e a própria teologia de maneira contextual, o que veio a dar espaço aos sínodos continentais.

Tratando-se de uma única Igreja, por que uma Teologia Africana? Terá um objecto de estudo diferente daquele que é estudado pela Teologia?

Para responder a estas questões será imperioso passar pelas etapas da evangelização de África que, no fundo, serão o alicerce de toda a reflexão teológica posterior.

A teologia sobre o Deus vivo no mistério de sua vida íntima e de seu desígnio de salvação estuda Deus em quem as pessoas creem sob palavra e que se manifesta pelo dom de si mesmo. Mas trata a teologia também das criaturas, embora as considere sempre em sua relação a Deus Salvador⁶⁰⁸. A Palavra divina deve ser atualizada para cada geração por uma teologia feita sob medida para aquela época e espaço, mas conservando o sentido universal da revelação. Esta revelação é contida no depósito de fé⁶⁰⁹ (*sensus fidei*). Para Santo Anselmo, a teologia é a fé aplicada à inteligência do seu objeto (*fides quaerens intellectum*)⁶¹⁰

A teologia tem como fontes a Bíblia, a Sagrada Tradição e o Magistério da Igreja. Esta é teologia elaborada dentro das bibliotecas, com aquelas condições necessárias para uma reflexão pura. Por isso, Bevans e Schroeder na sua obra *Teologia per la missione oggi* sustentam que

«a missão cristã está ancorada na fidelidade ao passado e desafiada à fidelidade no presente. Deve preservar, defender e anunciar as constantes da tradição eclesial; ao mesmo tempo deve responder de forma criativa e corajosa aos contextos em que se encontra»⁶¹¹

Mas existe outra teologia que é feita para o contexto e que alimenta e nutre a esperança, na perspectiva de Jean- Marc Ela, que, na verdade, acaba por expressar o mesmo que foi dito acima.

Jean-Marc ELA chama a este forma de “teologia debaixo da árvore”, porque, dispensando bibliotecas e escritórios, é elaborada num ambiente fraternal com

⁶⁰⁸ Cf: René LATOURELLE, *Teologia ciência da salvação* (São Paulo: Paulinas, 1981) 23.

⁶⁰⁹ Cf: René LATOURELLE, *Teologia ciência da salvação, op.cit.*, 23.

⁶¹⁰ Cf. SANTO ANSELMO, *Proslogion*, I, PL 158, 227.

⁶¹¹ Stephen B. BIVANS-Roger P. SCHROEDER *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto* (Brescia: Queriniana, 2010) 19.

camponeses iletrados, que buscam um sentido da Palavra de Deus, nas situações em que, precisamente, esta Palavra de Deus os reúne⁶¹².

Trata-se de extrair a significação atual da Palavra de Deus, da inteligência histórica que o ser humano tem de si mesmo e do mundo. Neste sentido, a teologia consiste em interpretar a Revelação no contexto histórico em que o ser humano toma consciência de si mesmo e de sua situação. Esta função hermenêutica deve ser respeitada, conclui ELA. Assim, fazer teologia em contexto significa entender a fé cristã em termos de um ambiente particular e levar em conta a experiência do presente, seja pessoal ou coletiva, do contexto e de fé do passado, registada na Sagrada Escritura e mantida viva, preservada, defendida na Tradição⁶¹³ com o vínculo do Magistério. É uma forma de transformar a Palavra em alimento do presente.

Por isso, é muito frequente hoje em África falar de uma teologia da redescoberta ou da re-fontalização, conceitos que vão desembocar na Teologia da Reconstrução, uma corrente de pensamento que procura compreender cada contexto e nele traduzir o sentido da universalidade do Evangelho.

Autores como André Lukamba, Matumona e outros deixam claro que a África teve três Etapas distintas do seu contacto com a fé.

A *primeira Etapa* é aquela do Cristianismo primitivo do Norte de África⁶¹⁴. Esta Etapa releva a participação da África nos eventos fundantes do cristianismo, que teve como ponto eloquente o contacto do Senhor com a África, na fuga para o Egipto, revelando ao homem a “Vida que estava junto de Deus” desde toda a eternidade. No geral, é apresentado como momento de entrada do cristianismo em África o batismo do eunuco etíope por Filipe (Act 8,36). Este cristianismo do Norte de Africa legou muito frutos à humanidade, com um pensamento original sustentado pelos expoentes como Tertuliano, Cipriano de Cartago, Agostinho de Hipona e tantos outros que imergiram na África proconsular.

Esta Igreja do Norte de África ficou ofuscada com ocupação Islâmica a partir do séc. VI. E com a sua expansão, o catolicismo, ainda nascente, pouco resistiu, deixando mesmo desaparecer algumas cidades (Dioceses) cristãs, como Cartago, Tagaste e suas sufragâneas⁶¹⁵.

⁶¹² Cf., Jean-Marc ELA, *El grito del hombre africano, Cuestiones dirigidas a los cristianos y a los Iglesias de África* (Navarra: Verbo Divino, 1998) 8.

⁶¹³ Cf. Jean-Marc ELA, *El grito del hombre africano, Cuestiones dirigidas a los cristianos y a los Iglesias de África, op cit.*, p.8.

⁶¹⁴ A. LUKAMBA, *A Nova Etapa de Missionária em África* (Huambo: CERETEC, 2016) 25.

⁶¹⁵ Cf. Claude LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Tome II, Notices d'histoire municipale (Paris: Études augustiniennes, 1981), 53-102.

A segunda etapa podia ter como marco histórico a presença de Diogo Cão na Foz do Rio Mpinda (Zaire) em 1482 e dos missionários neste encontro intercultural⁶¹⁶. Muitas vezes, esta etapa tem sido considerada a Evangelização propriamente dita de África. Teve várias fases. Praticamente, termina com as reivindicações e ascensão de muitos países de colónias para Estados independentes nas décadas de 60 e 70.

A *terceira Etapa* inicia quando os africanos começam a fazer a interpretação da mensagem evangélica e aplicá-la no seu cotidiano, tendo em conta as dimensões sociocultural, socioeconómica e sociopolítica. É com sagrada pela expressão do Papa Paulo VI aquando da sua visita a Kampala “africano, sede missionários de vós mesmo”. Trata-se de um desafio lançado pelo Santo padre para que os africanos vivessem um “um cristianismo africano”. Os sucessos e insucessos desta evangelização, vão merecer a nossa atenção no ponto que se segue.

4.2- Inculturação: dos velhos modelos greco-romanos, aos modelos africanos

A inculturação, entendida como espaço de diálogo, encontra a sua maior compreensão e aplicação em Teologia. Aqui se lhe acresce um grande desafio, porque a cultura evangelizada não é apenas uma recetora passiva: quer contribuir para a reflexão universal com aquilo que nela é valorativo. Mas isto nem sempre foi percebido. Ela era concebida por muitos missionários e estudiosos como a transplantação dos modelos greco-romanos da Europa para África ou outra terra chamada “de missão” com o projeto *plantatio ecclesiae*.

Aqui estaríamos mais próximos da aculturação, “um processo que consiste na transformação de uma pessoa ou grupo humano, resultantes do seu contacto com uma outra cultura que não é a sua; ao contrário da enculturação que é o processo de iniciação de uma pessoa ou grupo à sua própria cultura ou grupo”⁶¹⁷. É desta forma (aculturação) que o processo da evangelização foi conduzido em África, enquanto processo de transformação modificação dos indivíduos. A metodologia mais utilizada foi a da adaptação, que consiste em apresentar a mensagem evangélica aos destinatários, tendo em conta as suas particularidades linguísticas, étnicas, sociais, psicológicas, morais e religiosos⁶¹⁸, mesmo que seja apenas como processo de ajustamento.

O conceito de inculturação foi durante muito tempo aplicado à Teologia Africana com um sentido negativo de substituição de valores do *modus vivendi* africano

⁶¹⁶ Cf. Eduardo A. MUACA, *Breve história da evangelização de Angola 1491-1991* (Luanda:CEAST, 2001) 10ss.

⁶¹⁷ M. AZEVEDO «Inculturação» in *DTF*, René L Rino Fisichella (Petrópolis: Vozes, 1994) 464.

⁶¹⁸ M. TRINDADE «Adaptação Missionária», in *ELBC* 1 (Lisboa:Verbo, 1963) col. 403.

(pagão) para assumir a realidade da civilização europeia (cristã). Todavia, os africanos, a pouco e pouco reconhecem que, o Deus que lhes era anunciado já era conhecido por outros conceitos. Por isso, ao invés de substituir, o sensato era dizer com São Paulo “... Este Deus que adorais, sem o conhecerdes, é o mesmo que eu vos anúncio (cf. At 17,22-24).

A inculturação e seus correlativos, acima apresentados, não são de natureza teológica, mas um empréstimo valioso das ciências do ramo da antropologia. É diferente do sincretismo, que consiste na mistura de doutrinas derivadas de diversas proveniências, que, no caso seria a mistura de alguns fundamentos do cristianismo ou da fé cristã com os valores culturais africanos. Ela é a encarnação dos conteúdos da fé cristã, *fides quae*, na sua integridade intangível, numa determinada cultura.

Bevans e Schroeder chamaram à inculturação como um diálogo profético na medida em que as culturas são permeadas pelo Evangelho para as purificar das intromissões. Neste sentido, a inculturação demarca-se dos conceitos anteriores. Segundo Azevedo, ela é

«um processo ativo, a partir de dentro, mesmo daquela cultura que recebe a revelação através da evangelização e que a compreende e traduz segundo o seu próprio modo de ser, de atuar e de comunicar (...) é um processo de evangelização pelo qual a vida e a mensagem cristãs são assimiladas por uma cultura de modo que não somente elas se expressem através dos elementos próprios desta cultura, mas venham a constituir-se também princípios de inspiração, a um tempo norma e força de unificação que transforma, recria e relança esta cultura»⁶¹⁹

Teria sido J. Masson o primeiro a usar o termo a referir-se ao “catolicismo insculturado”⁶²⁰ em 1962, mesmo que no campo da teologia o seu uso tenha ganho um progressivo esclarecimento semântico. Pois, a inculturação antes de ser uma questão teológica foi essencialmente uma questão de método (pastoral), na tentativa de encontrar as formas mais adequadas para dirigir o Evangelho às pessoas de culturas diferentes da cultura greco-romana⁶²¹.

À medida que os missionários iam encontrando obstáculos na inserção da Boa-Nova nas culturas, também foram descobrindo valores culturais que pudessem viabilizar o processo. Desta forma, foram surgindo, modelos diversificados, pois, “enquanto uns

⁶¹⁹ M. AZEVEDO, *inculturação, op.cit.*, 464.

⁶²⁰ J. MASSON «L’Eglise ouvert sur le Monde», in *NRTh*, 84 (1962) 1038.

⁶²¹ Cf. G. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivência do Evangelho. Teologia da Inculturação* (Lisboa: Paulinas, 2011), 14-16.

partem mais do Evangelho e de sua transmissão, outros dirigem sua atenção aos seus destinatários e ao seu contexto”⁶²².

É nesta perspectiva que podemos falar dos modelos de *tradução* que consiste na purificação do Evangelho do que é acessório, como primeiro passo, e na comunicação deste evangelho aos que se encontram em situação sociocultural diferente. É o modelo que foi muito usado na catequese e na liturgia. Consiste em apresentar apenas os fundamentos da fé. Com este, está o modelo da *adaptação* que consiste, numa primeira fase em ter uma visão geral da cultura a evangelizar a partir das categorias ocidentais da compreensão e explicação da realidade. A compreensão é feita de fora. Por outro lado, a adaptação consiste também em deixar que as semente da fé cresçam em ambientes culturais, para que, com o tempo, possa germinar um cristianismo indígena. Os riscos de se introduzirem erros são maiores.

Falamos ainda dos modelos *contextuais*, que partem sempre do contexto e da situação cultural dos destinatários da fé. Aqui já se presta atenção há alguns elementos como as mudanças socioculturais, a pobreza, opressão que o povo estiver a passar. Foi Stephen Bevans, um teólogo católico norte-americano que consagra o conceito da teologia contextual. Trata-se de extrair a significação atual da Palavra de Deus, da inteligência histórica que o ser humano tem de si mesmo e do mundo. Neste sentido, a teologia consiste em interpretar a Revelação no contexto histórico em que o ser humano toma consciência de si mesmo e de sua situação. Esta função hermenêutica deve ser respeitada, como diria Jean-Marc Ela⁶²³.

Assim, fazer teologia em contexto africano significa entender a fé cristã em termos de um ambiente particular concreto, marcado por guerras, sofrimentos, epidemias e levar em conta a experiência do presente, seja pessoal ou coletiva, do contexto e de fé do passado, registada na Sagrada Escritura e mantida viva, preservada, defendida na Tradição⁶²⁴. Esta particularidade da teologia significa aquela abertura de integrar, conforme Marcel Chappin, as tantas expressões particulares⁶²⁵, desde que não se contradigam em nível teológico.

Apresenta-se como a primeira abertura de integrar o destinatário da mensagem no processo da evangelização. Ele não é apenas um recetor: é um ator. É o que o Vaticano II

⁶²² G. GOLLET «Inculturação» in *DCFT*, Peter Eicher (dir) (São Paulo: Paulus), 395.

⁶²³Cf. Jean-Marc ELA *El grito del hombre africano. Cuestiones dirigidas a los cristianos y a los Iglesias de África* (Navarra-Estella: Verbo Divino, 1998), 48. Veja ainda: Stephen BEVANS - Roger P SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, Costanti nel contest (Brescia: Queriniana, 2010), 449-485.

⁶²⁴Cf. Stephen B. BEVANS *Models of Context Theology* (New York, Maryknoll:Orbis Books, 2003), 3.

⁶²⁵ Cf. Marcel CHAPPIN «Contexto», in René Latourelle-Rino Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale* (Assisi: 1999), 1293.

procurou sintetizar nos Sínodos continentais. Neste sentido, o que faz teologia africana ser justamente contextual, na visão de Stephen Bevans, é o seu reconhecimento da experiência humana presente, como outro lugar teológico. A teologia contextual concebe e considera a cultura, tradição, história e formas de pensamento contemporâneas junto com a Sagrada Escritura, Sagrada Tradição e o Magistério da Igreja⁶²⁶.

O último modelo deste conjunto é aquele que liga a inculturação à libertação; para este modelo, a inculturação deveria ser a libertação do povo, no sentido mais abrangente, concebendo a inculturação como um caminho da libertação⁶²⁷.

Por causa da forte ligação entre a cultura e a Evangelização, no momento da descolonização, muitas críticas foram lançadas aos missionários, como que tivessem apenas transplantado apenas “de um país para o outro, a sua língua, as suas instituições, seu modo próprio de pensar. Impunha-se, pois despojar o cristianismo do seu revestimento ocidental, para inculturar a fé nas culturas locais e proceder assim a africanização, indianização, ou indigenização das igrejas autóctones”⁶²⁸

YAKULEINGE apresenta algumas características para que a Inculturação exprima o fecundo encontro entre a Mensagem de Cristo com uma cultura determinada:

- a) Identificar e conhecer melhor a cultura que se pretende evangelizar;
- b) Descobrir os aspetos incompatíveis com o evangelho;
- c) Anunciar explicitamente a novidade do Evangelho, introduzindo-a na cultura;
- d) Considerar a Igreja como sujeito e, ao mesmo tempo, objecto (destinatária) da evangelização inculturada, pois, os evangelizados também são participantes da evangelização⁶²⁹.

No fundo, esta responsabilidade recaí muito mais sobre os autóctones do que sobre os missionários. Todavia, a discussão continua se estes modelos já foram esgotados ou ainda são aplicáveis. Em muitos casos, apresentaram-se ineficazes. Por isso, M. MATUMONA e outros, vão propor a *Teologia da Reconstrução* que tenta sistematizar os modelos antigos para repropô-los com nova roupagem.

⁶²⁶ Cf. Stephen B. BEVANS, *Models of Context Theology*, op. cit. p. 5.

⁶²⁷ Cf. G. GOLLET, *Inculturação*, in *DCFT*, op cit, pp 395-397; G. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivencia do Evangelho*, op cit, p. 15.

⁶²⁸ H. CARRIER, *Inculturação do Evangelho*, in *DTF*, 473; cf: G. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivencia do Evangelho*, op cit, p. 15.

⁶²⁹ G. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivencia do Evangelho*, op cit, p. 15; J. Nunes, *Pequenas comunidades Cristãs. O Ondjango e a inculturação em África/Angola* (Porto:1991), 78-84.

4.2.1- Teologia Africana Contemporânea

Pretende-se com o conceito de Teologia Africana trazer à luz as características gerais desta corrente de pensamento teológico concebido por teólogos de África. Oscar Bimwenyi-Kweshi, do Congo-Kinshasa, defende que o teólogo africano que deseja ser intérprete da fé de suas comunidades deve recuperar a africanidade, sua visão da vida, da cultura, da sabedoria e religiosidade, para que lhes esclareça os conteúdos fundamentais a fim de captar as doutrinas sobre Deus, o ser humano e o universo.⁶³⁰ Mas isso exige conhecimento da história e, sobretudo, da história da Teologia Africana.

Então qual é a História do surgimento de Teologia Africana?

A história do surgimento da Teologia Africana está ligada à algumas figuras africanas e não africanas do sul do Sahara. Assim, para John Parratt, Emílio J. M. Carvalho, Sweetman, Joseph Cardeal Malula, Domingos José Cazombo, André Lukamba, Mwanamosi Matumona, mas é uma jovem da nobreza do reino do Congo, chamada Kimpa Vita⁶³¹, que em 1700, lançou a semente da Teologia Cristã Africana⁶³², porque após o batismo acredita-se ter sido obrigada a tomar o nome de Beatriz Margarida. Assumindo “o papel de afirmação de Consciência” do povo oprimido, ela discutia com as missões cristãs estrangeiras que se haviam esquecido de mostrar a importância da cultura nacional diante do cristianismo.⁶³³

⁶³⁰ Cf. Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain: problème des fondements*, in *Bulletin de théologie africaine* 9, vol. 5, 1983 pp 85-91. Veja ainda: R. GIBELLINI, *op. cit.*, p. 465.

⁶³¹ Dona Beatriz Kimpa Vita nasceu em 1684, nas proximidades de monte Quibangu, no Reino do Congo (Angola), região que na modernidade se localiza no norte de Angola. O nome ‘Dona’ indica que ela nasceu numa família da alta nobreza congoleza, do ramo monárquico Mwana-Congo, sendo possivelmente neta de Nvita a Nkanga, António I do Congo; mais tarde, ela recebeu o nome de ‘Beatriz’, em homenagem ao orago católico Santa Beatriz. Foi batizada na Igreja Católica Romana ainda criança, numa altura em que seu reino já completava quase dois séculos de conversão ao catolicismo. Seu avô havia morrido na batalha de Ambuíla em 1665 e, à época do seu nascimento, o Congo estava sendo dilacerado pela guerra civil. Estas guerras começaram pouco depois da morte de António I e resultaram no abandono da antiga capital de São Salvador (hoje Mbanza Congo) em 1678, e na divisão do país por pretendentes rivais ao trono.

De acordo com o testemunho do padre capuchinho Bernardo de Gallo, Kimpa Vita teve visões ainda quando jovem, sendo que sua intensa espiritualidade e perspectiva sobrenatural fizeram com que dois casamentos que teve quando na juventude fracassassem, e a levassem para uma maior introspecção espiritual.

Ela capitaneou movimentos de reunificação nacional, utilizando-se de características religiosas, a partir do movimento cristão ‘Antoniano’, que ensinava que Jesus e outras figuras cristãs primitivas eram do reino do Congo. Embora o papel de Kimpa Vita tenha sido ignorado pelos historiadores durante quase três séculos, os anos de sua influência são alguns dos mais bem documentados na história dos povos de Angola. Hoje é patrona de uma Universidade pública angolana.

No entanto, por volta de 1700, ela renunciou ao seu papel como *naganga marinda* e aproximou-se dos pontos de vista da Igreja Católica. Obs. Biografia adaptada por nós. Para mais informações consulte: (https://pt.wikipedia.org/wiki/Kimpa_Vita).

⁶³² Cf. Domingos José CAZOMBO, *Divindades e gênero feminino: Uma memória de poder e luta da mulher africana*. In LOPEZ, Maricel Mena/NASH, Peter Theodore (orgs.). *Abrindo Sulcos: Para uma Teologia Afro-americana e Caribenha*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003, p. 25-27. Foram citados nesta obra defendendo Kimpa Vita, Emílio J M Carvalho e Sweetman nas páginas 26-27.

⁶³³ *Idem*.

Para Emílio J. M. Carvalho, Kimpa Vita proclamava uma mensagem política, revestida de um conteúdo político e religioso cristão e africano ao mesmo tempo (...).⁶³⁴ Enquanto para Sweetman, ela deu ao cristianismo uma personalidade africana. E acredita ser esse o objetivo fundamental: “estabelecer uma Igreja africana com base nas tradições bíblicas”.⁶³⁵

Kimpa Vita apresentava ideias segundo as quais “Jesus Cristo era negro”⁶³⁶. Ela proclamava um Cristo Salvador que se identificou com os pobres e os oprimidos. Por isso, considerava-O o primeiro defensor da luta anti-colonial. Foi presa e acusada pelo tribunal eclesiástico de herege, acabando por ser queimada viva a 02 de julho de 1706, com filho no colo⁶³⁷.

A ideia de Cristo negro, esboçada por Kimpa Vita, encontrará sua continuidade em O Deus dos oprimidos, de James H Cone, no qual ele expõe sua visão sobre a negritude de Cristo.⁶³⁸

Teologia missionária: Morta Kimpa Vita, os missionários elaboraram, para África, a teologia missionária, subdividida em Teologia da salvação das almas, da *Plantatio Ecclesiae*, e Teologia da adaptação.

Para Óscar Bimwenyi-Kweshi, a *Teologia da salvação das almas* desenvolvida na escola missionária de Musnter, na Alemanha, até o século XX, apresentava o povo negro somente como selvagens e, por isso, o devia ser convertido e enfrentado com apostolado de espada e cruz, como nas cruzadas.⁶³⁹ Por causa do zelo pela salvação das almas, São Francisco de Sales chegou mesmo a exigir dos seus irmãos um quarto voto: o *De missionibus*, com o qual o frade se comprometia a partir para salvar as almas dos irmãos em África e na Índia. Esta fase da teologia africana ajudou a igreja a crescer em número, fazendo muitos batizados não convertidos⁶⁴⁰e, os seus efeitos são ainda notáveis traduzidos no absentismo.

Superada a teologia acima, já com a África repartida entre as grandes potências europeias, fruto da conferência de Berlim (1884-1885), iniciou-se, em 1920, a Teologia da *Plantatio Ecclesiae* também destinada para a África, procurando edificar a Igreja sobre

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁶³⁵ *Idem*.

⁶³⁶ Cf. John PARRATT, *Reiventing Christianity: African Theology Today*, Michigan/Cambridge (United Kingdom: Published jointly by Wm. B. Berdmans Publishing Company Grand Rapids, 1995) 4.

⁶³⁷ Cf. James H CONE, *O Deus dos oprimidos* (São Paulo: Paulinas, 1985), 146-151.

⁶³⁸ Cf. James H CONE, *O Deus dos oprimidos* (São Paulo: Paulinas, 1985), 146-151.

⁶³⁹ Cf. Rosino GIBELLINI, *op. cit.*, p. 458.

⁶⁴⁰ Basta olharmos para a realidade do batismo do próprio Rei do Congo, que recebeu o nome de D. Afonso I. Apesar de se deixar batizar ele tinha muita dificuldade em lidar com questões morais, sobretudo com a monogamia.

a suposta “tabula rasa” dos povos africanos; implantava a Igreja tal como esta se realizava historicamente no Ocidente, com seu método, seu pessoal, e suas obras. Mas sublinhava ser objetivo da missão a pregação e a conversão dos pecadores, batizados ou não.⁶⁴¹ Diante disso, H. Kung pensa que a Igreja europeia falhou na sua atuação para com outros povos, pois, enquanto se fez grega entre os gregos, bárbara entre os bárbaros, não fez o mesmo com os árabes, negros, índios e chineses. Para A. Ngindu Mushete esta teologia fez nascer, na África, comunidades paralisadas⁶⁴², modeladas sobre as europeias, sem iniciativas, criatividade e originalidade, comunidades que rezam com palavras emprestadas, pensam por delegação, transitando por Roma, Paris, Londres e outras capitais europeias.⁶⁴³ Esta fase foi daquelas que se consideram piores pelo facto dos interesses da colonização coincidirem, em muitos casos, com os interesses de alguns missionários, deixando mesmo a Igreja ao serviço do poder temporais. A carta do Rei Leopoldo II aos missionários do Congo tem sido citada como cúmulo desta cooperação institucional, cujo extrato aqui apresentamos:

«A tarefa que vos será dada a cumprir é muito delicada e requer muito tato. Vós para evangelizar, mas sua evangelização deve aspirar todos os interesses da Bélgica. Seu principal objetivo em nossa missão no Congo nunca será de ensinar os negros a conhecer a Deus, isso eles já sabem»⁶⁴⁴.

Placide Tempels, sacerdote católico, trabalhando no então Congo-belga, atual República Democrática do Congo, publicou, em 1946, sua obra intitulada *La Philosophie Bantoue*. Tomando como referência o pensamento bantu, ele elaborou uma ontologia baseada no conceito de “força vital”, conceito este que mais tarde se tornou objeto de muitos debates. Acredita-se que a partir desta sua obra, Tempels tenha lançado as bases metodológicas da atual Filosofia e Teologia Africanas.⁶⁴⁵ Isso ocorreu enquanto se desenvolvia a *Teologia da adaptação em África*. E, como veremos, esta teleologia vai-se desenvolver muito mais na zona francófona.

Teologia da Adaptação: Esta teologia resultou da chamada *Nouvelle Théologie*, e na sequência, a teologia moderna, cujo legítimo representante é Karl Rahner, o qual, segundo António Aparecido da Silva, teria dito:

⁶⁴¹ Cf., A. Ngindu MUSHETE, *Breve história de la teologia africana*, In Rosino Gibellini, *Itinerários de la Teologia en Africa* (Navarra Estella: Verbo Divino, 2001), 24-25.

⁶⁴² *Idem*.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 27.

⁶⁴⁴ Confira o texto na Integra em <https://www.facebook.com/notes/cansei-de-religi%C3%A3o/70-carta-do-rei-leopoldo-ii-aos-mission%C3%A1rios-crist%C3%A3os-no-congo-belga/2622055468073050/>

⁶⁴⁵ Cf. António Aparecido DA SILVA «Caminhos e Contextos da Teologia Afro-americana» In Luiz Carlos Susin (org.) *O Mar se Abriu: Trinta anos de Teologia na América Latina* -SOTER (São Paulo: Loyola, 2003), 16-17.

Terminou a época de uma teologia monolítica (...). Hoje e no futuro, a teologia será sempre menos uma teologia pronta e acabada, que a Igreja poderia simplesmente impor a qualquer sociedade e cultura como se a teologia, por ser reflexão sobre a fé, estivesse livre de qualquer condicionamento social e cultural. A sociedade e a cultura de hoje necessariamente condicionarão a teologia e a própria Igreja pluralista de amanhã.⁶⁴⁶

Karl Rahner defendia o pluralismo teológico na linha de *nouvelle théologie* e na visão de António Aparecido da Silva, estas ideias terão, no mínimo, feito nascer, em África, uma Teologia da adaptação, começando assim a considerar a realidade cultural condizente com a fé cristã.⁶⁴⁷ A isto se liga o *Dossier Des Prêtres Noirs s'interrogent*, a partir do qual, para Rosino Gibellini, terão emergidos os primórdios da exigência de uma Teologia Africana, iniciando-se, deste modo, a delinear-se o problema. O *dossier* acima foi assinado, em 1956, por alguns sacerdotes negros, estudantes em Roma, que no meio do processo político de descolonização se perguntavam sobre o futuro da Igreja em África.⁶⁴⁸ Destas discussões, conforme Justin Ukpong, surgiu o termo “Teologia Cristã Africana”, tentando relacionar a mensagem cristã à vida e ao pensamento dos povos negros africanos, que respeitasse valores culturais e experiências de fé e de vida africanas.⁶⁴⁹

A *Teologia Africana da Inculturação* é desenvolvida, desde 1960, no Congo-Kinshasa, atual República Democrática do Congo (RDC), e tem seu suporte eclesiástico no Cardeal Malula e expoentes teólogos, entre os quais se podem citar Vicente Mulago, Teodore Tshibangu, André Lukamba.⁶⁵⁰ Movida pelo desejo da inculturação, a Conferência Episcopal do Congo-Kinshasa escreveu, a seu clero, em 1970, o seguinte:

*A lei mosaica e seu cortejo de prescrições não foram julgadas necessárias para a salvação das nações, não obstante as pressões dos judaizantes (cf. At 15). De igual maneira, a jovem Igreja africana não pode ser obrigada a assumir os usos e costumes e as tradições particulares, por mais veneráveis que sejam, da região que levou o Evangelho até ela.*⁶⁵¹

Uma outra corrente é a *Teologia África de Libertação*. Entre vários teólogos africanos desta corrente teológica africana, sobressaem Meinrad P. Hebga, Jean-Marc Ela,

⁶⁴⁶ Cf., Karl RAHNER, *op.cit.*, p. 16.

⁶⁴⁷ Cf., António DA SILVA, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁴⁸ Cf. GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 456.

⁶⁴⁹ Cf., Justin UKPONG «Literatura teológica da África», in *CONCILIUM* 219 (Petrópolis: Vozes, , 1988/5), 78-79, citado por António Aparecido da Silva «Caminhos e Contextos da Teologia Afro-americana» In Luiz Carlos Susin (org), *op. cit.*, p. 17.

⁶⁵⁰ Cf., Justin UKPONG, *op. cit* pp. 78-79.

⁶⁵¹ Cf., Rosino GIBELLINI, *op. cit.* p. 461.

Engelbert Mveng (Camarões); Laurenti Magesa (Tanzânia).⁶⁵² Esta corrente considera a opressão política e econômica como problema central que pesa sobre a África.⁶⁵³ Por isso, para Jean-Marc Ela, “a Igreja africana deve libertar-se das estruturas de dependência pelas quais está presa tanto à Igreja ocidental como às estruturas de poder. Diante das ditaduras políticas em África”, o papel da Igreja deve ser profético.⁶⁵⁴

4.2- Fontes de Teologia Africana

Reunidos em Conferência Pan-Africana em Acra, Ghana, de 17-23 de dezembro de 1977, os teólogos africanos consideraram a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja como fontes da Teologia Africana, por acreditarem que a Bíblia não é só um livro sobre o povo de Israel, mas um acontecimento que lhes dá força para lutarem pela sua humanidade. A África este presente na constituição do cânon Bíblico, por isso não pode estar excluído na sua interpretação. Para eles, a Tradição é igualmente digna de apreço e possui autoridade para a Teologia Africana, visto ser herança da vida e da história da Igreja, desde o tempo de Jesus Cristo, com longa tradição de estudos, liturgias e experiências.⁶⁵⁵ Enfim, o Magistério da Igreja como a “instância a que se tem confiado a conservação, transmissão e exposição dos conteúdos da fé, impondo legado ou caso de uma suprema obrigatoriedade”.⁶⁵⁶ Em suma, a Sagrada Escritura, a Tradição⁶⁵⁷ e o Magistério da Igreja são princípios e critérios do conhecimento teológico na Igreja, onde os teólogos devem, se desejam ser fiéis à sua função, ter em mente a missão própria do Magistério e com ele cooperar⁶⁵⁸, no seu processo de elaboração de uma Teologia Cristã Africana.

Antropologia africana: Para Michael Schmaus, a teologia deve ser antropológica, sem, contudo, dissolver-se na antropologia.⁶⁵⁹ Por isso, a Conferência Pan-africana acima, seguindo a cosmovisão africana, defendeu que, para os africanos, existe unidade

⁶⁵² Cf. Antônio A DA SILVA. *Contextos*, 20-21.

⁶⁵³ Idem.

⁶⁵⁴ Idem.

⁶⁵⁵ Idem, p. 402-406.

⁶⁵⁶ Cf. Wolfgang BEINERT, *Dicionário de Teologia dogmática* (Barcelona, Herder, 1990), 717-721.

⁶⁵⁷ No dicionário acima, a Tradição, em sentido teológico, é processo permanente da auto-comunicação de Deus no acontecimento de Cristo e através do Espírito Santo no meio ambiente da pregação eclesial, e é por ele um critério epistemológico importante para a teologia. Ela é válida por toda a Igreja e apresenta uma orientação escatológica.

⁶⁵⁸ Cf. Justo COLLANTES, *A Fé Católica: Documentos do Magistério da Igreja* (Rio de Janeiro: Lumen Christi 2003) n. 7453.

⁶⁵⁹ Cf. Michael SCHMAUS, *A Fé da Igreja*, Vol. 1 (Petrópolis: Vozes, 1976), 20.

e continuidade entre o destino das pessoas humanas e o destino do cosmo. Assim, a vitória da vida humana é também a vitória da vida do cosmo.⁶⁶⁰ Em seu livro *Cultura Tradicional Banto*, Raul R de Asúa Altuna explica que, em África, o cosmo é um organismo com vida sagrada e, manifesta, ao mesmo tempo, as modalidades do ser e da sacralidade. Os dois mundos interdependentes coincidem na sua essência vital, formam as duas faces do mesmo e único universo.⁶⁶¹ Em suma, a salvação das pessoas humanas na Teologia Cristã Africana é a salvação do universo, visto que, no mistério da encarnação, Cristo assumiu a totalidade do ser humano e a totalidade do cosmo.⁶⁶²

Retidão: A ideia de retidão importante na Bíblica deve ser, para J.N.K. Mugambi, integrante à formação da Teologia Cristã Africana. Porque, onde as populações africanas foram exploradas, distorcidas, prejudicadas e ignoradas, uma Teologia Cristã Africana deve recordar que a ação correta e o relacionamento honesto entre os seres humanos foi sempre insistido pelos profetas, e que o fundamento desta insistência é aquele Deus que deseja retidão em seres humanos, como Ele é reto e santo (cf. Lv 19, 1; Mt 5,48).⁶⁶³ Porém, não se pode viver a santidade sem ter em conta o *perdão*.

Religião Tradicional Africana: compreende-se por religião tradicional africana, segundo Altuna, aquela unidade de crenças, o substrato fundamental, com significado e finalidade dos cultos, ritos, símbolos e homogeneidade de aspirações, as quais se mostram semelhantes em toda África negra; aquela religião que a África negra recebeu de seus antepassados e a conserva como fator decisivo da sua cultura; aquele dado original e específico dos povos negros da África.⁶⁶⁴ Para Vicente Mulago, a religião tradicional africana é o conjunto cultural de ideias, sentimentos e ritos baseados na crença em dois mundos inseparáveis, o visível e o invisível; crença no caráter comunitário e hierárquico destes mundos; crença em um Ser supremo, Criador de tudo.⁶⁶⁵ Para Gwinyai H. Muzorewa, a religião tradicional africana é, para a maioria dos teólogos africanos, uma das principais fontes de sua teologia.⁶⁶⁶ Muzorewa diz ser a preocupação destes autores fazer com que a Teologia Cristã Africana interprete Cristo para os africanos, para que estes se sintam em “casa” na sua nova fé.⁶⁶⁷ Para isso, os teólogos africanos colocarão a

⁶⁶⁰ Cf. Gayraud S WILMORE- James H CONE, *op. cit.*, p. 406.

⁶⁶¹ Cf. Raul Ruiz de Asua ALTUNA, *A Cultura Tradicional Banto* (Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985), 383.

⁶⁶² Cf. Gayraud S. WILMORE e James H CONE, *op. cit.*, p. 406.

⁶⁶³ Cf. J.N.K. MUGAMBI, *African Christian Theology* (Nairobi: East African Education Publisher, 1989) 13.

⁶⁶⁴ Cf. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *A Cultura Tradicional Banto*, *op. cit.* p. 369.

⁶⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶⁶ Cf. Gwinyani H MUZOREWA. *op. cit.* p. 7.

⁶⁶⁷ *Idem.*

experiência de continuidade entre vida tradicional e a fé cristã, o que exigirá de certa forma, a reconciliação entre o cristianismo e a religião tradicional africana, reconciliação esta que só acontecerá após um exame cuidadoso dos elementos envolvidos no desacordo do passado.⁶⁶⁸

A *EA*, na voz de João Paulo II, defende ser a religião tradicional africana uma preparação ao Evangelho, visto conter preciosas *Semina Verbi* capazes de levar, como sucedeu no passado, um grande número de pessoas a aderir a mensagem de Jesus Cristo, mediante a proclamação do Evangelho. Por isso, ele pede respeito profundo e estima aos seguidores da religião tradicional africana, evitando-se qualquer palavra que os magoe. Por fim, o mesmo autor em tela recomenda que se dê, para o mesmo fim, nas casas de formação sacerdotal e religiosa, aquilo que ele designa de oportunas elucidacões sobre a religião tradicional (cf. *EA* 67).

Outras realidades africanas: estas são as experiências das formas culturais de vida e arte, família alargada, hospitalidade, vida comunitária, que são a expressão de sentimentos profundos de amor e de carinho.⁶⁶⁹ João Paulo II explica que a África é rica em variedade de valores culturais e de inestimáveis qualidades humanas que pode oferecer às Igrejas e à humanidade inteira (*EA* 42-43). Por seu turno, James H.Cone propõe que as lutas pela transformação dos sistemas econômicos, as lutas contra o racismo, o machismo e outras formas de opressão econômica, política, social, cultural e a experiência da escravidão negra devem ser encaradas seriamente como fontes da teologia.⁶⁷⁰ Assim, a exigência própria da encarnação deve ser atendida em cada cultura específica, embora se mantendo fiel à universalidade da revelação e da salvação. Mas esta exigência própria da encarnação pode e deve também ser feita nos contextos europeu, americano, asiático e oceânica, dali a razão dos sínodos continentais.

⁶⁶⁸ Idem.

⁶⁶⁹ Cf., Gayraud S WILMORE- James H CONE. *op. cit.* p. 407.

⁶⁷⁰ Cf. Antônio A. DA SILVA, (org.), *Existe um pensar teológico negro?* (São Paulo Paulinas, 1998), 5.

4.3.2 - A Eclesiologia da *Ecclesia in Africa*: A Igreja-Família de Deus

Depois de termos falado tanto sobre a Teologia Africana, queremos agora fazer uma análise, mesmo que sucinta, do conteúdo eclesiológico da *EA* que reúne as linhas de força dos padres sinodais sobre a eclesiologia africana e ver em que aspetos dá continuidade do pensamento de Cipriano de Cartago, o africano que legou à Igreja universal a realidade Sinodal.

A *EA* parte da noção da “Igreja povo de Deus” com que o Vaticano II coloriu a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. O que os padres sinodais fazem é especificar este *povo*, que não é uma comunidade amorfa, mas sim uma *família*: a Família dos filhos de Deus, que o Pai gerou no Filho pelo Espírito Santo. Por isso, n’Ele clamámos: *Abbá*, ó Pai (Rm 8,15; Gl 4,6).

Esta família já não está unida pelos laços de sangue, mas, porque mergulhada no mesmo sangue do Cordeiro, pela regeneração espiritual, vive a mesma esperança até a consumação dos Tempo. Esta família é a *Domus Dei* que Cipriano apresenta como *Ecclesia Dei in Saeculo*.

A Eclesiologia da *EA* pretende interpretar, desta forma, as relações ou laços de familiaridade entre os africanos.

A realidade antropológica da família alargada é o núcleo fundamental. Por isso, busca a sua fundamentação na regeneração batismal, que nos incorpora na única família dos redimidos, que buscam o mesmo fim que é alcançar a vida eterna: “um só é vosso Mestre, e vós todos sois irmãos” (Mt 23,8). É esta fraternidade que convida todos ao empenho velando uns pelos outros. Desta irmandade resulta a hospitalidade e a solidariedade, assim como a um apelo veemente à justiça social que os Padres Sinodais muito bem interpretaram:

«Segundo muitos Padres Sinodais, a África atual pode ser comparada àquele homem que descia de Jerusalém para Jericó; ele cai nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancada, o abandonaram, deixando-o meio morto (cf. *Lc* 10,30-37). A África é um continente onde inumeráveis seres humanos — homens e mulheres, crianças e jovens — jazem, de algum modo, prostrados à margem da estrada, doentes, feridos, indefesos, marginalizados e abandonados. Têm extrema necessidade de bons Samaritanos que venham em sua ajuda» (*EA* 41).

E o Papa João Paulo II conclui este pensamento com estas palavras:

«Eu faço votos de que a Igreja continue paciente e incansavelmente a sua obra de bom Samaritano. Na verdade, regimes, hoje desaparecidos, sujeitaram, durante um longo período, os Africanos a dura prova, enfraquecendo a sua capacidade de reação: o homem ferido deve recobrar todos os recursos da sua humanidade. Os filhos e filhas de África têm necessidade de presença respeitadora e de solicitude pastoral, que os ajude a retomarem as suas próprias energias para colocá-las ao serviço do bem comum» (EA 41).

O grande problema que é que a África, apesar das riquezas naturais permanece numa situação de pobreza sistemática. Possui uma variedade rica de valores culturais de inestimável qualidade humanas, que podem oferecer às Igrejas e à humanidade inteira uma evolução positiva. Mas não consegue imergir. Estávamos no liminar do segundo milénio. Por isso, os padres sinodais interrogam-se: como evangelizar num contexto cheio de dores e lágrimas?

Como é frisado, “Na cultura e na tradição africana, o papel da família é considerado por todo o lado como fundamental. Aberto a este sentido da família, do amor e respeito pela vida, o africano ama os filhos, que são recebidos alegremente como um dom de Deus. «*Os filhos e filhas de África amam a vida. É precisamente o amor pela vida que os leva a atribuir tão grande importância à veneração dos antepassados. Eles crêem instintivamente que os mortos continuam a viver e permanecem em comunhão com eles. Não é isto, de algum modo, uma preparação à fé na comunhão dos Santos?! Os povos da África respeitam a vida desde que é concebida até nascer. Alegram-se com esta vida. Rejeitam a ideia de que ela possa ser aniquilada, mesmo quando a isso quereriam induzi-los as chamadas "civilizações avançadas". E as práticas hostis à vida são-lhes impostas por meio de sistemas económicos ao serviço do egoísmo dos ricos». Os Africanos demonstram respeito pela vida até ao seu termo natural, e reservam um lugar no seio da família para os anciãos e os parentes” (EA 43).*

É sumamente sublinhado o valor da comunidade na vida do africano: “As culturas africanas têm um sentido muito vivo da solidariedade e da vida comunitária. Em África, não se concebe uma festa que não seja compartilhada por toda a povoação. De facto, a vida comunitária nas sociedades africanas é expressão da família alargada. Com votos ardentes, rezo - e peço para rezarem - a fim de que a África conserve sempre esta preciosa herança cultural e para que não sucumba nunca à tentação do individualismo, tão estranho

às suas melhores tradições” (EA 43). Para dizer que em África o egoísmo é uma intromissão cultura e repugna os corações já dilacerados.

Em todo o caso, A EA rebusca os temas que já fizemos referências acima (inculturação, libertação, esperança, o compromisso com a evangelização e o papel da mulher) com um respaldo sociopolítico. Fazemos apenas uma raída incursão por estes temas. A nossa perspectiva da inculturação incidirá apenas sobre a dimensão antropológica, deixando de fora a inculturação de ritos e celebrações.

- *inculturação*: Por inculturação se compreende o processo pelo qual, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, ao mesmo tempo, introduz os povos, com suas culturas, na sua própria comunidade, transmitindo-lhes seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro (cf. *Evangelii Nuntiandi* 20).

Assim, conforme João Paulo II “a síntese entre cultura e fé, não é só uma exigência da cultura, mas também da fé, visto que uma fé que não se torna cultura é uma fé não plenamente acolhida, nem inteiramente pensada, nem fielmente vivida” (cf. EA 78), assim se compreende que, o desafio da inculturação ao Evangelho, em África, consiste em dois pontos: Que as pessoas que seguem a “Cristo assimilem cada vez melhor a mensagem evangélica; que elas possam continuar, no entanto, fiéis a todos os valores africanos autênticos” (EA 78). Por isso, prossegue este autor, “a inculturação é uma prioridade e urgência na vida das Igrejas particulares em África. A inculturação é condição indispensável para o Evangelho lançar sólidas raízes nas comunidades” (EA 78). A inculturação, prossegue ainda este autor, abarca a vida cristã inteira, desde a teologia, a liturgia, costumes e estruturas. Quanto às estruturas, este autor defende ser basicamente imperativo a preservação do direito divino e da grande disciplina da Igreja (EA 78). Dentro desta síntese fé-cultura encontra-se o desafio à Teologia Africana, que é a relação dos antepassados com Cristo.

Cristologia e antepassados: A relação dos antepassados com Cristo é o campo da inculturação considerado o mais delicado, mais desafiante à Teologia Africana. Assim, a pergunta a respeito da figura de Cristo, pode ser esta: Como apresentar Cristo aos africanos sem equipará-Lo aos antepassados, já que estes são considerados intermediários indispensáveis na religião tradicional africana, enquanto fundo cultural das populações africanas? De que modo se pode fazer a inculturação cristológica sem comprometer a mediação universal de Cristo?

Para responder a estas inquietações, é preciso primeiro esclarecer alguns pontos. Primeiro, cada povo venera seus ilustres antepassados notáveis pela sua prática de virtudes, e por essa razão, dignos de serem modelos a imitar, exemplos a seguir. Por

exemplo, a Bíblia fala em homenagem aos antepassados, considerados homens ilustres, do povo judeu (cf. *Eclo* 44). Segundo, os antepassados, na religião tradicional africana, não são considerados deuses, nem adorados, pois, conforme Altuna, o monoteísmo *bantu* é uma realidade inquestionável e o mais eminente valor dessa religião tradicional. A existência de Deus é, continua este autor, tão certa para os *bantu*, que os pode levar à revelação primitiva, à confirmação da história universal da salvação e à revelação universal⁶⁷¹.

Terceiro, os negros africanos consideram os antepassados como aqueles que provêm de Deus e por isso sua existência expressa a vontade divina⁶⁷², seu culto-veneração não deve ser confundido com a magia⁶⁷³. Neste contexto, encerrando a dimensão ética e o sentido dos ritos, os antepassados possuem somente a delegação da autoridade divina, a qual é transmitida aos chefes comunitários, legitimamente estabelecidos pela comunidade⁶⁷⁴.

Assim, partindo da carta de Paulo aos Colossenses (cf. *Cl* 1, 3-20), Odilo Gougil Gil, diz que, «pela sua morte Jesus adquiriu para Si uma descendência incontável que inclui o passado, o presente e o futuro, tornando-O, deste modo, o Mediador por excelência»⁶⁷⁵.

Diz ainda este autor, “Jesus Cristo realiza de um modo novo a realidade dos antepassados e se torna o Antepassado dos antepassados, o novo Adão”.²⁰⁴ Por seu turno, comentando o mesmo ponto dos antepassados, Anselme T. Sanon diz que, “ter um antepassado permite a uma pessoa poder inserir-se num tecido social”. Este autor fundamenta sua posição apelando a genealogia de Jesus nos evangelhos de Mateus e de Lucas (cf. *Mt* 1, 1-17; *Lc* 3, 23-28)⁶⁷⁶. Mas para ele, Jesus veio iluminar suas tradições e lhe revelar que estas são prefigurações d’Ele, o novo Adão, o irmão mais velho de uma multidão de irmãos que são os seres humanos todos. Portanto, Cristo é o Antepassado dos antepassados; Ele encontra a pessoa humana, na cultura, para libertá-la dos contravalores e torná-la filha de Deus⁶⁷⁷.

Libertação:

⁶⁷¹ Cf., Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *op. cit.* p. 390; Cf: Carlos CONSTANTINO, *Estudo Comparativo Entre A Teologia Africana e a Teologia Afro-Americana* (Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006) 18-91

⁶⁷² Cf., Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *op. cit.* p. 474

⁶⁷³ Cf., Antônio A DA SILVA (org.). *Existe Um Pensar Teológico Negro*, 64.

⁶⁷⁴ Cf., Antônio A DA SILVA (org.). *Op. cit.* p. 66.

⁶⁷⁵ Cf. Odilo G. GIL «Cristo e os Antepassados», in *RUMO NOVO. Revista católica de inculturação e reflexão pastora* 19 (Beira-Moçambique, agosto de 1997), 52-53,

⁶⁷⁶ *Idem.*

⁶⁷⁷ Cf. Anselme T., SANON «De Adão a Jesus Cristo, os Antepassados», in *RUMO NOVO* 19, 52-54.

Continuamos a apresentar o pensamento da EA sobre a Teologia da Libertação. Para Hyacinthe Ya Kuiza Nguezi, a Teologia da Libertação Africana assegura os terríveis desafios sociais, econômicos e políticos, com os quais os povos africanos se confrontam de modo muito agudo. Denuncia-se, com esta teologia, o mal que está roendo a África, constituindo, assim, um momento importante no debate africano. Porém, recusa a Teologia da Libertação Latino-americana como modelo para o Terceiro Mundo, e porque marcada por análises sociais que não atingem o centro da pobreza africana⁶⁷⁸. É que a análise da pobreza feita por esta teologia latino-americana não toca a pobreza em África, onde o ser humano é pobre, primeiro, porque “não é” e não porque “não tem”. É o “ser” que está em causa e não o “ter”. É uma pobreza de “ser” e não de “ter”⁶⁷⁹.

O que pretendemos é dizer que, sem negar a pobreza material, este autor se refere àquela pobreza que Englebert Mveng designa de antropológica, significando a privação de tudo quanto constitui o fundamental para o ser humano viver no mundo, como aquilo que ele chama de “*ipseidade*”⁶⁸⁰ enquanto indivíduo, sociedade e história; é a privação de identidade, dignidade, pensamento, história, língua, universo de fé e de criatividade profunda, inclusive a maneira de amar e de existir⁶⁸¹. Trata-se de uma indigência herdada de séculos de escravidão e de colonização que, na visão deste autor, excluiu da história e do mapa do mundo, esgotou, traumatizou e empobreceu a condição humana do povo negro, na sua raiz profunda. Daqui emergiram, diz ele ainda, a pobreza estrutural que abarca todos os aspetos e propósitos da vida humana, do ser humano para determinar sua própria vida no espaço e no tempo graças a um conjunto de suportes de tipo institucional e estrutural. Por isso, conclui este autor, a pobreza na África negra é hoje total, nos Estados, nas cidades e no campo⁶⁸². Portanto, o desafio da libertação à Teologia Africana consiste no modo de tornar os africanos protagonistas na invenção de sociedades abertas à imaginação e à criatividade, visto que, conforme Alpha Oumar Konaré, “as soluções dos graves problemas dos africanos devem surgir dos próprios africanos, com raízes bem ancoradas na democratização do continente, na educação, na integração social e

⁶⁷⁸ Cf. Hyacinthe Ya K NGUEZI «As tendências e debates na teologia africana cristã» in *RUMO NOVO 12*, (Beira-Moçambique: abril de 1995), 11.

⁶⁷⁹ Cf. Hyacinthe Ya K NGUEZI, *op. cit.* p. 13-14

⁶⁸⁰ Podemos definir *Ipseidade* como o princípio de individuação, particularização; a marca da individualidade de uma pessoa.

⁶⁸¹ Cf. Engelbert MVENG «Pauperización y liberación» in Rosino Gibellini, *Itinerários de la Teología Africana* (Navarra: Verbo Divino, 2001), 129-231.

⁶⁸² Cf. *Idem*.

econômica, e a prevenção dos conflitos”⁶⁸³. É de facto isto que vai dar espaço a teologia da Reconstrução.

Teologia da Esperança: Diante de toda a situação descrita, uma questão é colocada: Como assegurar as populações africanas para que não percam esperança num futuro próspero, numa África transformada, segundo Jean-Marc Ela, pelas grandes potências em uma reserva de matéria-prima e de mão-de-obra barata? O desafio da esperança à Teologia Africana consiste efetivamente nestes pontos: Primeiro, é preciso que os teólogos africanos desenvolvam uma Teologia Africana da esperança, os governantes mostrem na prática a seus cidadãos que um futuro próspero é possível, embora submersas nesta grande e profunda pobreza⁶⁸⁴. Os teólogos africanos busquem base nos bispos africanos, porque, segundo os quais, o Senhor sempre livrou o seu povo fiel de situações semelhantes ou piores⁶⁸⁵.

Segundo, o africano, perante as dramáticas situações provocadas pelas guerras, migrações forçadas e destruição de suas casas, mantém a coesão familiar e procuram oferecer aos seus filhos e filhas oportunidades de um futuro próspero. Terceiro, nos piores momentos de horror, a graça de Deus tem reavivado no povo heroicas generosidades que mantêm viva a chama da esperança. A título de exemplo, os mesmos bispos citam os grandes esforços que contribuíram para a abolição do sistema do *apartheid* e aqueles que ajudaram a instalar a paz em muitos países do continente⁶⁸⁶.

Em suma, dizer às populações africanas para erguer a cabeça e olhar para frente, assumir e enfrentar seus graves problemas, pois, segundo Alpha Oumar Konaré, há, nos africanos, grande responsabilidade relativa aos seus graves problemas, resultantes de maus governos, déficit demográfico e a má gestão⁶⁸⁷, o que atrasa o desenvolvimento do continente. Esta responsabilização deve ser também indicada por teólogos africanos, pois o verdadeiro profeta, enquanto homem de fé, aponta o pecado cometido, mas também prega esperança ao povo desesperado, para que o ser humano se mobilize para preparar o futuro de Deus, no qual ele será revestido de sua dignidade. E, em África, uma dessas pessoas desesperadas é a mulher, porque, em África, ela é a que conta com maior número sem formação acadêmica.

⁶⁸³ Cf. Alpha Oumar KONARÉ, «No hay futuro sin Africa», in *MUNDO NEGRO*. Revista misional africana, n. 508 (Madrid:junho de 2006), 34-39.

⁶⁸⁴ Cf. Mensagem da 12^a Assembleia Plenária do SIMPÓSIO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁFRICA E MADAGÁSCAR (SECAM), realizada em Roma de 30/9-9/10/2000, com tema: *Cristo nossa paz: Igreja Família de Deus, lugar e sacramento de reconciliação, de perdão e da paz em África*. In *RUMO NOVO*. Revista católica de inculturação e reflexão pastoral n. 29. Beira, dezembro, 2000, p. 18-19.

⁶⁸⁵ Cf. *Idem*.

⁶⁸⁶ Cf. *Idem*.

⁶⁸⁷ 8 Cf. Alpha Oumar KONARÉ, *No hay futuro sin Africa*, op. cit., p. 34-39.

4.4- Antecedentes históricos da *Ecclesia in Africa* (Sínodo dos Bispos)

O nome com a qual *EA* é batizada “exortação pós-sinodal” define-lhe como um produto que resulta de uma acção anterior, no caso, o Sínodo especial dos Bispos para a África. Este documento de grande alcance e interesse para a Igreja universal não pode ser considerado a solução das ansiedades do povo africano, mas constitui um texto cujas alinhas estruturantes servem de despertador comum em África para as conferências episcopais, dioceses, paróquias, comunidades eclesiais e famílias.

Os documentos são sempre frutos de uma longa experiência. E a *EA* não foge a regra. Vem responder no tempo e num espaço concreto a experiência e reflexão de um povo sobre si mesmo.

Neste sentido, podemos dizer que a *EA* é fruto de uma longa caminhada, estimulada e sustentada pelo clamor incessante do povo africano, representado pelos seus Pastores, teólogos e leigos comprometidos, que, há muito tempo, desejavam ver a intervenção da Igreja nos gravíssimos problemas eclesiais, sociais, políticos, económicos e, até mesmo financeiros, que deixam o continente sem horizonte⁶⁸⁸. As palavras de H. Thiandoun (Arcebispo de Dakar-Senegal) são um grande apelo a afirmar que a primeira Assembleia especial do Sínodo dos Bispos para a África

«realiza-se num momento histórico que vê o continente africano a confrontar-se com uma importante e difícil encruzilhada nos caminhos do seu desenvolvimento socio-político-económico. Encontramo-nos o contexto no contexto de um mundo que procura desesperadamente uma Nova Ordem Mundial, uma ordem mundial que não devia ser apenas ‘nova’, mas também justa e humana»⁶⁸⁹.

Com estas palavras podemos imaginar e compreender a necessidade e vontade dos Pastores do rebanho de Deus em África de um encontro que servisse de ponto de partida fecunda e uma visão de conjunto dos problemas e desafios para uma articulação conjunta de problemas comuns. Como podemos entrever:

«uma situação comum é, sem dúvidas, o facto de África estar saturada de problemas: em quase todas as nações existe miséria espantosa, má administração dos poucos recursos disponíveis, instabilidade política e desorientação social. O resultado está à vista: miséria, guerras e desespero. Em um mundo controlado

⁶⁸⁸ Carlos CONSTANTINO, *Estudo Comparativo Entre A Teologia Africana e a Teologia Afro-Americana* (Porto Alegre: Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006),87-91.

⁶⁸⁹ H. THIANDOUN «Relação do Sínodo», in *OR* 16 (16 de abril de 1994)4 (204): I Congregação Geral, Relatio ante disceptationem (11 de abril de 1994) 2.

pelas nações ricas e poderosas, a África tornou-se praticamente um apêndice sem importância, muitas vezes esquecido e abandonado por todos. A Igreja faz parte desta sociedade angustiada. Nestas condições trágicas, deverá cumprir a sua missão, que consiste em dar aos nossos povos a Boa Nova da Redenção de Cristo e em ser sacramento, sinal e instrumento do Reino de Deus no nosso continente. Para poder desempenhar efetivamente tal missão, deverá estar em constante diálogo e em solidariedade amistosa com a sociedade em que se encontra»⁶⁹⁰

Podemos dizer que foi esta consciência coletiva de oferecer ao povo de Deus em África que motivou os sucessivos encontros que vieram a desembocar nos preparativos da Primeira Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a África, cujo objectivo fundamental era o de exprimir a sinodalidade eclesial na ação conjunta da evangelização e de responder de forma unida, eficaz e solidária às variadíssimas frentes que, por sua própria natureza, constituíam um grande instrumento de obstrução no caminho de Cristo e do seu evangelho para o povo africano, sedento de concórdia, de harmonia, de unidade e de fraternidade no seu continente.

Além disto, a solicitude pastoral pela Igreja universal do Papa Paulo VI, foi grande impulso enquanto contributo e dinamismo de um pastor pelo seu rebanho em África.

Em suma, podemos sintetizar os antecedentes, de acordo com o exposto acima, em: antecedentes sociopolíticos e económicos, que vai desde as reivindicações para as independências às guerras pós-independências⁶⁹¹; antecedentes eclesiais com os grandes expoentes como TSHIBANGU e BÊNÉZET Bufo e tantos outros e; o próprio Concílio Vaticano II que abre perspectivas para uma Igreja sinodal.

4.5- Maternidade-Família na cultura africana

Uma ideia partilha com Constantino é que na maior parte das culturas africanas, sobretudo na cultura bantu, a maternidade é indissociável da fecundidade. Pelo que, a mulher é antes de mais o santuário da vida. A sua honra é marcada decisivamente pela capacidade de gerar filhos para o esposo, para a família e para a comunidade. Por isso, a própria comunidade encarrega-se de oferecer à mulher uma iniciação tribal, como ferramenta de destreza na relação conjugal.

⁶⁹⁰ H. H. THIANDOUN, *Relação do Sínodo*, (205) 5.

⁶⁹¹ Cf. F. NOGUEIRA «Terceiro Mundo» (Lisboa: Ática, 1969), 21-24; Cf. Carlos CONSTANTINO, *Estudo Comparativo Entre A Teologia Africana e a Teologia Afro-Americana*, *op. cit.*, 50-91.

Os ritos femininos realizam-se após o aparecimento da primeira menstruação e são assegurados pelas mulheres mais experientes da aldeia que transmitem às neófitas os mistérios da sexualidade, do nascimento e da fertilidade, pois estes ritos visam sobretudo a preparação para o casamento. “A rapariga fica apta para o casamento, para a sua missão fundamental: ser mãe. Os ritos de puberdade definem oficialmente e publicamente a sua capacidade, valor e estima como procriadora-vivificadora”⁶⁹², como afirma Altuna.

O estudo de Altuna revela ainda que a dignidade da mulher se conquista pelo casamento que, na cultura *bantu*, tem como fim primário a continuidade ininterrupta da comunidade. Segundo Altuna “para a rapariga, o casamento pode ser mais importante que a pessoa do marido. Anseia encontrar um esposo fiel que a faça fecunda. (...) O seu lugar habitual é o lar e as culturas”⁶⁹³. Tendo um carácter comunitário, os indivíduos não têm autonomia para decidir, pelo que é negociado pelas famílias, restando à mulher a resignação à aceitação do marido. Por via do casamento, a mulher fica disponível para a procriação com a qual atinge a plenitude social, prova a sua maturidade pessoal e obtém a benevolência dos espíritos dos antepassados. Esta é outra dimensão que ajuda a consolidar crenças e a conformar comportamentos nos indivíduos, pois qualquer atitude à margem dos preceitos culturais pode, segundo a tradição, despoletar a ira dos antepassados, o que seria indesejável pelas consequências funestas. Neste sentido, a mulher é também a garante da dimensão religiosa e da prosperidade do casal. A sua fidelidade é inegociável, sob pena de desgraça social. Os dados da PNUD e da UNICEF revelam claramente que a mulher africana tem muitos filhos⁶⁹⁴.

Assim, o casamento justifica-se e consolida-se pela fecundidade da mulher que, em geral, tem muitos filhos, o que faz aumentar o seu prestígio social. Não compete, portanto, à mulher, decidir sobre esta matéria, pois segundo Moura “as mulheres que desafiam conscientemente ou por imprudência as proibições ou os tabus expõem-se à reprovação da família e a críticas por vezes violentas da comunidade”⁶⁹⁵. Apesar disso, a sua importância restringe-se ao contexto familiar, levando uma vida doméstica penosa e

⁶⁹² Raul Ruiz de Asúa ALTUNA. *A Cultura Tradicional Bantu*, *op. cit.*, 298.

⁶⁹³ Rau ALTUNA, *A Cultura Tradicional Bantu*, *op. cit.*, 260.

⁶⁹⁴ Cf. PNUD, 2010: *A Verdadeira Riqueza das Nações: Vias para o Desenvolvimento Humano*. Relatório do Desenvolvimento Humano 2010, Nova Iorque; UNICEF, 2009: “Angola: Mortalidade Materna Elevada”, in *A situação mundial da infância*, http://www.bbc.co.uk/portuguese/africa/news/story/2009/01/090115_unicefmaternaldeathsmt.shtml (20 de agosto de 2020); cf. Carlos CONSTANTINO, *Estudo Comparativo Entre A Teologia Africana e a Teologia Afro-Americana*, 87-91.

⁶⁹⁵ Hélio A. MOURA «Saúde reprodutiva e condição feminina na República de Angola», in Fátima QUINTAS *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*, <http://sala.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/libray?e=d> (15 de novembro de 2020).

nem sempre reconhecida. Embora possuindo uma “auréola de dignidade”, a presença da mulher é “invisível” no plano comunitário e social, reservado aos homens.

Com a presença da educação sistematizada (era colonial e pós-colonial)⁶⁹⁶ os pais preferiam formar apenas os rapazes reservando para as raparigas os cursos técnicos. Mas hoje o quadro já se vai acertando.

Como se pode ver a maternidade africana, não se restringe filiação biológica, apesar de repugnar a infertilidade. A mulher africana é também mãe da comunidade da qual é mestra e educadora. A tal a família a maternidade é também alargada. A estabilidade da família depende muito da mãe que gera, cuida e alimenta. Sustenta a relação íntima (umbilical) e de confiança com os filhos.

4.6- A mulher na família e na igreja

Em todas as culturas africanas a mulher sempre ocupou um lugar singular e de extrema importância. Por isso, a sua preparação para a vida adulta exige sempre muitos cuidados, daí a razão dos ritos de puberdade (Otchiwo, efuko...) que se configuram como a escola tribal. Ela é sempre o símbolo de ternura e mediadora entre o pai (símbolo de autoridade) e os filhos. Neste sentido, a África recusa o subordinismo oriental da mulher a favor da divisão de tarefas. Um dos estudiosos deste tema é o Moçambicano Ezequiel Pedro GWEMBE, cujo pensamento marca fortemente a *EA*.

Neste sentido, de acordo com Gwembe, “a maneira de sentir da população negra africana, sem influências estranhas, a mulher é fundamentalmente uma Mãe e alguém cujo destino está inevitavelmente ligado à vida; a mulher é fonte da vida”⁶⁹⁷. É a partir desta realidade que a mulher desafia a Teologia Africana porque, conforme o artigo⁶⁹⁸ *Na Senda do Sínodo Africano*, a Igreja, em África, necessita reconhecer e promover melhor o papel dela e sua verdadeira dignidade; a sua essencial função na família e o seu crescente contributo na vida social e eclesial e seu empenho na alfabetização; deve denunciar a situação deplorável da mulher africana, a qual é mais manifesta no analfabetismo, pois entre analfabetos, ela é a que conta em maior número; deve denunciar ainda que ela é

⁶⁹⁶ Cf. Filipe ZAU, *Angola. Trilhos para o Desenvolvimento* (Lisboa: Universidade Aberta, 2002) 3ss.

⁶⁹⁷ Cf. Ezequiel P GWEMBE, «Mulher», in *RUMO NOVO* 25, (Beira: agosto de 1999), 38.

⁶⁹⁸ Ezequiel Pedro GWEMBE «Na Senda do Sínodo Africano», in *RUMO NOVO* (Beira, n. 24, abril de 1999), 59-65. Artigo da reflexão de *Lineamenta* (linhas gerais), primeiro documento do sínodo que suscita reações do povo sobre o tema; de *Instrumentum Laboris*, fruto da recolha das reações aos *Lineamenta*. Aquele é básico aos trabalhos do Sínodo; de *Relatio ante Disceptationem*, é relatório que concentra a atenção dos Padres sinodais antes das intervenções individuais; *Relatio post Disceptationem*, documento que o “relator” apresenta aos Padres sinodais após as intervenções, guia os trabalhos de grupo; *Propositiones*- elenco de propostas que os Padres sinodais apresentam ao Santo Padre, para que este as tenha em conta ao redigir sua exortação pós-sinodal.

vítima da discriminação sexual⁶⁹⁹; que algumas mulheres ficam abandonadas em sua maternidade, quando o homem, pai da criança, não quer aceitar sua responsabilidade (cf. *Mulieris Dignitatem* 14). Por isso, João Paulo II deplorou e condenou costumes e práticas que, em muitas sociedades africanas e até na Igreja, privam as mulheres de seus direitos e o respeito a que elas têm direito (cf. *EA* 121).

Mas a mulher é também desafio à Teologia Africana, pois esta deve debruçar-se sobre as suas reconhecidas reivindicações, para que as faça criticamente e sem se deixar influenciar negativamente pelas correntes feministas, sobre as quais João Paulo II fez advertência⁷⁰⁰. Ligado a isso, a mulher é desafio à Teologia Africana à medida em que, por causa dela, os teólogos africanos deverão ajudar as “Conferências Episcopais africanas a instituírem comissões especiais para aprofundar o estudo dos problemas da mulher, em colaboração com as agências governamentais interessadas, onde for possível” (cf. *EA*121).

4.7- A maternidade como valor supremo

Como já o referimos acima, a maternidade é um valor por meio do qual a mulher participa da obra da criação. A mulher é honrada à medida que consegue dar descendência ao marido.

A relação mãe-filho é um dos elementos fundadores do psiquismo humano, e é por meio desta que a criança apreende o mundo a sua volta. São muitas as variáveis que interferem nessa relação, como, por exemplo, a experiência pessoal, os legados inter e transgeracionais, as condições históricas, socioculturais e econômicas.

A maternidade, considerada no senso comum como instinto natural da mulher, uma vocação para cuidar e amar incondicionalmente o filho, é um assunto polêmico. Muitas são as críticas à visão de que esse amor é inato e sobre a existência de um instinto maternal. Badinter (1985) faz um detalhado percurso histórico sobre essa questão e escreve a respeito da indiferença e da frieza dos pais em relação aos filhos até o século 18. Em seu livro «*O amor conquistado: o mito do amor materno*»⁷⁰¹, ela defende a tese de que o que muitos autores chamam de instinto materno não passa de uma construção sociopolítica que se modifica de tempos em tempos. Ressalta ainda a questão de gênero

⁶⁹⁹ Cf. Idem.

⁷⁰⁰ Cf. Cf. GWEMBE, Ezequiel Pedro, *Mulher, op. cit.*, p.62.

⁷⁰¹ E BADINTER, *Um amor conquistado: o mito do amor materno* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira 1985), 84; Cf: Carlos CONSTANTINO, *Estudo Comparativo Entre A Teologia Africana*, 62.

e a subordinação da mulher - que teve sua função definida por meio da maternidade durante séculos -, em relação ao homem. Entretanto, a mesma autora, em um de seus capítulos, afirma que o desinteresse pela criança era também uma maneira de os pais se defenderem do sofrimento pela perda de um filho, o que era muito comum até o fim do século 18, devido aos altos índices de mortalidade infantil. «Se a mãe se apegasse intensamente a cada um de seus bebês, sem dúvida morreria de dor»⁷⁰².

Uma outra autora Dolto (1984) também reconstitui a história sobre o amor materno em seu texto no seu trabalho sobre “*A gênese do sentimento materno: esclarecimento psicanalítico da função simbólica feminina*”. A autora apresenta a ideia de que o sentimento materno é fruto de uma construção das relações estabelecidas entre a menina e suas referências femininas e de como ocorreu seu processo de desenvolvimento emocional no que se refere à castração⁷⁰³. Além disso, o amor materno dá suporte ao narcisismo do indivíduo que se percebe investido pelo afeto e desejo do outro, por isso a necessidade humana em atribuir à genitora características tão dóceis e de abdicação por outros interesses que não seja o de ser mãe.

4.8- Uma catequese mistagógica e a experiência de Igreja

A palavra «mistagogia» e seus derivados, «mistagogo, mistagógico», vêm do grego: a raiz *myst-* que indica o mistério, o oculto, e *agogein*, guiar, conduzir. Refere-se, portanto, a tudo o que ajuda a conduzir ao mistério. No nosso caso, ao Mistério de Cristo, celebrado na liturgia e vivido na existência cristã.

O que na verdade nos guia e faz entrar em sintonia com o mistério salvador de Cristo é o Espírito Santo. Mas também se chama mistagogia à dinâmica interior e à pedagogia com que a própria celebração litúrgica e os seus agentes nos ajudam a celebrar em profundidade e, depois, a viver esse mistério.

Nos primeiros séculos, eram famosas as «catequese mistagógicas» que os bispos, como Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Ambrósio de Milão e Teodoro de Mopsuéstia, dirigiam aos neófitos, na semana da Páscoa, depois de celebrados os sacramentos da iniciação, na Vigília Pascal, para os ajudar a penetrar em profundidade no que tinham celebrado.

⁷⁰² E. BADINTER, *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, op.cit. p.84.

⁷⁰³ Cf. F. DOLTO, *A gênese do sentimento materno: esclarecimento psicanalítico da função simbólica feminina*. In F. Dolto (org.), *No jogo do desejo: ensaios clínicos*, Zahar, Rio de Janeiro, 1984.

Para a realidade africana está claro que a catequese é o maior areópago de evangelização. E, por causa da cultura da oralidade, ela precisa de ser ainda hoje mnemotécnica, isto é, oral com a memorização dos temas fundamentais da fé. Pois, os métodos anteriores, ensaiados por muitos missionários, missionários acabaram por fazerem batizados não convertidos.

Ponto de partida: A realidade do mundo hodierno levou os homens a optarem pela indiferença. E a África não foi poupada, apesar de acreditar que o batismo agrega os filhos (de diversas mães) numa única família dos filhos de Deus (a Mãe Igreja). E outros, vivem a fé em Deus, mas que sentem medo de um verdadeiro compromisso com a sua fé. Porém, a grande questão se levanta quando os batizados preferem viverem como que não fossem batizados, confessando a sua fé em Deus, mas que sem qualquer compromisso com a Igreja, que se apresenta como a Comunidade dos filhos de Deus que, com Cristo Ressuscitado, caminha para Deus Pai.

Por vezes, a situação de saber conviver com o diferente fez que a Igreja evitasse a linguagem que lhe é característica, apresentar-se como sacramento da salvação, através da regeneração e incorporação na comunidade dos redimidos. Diante disto tudo algumas questões são indispensáveis:

Será que os homens entenderam a mediação da Igreja para a filiação divina?

A Igreja é e deve apresentar-se como sacramento da salvação, e não deve diluir-se no favor da convivência pacífica. É por meio do Batismo que o cristão entra na Igreja e participa da filiação divina.

«Vós não recebestes um espírito de servidão, para cair de novo no temor; recebeste, pelo contrário, um espírito de adoção, pelo qual chamamos: “*Abbá, Pai*”. O próprio espírito atesta que somos filhos de Deus; filhos e igualmente herdeiros: herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo» (Rom 8,16-18)

O batismo, ablução pela água na palavra da vida, torna os homens participantes da natureza divina e filho de adoção⁷⁰⁴. Como São Pedro escreveu: “Bendito seja Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que na Sua grande misericórdia nos regenerou, pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos, para uma esperança viva... (1Ped 1,3). Mas é o próprio Jesus Cristo que nos diz que nos tornamos filhos de Deus pelo Batismo: “Em verdade em verdade te digo: quem não nascer de novo não pode entrar no Reino de

⁷⁰⁴ *Ritual do Batismo de Crianças*, Preliminares, n 5.

Deus” (Jo 3,5). Uma vez que Cristo é o filho de Deus, nós recebemos essa condição por adoção (Gal 4,5).

Com o pecado dos nossos primeiros pais, tínhamos perdido a amizade com Deus e tinha-se fechado o caminho para o Céu. Mas “Deus amou-nos e enviou-nos o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados” (1 Jo 4, 10). Jesus Cristo encarnou –fez-se homem - para nos salvar reconciliando-nos com Deus. «Porque Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho Unigénito, para que todo o homem que acredita n'Ele não pereça, mas tenha a vida eterna» (Jo 3, 16). «Assim se manifestou o amor de Deus para conosco: Deus enviou ao mundo o seu Filho Unigénito, para que vivamos por Ele» (1 Jo 4, 9)⁷⁰⁵.

O batismo é o sacramento instituído por nosso Senhor Jesus para nos dar a graça. O Santo batismo é o fundamento de toda a vida Cristã, o pórtico da vida no espírito e a porta que dá acesso a outros sacramentos. Pelo qual somos libertos do pecado original e regenerados como filhos de Deus; tornámo-nos de Cristo e somos incorporados na Igreja e feitos participantes na sua missão⁷⁰⁶. «*Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in Verbo*»⁷⁰⁷.

Os sacramentos são vistos no abrangente contexto da Igreja como sinal e instrumento para a união mais íntima com Deus e para a unidade de toda a humanidade (LG 1) a Igreja que, por isso, é ela própria comparativamente sacramento (SC 5, 21; LG 9). Ilumina-se assim de novo o tema neotestamentário: é o plano salvífico eterno de Deus que, em Cristo revelado escatologicamente anunciado sem cessar eclesialmente, porta toda a realidade sacramental e a enche de sentido. O Concílio dá valor a todo o material, o simbólico e significativo, corpóreo, como parte integrante, querida por Deus, de culto portador de salvação, em que palavra e sacramento se encham em relação de mútuo intercâmbio.

Schillebeeckx entre o Sacramento como evento de encontro entre Deus e aquele que crê. O lugar existencial para tal é o Cristo vivo, verdadeiro Homem e Filho de Deus. Nele Deus revela O Mistério íntimo da sua pessoa, fazendo-o tomar corpo em figura inserida deste mundo⁷⁰⁸.

Uma igreja que se pretenda apresentar como um “verdadeiro pulmão” da fé em África não pode dispensar a dimensão sacramental e vinculativa. Pois, existem muitos creem em Deus e na Igreja, mas faltam-lhes fundamentos para a sua credibilidade.

⁷⁰⁵ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, *op. cit.*, n° 456-459

⁷⁰⁶ Cf. Concílio de Florença: DS 1314; Cat. da Igreja Católica 1213,

⁷⁰⁷ *Catecismo Romano*, 2,2,5.

⁷⁰⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottesbergung* (Mainz, 1960), 55.

«Não vos atemorizeis, portanto, por causa de ameaças, nem mesmo vos alarmeis. Antes, reverenciai a Cristo como Senhor em vosso coração, estando sempre preparados para responder a qualquer pessoa que vos questionar quanto à esperança que há em vós...» (1 Ped 3, 14-16).

Isto tudo por causa da inconstância de muitos fiéis que, por causa da proliferação das seitas religiosas, vêm-se divididos, pelo que de manhã participam de uma celebração eucarística e de tarde de um outro culto evangélico ou de religião tradicional.

Um outro elemento pretende-se com o sincretismo. Parece que alguns fiéis duvidam da esperança a que são chamados, razão pela qual não deixam as práticas ocultas, mesmo tendo aderido à fé. Por isso, insisto aqui dizer que catequese para os adultos ainda continua a ser um grande desafio para que o cristão africano possa confirmar que

«que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo» (2 Cor 5,17).

Por isso, precisa de dar frutos de conversão, para a radicalidade evangélica.

Outros, encontram-se amarrados pela realidade da poligamia. Apesar de acreditam e receberem os sacramentos da iniciação cristã, estão mergulhados nos pecados da poligamia que os escraviza, faltando apenas uma decisão para a reconciliação com Deus e com a sua Igreja. Por isso, em muitas paróquias ainda existe uma resistência em dar penitência (como caminhada de conversão) aos jovens por causa do risco de voltar a cair e banalizar o sacramento.

O Catecismo diz que o batismo faz de nós membros do corpo de Cristo. “Desde então..., acaso não somos nós membros uns dos outros?” (Ef 4,25). O batismo incorpora na Igreja. Das fontes batismais nasce o único povo de Deus da Nova Aliança, que ultrapassa todos os limites naturais ou humanos das nações, das culturas, das raças e dos sexos: «Por isso é que todos nós fomos baptizados num só Espírito, para formarmos um só corpo» (1 Cor 12,13)⁷⁰⁹.

Os batizados tornam-se pedras vivas para edificação dum edifício espiritual, um sacerdócio santo (cf. Ef 4,25). Por isso, feito membro da Igreja, o batizado já não se pertence a si próprio (1 Cor 6,19), mas Àquele que morreu e ressuscitou por nós. A partir daí, é chamado a submeter-se aos outros (Ef 5, 21), a servi-los na comunhão da Igreja e a ser obediente e dócil aos chefes da Igreja (Hb 13,17) e a considerá-los com respeito e afeição⁷¹⁰. Assim como o batizado é fonte de responsabilidade e deveres, assim também o batizado goza de direitos no seio da Igreja: direito a receber os sacramentos, a ser

⁷⁰⁹ Cf. *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1993, nº 1267.

⁷¹⁰ Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, *Lumen Gentium*, 37.

alimentado com a palavra de Deus e ser confortado pelas outras ajudas espirituais da Igreja⁷¹¹. Por isso, o batizado deve confessar a sua fé diante dos homens de seu tempo e participar na atividade missionária da Igreja⁷¹².

Em suma, o batismo faz-nos filhos de Deus por que nos dá a vida de Cristo, o Filho por excelência; e Seus templos, porque pelo batismo, Deus fica a habitar em nós. “Os que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes á Imagem de Seu Filho, a fim de que este fosse o Primogénito de muitos irmãos (Rm 8,29)

Vós todos sós filhos de Deus, mediante a fé em Jesus Cristo, pois todos os que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo (Gal 3, 26-28).

4.9- A Paróquia/Comunidade como Lugar da Família alargada

A Paróquia é uma comunidade do povo de Deus, reunida sob a administração de um Pároco indicado pelo bispo diocesano, dentro um território definido. Por causa da realidade das mobilidades, nos espaços citadinos, o conceito de paróquia ligado ao território, vai perdendo a sua força.

No contexto africano, a Paróquia continua a ter o valor territorial e administrativo, por um lado. Por outro lado, a Paróquia continua a ser o espaço privilegiado que permite o contacto com a Palavra de Deus, o crescimento e celebração da fé, o encontro e experiência de Deus, o compromisso cristão. Esta foi a minha experiência pois, desde que tenho “consciência” de batizado, a Paróquia tem sido o “espaço” onde aprofundei a minha fé, iniciada na família cristã onde nasci, onde alimento e celebro a fé através da oração e dos Sacramentos, onde descobri e experimentei a dimensão comunitária da fé, que me impulsionou a querer aprofundar os meus conhecimentos teológicos, através do estudo, de forma a um maior compromisso na missão da Igreja. E como eu muitos cristãos encontram na paróquia o lugar privilegiado no qual fazem uma experiência concreta de Cristo e de comunhão eclesial.

Neste sentido, é para nós, o espaço de evangelização, educação e celebração da fé, aberta à diversidade de carismas, serviços e ministérios. É a célula viva da Igreja. Porém, para cumprir a sua missão evangelizadora precisa de uma vigorosa renovação para que se integre na realidade supra-paroquial, a Diocese.

⁷¹¹ Cf. *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, *op. cit.*, nº 1269.

⁷¹² Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, *Lumen Gentium*, 11. 27.

Jesus Cristo, na sua história, prepara a Igreja e forma os apóstolos durante os cerca de três anos que permaneceu com eles. Na sua relação com eles aparece como Aquele que vive em intimidade e unidade com o Pai e que tem como missão atrair e conduzir todos à unidade, ao Pai, como “um só rebanho e um só pastor” (Jo 19, 16). Cristo toca o coração de alguns homens, que acolhendo a Sua Palavra e o Seu amor, vão sendo gerados para uma vida nova. Jesus, mesmo antes do acontecimento da Páscoa, envia os seus discípulos em missão, e sobre um deles, Simão Pedro, que acabava de proclamar n’Ele a sua fé (cf Mt 16,16), edifica a Sua Igreja: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja” (Mt 16, 18). A Igreja, continuação da obra e sacramento de Jesus Cristo, inicia na verdade a sua missão, na manhã da Ressurreição, quando os discípulos recebem de Cristo o mandato que os envia em missão: “Ide e fazei com que todos os povos se tornem Meus discípulos” (Mt 28, 20a). Mas vivem ainda a fragilidade do segundo dia em que, apesar do reconhecimento de Jesus Cristo ressuscitado, subsiste a dúvida e o medo que os impede de serem audazes. O grupo dos apóstolos estão “unidos pelo mesmo sentimento, entregam-se assiduamente à oração, com algumas mulheres, entre as quais Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos de Jesus” (Act 1, 14), ao qual se vai associando um pequeno grupo. Todo este caminho de progressivo nascimento da Igreja tem a sua manifestação pública no dia de Pentecostes, em que os apóstolos foram batizados no Espírito Santo, tal como Cristo havia prometido. Por isso, para viverem esta dimensão da mesma fé em Cristo, constituíram-se em paróquias (παροικια), com a ideia de peregrinos, sem pátria neste mundo, uma espécie de comunidade em que se experimenta já vida futura terá, pois “tinham tudo em comum” (At 2,44).

Para a realidade africana a Paróquia apresenta-se como o espaço onde o cristão faz a experiência de uma família alargada. Vive e sente que é, com os irmãos, filho de Deus por Jesus Cristo, no Espírito santo: “... e todos vós sois irmãos” (cf. Mt. 23, 1-12). Deste modo, é possível viver mais intensamente a dimensão batismal da incorporação. Na verdade, o cristão em África sente melhor a admissão ao Mistério de Cristo, acolhimento e pertença à grande família.

Por isso, o pároco é também o Pai/mãe de todos *ondjali* (umbundu). Pois, nas línguas africanas a paternidade e maternidade podem ser expressos por uma única palavra. É o *paterfamilias familiarum*.

É à volta da paróquia que toda a vida social se articula. É para a Igreja paroquial por onde tudo conflui. À sua volta encontra-se um hospital, uma escola, lar de terceira idade, casa das mães, internatos (masculino/feminino) etc. É a paróquia que dá vida e sentido à vida comunitária.

4.10- O papel e perfil do Pastor (Paternidade / Maternidade espiritual)

O padre é sempre o ponto de referência na sua jurisdição. Por isso, o seu perfil deve ser marcado por aquelas virtudes próprias de um pastor que ama e conduz as suas ovelhas para as águas refrescantes, ele é o ancião (mesmo que seja novo), o *sekulu, mukuluntu, Mwene*. Deve ser capaz de subir ao ponto de estar no tapete vermelho com os poderosos e baixar até viver com os pobres, desprezados, violentados, sendo assim o sinal de esperança para todos.

Por perfil podíamos entender uma conduta, modelo, ou então uma linha de orientação. E cristão é aquele que professa e transmite a fé revelada por Deus na encarnação de Seu Filho Jesus, a Imagem Perfeita do ser divino, e que se baseia no princípio do amor que se traduz na regra de “faça o bem e evita o mal”. Deste modo, o padre tem diante de si muitos desafios, sobretudo aquele de ser o sinal de contradição num mundo decaído. Sem medo, tem de ser o sal da terra e a luz do mundo, evitando a corrupção. Para o contexto africano, não poucas vezes os sacerdotes tinham de dar a vida por testemunhar a verdade.

O padre tem diante de si, muitos desafios: Seja por marcar a sua vida com um testemunho firme, corajoso e impactante acerca da sua fé em Cristo e seus valores morais, como por contradizer a cultura programática sexual que sem se importar com o espiritual entrega-se ao carnal sem refletir nas consequências; seja por priorizar os relacionamentos acima do material. De recordar o pensamento de Pio XI na *casti connubii* que a união carnal não é legítima se entre um homem e uma mulher não se tiver instaurado, primeiro e de maneira definitiva, uma comunidade de vida (...) ⁷¹³; responder às atitudes desenfreadas populares quanto ao aborto, homossexualidade, drogas, promiscuidade, violências contra a mulher, a criança, o idoso e contra a fauna e a flora; firmar a sua dignidade diante da corrupção. Por isso é inconcebível que um cristão não seja bom cidadão. O padre precisa de brilhar de boas obras para que os homens o vendo glorifiquem a Deus ⁷¹⁴. Deve ser o espelho e exemplo para os jovens, políticos, militares, delinquentes, drogados e tóxico dependentes, contribuindo assim para a ordem, harmonia e tranquilidade sociais.

Os africanos preferem o sacerdócio descrito em Hb 7, 1-28, em que Cristo é apresentado como herdeiro do sacerdócio de Melquisedech. A Carta ao Hebreus coloca o sacrifício de Cristo como a maior realização da História. Cristo está na base de tudo. E

⁷¹³ Cf. R. PEREZ, *Problemas Morais da Existência Humana* (Lisboa Ed. CAS, 1983), 160.

⁷¹⁴ Cf. *Idem*.

neste sentido, judeus e pagão participam todos do mesmo grau das promessas divinas. O autor faz uma leitura cristológica da Aliança para depois afirmar que Cristo é o único mediador desta aliança, opondo-se àquela de Moisés. Aqui aparece o sentido da Aliança como reparação.

Este é o único texto do NT a utilizar o Sl 110,4, o único que atribui o sacerdócio a uma figura real. Vai na contramão do sacerdócio que era atribuído apenas à tribo de Levi. Em Hb 5,6 o autor da carta mostra claramente que Cristo foi chamado a um sacerdócio superior e fora da tribo de Levi. O Cap. 7 desenvolve o tema desse sacerdócio segundo a ordem de Melquisedech. O autor serve-se do sacerdócio de Melquisedech para mostrar que no plano da salvação de Deus sempre esteve a previsão de um sacerdócio não judaico. A substituição da Antiga Aliança, implica a substituição do sacerdócio. O sacerdócio de Cristo de Cristo é Universal, eterno e suportado pelo próprio Deus.

As suas características: *o sumo sacerdote que nos convinha, santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores (όσιος, άκακος ακαρπος, αμικαντος ...)*

A dimensão de sacrifício é antiga entre os africanos. Na verdade, esta função era desempenhada por qualquer membro da família, que servia de que servia de intermediário entre a família e os antepassados. Era possuído pelo espírito dos antepassados e interpretava-lhes a vontade que comunicava aos vivos. Era o único que podia entrar no *etambo* (santuário) para oferecer o sacrifício.

Com a presença da religião revelada, o africano consegue perceber que o sacerdote é alguém escolhido do povo para servir o povo. A sua missão é do *Suku* (Deus/o Centro). Por isso, exige-se-lhe o aparte, como condição de separação, apesar do risco do sincretismo, na tentativa de inculturar o modo de viver a fé.

Apresentamos agora algumas características que o Cardeal congolês Joseph Malula apresenta como previsão do perfil do sacerdote do século XXI, a era da globalização.

a) Luzes do sacerdote na Globalização

O Vaticano II abriu as portas para facilitar a presença do padre no mundo, este que é o palco das suas ações e o lugar da sua santificação. Por isso dizia Frank Duff que o mundo é a nossa casa. Este pensamento está também na *Gaudium et Spes*. O padre santifica-se vencendo as tentações do mal com o bom testemunho da sua vida.

Na catequese aprendemos as tradições da nossa fé. Porém, estes fundamentos não bastam, porque a fé é algo que se vai percebendo na medida em que se vai vivendo. Por isso, há necessidade de conformar a vida com o nosso ser cristãos, consagrados.

-O Vaticano II nos oferece um padre fraterno que não se fecha nas suas tradições, mas vai a busca de complemento nos outros, num espírito de mútuo enriquecimento. É um padre social.

- O padre do Vat.II vive no mundo, mas sem identificar-se com ele (Jo17,1,19). Deve aceitar distâncias e rupturas, quando for necessário (Rom11,2).

b) Sombras do Sacerdote do séc. XXI

Esta reflexão não estaria completa se não mostrássemos a outra face da medalha. São três as principais tendências ou riscos do padre da era da globalização:

1. A procura exagerada ou irracional do dinheiro. Há sacerdote que já chegou a vender o que é divino para obter dinheiro. Pois, ganhou o espírito de competição económica, o que o torna ancorado nas coisas terrenas.
2. Sede exagerada do poder. No coração do homem existe a sede do poder como auto-transcendência. Mas é preciso ponderar esta sede concupiscente do poder para compreendermos a obediência e a humildade. O africano está habituado ao sobado que é vitalício. Por isso, quando assume o poder na Democracia não aceita alternância ou rotatividade nem assume a reforma, seu direito, prevista pela lei. E isto é pior tratando-se do sacerdote. Porém, o poder vem de Deus se for exercido em favor dos irmãos. É vontade de Deus que o seu rebanho tenha um guia (Jo 19,8-12).
3. A loucura – a procura exagerada do dinheiro e de vida cómoda obriga-o a fazer experiências de todo o tipo. Por ex. como se vive com a mulher do outro, como se morre, e tantos outros. O sacerdote deve aprender a olhar a mulher como Jesus; elas não foram feitas todas para si nem são um escorpião que Deus colocou no teu caminho. Elas são nossas companheiras, mestras do sentido da vida, com quem devemos crescer no compromisso sério.⁷¹⁵

⁷¹⁵ Cf. Joseph Malula Cardeal, Arcebispo de Kinshasa, Mensagem Sobre o Perfil do Padre do Ano 2000, Zaire, pp.78-95.

4.10.1 -A missão da Igreja-Família de Deus na sociedade atual

Como já dissemos acima, a África aplica o conceito de família à Igreja, que, numa dimensão ampla engloba toda a comunidade dos crentes. Daí a razão da sua solicitude por cada um dos membros deste corpo. Por isso, não são poucas vezes que a Igreja foi convidada a intervir na vida sociopolítica dos países marcados por guerras pós-coloniais. Na verdade, a Igreja família percebe que ao preocupar-se com a salvação das almas não pode menosprezar a dimensão antropológica e material que podem comprometer a salvação das almas. É a unidade e concórdia da família que justifica a unidade da *Igreja Família*. A comunhão familiar torna-se o núcleo e fundamento da comunhão eclesial.

Em face das questões deprimentes vividas pela maioria da população africana, como conflitos tribais e ditaduras, doenças, fome e empobrecimento, João Paulo II, guiando-se pela linha da inculturação, assumiu como ideia chave para a evangelização da África a noção de Igreja como *Família* de Deus (cf. EA 63). O objetivo pretendido, de acordo com este autor, é excluir o etnocentrismo, o tribalismo, para promover a reconciliação e uma verdadeira comunhão entre as diversas etnias favorecendo a solidariedade e a partilha de recursos e pessoas entre as Igrejas particulares (cf. EA 63). Na verdade, na modernidade, toda a cultura que pretenda fechar-se nos seus princípios, empobrece. Ao passo que aquela que se abre para acolher novos valores deixa enriquecer. Aliás, o próprio evangelho é uma nova cultura que purifica e premeia as culturas para o encontro com o *Logos* de Deus.

Posto isto e baseando-se no pensamento deste autor em tela, se pode afirmar que, uma das tarefas da Teologia Africana é, além daquelas colocadas no capítulo segundo, elaborar uma teologia da *Igreja Família* com toda a riqueza que esse conceito encerra, mostrando a sua complementaridade com outras imagens da Igreja, no caso a *Mater Ecclesia*, de que Cipriano é grande expoente (cf. EA 63). Isto resulta da necessidade de se criar uma consciência, a partir da qual, as tribos africanas possam compreender que, embora elas sejam diferentes umas das outras, constituem uma família africana. Esta necessidade de criar uma consciência da unidade africana visa evitar conflitos sociais e étnicos, combater o totalitarismo, onde os detentores de poder e, muitas vezes, da economia de seus países, cometem fraudes nas eleições para nunca sair do poder, o que vai gerando revoltas de geração em geração, através da vingança. Neste sentido a *Igreja Família* deve estar também ao serviço da reconciliação e de guardião dos costumes.

Outra tarefa está ligada à própria fé cristã, pois, os teólogos africanos precisam delinear uma moral ligada à iniciativa criadora e a indispensável participação das populações africanas no desenvolvimento da África. Aliás, João Paulo II apelou aos jovens africanos para que assumam o desenvolvimento de suas nações e se empenhem no trabalho para revitalizar a cultura africana e aperfeiçoar o espírito científico e técnico, sobretudo, pelo testemunho da fé cristã (cf. *EA* 115). Estas tarefas estão ligadas também aos desafios que a Teologia Africana e a Teologia devem enfrentar, sejam da ordem cultural ou da ordem religiosa.

4.10.2- A *Africae munus* de Bento XVI, dez anos depois.

A 20 de novembro de 2011, em Cotonou (Benin), foi entregue oficialmente ao episcopado africano a exortação pós-sinodal *Africae munus* de Bento XVI que reuniu as conclusões a que o Bispo de Roma chegou na sequência do segundo Sínodo realizado em Roma em outubro de 2009.

Este texto é ainda muito atual, porque é parenético na consciência de que a África avança jubilosa e viva exprimindo o louvor a Deus, com recursos e potencial consideráveis. O ponto de partida da exortação é o *compromisso*. Este, desperta um forte valor missionário, destacando o valor que igrejas particulares do continente devem desempenhar na ação evangelizadora. Este compromisso pode ainda significar a resposta da expressão “africanos, sede missionários de vós mesmos”, dando protagonismo à Igreja local.

Em dois grandes momentos a exortação indica alguns eixos que se consubstanciam na necessidade da reconciliação, justiça e paz para todo o continente, sublinhando a atividade evangelizadora, com uma atenção especial ao contexto existencial africano, num mundo globalizado.

Diante da reivindicação do respeito e reconhecimento do continente a exortação inaugura a expressão “solicitude paterna de África de hoje”, que conheceu traumas e conflitos, e procurar a emancipação para o relançamento da própria vida histórica pela renovação das comunidades eclesiais.

Propõe ainda viver a justiça de Cristo, isto é, trabalhar para pôr fim aos confiscos de bens à custa de povos inteiros, definidos como inaceitáveis e imorais, olhando para a subsidiariedade e a caridade, na lógica das Bem-aventuranças. Apela ainda para dar voz ao “grito silencioso dos inocentes perseguidos ou dos povos cujos governantes, em nome

de interesses pessoais, hipotecam o presente e o futuro”, palavras que foram muitas vezes confirmadas pelos pronunciamentos dos bispos, sacerdotes, religiosos e leigos perseguidos e deram a vida por causa do Reino dos Céus.

Ao ler esta exortação, ainda hoje, percebe-se que, no que diz respeito à política, África precisa realmente de uma boa governação dos Estados, que se exprima no respeito pelas Constituições, eleições livres, sistemas judiciais independentes, administração transparente e não tentadas pela corrupção – como no que respeita à questão socioeconómica mais candentes que penalizam as massas empobrecidas. Por isso, também faz referências à família, penalizada pela má governação, e ao valor da vida humana, que as classes dirigentes de todos os países se devem comprometerem a salvaguardar de qualquer maneira.

O desejo do santo padre é formulado na final, a título de conclusão, sob a protecção da Virgem maria, estrela da esperança, o crescimento das vocações sacerdotais, religiosas e laicais, em todo o continente: que a Igreja africana seja “um dos pulmões espirituais da humanidade” (*Africae munus*, 50).

4.11. - Fundamentos da Esperança Cristã em Africa

Imersos numa atmosfera marcada por más notícias sobre as endemias, guerras, tráficos de seres humanos, corrupção, discriminação racial, má nutrição... o africano é também portador de uma alegria contagiante. Será que está conformado com a situação de ter nascido para sofrer? Claro que não. Então em que consistem as razões as razões da sua esperança? No alcance da paz das Nações? Nos programas de governação dos Estados, na Ciência, autossustentabilidade... ?

Sendo a esperança cristã uma das três virtudes teologais ao lado da fé e da caridade é algo essencial para a nossa credibilidade. Para o africano, esta esperança está acorada no sentido quotidiano da vida, a exemplo do justo que acreditava: “eu sei que o meu Redentor está vivo” (Jb 19,25ss). É Ele que me guarda e protege, pois sem Ele, é vão o nosso esforço (cf. Sl 127,1).

O Papa Bento XVI na sua carta encíclica Salvos na Esperança (*Spe Salvi*), mostra como é significativo o exemplo de esperança de África através de homens e mulheres que chegam aos saltares, dando a vida por Cristo. Ilustra a canonização Santa Josefina Bakhita, uma escrava que, depois de muitos sofrimentos, se tornou uma madre

canossiana. E o papa apresenta esta esperança do continente africano como esperança da igreja universal.

Mas esta esperança não é um mero conceito para ser apresentado e assinalado como *gaudium* dos fiéis. A nossa esperança é uma Pessoa, Jesus Cristo, o Ressuscitado (cf. *Spe Salvi* 30).

Diante das diversas dimensões que a esperança vai ganhando na dimensão material e científica o próprio senhor dá-nos o fundamento da verdadeira esperança cristã na parábola do “homem prudente que constrói a sua casa sobre a rocha” (cf. 7,24-27). Todas as forças hostis ao edifício representam o ambiente em que a vida cristã se desenvolve em África com todas as intempéries da fome e da violência. Mas o certo é que esta vida está fundada sobre uma Esperança, a Rocha inabalável, Jesus Cristo Senhor.

4.11.1- Desenvolvimento Sustentável

Desafios e oportunidades para a África

É o desenvolvimento assente em atender as necessidades das gerações de *HOJE*, sem comprometer a capacidade de atender as necessidades das gerações de *AMANHÃ*. O grande problema começa quando damos conta de que a África é o continente com mais recursos naturais (terra arável, Minerais, Florestas, Rios, etc) o que perfaz cerca de 30%; é o segundo continente mais populoso (1.2 trilhões) e é o continente mais extenso, com cerca de 20% do território mundial. Porém, só contribui com menos de 03% na economia mundial e um PIB *per capita* muito inferior (1,860), o que adia cada vez mais o seu desenvolvimento⁷¹⁶.



AGENDA 2030

- Agenda 2030 definida em 2015 pela ONU;
- São visão comum para Humanidade assumida pelos 193 países membros da ONU para orientar as políticas nacionais e internacionais até 2030.
- Juntamente com os 17 ODS;
- Substituem os 8 OD do Milénio, definidos em 2000;
- Têm o objetivo final de tornar o mundo menos desigual e mais inclusivo.

⁷¹⁶ Cf: <https://www.gapminder.org/resources/>

O desenvolvimento sustentável para a África assenta sobre três dimensões: Social, económica e ambiental.

a) Dimensão Social

Baseia-se no processo de melhoria da qualidade de vida e do bem-estar social, redução das desigualdades sociais e efetivação dos direitos fundamentais/ direitos humanos.

Ex: Educação, a saúde, a alimentação, proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados

b) Dimensão económica

Assenta na melhoria dos níveis de produção e geração de riqueza de um determinado país, bem como, na sua distribuição eficiente e equitativa de modo que se traduza também na melhoria das condições de vida dos cidadãos.

Atenção: Desenvolvimento económico é diferente de Crescimento Económico.

c) Dimensão Ambiental

Tem como principal objetivo, proteger e conservar e promover o desenvolvimento dos recursos naturais, por intermédio da sua utilização criteriosa e responsável. Sublinhamos aqui o grande papel que a *Laudato si* do Papa Francisco que tem sido acolhido como muito entusiasmo, como uma resposta pontual na preservação da nossa “casa comum”.

Ex: Reflorestação, diminuição de resíduos (Reduzir, Reutilizar e Reciclar), combate à poluição do ar e do mar, combate à caça furtiva, etc.

d) Os 17 objectivos do desenvolvimento sustentável.

Foram assumidos em 2015 pelos 193 Estados Membros da ONU, que se comprometeram em: 1(erradicação da pobreza), 2 (fome zero e agricultura sustentável), 3 (saúde e bem-estar), 4 (educação de qualidade), 5 (igualdade de género), 6 (água potável e saneamento), 7(Energia Limpa e acessível), 8 (trabalho decente e crescimento económico), 9 (indústria, inovação e infraestruturas), 10 (reduzir as desigualdades), 11 (cidades e comunidades sustentáveis), 12 (condução e consumo sustentáveis), 13(ação climática), 14- (proteger a vida marinha), 15(proteger a vida terrestre), 16 (paz, justiça e instituições sustentáveis) e 17 (parceria para implementação dos objetivos).

Estes objetivos, assim apresentados, configuram-se como uma esperança para um continente que se ergue das cinzas. Todavia, a África, cinco anos depois, apenas conseguiu dar passo naqueles que até parecem menos importantes que é o caso dos

números 5 (igualdade do género), 13 (ação climática) e 15 (proteger a vida terrestre), faltando todo o resto.

Os programas do FMI e de outros investidores em África, no geral, apresentam a igualdade de género como uma das condições fundamentais para qualquer financiamento. Por isso, os Governos, preferem satisfazer a vontade do investidor, mesmo que isto não represente a sua vontade.

Quando à acção climática é sabido que a África é menos industrializada. Por isso, o seu impacto para o efeito estufa será sempre menor em relação aos países desenvolvidos; o mesmo se diga da proteção à vida terrestre, visto que em África ainda abunda a biodiversidade, mesmo que já seja ameaçada com o crescimento populacional e com a exploração desenfreada da matéria-prima.

São objetivos que realmente podiam conduzir do homem à felicidade, se fossem cumpridos. Há quem possa dizer que ainda falta muito tempo. Mas pela velocidade que se leva é possível calcular o tempo para cortar a meta. E nós temos a segurança que lá não chegamos.

e) Principais desafios do continente⁷¹⁷

a) Sociais

Educação | Saúde | Pobreza | Fome (má nutrição, segurança alimentar)
Corrupção | Conflitos Tribais | Conflitos Religiosos | Violência.

b) Económicos

Desemprego | Excessiva exposição à *Commodities* | Barreiras à Circulação de bens, serviços e pessoas | Infraestruturas débeis | Acesso ao investimento Escassez de projetos viáveis | Ambiente de negócios

c) Ambientais

Poluição dos Mares e Rios | Desflorestação | Destruição de Solos aráveis

4. 11. 2- Crescimento dos cristãos

Segundo os dados do *Annuario Statisticum Ecclesiae 2022* a África continua a crescer em termos de cristãos que entram na família dos filhos de Deus por meio do

⁷¹⁷ Cfr. https://unric.org/pt/wp-content/uploads/sites/9/2019/01/SDG_brochure_PT-web.pdf (16 de março de 2021). Ao lado de todos estes desafios, configura-se como grande ameaça o movimento do islamismo para conquistar a África. Até ao ano de 1992, com exceção de Moçambique, África austral não tinha conhecido qualquer presença significativa do islão. Mas, com adoção do fenómeno global do mercado livre de capitais, a presença do islão cresce assustadoramente.

batismo. Mas tudo isto não teria grande valor sem o crescimento de um grande número dos seus filhos que se entregam ao serviço do evangelho. Temos ainda a destacar um número elevado de Dioceses que foram erigidas desde 1994 e outras que passaram de Dioceses para Arquidioceses, tudo para a dilatação do reino de Deus.

Para o biênio 2019-2021 os dados publicados indicam o crescimento de:

2- Estatística da Igreja em África

Totais católicos	+ 3,4%	
Sacerdotes	+ 3,45%	
Religiosos	+1,1%	(76,219/77,054)
Seminaristas	+ 0,5	(32,212/32,721)
Bispos	+ 1,4%	

Conclusão do capítulo

De tudo o que foi aqui dito, é possível concluir este capítulo dizendo que, pelo menos desde o século segundo, a sinodalidade é uma prática no seio da Igreja e de modo especial a partir da experiência de Cipriano, cujo conceito de sinodalidade assenta sobre a comunhão da Igreja que se concretiza em cada comunidade e nas comunidades entre si através do seu Pastor, o Bispo. Por isso, a participação de todos os membros da Igreja constitui a expressão fundamental da consciência sinodal.

A Igreja em África conheceu três etapas principais. Cada uma serviu e cumpriu o seu papel num momento concreto do povo. Por isso, a *Ecclesia in Africa* configura-se como uma resposta pontual às aspirações de uma Igreja particular, marcada pela suas alegrias e tristezas, mas que pretende partilhar com a universalidade a sua experiência de ser Igreja.

A EA parte da noção da “Igreja povo de Deus” com que o Vaticano II coloriu a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. O que os padres sinodais fazem é especificar este *povo*, que não é uma comunidade amorfa, mas sim uma *família*: a Família dos filhos de Deus, que o Pai gerou no Filho pelo Espírito Santo. Por isso, n’Ele clamámos: Abbá, ó Pai (Rm 8,15; Gl 4,6).

Esta família já não está unida pelos laços de sangue, mas, porque mergulhada no mesmo sangue do Cordeiro, pela regeneração espiritual, vive a mesma esperança até a consumação dos Tempo. Esta família é a *Domus Dei* que Cipriano apresenta como *Ecclesia Dei in Saeculo*.

Considerações Conclusivas

As nossas considerações finais serão apresentadas em cinco pontos que se seguem:

1. Apoiados no axioma do nosso autor, neste nosso trabalho, não nos limitamos a reportar os argumentos já apresentados pelos diversos autores. Partimos de um método analítico-crítico, pois a simplicidade com que Cipriano escreve deixa muito larga a possibilidade de interpretação, isto é, diversas formas para entender o mesmo enunciado. Por isso, precisámos de “ouvir” outros autores sobre algumas afirmações mais delicadas como a salvação fora da Igreja, o Espírito santo fora da Igreja, a unicidade da Igreja, a questão soteriológica da Igreja, apoiados nos documentos do Magistério. Não obstante à limitação da língua, procuramos ler Cipriano no original (*Corpus Christianorum*, serie Latina), o que exigiu de nós um esforço dobrado, mesmo que tivéssemos de recorrer, várias vezes, a traduções noutras línguas ou versões bilingues. Infelizmente, são versões que ainda em português são muito poucas e quase nada sobre Cipriano.

2. Conclusões obtidas

Um facto a ter sempre presente é que Cipriano viveu num tempo cheio de conflitos e, em algumas das suas correspondências, exprime forte oposição à posição tomada pelo bispo de Roma sobre o batismo dos heréticos. Ele nunca identificou obediência ao Evangelho e unidade com o bispo com a submissão silenciosa às palavras dum bispo particular. Ele recorre as Escrituras para fundamentar todas as suas afirmações. Por exemplo, para repreender Pompiano, que queria ser juiz de um outro bispo, recorre Deut 17, 12-13; Jo 18, 23.

Cipriano vê a Igreja como a *única forma de salvação*. Ele vê a modalidade concreta de exercer essa mediação salvadora na *maternidade da Igreja*. A Igreja, por assim dizer, gera (pelo Batismo), nutre (pela Eucaristia e pela Palavra), corrige (através da Penitência) e leva os fiéis a Deus. Tanto é verdade que “ninguém pode ter Deus por Pai, se ele não tem a Igreja como mãe”, de acordo com a bela expressão de Cipriano: “Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem”⁷¹⁸. Assim, é importante permanecer no seio da *ecclesia mater*, que também é a esposa de Cristo, cujas prerrogativas são exclusivamente detidas por Ele. Ninguém pode dizer-se um cristão sem pertencer a Ele. Importa colocarmos aqui a citação, que já fizemos acima, do estudo que Sartori fez sobre a Igreja *mater et magistra*:

⁷¹⁸ *De Unit. 6* (CCL III A).

A frase *ninguém pode ter Deus por pai se não tem Igreja por mãe* de Cipriano consente entre outro, de não pretender demasiado da reflexão teológica patrística no tema da maternidade da Igreja: a metáfora de Igreja “esposa de Cristo” teria impellido a fundar unilateralmente sobre ela a concepção de “*Igreja mãe*” (Cristo tornar-se-ia então “pai” dos filhos da Igreja!); e doutra parte é o Espírito que age na Igreja e a torna fecunda como *mãe* (e então dever-se-ia reservar ao Espírito o título de “pai”!), este tipo de elucubração é estranho à mentalidade dos Padres, porque, para eles, a linguagem metafórica e simbólica não tem pretensão de descrever, mas só de aludir (...); eis porque Cipriano reserva a Deus aquela paternidade cuja ação seria correspondente a maternidade da Igreja, seja Cristo que o Espírito são mandados e agem em nome e na potência do Pai⁷¹⁹.

Em Cipriano é muito claro que a *Igreja é mãe* enquanto unida a Cristo pela fecundação do Espírito santo gera filhos para Deus. O momento em que tal nascimento acontece é no Batismo. Os autores são unânimes que a *Igreja mãe* que gera, segundo o santo mártir, não está nos filhos, mas ao seu serviço. Isto porque ela é *mãe* só na *unitas* em volta do bispo. Do momento que o filho sai da *unitas* já não faz parte dela. A *mater Ecclesia* não é somente uma *super terram*, mas também *mater caelestis*, pela sua preocupação para com a vida do além começada no batismo e permanência na comunhão com o bispo legítimo, sucessor dos apóstolos. Ele manteve os dois aspetos da maternidade o interior, o renascimento pelo batismo e o exterior quando se alegra pelos filhos vitoriosos no combate contra satanás da perseguição, se alegra pelas virgens que são flores brotadas no seio da mãe, quando sofre as dores pelos filhos, chora pelos *lapsi* e pelos mortos.

Em Cipriano, a fórmula: *Salus extra ecclesiam non est* não é um princípio relativo à salvação de toda a humanidade, mas uma exortação à unidade dirigida a uma comunidade cristã ameaçada de dentro por heresia e cisma: visa especificamente cristãos que se separaram da comunidade eclesial⁷²⁰. Mas a fórmula não nos informa menos sobre o papel da Igreja para a salvação, que Cipriano parece limitar em suas fronteiras visíveis: por um lado, a Igreja é vista como a única instituição da salvação, porque, como que única esposa de Cristo, somente ela exerce a maternidade espiritual na medida em que somente seu batismo confere a remissão dos pecados e abre as portas da salvação; por outro lado,

⁷¹⁹ L. Sartori, *La Chiesa mater et magistra*, op.cit., p. 36.

⁷²⁰ Cf: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* II (Madrid: BAC 30, 1987) 774; P. FIETTA, «L’assioma *salus extra Ecclesiam non est* nel contesto della dottrina ecclesiologica di san Cipriano», in *Studia Patavina* 22 (1975), 416.

e como consequência, as pessoas que não estão incorporadas à Igreja ou que se separaram de sua comunhão são excluídas da salvação. Assim, a *Ecclesia* refere-se tanto à comunidade cristã, ou seja, ao *corpus unum* dos fiéis, e à instituição de salvação fundada por Cristo (*sponsa-Christi, mater fidelium*) pela qual os bispos e são responsáveis

3. Plena e peculiar sintonia com a doutrina conciliar e com a *Ecclesia in Africa*

Num esforço de síntese e interpretação teológica do material estudado podemos concluir que o clima eclesiológico que se respira nos textos de Cipriano está em plena e, às vezes, em peculiar sintonia o Concílio Vaticano II, sobretudo com o horizonte que a Constituição *Lumen gentium* dirige à Igreja, que, por sua vez, constituirá o trampolim para a compressão profunda de uma Igreja sinodal, que encontrou um terreno fértil na *Ecclesia in Africa*, fruto do contexto histórico, cultural, político e social, marcados pela escravatura, guerras, pobreza, endemias e tantos outros males. Neste sentido, a sua celebre expressão, *de unitate patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*, encontra aqui do documento um *humus* adequado, ao tempo que é portadora de uma diversa perspectiva que só se desvela numa leitura cuidadosa e atenta dos escritos do Bispo de Cartago⁷²¹.

Plena sintonia porque a Igreja aparece em Cipriano como *plebs-fraternitas adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*: ou seja, mistério de comunhão. Em virtude da sua origem trinitária, a Igreja é mistério no sentido bíblico-patristico do termo dos homens gerado pelo Pai mediante o Filho em virtude do Espírito Santo. Sem dúvida, a luz trinitária da concepção de Cipriano não se circunscreve à origem da Igreja sem que ilumine o seu núcleo mais profundo pois a unidade do chamamento (*plebs adunata*) têm na unidade da Trindade – como recorda a preposição latina *de* – seu modelo e sua fonte originária (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*). A Igreja revela-se assim como mistério de unidade de comunhão entre as pessoas humanas e as divinas por imitação e por participação na unidade de comunhão intratrinitária⁷²².

No Concílio vaticano II a Igreja é definida como o novo Povo de Deus (cf. LG 9) que tem Cristo como Cabeça (Rm 4,25), enquanto a *Ecclesia in Africa* procura especificar esta povo, que não é um povo amorfo ou sem identidade, mas sim uma família que deve lutar unida na busca de soluções comuns. Esta família tem um a mãe, a Igreja que deve

⁷²¹ Cf. María PILAR RÍO «*La Iglesia, Misterio de Comión Familiar en San Cipriano de Cartago*» in, J. GIL TAMAYO-J. RUIZ ALDÁZ, *La Communio en Los Padres de la Iglesia*, (Pamplona, EUNSA), 155-163.

⁷²² Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistro nel Concilio Vaticano II: Storia, testi, e commento della, Costituzione Lumen gentium* (Milano: Jaka Book), 87.

gerar filhos no seu seio virginal, e cuidá-los para o Esposo que não tarda a sua manifestação.

Peculiaridade em virtude da impronta claramente familiar que caracteriza a comunhão eclesial. A linguagem dos laços e relações de parentesco constantemente presente nos lábios e na caneta do Pastor- *pater, mater, fratres, familia fraternitas, etc.*- e a vida da comunidade evidenciam a compreensão de um mistério que, na sua essência mais profunda, é implicação das relações interpessoais de comunhão análoga às que se dão entre os membros de uma família: é dizer, mistério de comunhão familiar entre o Pai pelo Filho no Espírito Santo e os filhos, e dos filhos no Filho, pelo Espírito Santo como irmãos entre si. A comunhão familiar, como núcleo do *mysterium Ecclesiae*, apresenta, pois, duas dimensões bem perfiladas: uma, vertical fundante (filiação); outra, horizontal e fundada na primeira (*fraternitas*)⁷²³.

A base teológica que sustenta e configura a compressão eclesial de Cipriano aparece individualizada e esboçada, embora não desenvolvida: Deus é pai de Cristo e nosso porque n'Ele, pela fé e na regeneração baptismal, oferece ao homem o dom da adoção filial. Os cristãos, constituídos em filhos de um mesmo Pai, partícipes da filiação divina do Filho, são irmãos em Cristo e entre si. A Igreja é a Mãe que gera as novas criaturas, as alimenta e educa; é a comunidade de filhos e irmãos; é família e casa de Deus, cuja unidade de comunhão é *opus Trinitatis* e se realiza pelo Baptismo e na Eucaristia⁷²⁴.

Em Cipriano, por último, o mistério da comunhão familiar constituído pela Igreja sacramentaliza-se, de acordo com a sua própria realização terrena, como comunidade de fiéis dotada de estrutura hierárquica: isto é, comunidade de filhos e irmãos (plebs-fraternitas- família), convocados por Deus (adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti) e confiada ao Bispo para ser apascentada, em cujo seio se insere seu ministério como sinal visível da presença de Cristo e serviço à comunhão familiar. Os laços visíveis da *communio* traduzem-se em vínculos visíveis de oração comum da *fraternitas*, de profissão de fé e lealdade ao único Pai, a Cristo e à Igreja; de caridade fraterna que informa a vida da comunidade; do único Baptismo e altar, presidido pelo Bispo; e do costume, impregnados da solicitude familiar e fraterna.

⁷²³ Cf. María PILAR RÍO, *La Iglesia, Misterio de Comnión Familiar en San Cipriano de Cartago*, op.cit, 163.

⁷²⁴ Cf. A. DEMOUTIER «L'ontologie de l'Église selon S.Cyprien» in *Recherches de science Religieuse* 52 (1964), 564-573.

O sobre o primado de Pedro, o texto da *De Unitate* 4-5 é muito revelador: começa por citar Mateus 16,18 e, embora afirme que a todos os Apóstolos foi conferido igual poder, logo traz um “no entanto” apontando que para manter a unidade, estabeleceu o Senhor com sua autoridade uma cátedra sobre Pedro, a quem foi dado o primado. Em primeiro lugar o Santo reconhece que a Igreja é governada por bispos, um dos quais possui o primado, o que implica no explícito reconhecimento da doutrina da sucessão apostólica. A seguir, condena aqueles que se afastam da unidade da Igreja Católica para fundar suas próprias. Estabelece claramente que fora da Igreja não há salvação e que «não pode ter a Deus por Pai quem não tiver a Igreja por Mãe». Para São Cipriano, não pode ser mártir aquele que se afasta da unidade da Igreja porque o sangue não pode remover a mancha da heresia e do cisma. Esta maternidade é tão grande que cuida até daqueles que estão afastados do seu seio «O servo que, conhecendo a vontade do seu senhor, não se preparou ou não cumpriu a sua vontade, levará muitas vergastadas. Aquele, porém, que, sem a conhecer, tenha feito ações que mereçam vergastadas, levará apenas algumas. A quem muito foi dado, muito será exigido; a quem muito foi confiado, mais se lhe pedirá» (Lc 12,46-48). Para Cipriano, no seu comentário à oração do Pai Nosso, a Vontade de Deus é aquela Cristo fez e ensinou: humildade no trato, firmeza na fé, modéstia nas palavras; justiça nas ações, misericórdia nas obras, retidão nos costumes; não ofender ninguém, suportar as ofensas recebidas e conservar a paz com os irmãos; amar o Senhor com todo o coração (...) permanecer junto à Cruz com fortaleza e confiança quando está em jogo o seu nome e a sua honra; mostrar nas palavras a constância que professamos ..., isto é cumprir a vontade de Deus”⁷²⁵.

4. Depois de abandonado a Deus na História (Idade Média), o homem procurou assumir o leme e encontrar o sentido do seu destino na ciência e na tecnologia, através da introversão. Desta atitude, resultou a autorreferenciação, que o tornou egoísta, narcisista e autossuficiente. Por isso, tudo passou a ser relativo, o que causou uma grande escuridão interior e ofuscou as lâmpadas da vida na “domus Dei” pondo em causa a *fraternitas* que anima as relações, porque o próprio sentido da vida também se tornou relativo. O homem vive um círculo vicioso marcado pelo medo do destino incerto. “A incompreensibilidade do universo é cada vez mais compreensível”, porque o homem abandonou a Chave da sua própria interpretação: Jesus Cristo. Ilude-se a si mesmo buscando a felicidade (nas ideologias, na liberdade, no poder mundano, nas relações internacionais ou nos pactos), onde nunca a encontrará. Enquanto a felicidade das novas gerações é ameaçada pela

⁷²⁵ *De Orat.* 15,1.1.; cf. Act. 1,1.

indiferença religiosa, hedonismo, individualismo e pela dependência das drogas, álcool e prazer; em África, estes males são agravados pelo sincretismo, obscurantismo, superstição que, na maior parte das vezes, são incentivados por seitas religiosas.

A solução de tudo isto está na capacidade do homem redescobrir o caminho para o Pai, que passa pelo projeto da salvação: “No mundo sofrereis tribulações: tendes confiança, Eu venci o mundo” (Jo 16,33). Este é o momento da Igreja que se alimenta dos sacramentos até a vinda do Senhor.

Por isso, o Concílio Vaticano II reafirma a doutrina de Cipriano que a Igreja é o «sacramento universal da salvação» (LG 48), porque unida sempre de modo misterioso ao Salvador Jesus Cristo, sua cabeça, e subordinada a Ele, tem no desígnio da de Deus uma relação indispensável com a salvação de todo o ser humano⁷²⁶.

«Creio que esta única e verdadeira religião **subsiste** na Igreja Católica e Apostólica, a qual o senhor Jesus confiou a tarefa de divulgá-la entre os homens (Mt 28,19-20). Especialmente nas coisas que dizem respeito a Deus e á sua Igreja, todas as pessoas são obrigadas a buscar a verdade e, quando a conhecerem, abraçá-la e apegar-se a ela» (*Dignitatis Humanae* DH 1).

Segundo a Declaração *Mysterium Ecclesiae* «a subsistência é esta perene continuidade histórica e a permanência de todos os elementos instituídos por Cristo na Igreja, na qual se encontra a Igreja de Cristo sobre a terra»⁷²⁷.

A *Lumen Gentium* 14 apreze um pouco mais contundente quando diz que «não podiam salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada como necessária por Deus por meio de Cristo, recusam-se entrar nela”. Porém, no número 16, já é possível ler-se que “Deus não está longe daqueles que nas obras e imagens buscam o Deus desconhecido, pois Ele é que dá a todos os homens a vida (...) e quer que todos os homens sejam salvos».

Estas e outras questões exigiram à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a promulgação da Declaração *Dominus Iesus* que afirma que «é preciso acreditar firmemente que a Igreja, agora peregrina sobre a face da terra, é necessária para a salvação: o Único Cristo é o Mediador e o caminho da salvação; Ele está sempre presente na Igreja que é o seu Corpo. Ele mesmo afirmou explicitamente a necessidade da fé e do Batismo para a salvação (Mc 16,16; Jo 3,5), e assim afirmou ao

⁷²⁶ Cf. *De unit.* 6 (CCL III) 253-4; *Adv. Haer.* III,24,1:SC24.

⁷²⁷ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Mysterium Ecclesiae*, 8: AAS 56 (1973)397.

mesmo tempo a necessidade da Igreja na qual os homens entram pelo Batismo»⁷²⁸. A Declaração continua dizendo que «para aqueles que não são formal e visivelmente membros da Igreja, a salvação em Cristo é acessível em virtude de uma graça que, embora haja uma relação misteriosa com a Igreja, não os torna formalmente parte da Igreja, mas ilumina-os de maneira adaptada à sua situação espiritual e material. Esta graça vem de Cristo, é (...) comunicada pelo espírito santo»⁷²⁹

Em suma a missão é proclamar e estabelecer entre os homens o reino de Deus e ela é na terra, a semente e o início desse Reino. Por outro lado, a Igreja é «sacramento, isto é, sinal e instrumento de íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG 65). Ela é, portanto, o sinal e o instrumento do reino; ela é chamada para estabelecer o reino. Por outro lado, a Igreja é o povo reunido pela unidade do pai, do Filho e do Espírito santo⁷³⁰. É a realidade presente no tempo com finalidade escatológica⁷³¹.

Desta forma, Cristo apresenta-se como a luz que se acende na noite do mundo e atrai para si todos os povos. Cumprindo o projeto libertador do Pai, esta Luz encarnou na História humana e iluminou os caminhos dos homens conduzindo-os ao encontro da salvação e vida definitiva.

5. A África ao assumir-se como uma “Igreja-família”, o que de certo modo reflete o clima eclesiológico do Concílio Vaticano II, que define a Igreja como “o Povo de Deus”, age em perfeita sintonia com a famosa expressão de Cipriano “de unitate patris et filii et spiritus Sancti plebs adunata”, isto é, toda a unidade do povo de Deus dimana daquela unidade que se encontra no seio da Trindade, tal como se expressa de forma adequada no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*. Todas as etapas, pelas quais a teologia africana teve e tem de passar servem apenas para a clarificação e contextualização do discurso sobre Deus no meio de um povo marcado pelo sofrimento e pela dor, apesar de ter no sentido da vida a chave de interpretação do todo o pensamento. Por isso, para africano Deus é Vida do mundo.

A Igreja é nossa mãe porque foi ela que nos gerou na fé, nos alimenta e agrega na família dos redimidos e nos faz esperar a restauração universal.

⁷²⁸ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus*, 20: AAS 92 (2000-II)758.

⁷²⁹ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus*, 20.

⁷³⁰ *De Dom 23* (CCL III A) 105.

⁷³¹ Cf. *Dominus Iesus*, 18.

Bibliografia Geral

A) OBRAS DE CIPRIANO

- Ad Demetrianum*, M Simonetti, Turnholti, 1976: CCL III/A-pars II, 33-51.
- Ad donatum*, M Simonetti, Turnholt, 1976: CCL III/A-pars II, 1-13.
- Ad Fortunatum*, R. Weber, Turnholti, 1972: CCL III-pars I, 181-216.
- Ad Quirinum*, R. Weber, Turnholti, 1972: CCL III-pars I, 1-179.
- De Bono Patientiae*, C. Moreschini, Turnholti, 1976: CCL/A-pars II, 115-133.
- De domenica oratione*, C. Moreschini, Turnholti, 1976: CCL/A-pars II, 87-113.
- De ecclesiae catholicae unitate*, ed. M. Bévenot, Turnholti, 1972: CCL III-pars I, 243-268.
- De Lapis*, ed. M. Bévenot, Turnholti, 1972: CCL III-pars I, 217-242.
- De Mortalitate*, M Simonetti, Turnholti, 1976: CCL III/A-pars II, 15-32.
- De Opera et Eleemosynis*, M Simonetti, Turnholti, 1976: CCL III/A-pars II, 53-72
- De Zelo et Livore*, M Simonetti, Turnhouti, 1976: CCL III/A-pars II, 73-86.
- Sancti Cypriani Epistularium, Epistolae*, ed. Brepols Turnholti, 1994: CCL II/B, 1-57.
- Sancti Cypriani Epistularium, Epistolae*, ed. Brepols Turnholti, 1996: CCL III/C, 58-81.
- Ver ainda: CPL 38-67; PL IV; PLS I, 62-72; CSEL III,1-3

B) OBRAS SOBRE O AUTOR

- ADOLPH, A., *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*. Berlin:Frankfurt/Main, 1993.
- BAYARD, L., *Saint Cyprien. Correspondance II*. Paris: BL, 1961.
- BERNADINI P., *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartago del settembre 256* (Bolonha 2009).
- BÉVENOT M. – SINISCALCO P., *L'Unité de l'Église*. Paris: SC 500, 2006.
- BLÁZQUEZ J. M., *La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano. Homenaje a P. Sainz Rodríguez, III* (Madrid 1986).
- BOURNS, J., *Patout, Cyprian of Carthago*, London 2002.
- CAMPOS, J., *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC 1964.
- CARPIN A., *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale* (Bolonha 2007).
- CAVALLOTTO S., *Il magistero episcopale di S. Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici*, in DT 91(1988) 375-407; 92(1989) 33/73.

CAVALLOTTO, S., *Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici*, Piacenza 1990. CARPIN, Attilio, *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*, Bologna 2006.

CLARKE, G.W., *The Letters of St. Cyprian of Carthage*. N. York: Ancient Christian Writers, 43, 44, 46, 48, 1984, 1986, 1988.

CLARKE, GRAEME -MICHEL POIRIER-MICHEL POIRIER, *Ceux qui sont tombés*, Paris : SC 547, 2012.

COLLARINI M., «Dimensioni dell'unità della Chiesa» in *Cipriano di Cartagine*, in *Laurentianum* 14 (1973) 81-119; 151-178.

DATTRINO L., «L'ecclesiologia di San Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo», in *Lateranum* 50 (1984) 127-150.

DEFERRARI, R. J. *et al.*, *Cyprian, Treatises*, The Fathers of the Church 36, Washington 1958.

DEMOUSTIER A., *L'ontologie de l'Église selon S. Cyprien*, in Rc.SR 52 (1964) 554-588.

_____, *Episcopat et union à Rome selon S. Cyprien*, in Rc.SR 52 (1964) 337-369.

_____, *Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien*, in RSR 52 (1964) 337-369.

_____, *La bienfaisance et les Aumônes*. Paris : SC 440, 1999.

DUNN, G. D., *Cyprian and the Bishops of Rome. Question of papal Primacy in the Early Church*, Strathfield 2007.

FIETTA P., «*Salus extra ecclesiam non est*». *Indagine storico-teologico sul significato dell'assioma nel pensiero di San Cipriano*, Padova 1976.

_____, *L'assioma "salus extra ecclesiam non est" nel contesto della dottrina ecclesiologica di San Cipriano*, in SPat. 22 (1975) 376-416.

FLÓREZ A., *La catolicidad, formula de identificación de la Iglesia en San Cipriano*, in CD 202 (1989) 593-611.

_____, *Estructura sacramental de la Iglesia según San Cipriano*, in CD 125 (1982) 189-222.

FREDOUILLE, Jean-Claude, *A Démétrien*. Paris: SC 467, 2003.

GALICET A., *Cipriano e la Chiesa*, in *La concezione della Chiesa nell'antica letteratura cristiana*, Genova 1986, 27-43.

_____, *Cipriano di Cartagine. La Chiesa*. Milano: Paoline, 1997.

GIL, J.A. -TAMAYO, *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I-II. Madrid: 2013-2106.

HINCHLIFF P., *Cyprian of Carthage and the Unity of the christian Church*, New York 1974.

LAMELAS I P., *Estado actual dos estudos da eclesiologia de S. Cipriano*, in *Itinerarium* 151 (1995) 3-18.

_____, *O lugar do leigo na eclesiologia de S. Cipriano*, Lisboa 1990.

_____, *'Una domus et Ecclesia Dei in saeculo': Leitura sócio-antropológica do projecto de "ecclesia" de S. Cipriano de Cartago*, Lisboa 2002. LAURENT K.M., *Ecclesia tamquam locus salutis. Unitas ut symbolum communionis omnium credentium cum Deo Patre, Filio et Spiritu Sancto ad mentem Santi Cypriani*, Romae 1989.

MATELLANES A, *La presencia de Cristo en la Iglesia, según San Cipriano*, in *Communio* 6 (Madrid 1973) 285-335.

_____, "Communicatio". *El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano*, in *Communio* 1 (Madrid 1968) 19-64; 347-401.

McDONNELL K., *Communion Ecclesiology and baptism in the Spirit: Tertullian and the Early Church*, in *Theological Studies* 49 (1988) 671-693.

MOLAGER, Jean, *A Donat et La vertu de patience*. Paris : SC 291, 198.

MUSON Aimable I, «La Maternité Ecclésiale Chez Cyprien De Carthage», in Dominique DONNET- STAVROU Michel, *Les Pères de L'Église Aux Sources de L'Europe*.

LABRIOLLE P. DE, *Cyprien, De l'Unité de l'Église catholique*. Paris :1942.

POIRIER, Michel, *La Jalousie et l'Envie*. Paris: SC 519, 2008.

PROKSCH, B., *Christus in den Schriften Cyprians von Karthago*, Wien 2007.

RENAUD B., *Eucharistie et culte eucharistique selon St. Cyprien* (diss. Louvain 1967); GEORGE STUART MURDOCH WALKER, *The Churchmanship of St. Cyprian*, London 1968.

RENAUD, B., *L'Église comme assemblée liturgique selon Saint Cyprien*, in *RecTh* 38 (1971) 5-68.

RÉVEILLAUD, M, *Saint Cyprien, L'Oraison Dominicale*, Pris 1964.

RÍO M. P., «La Iglesia, Misterio de Comunión Familiar em San Cipriano de Cartago», in J. A. Gil-TAMAYO Y J. I. RUIZ ALDAZ, *La Comunión en los Padres de la Iglesia*. Pamplona: Eunsa, 2010.

SAPATO R., *A Maternidade da Igreja em S. Cipriano*. Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2003.

SAUMAGNE, Ch., *S. Cyprien, évêque de Carthage, "papa" d'Afrique*, Paris: Cerf, 1975.

SAXER, Victor, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città de Vaticano 1969.

SCIPIONI L., *Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella Chiesa primitiva (III secolo)*, Milano 1977.

SESBOÜÉ, B., "Fuori della Chiesa nessuna salvezza". *Storia di una formula e problemi di interpretazione*. Cinisello: Balsamo, 2009.

TAMAYO J. A. GIL-, *Obras Completas de San Cipriano de Cartago I*, Madrid: BAC, 2013.

VERONESE, M., *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009; A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*. N. York: Cambridge- 2010.

WICKERT U., "Sacramentum Unitatis". *Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin-New York, 1971.

WICKERT, U., *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin - New York, 1971.

OUTROS PADRES DA IGREJA

IRENEU DE LIÃO, *Contre les Hérésies (Adversus Haereses). Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Cerf, Paris, 1985.

TERTULIANO, *De baptismo*, Brepols, Turholt, 1954.

AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram Libri Duodecim, Academiae Litterarum Caesareae*, 1894: CSEL vol XXIII, sect III-pars 3.

AGOSTINHO A., *Discorsi*, Città Nuova, Roma, 1979.

LACTANCIO, *Institutiones Divinae*, ed. Monat, Lactance, SCh 204,326, Paris, 1973-1992.

AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, 18-19.

AGOSTINHO, *In natali Cypriani. Sermão 311,1. NBA 33, 626-714*.

EUSÉBIO, *Hist. Eccl.*, ed. G. BARDY, Histoire ecclésiastique. Paris: SCh41, 1955.

JERÓNIMO, *De viris illustribus*, 67.

CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedagogus*, ed. STAHLIN, GCSXII, Leipzig 1936.

ERODIANO, *Ab excessu divini Marci*. ed, Cassola, Storia dell'imperio romano dopo Marco Aurelio, Florença, 1967.

DIDACHÉ, *Dottrina dei dodici apostoli*, S. Cives-F. Moscatelli (a c.), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

C) DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS E DO MAGISTÉRIO

ADISTA, «*Elenchus finalis propositionum*» in ADISTA/Doc 40 (21 de maggio de 1994), 3-13.

AMECEA, «Building the small Christian community», in AFER 21 (1979), 257-320.

BENTO XVI, PP, Carta Encíclica *Spe Salvi*, 30.XI.2007.

Carta do S. Ofício ao arcebispo de Boston, 8 de outubro de 1949, Denzinger-Hünnermann (DS) n. 3866.

CATHOLIC BISHOPS OF AFRICA, *Letter The Implementation of de African Synod*, in Weltkirche (Munichen,1996), 111-112.

CEAST, *Mensagem para a Preparação do Jubileu 2000. Ano Nacional da Família Angolana* (Luanda: CEAST, 1995).

CENCO, *Message du Comité Permanent de la Conférence Episcopale Nationale sur la situation sécuritaire das notre pays* (Kinshasa, 2012), 1-19.

CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA, 5ª sessão, 22 de outubro de 451. DS n. 302.

CONCÍLIO DE FLORENÇA, *Bula Cantate Domino*, 4 de fevereiro de 1442 (DS.1351)

CONCÍLIO VATICANO I, *Constituição Dogmática Pastor Aeternus*, 18 de julho de 1870, n. 1, Denzinger-Hünnermann (DS) n. 3050.

CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, 21 de novembro de 1964, n. 14 e 48.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000, n. 20.

Decreto do Santo Ofício *Lamentabili*, 3 de julho de 1907, n. 52, DS n. 3452.

II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, «*Lineamenta*», in OR 29 (22 de julho 2006), I-XII.

IV CONCÍLIO DO LATRÃO, Cap. 1. A fé católica, 11-30 de novembro de 1215, DS n. 802.

JOÃO PAULO II, PP, *Ecclesia De Eucharistia* (17-4-2003): AAS 95 (2003) 433-475.

JOÃO PAULO II, PP, Exortação apostólica *Familiaris Consortio* (22-XI-1981).

JOÃO PAULO II, PP, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa* sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. “Sereis minhas testemunhas até aos confins do mundo” (14 de setembro de 1995): AAS 88 (1996), 5-82.

PAPA BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, 29 de junho de 2009.

PAPA JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, 7 de dezembro de 1990, n. 9.

PAPA PIO XII, Carta Encíclica *Mystici Corporis*, 29 de junho de 1943, n. 12.

PAULUSVI, PP, *Litt. Enc. Humanae Vitae* (25.7.68): AAS 60 (1968), p. 495.

Primeira Assembleia Para a África do Sinodo dos Bispos, Instrumentum laboris (città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993).

Primeira Assembleia Para a África do Sinodo dos Bispos, Lineamenta, città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus*, 20: AAS 92 (2000- II)758.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Mysterium Ecclesiae*, 8: AAS 56 (1973)397.

SCEAM «Le Promouvoir l'évangélisation dans la responsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et Madagascar presents au 4e Synode episcopal», in la *Documentation Catholique* 1664 (1974), 995-996.

SCEAM, «A Igreja em África, uma Igreja-Família». Documento Final da Assembleia Plenária realizada em Midrand – Joanesburg (27-27 de setembro 1997, publicado em Acra-Gana em 1998).

SCEAM, Carta pastoral «Cristo é a nossa Paz: a Igreja-Família de Deus, lugar e sacramento do perdão, de reconciliação e da paz em África». Documento final da Plenária realizada em Rocca di Papa (1-8 de outubro 2000) publicado em Acra 2001.

THIANDOUN H. (Arcebispo de Dakar-Senegal) «*Relação do Sínodo*» in *OR* 16 (16 de abril de 1994) 4 (204): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de abril de 1994) 2.

D) ESTUDOS

AAVV, *Dictionnaire de Théologie Catholique: Pénitence, le III siècle*, Vol. XII, I.

ACERBI A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna, 1975.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asua *A Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANTÓN A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (BAC 30), Madrid, 1987

AUGÉ M., *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione euologica romana*, Clar. 14 (1974).

- AZEVEDO M., «Inculturação», in DTF, René Latourelle-Rino Fisichella Petrópolis: Vozes1994.
- BADINTER E, *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARDY G., *La Théologie de l'Église de saint Irénee au Concile de Nicée* (Unam Sanctam 14), Paris, 1957.
- BEINERT Wolfgang, *Dicionário de Teologia dogmática*. Barcelona: Herder, 1990.
- BEVANS Stephen - SCHROEDER Roger P, *Teologia per la missione oggi*, Costanti nel contest. Brescia: Queriniana, 2010.
- BEVANS Stephen B. *Models of Context Theology*. New York: Maryknoll, Orbis Books, 2003.
- BIFFI G., *La sposa chiaccherata. Invito all'ecclesiocentrismo*, Milano, 1998.
- BIVANS Stephen B. - SCHROEDER Roger P. *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*. Brescia: Queriniana, 2010.
- CACZMAREK T., *Sacramentum Christi* 47, Polonia: Sacra, 2013.
- CAROLA Joseph, *Pre-conciliar Patristic Revival*, in AugStud 38, n. 2 (2007).
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Gráfica de Coimbra, Coimbra,1993, nº 1267.
- CAZOMBO D. José, Divindades e gênero feminino: Uma memória de poder e luta da mulher africana». In LOPEZ, Maricel Mena/NASH, Peter Theodore (orgs.). *Abrindo Sulcos: Para uma Teologia Afro-americana e Caribenha*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.
- CHAPPIN Marcel, *Contexto*, in René Latourelle-Rino Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, 1999.
- CONE James H, *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CONGAR Y., *Vraie et fausse reforme dans l'Église* (Unam Sanctam 72), Paris 19682.
- CRISTINA S. Di, *Mater Ecclesia : l'iniziazione alla carità nella Chiesa antica*, in : *L'accoglienza nella comunità ecclesiale. Il Rica a vent'anni dalla promulgazione*, Palermo, 1993.
- CURTI C., «Lo scisma di Novaziano nell'interpretazione dello storico Socrate», en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (Conv. di Erice 3/8-12-1978, Messina 1980).
- DA SILVA Antônio A. «Caminhos e Contextos da Teologia Afro-americana». In Luiz Carlos Susin (org.). *O Mar se Abriu: Trinta anos de Teologia na América Latina* (SOTER). São Paulo: Loyola, 2003.

- DA SILVA Antônio A., (org.), *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.
- DANIÉLOU J. - MARROU H., *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. I, Paris, 1963.
- DELAHAYE Karl, *Ecclesia Mater: Chez Les Pères des trois Premiers Siècles*. Paris: Cerf, 1964.
- DELCUVE G., *L'eglise Notre Mère*. Brexelles: Lumen vitae, 1950.
- DUJARIER M., *L'Eglise-Fraternité I. Les origins de l'espression "adelhhôstès-fraternitas" aux trois premiers siècles du Christianisme*. Paris: Crf, 1991.
- DUMONT R., *L'Afrique noire est mal partie*. Paris: Seuil, 1966.
- ELA, Jean-Marc *El grito del hombre africano, Cuestiones dirigidas a los cristianos y a los Iglesias de África*. Navarra-Estella: Verbo Divino, 1998.
- FERGUSON J., *Le Religioni nell'Imperio romano*, Bari, Roma, 1989, 195.
- FROSINI G., *La Chiesa alla scoperta di se stessa*, in, C. GHIDELLI (ed.), *A Trent' anni dal Concilio. Memoria e profesia*, Roma, 1995.
- GABRIEL, Manuel N, *Angola: cinco séculos de cristianismo*. Braga: Literal, 1978.
- GOLLET G., «Inculturação», in *DCFT*, Peter Eicher (dir) São Paulo, Paulus, 1994.
- GONZÁLES MARTIN M., *Santa Madre Iglesia*, in, *Sentir con la Iglesia*, Madrid,
- GRATTAROLA P., «Gli scismi de Felicissimo e di Novaziano»: *Revue de la société historique* 38 (1984).
- JENSEN Robin M. «Mater Ecclesia and Fons Aeterna», in *A Feminist Companion to Patristic Literature*, ed. Amy-Jill Levine and Maria Mayo Robbins (New York: T & T Clark, 2008).
- K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964 (*Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Fribourg 1958).
- LAMELAS I. «Padres da Igreja e Pais do Monaquismo. Na génese da Vida Religiosa e da identidade Europeia» in J. EDUARDO FRANCO-L. MACHADO ABREU, *Para a história das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal. Memória, na Europa e no mundo*, I, 2014.
- LANZI N., *La Chiesa Madre in Sant' Agostino*. Pisa 1994, 88.
- LATOURELLE René, *Teologia ciência da salvação*, São Paulo: Paulinas, 1981
- LEDEGANG F., *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen* (Leuven: Peeters, 2001).

- LEPELLEY Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Tome II, Notices d'histoire municipale. Paris: Études augustiniennes, 1981.
- LOBSTEIN P., *Quelques aspects de la notion de l'Église. II. La maternité de l'Église*. Paris:RHPR 1 (1921).
- LUBAC H. de «Les Églises particulières dans l'Église universelle suivi de La maternité de l'Église et d'une interview recueillie» in G. JARCYK (*Intelligence de la foi*), Paris 1971.
- LUBAC Henri de, *Meditación sobre la Iglesia*. Salamanca: ed. Encuentro, 1984.
- LUBAC Henri de, *The Motherhood of the Church*, trad. Sergia Englund, (San Francisco: Ignatius Press, 1982).
- LUKAMBA A., *A Nova Etapa de Missionária em África*. Huambo: CERETEC, 2016.
- MALULA Cardeal Joseph, Arcebispo de Kinshasa, *Mensagem Sobre o Perfil do Padre do Ano 2000*, Zaire, 1999.
- MARTINO F., *Storia Economica di Roma*. Florença: La Nuova Italia 1980.
- MATUMONA Muanamosi, *Cristianismo e Mutações Sociais, Elementos Para uma teologia africana da Reconstrução*. Uije: SEDIPU, 2005.
- METTEPENNINGEN Jürgen, *New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, (New York: T & T Clark, 2010).
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. II. Paris: 1966.
- MORESCHENI C. - NORELLI E., *Historia de la literatura cristiana antigua grega y latina I-II*. Madrid: Crapze Libros 2006.
- MUACA Eduardo A., *Breve história da evangelização de Angola 1491-1991*. Luanda: CEAST, 2000.
- MUGAMBI JNK., *African Christian Theology*. Nairobi: Published by East African Education Publisher, 1989.
- MULANGO V., *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo com el sacramentalismo cristiano*, BAC, 1979.
- MUSHETE A. Ngindu, «Breve história de la teologia africana» In Rosino Gibellini, *Itinerários de la Teologia en Africa*. Navarra-Estella: Verbo Divino, 2001.
- MUSONI A. «La Maternité Ecclésiale chez Cyprien de Carthage et ses Implications Theologiques» in D. DONET-M. STRAVOU (DIR), *Les Pères de L'Église Aux Sources DE L'EUROPE*. PARIS: CERF, 20014.
- PAPER Bradley M., *The Development of Meter Ecclesia in North African Ecclesiology*, Vanderbilt University, Nashville-Tennessee (USA), 2011.

- PARDO J. E., *La Iglesia: Memoria y Profecía*. Salamanca: San Strebán, 1983.
- PARRATT John, *Reiventing Christianity: African Theology Today*, Michigan/Cambridge, United Kingdom, Published jointly by Wm. B. Berdmans Publishing Company Grand Rapids,
- PEPER Bradley M., , “The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology”, PhD These, ETD etd, Vanderbilt University, Nashville, 2011.
- PEREZ R., *Problemas Morais da Existência Humana*, Lisboa: Ed. CAS,1983.
- PILAR RÍO, María, «La Iglesia, Misterio de Comnión Familiar en San Cipriano de Cartago». *En Juan Antonio Gil Tamayo-Juan Ignacio Ruiz Aldaz (coord), La "Communio" en los Padres de la Iglesia 2010*
- PLUMPE J.C., *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington 1943.
- PLUMPE Joseph C., “Ecclesia Mater”, in Transactions and Proceedings of the American Philological Association 70 (1939).
- RAMOS R.P., *Ecclesia mater en san Agustin. Teologia de la imagen en los escritos antidonatistas*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1970.
- RANKIN David, *Tertullian and the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- RATZINGER J., *Popolo e casa di Diin sant’Agostino*, Jaca Book, Milano 1971.
- RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*. Milano: Jaca Book, 1971.
- ROBERTIS F.M. de, *Il diritto associativo romano. Dai collegi della republica alle corporazioni del basso impero*, Bari, 1938.
- RODRIGUEMarcelo s (Dir), Biblioteca de Patrística, *La unidade de la iglesia*, 2ª ed., Madrid, 2001.
- SALLER Richard, *Patriarchy, Property, and Death in the Roman Family*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- SCHILLEBEECKX E., *Christus, Sakrament der Gottesbergegnung*, Fresburg: Mainz, 1960.
- SCHILLEBEECKX E., *La Mission de L’Église*. Bruxelles:CEP,1968.
- SCHMAUS Michael, *A Fé da Igreja*, Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1976.
- STOPPA V., *L’Ecclesia Mater negli autori della fine del IIIº sec. e di tutto il IVº*, Torino 1950 (diss.).
- TETTAMANZI D., *La Chiesa madre dei cristiani, Riflexioni di Teologia pastorale*, in RCI (1979), p. 674.

- TRINDADE M., «*Adaptação Missionária*», in *ELBC 1*, Lisboa: Verbo, 1963.
- UKPONG Justin, «*Literatura teológica da África*», in *CONCILIUM*, n. 219, Petrópolis: Vozes, 1988/5.
- ULPIANO, *Dig.L*, 16,46 (CIC,910).
- WILMORE Gayraud S - CONE James H, *Teologia Negra*, São Paulo: Paulinas, 1986.
- YAKULEINGE G., *Anúncio e Vivencia do Evangelho. Teologia da Inculturação*. Lisboa: Paulinas, 2011.
- ZAU Filipe, *Angola. Trilhos para o Desenvolvimento*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.
- ZIVIANY Giampietro, *La Chiesa Madre nel concilio vaticano II*. Roma: E.P.U.G., 2001.

ARTIGOS

- BEGNARD, Guy «O Pai na Revelação Cristã», in *Commnio*. Revista Internacional Católica 2, março/Abril, Ano XVI, 1999.
- BORRESEN Kari Elisabeth, «In Defense of Augustine: How Femina is Homo?», in *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. van Bavel*, ed. Bernard Bruning; Male, Female, *A Critique of Traditional Christian Theology*, Temenos 13 (1977).
- ELEUTÉRIO J., «Ritos de iniciação cristã: a emersão do sujeito crente», in *Communio*. Revista Internacional Católica, Ano XXIII, 2 (abril-Jun 2013).
- FRAEYMAN M., «La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes», in *EThL23* (1947).
- GIL Odilo G., «Cristo e os Antepassados» in *RUMO NOVO*. Revista católica de inculturação e reflexão pastoral, Beira-Moçambique, n. 19, agosto de 1997.
- KONARÉ Alpha Oumar, «No hay futuro sin Africa», in *MUNDO NEGRO*. Revista misional africana, n. 508, Madrid. junho de 2006.
- Lamelas I, *A experiência sinodal da Igreja pré-nicena. O caso de África sob o episcopado de S. Cipriano*, in *Didaskalia* 1, vol XLV (2015).
- _____, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *COMMUNIO*. Revista Internacional Católica, Ano XXXII (2015/1).
- _____, *Eucaristia e comunhão eclesial segundo S. Cipriano de Cartago*, in *Eborensia* 13 (2000) 171-312.

NGUEZI Hyacinthe Ya K ., «*As tendências e debates na teologia africana cristã*», in *RUMO NOVO*, in Revista católica de inculturação e reflexão pastoral. Beira-Moçambique, abril de 1995

SANON Anselme T.,«*De Adão a Jesus Cristo, os Antepassados*», in *RUMO NOVO*. Revista católica de inculturação e reflexão pastoral, Beira-Moçambique, agosto de 1997 n. 19.

TROMP S., «*Ecclesia Sponsa Virgo Mater*», in *Gregorianum* 28 (1937).

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html