



Pontificia
Università
Urbaniana



PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA

A MATERNIDADE DA IGREJA EM S. CIPRIANO
Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.

Sapato Rafael Baciano

Roma, 2003

DEDICATÓRIA

À Igreja local de Lichinga.

Ao meu pai, que sempre nos reunia em oração, depois do jantar, e agora “dorme o sono da paz” (Oração Eucarística I).

À minha mãe, todos os familiares e amigos.

A todos os que de algum modo me ajudaram na vida:

“Graças e louvores se dêem a todo o momento - Ao santíssimo e diviníssimo sacramento”.

AGRADECIMENTOS

No Credo Niceno-constantinopolitano professamos: «Creio em só Deus criador de todas as coisas visíveis e invisíveis...». Uma das realidades visíveis é o autor desta Tese que dá graças a Deus por lhe ter dado a vida e sustentado até este momento.

Agradeço aos meus pais que souberam cooperar com Deus para trazer-me à luz e ao Instituto Missionário da Consolata que colaborou com Deus para o meu segundo nascimento. Muito obrigado a D. Luis Gonzaga Ferreira da Silva por me ter aceite como sacerdote na Diocese de Lichinga e proporcionado a oportunidade para aprofundar o mistério de Cristo.

Obrigado à Congregação para a evangelização dos povos pelo interesse na formação dos agentes de evangelização nos territórios de que se ocupa; à Pontifícia Obra de S. Pedro Apóstolo pela concessão da bolsa de estudos e à Pontifícia Universidade Urbaniana por todas as providências académicas.

Um obrigado especial ao moderador professor Domenico Spada pelo encorajamento no momento da escolha do tema, pelas suas orientações técnicas, pela sua exigência de meticulosidade na fidelidade aos textos originais, estímulo, e rapidez na leitura do trabalho. Um agradecimento particular ao 1º correlator, professor Celestino Noce, perito nos padres da Igreja, pelo seu rigor patristico, o seu conselho no mesmo âmbito patristico, o seu rigor na correção e pelos seus apontamentos de metodologia teológica que foram o nosso companheiro neste trabalho. Outro obrigado particular ao 2º correlator, professor Jozko Pirc pelas suas orientações eclesiológicas, a sua cátedra nesta Universidade, pelas vezes que me sugeriu de deixar para mais tarde certo argumento interessante mas um pouco deslocado, a sua simpatia e amizade que nos animavam.

Muito obrigado aos padres Jaime de Jesus Castro Andrade e Darci Vilarinho que corrigiram o Português desta Tese.

Não podia deixar de agradecer ao Pontifício Colégio s. Pedro Apóstolo, que me acolheu durante algum tempo, assim como às Irmãs Servas Missionárias do santíssimo Sacramento.

Após o tempo acordado com o Colégio, acolheu-nos a Diocese de Livorno na Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pompei; obrigado por este gesto heróico. Ficámos pouco tempo, porque em Roma apareceu a possibilidade de ficar mais perto das bibliotecas e dos professores, junto das Irmãs Filhas de S. José. Obrigado. Mantiveram-nos neste período as paróquias dos Santi Apostoli (Turim), St. Anthony of Padua (Edgware-London), a gente amiga das Ilhas Terceira e Faial (Açores-Portugal). A todos estes o nosso profundo reconhecimento e sincera gratidão.

Durante este tempo de estudo em Roma o Senhor concedeu-nos amizade, grande sustento humano, moral, espiritual e mesmo material. A primeira lembrança vai para a gente amiga de Valmalenco, Mossini (Sondrio), Milão, Paróquia Madonna di Sotto-Sassuolo (Modena), Santo Antonino (Reggio-Emilia), Livorno, Nardó, Martano (Lecce) e S. Marino. Agradecemos imensamente também à Obra do Amor divino, a Pia Sociedade de S. Paulo, as Irmãs do Instituto de S. Miguel, famílias, tantos amigos de Portugal e todos os amigos lusófonos de África.

Não podemos esquecer a obrigação que sentimos de agradecer aos nossos compatriotas: o grupo dos moçambicanos, a Embaixada da República de Moçambique na Itália e todos os conterrâneos. Obrigado pelo acompanhamento. Obrigado a todos os que conosco partilham a vida sacerdotal e a todos que deixastes as vossas ocupações para nos apoiardes neste momento particular.

INTRODUÇÃO GERAL

O Senhor Jesus, o Verbo feito carne, no evangelho, revelou que Deus é seu Pai e nosso Pai. Quando ensinou a orar aos seus discípulos, o grupo com o qual fundou o novo povo de Deus¹, atendendo a um pedido seu, disse: «Quando orardes dizeis: Pai santificado seja o vosso nome...» (Lc 11,2-4). Os discípulos não colocaram o problema de quem seria então a mãe, tendo Deus como Pai.

O nosso próprio autor dedicou um tratado à mesma oração, *De dominica oratione* onde ele também assegura a paternidade de Deus: «O homem novo, renascido e restituído ao seu Deus através da sua graça, a primeira coisa que diz é: Pai, porque já começou a ser filho»². Aqui não situa o momento e o lugar do nascimento, mas noutros escritos afirma que é no baptismo administrado pela única Igreja de Cristo. E noutro passo do mesmo tratado reitera: «Dizemos “Pai nosso”, porque é Pai daqueles que o reconhecem e crêem nele»³. É a fé que gera a nova relação com Deus.

Os padres conciliares do Vaticano II reiteram esta verdade afirmando que «Os vários povos constituem uma só comunidade. Têm uma única origem pois que Deus fez habitar o inteiro género humano sobre toda a face da terra; têm também um só fim último, Deus, cuja providência, testemunho de bondade e desígnio de salvação se estendem a todos»⁴.

¹ Cf. J. Ratzinger, *Chiesa ecumenismo e politica*, trad. it. , Cinisello Balsamo 1987, p. 18.

² Cypriani *De dominica oratione*, 9: CSEL 3, 1, 272, 12-14: «Homo novus, renatus et Deo suo per eius gratiam restitutus pater primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit».

³ *Ibid.* 18: CSEL 3, 1, 280, 7-8: «Et quomodo dicimus “Pater noster”, quia intellegentium et credentium Pater est»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio-antropológica do projecto de Ecclesia de s. Cipriano de Cartago*, Lisboa 2002, pp 260-261. Não entendemos quando Hamman sustenta que «O Pai nosso exprime, como o assinala Tertuliano e Cipriano que Deus é Pai para aqueles que confessam a Igreja como mãe». A.G. Hamman, *Études patristiques: méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Paris 1991, p. 29;. Só se pode entender na base duma dedução. Partindo do princípio que ele já antes tinha pronunciado tal axioma, porque os autores colocam cronologicamente *De catholicae Ecclesiae unitate* no ano 251, enquanto *De dominica oratione* no ano a seguir, como veremos no capítulo I. Mas no tratado sobre a oração do Senhor não encontramos isto dito explicitamente.

⁴ Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 1, 28 oct. 1965, AAS 58 (1966), 740: «Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt».

Cipriano já antes tinha pronunciado o axioma: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*⁵, isto é, não pode ter Deus como Pai quem não tem a Igreja por mãe. Depois de ter feito depender a paternidade de Deus da maternidade da Igreja, caso que suscita não só interesse no estudo como também perplexidade sobretudo no âmbito do diálogo ecuménico e mesmo inter-religioso, na *De dominica oratione* faz depender somente no reconhecer e crer nele sem mencionar a Igreja. É sintomático este duplo pronunciamento e não será, certamente, sem motivação.

Motivação - a tribo Lomwé⁶ sempre concebeu Deus como criador do universo e Pai da humanidade. Assim o invoca nos momentos críticos da vida. Antes de se colocar o problema da mãe da humanidade a exemplo dos discípulos, tem bem assente a convicção de que Deus seja Pai.

Testemunha desta convicção está a locução iniciática da mesma tribo segundo a qual «na trajectória da sua vida a pessoa transita por duas moradias: a primeira é o corpo do pai, a segunda é o ventre da mãe; a terceira e definitiva o cemitério porque do cemitério não se volta»⁷. É uma locução que encontra ressonância com a existência do Verbo eterno junto do Pai (Jo 1, 1-14), concebido no coração do Pai⁸ antes da encarnação no seio da virgem Maria e da sua paixão, morte e sepultura donde ressuscitou.

⁵ Cypriani *De catholicae Ecclesiae unitate* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-24. A edição crítica de Weber e Bévenot acrescenta um inciso *iam* ausente na edição crítica CSEL. Não altera basicamente o conteúdo mas precisa mais. Porque em português traduz-se por *já*, o que significa do momento que um rompe a comunhão com a Igreja perde a paternidade de Deus: *Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3, 253, 149-150. Como já acenámos acima os autores colocam este tratado antes do *De dominica oratione*. Certamente a diferente finalidade dos dois tratados pode já vislumbrar a perspectiva na mente do bispo de Cartago.

⁶ É a tribo da nossa origem, situada no Norte de Moçambique-África. Segue o sistema matrilinear e é matrilocal.

⁷ E. Ciscato, *Ritualização da morte da África banta*, in Centro de Formação de Nazaré (ed.), *A morte e o culto dos mortos*, Beira 1998, p. 15.

⁸ Cf. Tertulliani *Adv. Praxeam* 7, 1 (CCL 2, 1165, 6-10); Cypriani *Ad Quir.* 2, 3: CSEL 3, 1, 64, 17-18.

Somos oriundos duma diocese onde o diálogo ecuménico e inter-religioso existem⁹ embora com algumas dificuldades que se prendem sobretudo com a deficiência na formação de alguns ministros envolvidos. Vivemos num mundo do pluralismo religioso, dos significativos passos no movimento ecuménico que João Paulo II testemunha¹⁰, não obstante reconheça que há muito caminho a percorrer.

Foi com estas convicções que à busca de directrizes para melhorar a nossa situação ecuménica no tratado *De unitate* de s. Cipriano deparámos com o axioma *habere non potest Deum patre, qui Ecclesiam non habet matrem*. Ficámos quase que desorientados¹¹. Como entender o facto de milhares de pessoas invocarem a Deus como Pai sem pertencerem à Igreja que segundo s. Cipriano “está no bispo” e a identifica com a casa de Deus? Como mudar os esquemas que começam pela paternidade e nunca se tinham posto o problema da mãe, para começar da mãe para poder ter a filiação divina? Como se pode deprender, a motivação é, sem dúvida, pastoral pela sua preocupação para com as almas, a “lei suprema da Igreja”; mas é também ecuménica, porque ao mesmo tempo toca o âmbito do diálogo inter-religioso por ter em consideração os que ainda não receberam o anúncio de Cristo. Os padres conciliares abrem a *Declaração* sobre as relações com as religiões não cristãs assim:

⁹ Trata-se da diocese de Lichinga, ao norte de Moçambique criada 1963, com muita presença muçulmana, muitas confissões cristãs não católicas e também muitas seitas religiosas. O primeiro bispo da diocese, D. Eurico Dias Nogueira foi grande promotor do diálogo ecuménico e diálogo com os muçulmanos. Ficou conhecido por “amigo dos muçulmanos”. Tomou posse em 1964, portanto, nos momentos do renovamento do Concílio Vaticano II. Governou a diocese de 1964- 1972. O seu sucessor, D. Luis Gonzaga Ferreira da Silva (1972-2003), para além de ser presidente da comissão episcopal do ecumenismo, não interrompeu o caminho começado pelo seu predecessor. Para uma informação aprofundada recomendamos o livro: *25 anos construindo a paz de Cristo no Niassa*, Editorial A.O. , Braga 1990.

¹⁰ Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Apost. *Novo millennio ineunte*, 12, 6 ian. 2001, AAS 93 (2001) 274.

¹¹ Antes de suscitar curiosidade em nós já o tinha noutros como se pode ler nestas palavras de Bévenet, grande estudioso do santo mártir: «À primeira vista, s. Cipriano poderia parecer o menos ecuménico dos homens, um autor do qual os escritos trariam à Igreja católica mais embaraço que socorro. Não se cita como sendo o primeiro a ter declarado “Fora da Igreja não há salvação”? Heréticos, cismáticos, todos estavam perdidos; seu baptismo, sua eucaristia, suas ordenações, todos os sacramentos eram inválidos; só a Igreja católica era habitada pelo Espírito santo; quem não se encontrava na Igreja era totalmente privado de dons do Espírito. Doutra parte, não se insurgiu contra a autoridade do Papa? [...]. Que quer o seu tratado sobre a Igreja?». M. Bévenot, *Épiscopat et primauté chez s. Cyprien*, EthL 42 (1966) 176. A tradução do Francês é nossa.

No nosso tempo em que o gênero humano se unifica de dia para dia mais estreitamente e cresce a interdependência entre os vários povos, a Igreja examina com maior atenção a natureza das suas relações com as religiões não cristãs. No seu dever de promover a unidade e a caridade entre os homens, e aliás entre os povos, ela examina que de antemão o que os homens têm em comum e que os estimula a viver juntos o seu comum destino¹².

Mas concentrar-nos-emos mais no âmbito cristão uma vez que o tratado *De unitate Ecclesiae catholicae unitate* destina-se aos que já aderiram Cristo.

Finalidade - a primeira é aquela de perceber em que consiste a maternidade da Igreja em s. Cipriano. Tratar da relação entre a mãe e os filhos e das obrigações dos pastores, sobretudo a de não deixarem de pregar a Palavra de Deus a exemplo dos apóstolos (cf. At 6, 2), Palavra que gera Cristo no coração do ouvinte e dos fiéis leigos que devem ter como modelo os primeiros cristãos que eram perseverantes no ensino dos apóstolos (cf. At 2, 32). Estimular os pastores a cultivar a dimensão da *Igreja mãe*, saber identificar os momentos e as circunstâncias em que se devem comportar como mãe. Descobrir os méritos do bispo de Cartago dignos de imitação por outros pastores e também desméritos a serem evitados. Depois das relações internas, procurar tranquilizar os que estão fora da Igreja católica, na linguagem de s. Cipriano sobre a paternidade de Deus. Porque «Não podemos invocar Deus pai de todos os homens, se refutamos de nos comportar como irmãos para com alguns entre nós que foram criados à imagem de Deus»¹³. E também mostrar-lhes, ao mesmo tempo, as vantagens em ficar dentro, pois que a paternidade de Deus não tem limites.

¹² Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 1: «Nostra aetate, in qua genus humanum in dies arctius unitur et necessitudines inter varios populos augentur, Ecclesia attentius considerat quae sit sua habitudo ad religiones non-christianas. In suo munere unitatem et caritatem inter homines, immo et inter gentes, fovendi ea imprimis hic considerat quae hominibus sunt communia et ad mutuuum consortium docunt».

¹³ *Ibid.*, 5: «Nequimus vero Deum omni patrem invocare, si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos».

Limites - a dificuldade maior é da língua. Cipriano escreveu em Latim. O nosso conhecimento de Latim é mais que deficiente, o que constitui uma grande desvantagem e impedimento para a percepção do pensamento do autor, sabendo também que «com Cipriano o Latim eclesiástico toca um dos vértices pela clareza de estilo e pureza de língua»¹⁴. Cipriano com o seu mestre Tertuliano não só representam a África na fé como também no conhecimento, e de modo particular da língua latina, não obstante a diferença de personalidade dos dois¹⁵. Assim, o recurso às edições críticas de estudiosos ilustres que se ocuparam do santo de Cartago foi mais que imperioso. Aqui salientamos o texto espanhol, *Obras de s. Cipriano* editado por J. Campos, na Biblioteca de autores cristianos (BAC) que nos ajudou a superar as dificuldades e limitações, sem menosprezar os outros estudiosos que foram para nós um grande auxílio.

Quanto à dificuldade da língua, não a tivemos só com a fonte original do nosso autor. Percorrendo a nossa bibliografia constata-se logo que a literatura portuguesa, em cuja língua é escrita esta Tese, sobre o nosso argumento é quase inexistente. É assim que não tivemos a possibilidade de saborear nem o nosso autor nem os outros que também escreveram sobre ele. Passámos o maior tempo do nosso estudo fazendo traduções

¹⁴ G. Bosio, *Iniziazione ai Padri*, I. *La chiesa primitiva negli scritti dei padri antenicensi*, Torino 1963, p. 414; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation (des origines au V siècle)*, Paris 1981, pp. 94. 97. E nas páginas 20-21 destaca a importância de Cartago afirmando que «Aberta às influências do helenismo sub todas as suas formas, a capital da Proconsularia (Cartago) era também o primeiro centro da literatura latina do tempo». E, «Com Tertuliano e Agostinho, Cipriano foi um dos mestres do pensamento e do estilo na igreja de África [...]. O corpus epistolar de Cipriano de Cartago, além de ser uma fonte importante para a história da Igreja e do Direito canónico, é um monumento extraordinário do Latim cristão». *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, Madrid 1998, pp. 34-35. A tradução do espanhol é nossa. Deléani, que fez um estudo da sintaxe dos títulos de Cipriano, reconhece as suas qualidades de escritor. Cf. S. Deléani, *Quelques observations sur la syntaxe des titres dans florilèges scripturaires de saint Cyrien*, *StPatr* 31 (1997) 286.

¹⁵ Muitos autores classificam Tertuliano como «veemente e agressivo até ao ponto de passar ao miúdo dos limites da caridade inclusive os da prudência; Cipriano, ao contrário, é moderado e justo, não se deixa torcer, porém na sua firmeza tem sempre uma grande suavidade; quanto à linguagem são também muito distintos». *Op. cit.*, trad. M.L.G. Sandrián, 29; cf. M. Simonetti-E. Prinziavalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, pp. 186-187; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, Paris 2000, p. 49.

provavelmente nem sempre fiéis. Este factor abre espaço para uma possível limitação no contributo científico no argumento.

Outra dificuldade resultante do tempo perdido nas traduções foi ultrapassar o biénio previsto. O tempo “pos-biênio” nunca nos deu tranquilidade, porque sempre trabalhámos sub a pressão de vários factores.

Além destas dificuldades há que salientar o facto de durante a pesquisa, termos encontrado muito material sobre a eclesiologia de Cipriano mas pouquíssimo sobre o argumento da maternidade da Igreja em s. Cipriano o que nos obrigou a recorrer autores modernos que trataram do argumento uns acenando Cipriano outros menos, não obstante a diversidade de épocas.

Conteúdo - Para atingirmos o fim que nos propusemos dividimos o nosso estudo em 4 capítulos.

No primeiro capítulo procuramos mostrar a vida de Cipriano, escritor teólogo e pastor, desde a sua conversão, dado que antes deste período não dispomos de dados, para além do seu próprio testemunho na sua obra *Ad Donato* e algum testemunho que nos oferece s. Jerónimo. Foi um pastor entregue ao seu rebanho, chegando a dar a própria vida como deu o seu mestre Jesus Cristo, e figura na lista dos mártires ao lado do papa Cornélio. Dedicou-se à causa da unidade da Igreja, tema central das suas obras. Há até autores que o classificam como o primeiro teólogo da catolicidade e campeão da unidade.

Procurámos ainda situá-lo no contexto em que ele apresentou a *Ecclesia mater* e formulou o respectivo axioma. Salientámos as principais discussões doutrinárias, como a validade do baptismo dos heréticos, e pastorais, como a readmissão dos *lapsi*, o que gerou cisma dando origem ao tratado *De unitate* e mesmo o próprio axioma.

No segundo capítulo procurámos perceber o que é a Igreja para o bispo de Cartago? Uma realidade que, mais do que definir, descreve, recorrendo às analogias e às imagens

bíblicas. O que é evidente nele é que a Igreja não é uma realidade abstracta, moral, mas concreta e visível, realidade sociológica juridicamente organizada pela hierarquia episcopal; é antes de tudo uma assembleia eucarística que se forma quando nos reunimos num corpo entre irmãos e celebramos o sacrifício divino com o sacerdote de Deus. É uma Igreja apostólica formada por doze apóstolos; tratamos por isso o pensamento eclesiológico de Cipriano, isto é, os pontos-chaves da sua eclesiologia como a unicidade da Igreja, a unidade assegurada pelos bispos. Entretanto a Igreja é uma *fraternitas*, comunidade de irmãos que tem no centro o bispo, elo de comunhão.

Preparado o terreno, entramos no argumento central, que é o terceiro capítulo. Neste concentramo-nos na *Ecclesia mater*, procurando igualmente entender em que consiste a maternidade da Igreja para o nosso autor: em que se fundamenta e se eventualmente teria tido alguma influência dos outros Padres da Igreja, de modo particular do seu mestre, Tertuliano, outro cartaginense.

A manutenção dos dois aspectos, interior e exterior, da maternidade que ele salienta revela a sua originalidade. A *Ecclesia é mater* enquanto gera filhos para Deus, dimensão espiritual, e o faz enquanto vive na *unitas* em volta do seu bispo legítimo alegrando-se pelas virgens e confessores e chorando pelos *lapsis* e mortos. São aspectos da maternidade que certamente serão devidos ao seu conceito de Igreja, visto que a *unitas* é a chave do seu pensamento eclesiológico. Seguidamente analisamos o axioma, o subtítulo da nossa Tese; depois de termos visto o seu pensamento eclesiológico percebemos melhor o seu conceito de maternidade da Igreja, as circunstâncias em que ele recorre a esse título e a perspectiva do axioma.

No quarto e último capítulo propomo-nos avaliar em forma de síntese o seu conceito. Tentando iluminar aqueles aspectos menos claros da doutrina do nosso autor sobre o argumento e outros relacionados com ele, e reforçar os já por ele elucidados.

Procurando descobrir o seu contributo e aperfeiçoamento no conceito de maternidade da Igreja.

Fontes - Naturalmente a fonte principal são as obras de s. Cipriano na língua original latina, que se encontram na edição crítica *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) dita *Corpus viennense* de Hartel. Umás vezes confrontamos com as I e II partes da edição crítica *Sancti Cypriani episcopi opera* de Weber e Bévenot e a segunda de Simonetti e Moreschini; e *Sancti Cypriani episcopi epistolarium* por Diercks. Sendo limitado o nosso conhecimento do Latim, servir-nos-emos do auxílio da tradução espanhola da BAC que apresenta também o texto original; da tradução italiana cuidada por G. Toso e umas confrontações esporádicas com a tradução inglesa de G.W. Clark. O facto de não dispor de uma tradução portuguesa agrava as dificuldades acima referidas. Servir-nos-emos também dos vários autores que se debruçaram sobre este argumento, embora a literatura abundante seja sobre a sua eclesiologia em geral.

Tratando-se dum argumento eclesiológico, apesar de se inserir no âmbito patrístico, quisemos basear-nos em alguns documentos do Magistério, sobretudo na avaliação deste conceito, e em pensadores contemporâneos.

Status quaestionis - a expressão *mãe Igreja* é antiquíssima. Reentra na lógica da primeira experiência da novidade cristã¹⁶; nos temas do novo nascimento, do renascer do alto, da água e do Espírito (cf. Jo 3, 3-7), da nova criatura (cf. Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17), da Igreja esposa de Cristo (cf. Ef 5, 24-29) e templo do Espírito santo (cf. 1 Cor 3, 16; 1 Ped 2, 5).

Este facto ilustra que o conceito de *Ecclesia mater* não é uma descoberta de Cipriano. É um conceito muito privilegiado pelos Padres da Igreja tanto anteriores como posteriores ao bispo de Cartago. A título de exemplo encontramos na Ásia menor Ireneu, e

¹⁶ Cf. L. Sartori, *La Chiesa mater e magistra*, «Credere oggi» 13, 3 (1993) 35; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 267.

Hipólito, no Norte de África, antes do santo mártir, Tertuliano, que se crê que tenha sido o primeiro Padre a empregá-lo, e no mundo alexandrino Clemente e Origenes.

Seria útil certamente ouvir o que cada um destes pensa da maternidade da Igreja mas cairíamos no genérico; daí a necessidade de nos concentrarmos em Cipriano. Faremos alguns acenos ao seu mestre que o precedeu no conceito, com o intuito de detectar alguma influência ou mesmo algum distanciamento¹⁷ e a originalidade do discípulo. Porque há quem pense que mesmo o seu axioma *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem* esteja relacionado com a seguinte afirmação de Ireneu¹⁸: «Onde está a Igreja, aí 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 em vida das mamas da sua mãe nem tomam parte na fonte limpidíssima que procede do corpo de Cristo»¹⁹. O que não é fácil provar. Ou então do seu mestre: «O que não estava na arca, não esteja na Igreja»²⁰.

Cipriano apresentou a *Ecclesia mater* em várias partes dos seus escritos como veremos no capítulo consagrado ao argumento. Plumpe assegura, e nós confirmamos, que este termo ocorre mais de trinta vezes nos seus escritos. Mas é na sua famosa obra eclesiológica *De unitate* que condiciona a paternidade de Deus com a maternidade da Igreja: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*²¹; conceito que numa *epistola* afirmou positivamente: *ut habere quis posset Deum patrem, habeat ante*

¹⁷ Bayard pensa que Tertuliano e Cipriano são ambos moralistas e escritores. Para Tertuliano como para Cipriano, o fundamento último da moral é a vontade de Deus supremo legislador. Entretanto Tertuliano é mais filósofo e aplica-se muitas vezes a demonstrar o acordo do preceito divino com a razão; enquanto Cipriano apoia-se sobretudo na Escritura. Cf. L. Bayard, *Tertullien et Cyprien*, Paris 1930, pp. 20-21.

¹⁸ Cf. J.C. Plumpe, *Ecclesia mater. An inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, Washington 1943, p. 103.

¹⁹ Irenaei *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»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 314-315.

²⁰ Tertulliani *De idol.* 24, 4 (CCL 2, 1124, 7-8): «Quod in arcam non fuit, non sit in Ecclesia».

²¹ Cypriani *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-24.

*Ecclesiam matrem*²². É um axioma que os autores sempre relacionam com o outro célebre também seu: *salus extra Ecclesiam non est*²³.

Das fontes a que tivemos acesso, emerge que foi mais estudada a sua eclesiologia, e que os axiomas acima referidos são concebidos como consequência do seu pensamento eclesiológico que gira em volta da unicidade e unidade da Igreja garantida pela unidade dos bispos e com os bispos; e são inseridos dentro do episcopado de Cipriano que foi acompanhado por muitos problemas doutrinários e pastorais, particularmente o da readmissão dos *lapsi*, - que gerou cisma tanto em Cartago, sua sede episcopal, como em Roma - e o batismo dos heréticos. Entretanto, há autores que dedicaram muitas linhas da sua obra à *Ecclesia mater* de Cipriano. Em 1943, J.C. Plumpe, na sua obra sobre a *Mater Ecclesia* dedicou também, quase de modo cronológico, um espaço abundante à *Ecclesia mater* de Cipriano, onde procura perceber com quem o bispo de Cartago identifica a *Ecclesia mater*, uma vez que mais do que *mater super terram* ela é também *mater caelestis*.

Vinte anos mais tarde, K. Delahaye, na sua obra *Ecclesia mater*, não se preocupou com identificação da *Ecclesia mater* como fez Plumpe. Este, confrontando o mestre com o discípulo, mostra que em Tertuliano predomina o aspecto jurídico e disciplinar na *Ecclesia mater*, enquanto no seu discípulo nota-se mais o aspecto sacramental. Entretanto, nos dois a *mãe* não está nos filhos mas no seu serviço.

Em 1970, R. P. Ramos, na sua *Ecclesia mater en santo Agustin*, dedicou algumas páginas ao mesmo conceito no bispo de Cartago. Em 1971, J. Ratzinger, na sua *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, trad. it., fez umas referências à *Ecclesia mater* do santo cartaginense, onde salienta o renascimento espiritual na *Ecclesia mater* e a preocupação para com a unidade. P. Fietta, estudando o axioma *salus extra Ecclesiam non est*,

²² Cypriani *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 23-24.

²³ *Id. Ep.* 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4; cf. *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 477, 4-5: «Nemini salus esse nisi in Ecclesia possit».

estabeleceu uma relação com o *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*.

Já na década de 90, N. Lanzi, na sua *Chiesa madre in sant'Agostino*, também antes de entrar em santo Agostinho fez uma passagem por Tertuliano e pelo nosso autor onde salientou a dimensão espiritual, notando que a figura *Domina mater Ecclesia* ligada ao baptismo remonta a Cipriano.

No ano 2002, I.P. Lamelas publicou um livro intitulado *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, dedicado ao estudo do nosso autor. Com tal obra propõe a *leitura do projecto de Ecclesia* do bispo de Cartago. No seu estudo, Lamelas não se distancia dos outros estudiosos de nosso autor. Apenas se distingue pela sua intenção: a de encontrar, nos escritos de Cipriano, aspectos sociais e antropológicos. Constatou a importância da fé que para Cipriano gera a nova relação com o *Paterfamilias*, Deus pai. É o início dum novo modo de vida que culmina com o baptismo que requer uma conversão. Com o renascimento pelo baptismo adquire-se uma nova morada, a *domus Dei*, habitação dos renascidos pelo baptismo, habitada pelo Espírito santo; portanto, os que nela habitam são uma comunidade santa, têm uma relação particular com o *Paterfamilia* e têm por mãe a *Ecclesia*. O Espírito é o motivo unificador, distintivo da *fraternitas* cristã, enquanto suscita vínculos específicos de coesão.

Muitos autores, tratando da eclesiologia, referiram-se à *Ecclesia mater* de Cipriano sobretudo ao seu axioma, que é o subtítulo desta Tese. Não há dúvida que é um argumento interessante, mas ao mesmo tempo delicado, por causa de, ele mesmo, o ter relacionado com a salvação. Daí o nosso interesse em perceber concretamente o que é o que nosso autor quis exprimir quando disse: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. E descobrir outros aspectos da *Ecclesia mater*, para além daqueles dos autores

acenos, em modo sintético aqui. O que é muito evidente é o facto que em Cipriano a *mãe* é fecunda, unida a Cristo gera *spiritaliter filios Deo*.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AAS	Acta apostolicae sedis
a c.	a cuidado de
ACW	Ancient christian writers, Paulist Press, Ramsey 1984-1989.
ACypr	<i>Acta Cypriani</i> in A.A.R. Bastiaensen (a c.), <i>Atti e Passioni dei martiri</i> , Fond. Valla, Milano 1987 (textos originais e trad. italiana).
Adhor.	Adhortatio
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses</i>
AnBoll	Analecta Bollandiana, Bruxelles
ANF	The Ante-Nicene Fathers, Cushing-Malloy, Michigan 1971.
AnTh	Annales Theologici
Anton.	Antonianum, Roma
APM	A.A.R. Bastiaensen (a c.), <i>Atti e Passioni dei martiri</i> , Fond. Valla, Milano 1987 (textos originais e trad. italiana).
Apost.	Apostolica
<i>art. cit.</i>	<i>articulus citatus</i>
Aug.	Augustinianum, Roma
AugM	Augustinus magister, Paris
BAC	Biblioteca de autores cristianos, Madrid
<i>BEM</i>	<i>Battesimo, eucaristia, ministero</i>
Burg.	Burguense, Burgos
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum</i> , series Latinorum, Turnhout
CDios	Ciudad de Dios, El Escorial
cf.	confrontar

CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
<i>cla.</i>	<i>clavis</i>
Clar.	Claretianum, Roma
Com. Teol. Int.	Comissione Teologica Internazionale
Conc. (I)	Concilium (Italia), Brescia
Const.	Constitutione
CSEL	G. Hartel, <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , 3, 1-3, Wien 1868-1871.
DACL	<i>Dictionnaire archéologie et de liturgie</i> , IV 2, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1921.
Decl.	Declaratione
Decr.	Decretum
DH	H. Denzinger, <i>Enchyridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , P. Hünermann (a c.), EDB, Bologna 1995 (textos origianais e trad. it.).
Diak. (US)	Diakonia, US 1969, 373-380.
dir.	director
DPAC	<i>Dizionario patristico e di antichità cristiane</i> (a c. de Angelo Di Bernardino), Marietti, Casale Monferrato 1983,
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> 3, Paris 1923.
DTE	<i>Dizionario teologico enciclopedico</i> , Piemme, Casale Monferrato 1997 ³
ed.	editor
ED	Euntes docete, Urbaniana, Roma
Edd.	editores
EL	Ephemerides liturgicae, Città del Vaticano

Enc.	Enciclica
<i>et al.</i>	<i>et alii</i> (e os outros)
ETHL	Ephemerides théologicae Lovanienses, Louvain.
EV	Enchiridion Vaticanum
GCS	G.N. Bonwetsch (hg.), Die Griechischen christlichen schriftsteller, Berlin 2000.
GMT	Grupo Mixto de Trabajo para las reciones entre la Iglesia catolica romana y el Consejo mundial de iglesias.
HeyJ	Heythrop Journal. A quarterly review of philosophy and theology, Oxford
hg.	Herausgegeben, editado ou a cuidado
<i>Hom</i>	<i>homilia</i>
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> , mesma obra citada antes
<i>Id.</i>	<i>Idem</i> , o mesmo autor citado antes
Irén.	Irénikon, Chevetogne
it.	italiana
<i>Ivi</i>	No mesmo lugar da obra citada antes
JThS	Journal of theological studies, Oxford
Laur.	Laurentinianum, Roma
Lat.	Lateranum, Roma
Litt.	Littera
LTP	Laval théologique et philophique, Québec
MD	La Maison-Dieu, Paris
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatu</i>

p.	página
PacAff	Pacifica, New York
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogo</i>
PalCl	Palestra del clero, Rovigo
PG	Patrologia Graeca, ed. J.P. Migne, Paris
PL	Patrologia Latina, ed. J.P. Migne, Paris
PLS	Patrologia Latinae <i>Supplementum</i> , I, éd. A. Hamman, Paris 1958.
port.	portuguesa
Post.	Postsynodalis
pp.	páginas
<i>Praescr. haer.</i>	<i>Praescriptione haereticorum</i>
PTS	M. Marcovich (ed.), <i>Patristische texte und studien</i> , Berlin 1986
RAT	Revue africaine de théologie, Kinshasa
RBn	Revue bénédictine de critique d'histoire et littérature religieuses, Abbaye de Maredsous
RCI	Rivista del clero italiano, Roma
REB	Revista eclesiastica brasileira, Petropolis
RPLi	Rivista di pastorale liturgica, Brescia
RET	Revista española de teologia, Madrid
REAug	Revue des études augustinienes, Paris
RevAg	Revista augustiniana, Madrid
RevSR	Revue de sciences religieuses, Strasbourg
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
RSCI	Rivista di storia della Chiesa in Italia, Roma
RsEc	Studi ecumenici

RSLR	Rivista di storia e letteratua religiosa, Firenze
RSR	Rechersches de science religieuse, Paris
SacDoc	Sacra doctrina, Bologna
SC	Sources chrétiennes, Paris
ScEc	Sciences ecclésiastique, Montréal
s.d.	sem data
StMed	Studi medievali, Torino
StPat	Studia patavina, Padova
StPatr	Studia patristica, Berlin
TP	<i>primatus textus</i>
TR	<i>textus receptus</i>
trad.	tradutor
TS	Theological studies. The theological faculties of the society of Jesus in the United States, Woodstock
VCypr.	Ponzio, <i>Vita Cypriani</i> , ed. A.A.R. Bastiaensen, in <i>Vita dei Santi</i> 3, Milano 1975, 1-49.
VetChr	Vetera Christianorum, Bari
WCC	World Council of churches

Capítulo I: SITUAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Introdução

Cipriano nasceu e viveu num período de profunda crise histórica e espiritual, durante o qual todas as energias do império romano foram dedicadas na tentativa de superar as contradições de uma estrutura escravizadora²⁴. Tempo em que a África já pululava de heréticos de cada tipo: valentinianos, marcionistas, montanistas, novacianos dilaceravam a inconsútil túnica de Cristo²⁵. Este ambiente influenciará a sua vida e a sua actividade. A sua juventude transcorerá como a de um pagão igual aos outros. Depois da sua conversão notabilizar-se-á no combate a tudo o que seja desordem social, moral e espiritual o que certamente terá herdado do seu mestre Tertuliano²⁶ o qual renunciava *a priori* qualquer tentativa de mediação entre o passado e o presente, entre razão e fé, entre mundo pagão e cristão, sendo somente possível um salto de qualidade²⁷.

A sua vida de pastor foi caracterizada pela generosidade para com os necessitados e como escritor notabiliza-se na preocupação pela rectidão da vida cristã²⁸ e na unidade da Igreja. No dizer de Bévenot, o grande estudioso do nosso autor, para Cipriano a unidade da Igreja é mantida pela *concordia sacerdotum*, a colegialidade dos bispos²⁹. Cipriano ficou muito conhecido por esta sua preocupação pastoral que alguém já o classificou como o

²⁴ Cf. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, Torino 1980, p. 9; B. Mapwar, *S. Cyprien pasteur et promoteur de l'autonomie des églises locales*, RAT 11 (1987) 25.

²⁵ Cf. *San Cipriano. I trattati e le lettere scelte*, G. Auletta (a c.), S. Paolo 1941, p. 12; *Dell'unità della Chiesa, libro di s. Cipriano*, trad. M. Galeotti, Palermo 1861, p. 4.

²⁶ Os estudiosos encontraram muitos elementos de influência do seu mestre. Afirmando que Cipriano sempre lia obras de Tertuliano. Até há uma tradição baseada em s. Jerónimo segundo a qual Cipriano quando quisesse ler as obras do seu mestre pedia assim ao seu assistente: “da mihi magistrum”. Cf. S. Hieronimi *De viris illustribus* 53 (PL 23, 698 A); *Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, trad. M. Réveillaud, Paris 1964, p. 4; A. Quacquarelli, *La cultura indigena di Tertulliano e i tertullianisti di Cartagine*, VetChr. 15 (1978) 207-221; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 185.

²⁷ *Op. cit.*, trad. G. Toso, 10.

²⁸ Saxer classifica a teologia de Cipriano é uma teologia de combate sempre preocupada com faltas a corrigir, com erros a reerguer e de cismas a reduzir, cf. V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne a Carthagine vers le milieu du III^e. Saint Cyprien et des ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, p. 35.

²⁹ M. Bévenot, *Épiscopat et primauté chez s. Cyprien*, 183.

primeiro teólogo da catolicidade³⁰. O que tem fundamento, por aquilo que se colhe dos seus escritos.

Pretendemos neste capítulo apresentar alguns traços da sua vida de escritor teólogo e de pastor situando-o no momento histórico, no qual apresentou a maternidade da Igreja com o respectivo axioma, tema da nossa Tese e faremos um aceno à doutrina que emerge dos seus escritos.

1. Vida de s. Cipriano

A sua vida dividiremo-la em duas fases: Antes e depois da conversão.

1.1. Antes da conversão

Cipriano nasceu provavelmente em Cartago, por volta do ano 210 na África proconsular³¹. Deve ter pertencido à alta burguesia da cidade e dispunha de muita riqueza pessoal³². A sua juventude não se conheceu. Nem *Pontius*, o seu biógrafo, a apresenta. Só se presume que tenha sido como a dos outros pagãos a partir dos seus escritos. Pois ele diz: «Muitas vezes encontrava-me com estes pensamentos. Era eu também apegado a muitíssimos vícios da minha vida passada e não teria nunca acreditado deles poder-me libertar.

³⁰ S.F. Florez, *La catolidad, fórmula de identificación de la Iglesia en san Cipriano*, CDios 202 (1989) 593.

³¹ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II. *Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris 1902, p. 203; P. Godet, *Saint Cyprien*, in DTC III, Paris 1923, 2959; J. Quasten, *Patrology*, II. *The Ante-Nicene literature after Irenaeus*, Westminster 1962, p. 341. Bayard afirma que a sua origem em Cartago é provável; cf. *Saint Cyprien. Correspondance*, I, trad. L. Bayard, Paris 1925, p. IX. Por sua vez Colombo diz que a sua origem em Cartago é presumida. Mesmo o ano do seu nascimento, conversão, baptismo e ordenação episcopal fixa por via de dedução, S. Colombo, *San Cipriano, vescovo di Cartagine e martire (200 circa 258)*, Milano (s.d.), pp. 10-28; *La teologia dei padri*, V. *Testi dei padri latini-greci orientali scelti e ordinati per temi*, Roma 1987, p. 101. O que é certo é que ele era africano cf. S. Hieronimi *De viris illustribus* 67 (PL 23, 714 B): «Cyprianus afer»; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 94. Cartago seria actual Tunisia.

³² F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, I, Roma 1936, p. 258.

Os vícios aderiam à minha vida e eu continuava a secundá-los. Não pensava mais poder alcançar os bens melhores»³³.

Acerca da sua vida antes da conversão Agostinho dá o seguinte testemunho: «Converteram-se pescadores, converteram-se em seguida muitos membros do Senado, converteu-se também Cipriano, do qual hoje celebramos a memória [...]. Ele escreve, ele mesmo nos atesta de qual vida fosse antes, quanto nefasta, quanto ímpia, quanto condenável e detestável»³⁴.

Segundo Bósio não consta que tenha sido casado³⁵. Mas, partindo desta passagem do seu biógrafo, pode-se deduzir que talvez fosse casado: «Não lhe fizeram voltar atrás as exortações da esposa»³⁶.

Pagão de nascimento fez-se rector e professa a eloquência em Cartago. A educação cultural de Cipriano seguiu o que melhor oferecia o sistema educativo do tempo junto do *litterator*, o *gramaticus* e o *rector*, isto é, o estudo do latim e do grego, da retórica e do direito³⁷. Segundo s. Jerónimo, «primeiro ensinou gloriosamente retórica»³⁸.

³³ Cypriani *Ad Donatum* 4: CSEL 3, 1, 5, 21-6, 3: «Haec egomet saepe mecum. Nam et ipse quam plurimis vitae prioris erroribus implicatus tenebar quibus exui me posse non crederem. Sic vitiis adhaerentibus obsecundans eram, desperatione meliorum malis meis velut iam propriis ac vernaculis et favebam». Na tradução do original latino nos auxiliamos da tradução espanhola editada por J. Campos na BAC e da italiana cuidada por Toso.

³⁴ Augustini *Serm.* 311,7, 7: NBA 33, 642, 2-5.

³⁵ Cf. G. Bosio, *Iniziazione ai padri*, 395.

³⁶ Ponzio, *VCypr.* 3, 7, 28, in A.A.R. Bastiaensen (ed.), *Vite dei Santi*, Milano 1975 (texto original e trad. italiana)12: «... Non uxoris suadela deflexit»; Pôncio, *A verdadeira vida de são Cipriano*, S. Paulo 1998, p. 21. Há quem afirma categoricamente que «Cyprian had not married» (Cipriano não tinha casado). *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, CCL 3 D, Turnhout 1999, 681.

³⁷ *Saint Cyprien. De l'unité de l'Église catholique*, trad. P. Labriolle, Paris 1942, p. IX; *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 14. O estudo de direito influenciou muito a Cipriano pois os seus escritos são densos da realidade do julgamento.

³⁸ S. Hyeronimi *De viris* 67, 714 B: «Primum gloriose rhetoricam docuit». Acerca da sua vida antes da conversão sabe-se pouco. Cf. M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 180; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 16; *Sancti Cypriani ep. epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, CCL 3 D, Turnhout 1999, p. 681.

1.2. Conversão e baptismo

Por volta de 246, da leitura da Bíblia, «em seguida persuadido pelo presbítero Cecílio, donde provém o seu apelido, fez-se cristão»³⁹. E também da leitura das obras de Minúcio Felix e de Tertuliano⁴⁰. Pouco depois do seu baptismo tomou o nome de *Cyprianus* (*coprianus*-koproō⁴¹= lama, estrume)⁴². Este passo da sua conversão foi fruto de profundo trabalho⁴³. O seu verdadeiro nome é Cecílio⁴⁴ Cipriano, a malícia dos seus inimigos acrescentou o sobrenome de *Thascius*⁴⁵. Este sobrenome passou a fazer parte do seu nome oficial. No processo de julgamento ele é identificado como *Tascius Cyprianus*⁴⁶. É assim que na tradição ficou conhecido por *Tascius Cecilius Cyprianus*⁴⁷. Depois da conversão vendeu tudo para as indigências dos pobres e dispensou de imediato o seu dinheiro. Era caridoso e solícito para com os cegos, viúvas, deficientes físicos e necessitados⁴⁸.

³⁹ S. Hyeronimi *op. cit.* «Exinde suadente presbytero Caecilius, a quo et cognomentum sortitus, christianum factus»; A. D'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, p. V; J.C. Plumpe, *Ecclesia mater*, 81. Cipriano considera a sua conversão como uma libertação e morte aos vícios; e atribue-a um dom gratuito de Deus, *Ad Don.* 4: CSEL 3,1, 5-7; D. Ramos-Lisson, *La conversión de san Cipriano*, *RevAg* 27 (1986) 157-159, E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, p. 504; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 50.

⁴⁰ Cf. L. Bayard, *Tertullien et Cyprien*, 11; V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, in DPAC I 678; J.D. Laurance, *Priest as type of Christ. The leader of the eucharist in salvation history according to Cyprian of Carthage*, New York 1984, p. XVI; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 95.

⁴¹ Segundo o testemunho de Latâncio alguém deformou na tradução de *Cyprianus* em *Coprianus*, Lactantii *Div. Inst.* 5,1, 27 (SC 204, 132); *Saint Cyprien. Correspondance*, I, trad. L. Bayard, IX.

⁴² P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 202; Alguns fixam a conversão por volta do ano 245, cf. *op. cit.*, trad. L. Bayard, IX; F. Cayré, *Patrologia*, 258, G. Bosio, *Iniziazione ai padri*, I 395. Colombo fixa o baptismo mais tarde, no ano 247, S.Colombo, *San Cipriano*, 27.

⁴³ *Ad Don.* 3-4: CSEL 3, 1, 5-7.

⁴⁴ Tomou o nome de Cicilio do presbítero que lhe ajudou na caminhada para a vida cristã e Cipriano admirou muito a esse presbítero assim como o presbítero Cecilio demonstrou muito amor a Cipriano que à sua morte lhe confiou a esposa e os filhos. Cf. Ponzio, *VCypr.*, 4, 3 (B 12-14); Hyeronimi *De viris*, 67, 714 B; G. Bosio, *op. cit.*, 397; D. Ramos-Lisson, *La convesión de san Cipriano*, 161.

⁴⁵ Cf. L. Bayard, *Tertullien et Cyprien*, 11; J. Tixeront, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris 1921, p. 154; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 18. O mesmo Cipriano apresenta-se com este sobrenome na *Epistola* 66, na qual responde a Florêncio procurando repor a verdade e corrigir os enganos que provém da malícia dos seus inimigos, *Ep.* 66: CSEL 3, 2, 726, 8-9.

⁴⁶ *ACypr.*, 3¹, 2 (APM 215).

⁴⁷ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 10; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 94; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 504; P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue. Cyprian of Carthage on ecclesial discernment*, *TS* 59 (1998) 238, ; *Sancti Cypriani ep. epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, 680.

⁴⁸ Ponzio, *VCypr.*, 2- 3 (B 6-13); cf. Pôncio, *A verdadeira vida de são Cipriano*, 18-21; S. Jerónimo testemunha este facto: «...Omni substantiam suam pauperibus erogavit» (...Todos os seus bens deu aos pobres). S. Hyeronimi, *op. cit.*, 714 B; F. Decret, *op. cit.*, 73; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 19; J. Liébaert, *Os padres da Igreja*, I, trad. port., S. Paulo 2000, p. 105.

1.2.1. Eleição para bispo de Cartago e seu ministério episcopal

O neófito foi eleito presbítero⁴⁹ e, quando nos finais de 248 ou primeiros anos de 249⁵⁰, veio a morrer o bispo *Donatus* ele ascendeu à sede de Cartago com aclamação do povo, tornando-se assim o metropolitano da África proconsular e num certo sentido o Primaz de toda a África que falava Latim⁵¹.

Segundo Pôncio, o seu biógrafo ele primeiramente escondeu-se: «... Por humildade, ele cedia o lugar aos mais anciãos, julgando-se indigno de uma honra assim grande»⁵². Houve 5 presbíteros anciãos descontentes da sua eleição, que formaram uma conjura, a que ele mesmo faz referência em algumas das suas epístolas⁵³. Estes eram liderados por Novato. Os mesmos, aproveitando-se do afastamento forçado de Cipriano, fizeram consagrar por outros bispos, Fortunato. Novato pouco depois foi à Roma, apoiou o cisma de Novaciano⁵⁴.

Em 250 eclodiu a perseguição de Décio⁵⁵. Cipriano teve que se esconder fora da sua sede. Crê-se que Cipriano se tenha refugiado em torno de Cartago. Esta Atitude foi muito

⁴⁹ S. Jerónimo afirma: «Ac post non multum temporis electus in presbyterum, etiam episcopus Carthaginiensis constitutus est» (E depois de não muito tempo foi eleito presbítero, também foi constituído bispo de Cartago), S. Hieronimi *op. cit.*, 714 B; J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 81.

⁵⁰B. Forti, *Problèmes de succession episcopale au milieu du III siècle*, LTP 19 (1963) 49, F. Decret, *op. cit.*, 96; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation (des origines au V siècle)*, Paris 1981, p. 287.

⁵¹ P. Godet, *Saint Cyprien*, in DTC III 2459; J. Tixeront, *op. cit.*, 181.

⁵² Ponzio, *VCypr.*, 5, 2. 10-15 (B 15): «... Humiliter ille secessit, antiquioribus cedens et indignum se titulo honoris existimans».

⁵³ Cf. *Ep.* 14, 4: CSEL 3, 2, 512, 16-17; 34, 1: CSEL 3, 2, 568, 12; 43, 1: CSEL 3, 2, 591, 5-7. Guillon na nota 4 da sua obra, diz que esses sacerdotes eram Novato, Fortunato, Donato, Goldio e Gaio de Dida, *Oeuvres complètes de saint Cyprien, évêque de Carthage*, II, trad. M.N.S. Guillon, Paris 1837, p. XXVII; H. Montgomery, *The bishop who fled. Responsibility and honour in saint Cyprian*, *StPatr* 21 (1989) 265.

⁵⁴ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 30-33; B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, trad. port., S. Paulo 1972², p. 179.

⁵⁵ Cf. V. Fattorini-G. Picenardi, *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e di Ambrogio di Milano (De paenitentia)*, *Aug.* 27 (1987) 377; M. Bévenot, *Cyprian and his recognition of Cornelius*, *JThS* 28 (1977) 356; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité*, 287; *Sancti Cypriani ep. epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, 687.

Y Duval sobre o edito de Décio traz a seguinte novidade: «Diz-se que o edito de Décio ordenando a todos os habitantes do império de oferecer um sacrifício não era dirigido contra os cristãos». E quanto a sua data é de opinião diferente acha que mais que 250 é de 249. Y Duval, *Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, Ep. 37)*, *REAug* 46 (2000) 172.

condenada em alguns meios, sobretudo pelo clero de Roma⁵⁶. Cipriano defende-se: «Não me preocupei tanto pela minha incolumidade, quanto pela tranquilidade de toda a comunidade. Então afastei-me provisoriamente para não provocar, principalmente com a minha indiscreta presença, a revolta que tinha começado»⁵⁷.

Pôncio, seu biógrafo, elenca as seguintes vantagens dessa atitude:

Quem haveria de mostrar o ganho que se obtém com a graça que se alcança pela fé? Quem teria induzido as virgens, dando-lhes uma regra de vida através da leitura de livros santos, à disciplina conveniente, à pudicícia e a um comportamento digno da santidade? Quem teria ensinado a penitência aos que caíram= *lapsi*, a verdade aos heréticos, a unidade aos cismáticos, a paz aos filhos de Deus e a norma da oração evangélica? Quem teria vencido os pagãos blasfemadores, fazendo cair sobre eles as acusações que eles lançavam contra nós? Por quem seriam consolados os cristãos demasiado sensíveis pela perda dos seus entes queridos? E os mais débeis na fé, como seriam consolados com a esperança da vida futura? De quem teríamos nós aprendido a misericórdia e a paciência? Quem teria curado com um remédio salutar os malefícios da inveja? Quem teria alimentado a coragem de tantos mártires com a exortação da divina palavra?⁵⁸.

⁵⁶ Cf. A. D'Alès, *La théologie*, 107; P. Grattarola, *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, RSCI 38 (1984) 6; B. Mapwar, *S. Cyprien*, 28; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 20.

⁵⁷ *Ep.* 20, 1: CSEL 3, 2, 527, 10-12: «...Non tam meam salutem quam quietem fratrum publicam cogitans interim secessi, ne per inuerecundam praesentiam nostram seditio quae coeperat plus provocaretur».

⁵⁸ Ponzio, *VCypr.*, 7, 3-10 (B 18-21): «Quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet? Quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coherceret? Quis doceret paenitentiam lapsos, veritatem hereticos, scismaticos unitatem, filios Dei pacem et evangelicae praecis legem? Per quem gentiles blasphemi repercussis in se quae nobis ingerunt vincerentur? A quo christiani mollioris adfectus circa amissionem suorum aut, quod magis est, fidei parvioris consolarentur spes futurorum? Unde sic misericordiam, unde patientiam disceremus? Quis livorem de veneta invidiae malignitate venientem dulcedine remedii salutaris inhiberet? Quis martyres tantos exhortatione divini sermonis erigeret». Trata-se de *Ad Donatum*, *De habitu virginum*, *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De dominica oratione*, *Ad Demetrianum*, *De mortalitate*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, A. D'Alès, *La théologie*, VII. A tradução encontra-se em: Pôncio, *A verdadeira vida*, 25-27; P. Grattarola, *Il problema dei lapsi*, 2-3.

E considera essa fuga *dilatio* isto é, adiamento do martírio⁵⁹.

Durante os 15 meses de afastamento da sua diocese esteve sempre em contacto com a sua diocese, com o clero, e com o povo. As *Epístolas* desta época (5-43)⁶⁰ mostram plenamente a solicitude para assegurar o serviço das esmolas aos indigentes, para encorajar a união de coração, o fervor nas orações, para recomendar a prudência nas visitas a fazer aos cristãos detidos nas prisões e a constância na resistência às solicitações dos pagãos⁶¹. O próprio Cipriano atesta que mesmo estando longe em corpo, não deixou nem no espírito nem com a sua acção nem com as suas advertências de prover, na sua pequenez, aos seus irmãos, seguindo os ensinamentos do Senhor⁶².

Após uma ausência de 15 meses em exílio em *Curubis*⁶³, Cipriano pôde voltar à sua sede. A obra mais urgente foi a convocação de um Concílio em 251⁶⁴ em Cartago para discutir a problemática do retorno dos que renegaram a sua fé durante a perseguição. Porque, com o fim da perseguição, muitos dos *lapsi* queriam a sua readmissão imediata na comunidade eclesial. Foi a primeira grande assembleia depois da perseguição⁶⁵.

Em 252, no verão, uma terrível peste desola o Império romano e dizima notoriamente Cartago. A mesma deu-lhe a ocasião de mostrar a sua caridade, sua dedicação e de escrever vários tratados ou sermões para encorajar os cristãos à paciência e às obras de misericórdia ou os defender contra as calúnias dos pagãos⁶⁶. De facto, nessa peste Cipriano

⁵⁹ Cf. Ponzio, *VCypr.*, 7-8 (B 18-23); *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 20.

⁶⁰ Cf. L. Duquenne, *Cronologie des lettres de s. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Brouxelles 1972, p. 19.

⁶¹ Cf. L. Bayard, *Tertullien et Cyprien*, 12.

⁶² Cf. *Ep.* 20, 1: CSEL 3, 2, 527, 12-15; *Oeuvres complètes de saint Cyprien*, II, trad. M.N.S. Guillon, 5; *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, 687.

⁶³ Cf. *ACypr.*, 12, 2 (APM 32), Pôncio, *op. cit.*, 38; A. D'Alès, *La théologie*, VI. *Curubis*, Korba, Tunisia, V. Saxer, *Afrique latine-hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origens à 1550: CC 1. Hagiographies*, Turnhout 1994, p. 36.

⁶⁴ Cf. V. Fattorini-G. Picenardi, *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine*, 378.

⁶⁵ Cf. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 29-30. Dedicamos neste mesmo capítulo um número sobre os concílios.

⁶⁶ Cf. L. Bayard, *Tertullien et Cyprien*, 14.

notabilizou-se muito na caridade, generoso que era⁶⁷ e na mobilização dos cristãos para cuidar os atingidos pela desgraça⁶⁸.

No mês de Agosto 257 foi promulgado o édito de Valeriano que interditava aos cristãos todas as reuniões, e que sob pena de exílio, ordenava aos bispos, aos padres e aos diáconos, participarem no culto oficial⁶⁹. Cipriano foi para o exílio⁷⁰.

Em 14 de Setembro de 258, regressado do exílio de *Curubis*, foi decapitado às portas da sua vila episcopal na *Ager Sexti* diante do seu povo, vítima da perseguição de Valeriano⁷¹. Foi o primeiro bispo de África a receber a palma de martírio⁷². A Igreja celebra a sua memória junto a Cornélio no dia 16 de setembro⁷³. E o seu nome consta na lista dos mártires nomeados no Cânone romano⁷⁴.

Cipriano apoiou a causa do papa Cornélio e combateu o cisma de Novaciano em Roma. Contudo a questão do baptismo dos heréticos disputada entre o bispo de Cartago e santo Estevão ensombrará o fim da sua vida. Era costume por longo tempo em África, Ásia menor, Síria ter por nulo o baptismo conferido por aquelas seitas heréticas e rebaptizar os convertidos.

O bispo de Cartago era um homem de autoridade. Alguns atribuem-lhe mesmo o título de ‘chefe’⁷⁵ que todos se inclinavam diante dele.

⁶⁷ Cf. *Ep. 7*: CSEL 3, 2, 485, 8-12; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 180; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 51.

⁶⁸ Cf. Ponzio, *VCypr.*, 9, 6. 16-32 (B 24).

⁶⁹ Cf. *ACypr.*, 1, 4-5 (APM 208).

⁷⁰ Cf. H. Montgomery, *The bishop who fled*, 266; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité*, 290; ; *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, 689-690; A.G. Hamman, *op. cit.*, 56-57.

⁷¹ Cf. H. Montgomery, *op. cit.*, 264; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 17; A.G. Hamman, *op. cit.*, 58; *op. cit.*, trad. M.L.G. Sandrián, 28.

⁷² Ponzio, *VCypr.*, 19,1 (B 46-49); Pôncio, *A verdadeira vida*, 49-50; J.C. Plumpe, *Ecclesia mater*, 81, F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 107; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 180.

⁷³ Cf. *Missale romanum*. Ex Decr. Sacros. Oecum. Vat. II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Città del Vaticano 2002³, p. 831.

Missal romano

⁷⁴ Cf. *Prex eucharistica seu Canon romanus*, in *Missale romanum*, 572.

⁷⁵ Cf. F. Cayré, *Patrologia*, 259.

Exerceu o seu ministério episcopal com muita dedicação. Foi um verdadeiro pastor. Sobre a sua vida espiritual, Monceaux define a atitude de Cipriano como «um refinado ascetismo intelectual»⁷⁶.

Sempre teve o coração no povo que o Senhor lhe tinha confiado⁷⁷. A sua última *Epístola* escrita pouco antes de ser decapitado é um testemunho eloquente⁷⁸.

O seu não longo episcopado em Cartago (248/9-258), foi marcado por três perseguições: aquela de Décio (249-50), de Galo (251-53) e de Valeriano (253-60) e pela questão dos *lapsi*⁷⁹.

Teve muita influência e muitos o admiraram⁸⁰ que não só era chamado bispo mas mesmo papa de África⁸¹.

⁷⁶ P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 207; Forti citando a mesma página de Monceaux fala de ascetismo espiritual. Não entendemos a deslocação de intelectual para espiritual, cf. G. Forti, *La concezione pedagogica in s. Cipriano*, Anton. 38 (1963) 307.

⁷⁷ Sobre o ministério episcopal de Cipriano Saxer dá o seguinte testemunho: «As *Acta Cypriani* nos metem na presença duma das mais belas figuras episcopais da antiguidade». V. Saxer, *Afrique latine-hagiographies*, 35-36. L. Padovese, *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, Laur. 24 (1983) 160.

⁷⁸ Cf. C. Noce, *Martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, p. 196; A.G. Hamman, *Les Pères de l'Église*, 21.

⁷⁹ Cf. C. Noce, *Martirio*, 175; P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue*, 240.

⁸⁰ Cf. Lactantii *Div. Inst.* 5,1, 24 (SC 204, 132, 99-102). S. Agostinho teve uma grande estima pelos seus escritos. O cita com frequência nas suas obras e pronunciou seu panegírico em Cartago junto à sua tomba mais de uma vez e outras em Hipona. Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, Madrid 1964, p. 60. Um patrólogo dos nossos tempos faz a seguinte apreciação: «O exemplar ministério episcopal coroado pelo martírio e o prevalente interesse parenético e moral dos escritos asseguraram a Cipriano de Cartago grande autoridade no ocidente junto dos cristãos das gerações sucessivas». M. Simonetti, *Note sulla tradizione manoscritta di alcuni trattati di Cipriano*, StMed 12 (1971) 865. Nossa tradução. Sobre o panegírico de s. Agostinho recomendamos a seguinte obra: Augustini *Serm.* 309-313 In *Natali Cypriani martyris*: NBA 33, 626-714; *Titres et articulations du texte dans les ouvres antiques*, ed. J.-C. Fredouille, Actes du Colloque international de Chantilly 13-15 décembre 1994, Paris 1997, p. 398; A.G. Hamman, *op. cit.*, 13.

⁸¹ J. Tixeront, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris 1921, pp. 158-160. A tradução do Francês é nossa. Algumas *Epístolas* dirigidas a ele começam assim: «Os confessores todos juntos saudam o papa Cipriano», *Ep.* 23, 30, 31. Tempos houve em que foi considerado patrono da África, Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 63. Duquenne trata-o por “grand évêque (grande bispo)”, L. Duquenne, *Une approche nouvelle de la figure de saint Cyprien*, AnBoll 97 (1979) 160. Fasholé-Luke começa o seu artigo assim: «St. Cyprian, the father of Western christianity, bishop and martyr of Carthago (249-258 A.D.) (São Cipriano, o pai da cristandade ocidental bispo e mártir de Cartago 249-258 A.D.)», E. Fasholé-Luke, *Who is bridegroom? An excursion into st. Cyprian's use of Scripture*, StPatr 12 (1971). Papers presented to the sixth international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1975, 294; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 93, A.G. Hamman, *op. cit.*, 17.

1.3. Obras⁸²

249: *Ad Donatum*⁸³ onde justifica a sua conversão ao cristianismo, *De habitu virginum* ou *Ad virgines, Epistolas 1-4*;

250: *Testimonia ad Quirinum*⁸⁴, *Quod idola dii non sint*⁸⁵, extractos pouco depois da sua conversão, *Epistolas 5-40*⁸⁶;

251: *Epistolas 41-43, De lapsi, De unitate Ecclesiae, Epistolas 44-55*;

252 ou 253: *De dominica oratione*⁸⁷, *Epistolas 56-60*⁸⁸;

252: *Ad Demetrianum, De mortalitate*;

⁸² P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 258; Ponzio, *VCypr.*, 7-9 (B18-22). Basicamente De Jounel concorda com esta cronologia com a excepção de *Ad Donatum* que ele coloca antes. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 72-73; J. Quasten, *Patrology*, II, 346-363; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, Madrid 1964, p. 45.

⁸³ Ramos-Lissón assegura que o que está fora de discussão é que escreveu-a imediatamente após a sua conversão, D. Ramos-Lissón, *La conversión de san Cipriano*, 147. Simonetti no prefácio a este tratado sustenta que: «*Librum Ad Donatum*, Cyprianus scripsit ut exhortaretur paganos ad relinquendam idolorum religionem et ad amplectendam christianam fidem» (Cipriano escreveu o livro *Ad Donatum* para exortar os pagãos a abandonar a religião dos ídolos e possam abraçar a fé cristã). *Sancti Cypriani episcopi opera II: Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore*, ed. M. Simonetti; *De dominica oratione, De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, CCL 3 A, Turnholti 1976, p. 2.

⁸⁴ D'Alès que no geral segue a lista de Monceaux que nós adoptamos, coloca este tratado em 249 mas com uma interrogação, A. D'Alès, *La théologie*, XIII.

⁸⁵ D'Alès, na mesma obra que citamos, coloca-a em 249 enquanto Saxer coloca-a em 248, V. Saxer, *Vie liturgique*, VIII. Simonetti fez um estudo sobre a paternidade desta obra. Constatou que «até finais do passado século (escreve em 1950) nunca se duvidou que se pudesse atribuir a Cipriano a paternidade de *Quod idola dii non sint*, árida e fragmentária compilação extraída dos passos de *Octavius* de Minúcio Félix e de *Apologeticum* de Tertuliano. [...] A persuasão da autenticidade é corroborada, para além da tradição manuscrita, também por 2 passos de s. Jerónimo (*Ep.* 70, 5) e por s. Agostinho (*De bapt. c. Donat.* 6, 44, 87) os quais aludem ao *Quod idola* como uma obra ciprianea. Mas em 1891 K. Goetz pôs em dúvida essa paternidade, baseando-se no facto que esta obra não aparecia no catálogo de Pôncio. De então seguiu-se um estudo a negar ou a defender». M. Simonetti, *Sulla paternità del Quod idola dii non sint*, «Maia» 3 (1950) 1. Concluiu o seu estudo a favor da paternidade de Cipriano a julgar pelo conteúdo e estilo literário. Cf. *Ibid.*, 24. Pela leitura que fizemos da mesma obra somos da sua opinião. Na sua obra mais recente reitera este questionamento devido ao facto de não figurar na lista de Pôncio. Cf. M. Simonetti- E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 188. Também Fredouille testemunha tal questionamento. Cf., *Titres et articulations du texte dans les ouvres antiques*, ed. J.-C. Fredouille, 397.

⁸⁶ Y. Duval sugere uma data diferente para a *epistola 37*. Na sua opinião é do ano 251, Y. Duval, *Le début de la persecution de Dèce*, 171.

⁸⁷ Saxer coloca-a em 250, V. Saxer, *op. cit.*, VIII. Acerca deste tratado encontramos uma reflexão dum autor que defende a não originalidade de Cipriano. Sustenta que «Cipriano não foi o primeiro a compreender a necessidade da oração dominical. Certos autores modernos [estamos em 1964] ocuparam-se a demonstrar que Cipriano conhecia *De oratione* de Tertuliano escrita no fim do II século e tinha manifestamente retomado várias ideias emitidas pelo seu predecessor», *Saint Cyprien*, trad. M. Réveillaud, 3-4.

⁸⁸ Durante a perseguição de Gallo (251-253), C. Noce, *Martirio*, 183.

253: *Epistolas* 61-65⁸⁹;

Entre 253 e 256: *De opere et eleemosynis*;

254: *Epistolas* 66-68;

255: *Epistolas* 69-71;

256: *De bono patientiae*⁹⁰, *Sententiae episcoporum*, *Epistolas* 72-75;

256 ou 257: *De zelo et livore* ;

257: *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, uma recolha de citações bíblicas, *Epistolas* 76-79⁹¹;

258: *Epistolas* 80-81

1.3.1. Agrupamento das obras de Cipriano

Cipriano deixou-nos tratados e Epistolas. Nessa classificação os autores são unânimes⁹².

1.3.1.1. Tratados

Uma pequena variação regista-se na subdivisão dos tratados. Enquanto há quem os subdivide em escritos polémicos e práticos-morais⁹³, há quem os subdivide em opúsculos

⁸⁹ É neste período que Cipriano escreveu, no Outono, a *Epistola* 63 sobre o sacrifício eucarístico contra os aquarianos que ofereciam a eucaristia só com água no cálice, W.H. Bates, *St. Cyprian and the Aquarians*, *StPatr.* 15 (1975), Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, I, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1984, 511; D. Ramos-Lissón, *Tipologías sacrificiales-eucarísticas del Antiguo Testamento en la epístola 63 de san Cipriano*, *Aug.* 22 (1982) 187.

⁹⁰ Fredouille acha que Cipriano tenha tirado do *De patientia* do seu mestre Tertuliano. Cf. *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, ed. J.-C. Fredouille, 405.

⁹¹ Estas três *epistolas* são o testemunho das condições dos cristãos condenados às minas, cf. I. Lana, *La condizione dei cristiani condannati alle miniere secondo san Cipriano*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985) 351.

⁹² Cf. P. Godet, *Saint Cyprien*, in *DTC* III 2461; Quasten, *Patrology*, II 346-365; S. Colombo, *San Cipriano*, 86-96.

⁹³ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 86-87.

apologéticos e sobre a disciplina⁹⁴. Nós, pelo conteúdo dos tratados, adoptamos o segundo critério. Na base do mesmo critério temos:

a) Apologéticos:

São os tratados que se referem ao paganismo: *Epistola ad Donatum*, *Quod idola dii non sint*, *Ad Demetrianum*; e as colecções de textos bíblicos: *Ad Fortunatum*, contra a idolatria e do martírio, e *Testimonia ad Quirinum*, dirigida contra os judeus.

b) Oito opúsculos sobre a disciplina:

Dois referem-se a polémicas de circunstâncias: *De lapsis*, *De catholicae Ecclesiae unitate*; outro foi inspirado pela calamidade da peste: *De mortalitate*. Outros cinco com sermões ou exortações pastorais: *De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*⁹⁵.

1.3.1.2. *Epistolas*

81 *Epistolas* das quais 61 são da sua autoria e 16 a ele endereçadas⁹⁶.

1.4. Doutrina⁹⁷

Os temas principais de são Cipriano são: a Igreja, os sacramentos, a vida cristã.

⁹⁴ Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 38; P. Godet, *Saint Cyprien*, 2461, J. Tixeront, *Mélanges de patrologie*, 161-168.

⁹⁵ Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 38.

⁹⁶ Cf. P. Godet, *Saint Cyprien*, in DTC III 2461; Quasten, *Patrology*, II 365; J. Liébaert, *Os padres da Igreja*, 107; L. Dattrino, *Patrologia*, Roma 1982, 107. A obra da BAC é mais pormenorizada. Apresenta como as outras obras 81 *Epistolas* das quais: 6 sinodais ou oficiais que provem dos Concílios do tempo de Cipriano, 16 dirigidas a Cipriano e 59 da sua autoria em vez de 61 como apresentam as outras obras. Dentro destas 59 há esta subdivisão: 15 referentes aos trabalhos e administração da Igreja de Cartago durante a perseguição de Décio, 17 que se relacionam com o assunto dos *lapsi*, 14 que se referem aos cismas de Felicíssimo e de Novaciano, 4 ao baptismo dos heréticos, 3 que fazem relação à perseguição de Valeriano e 6 a diversas questões disciplinares ou várias, *op. cit.*, ed. J. Campos, 41-42.

⁹⁷ Aqui vamos somente apenas acenar alguns aspectos da sua doutrina. Aprofundaremos nos capítulos sucessivos.

Sem desconhecer o livre arbítrio do homem ressalta a necessidade indispensável da graça para nos salvarmos. Insiste na necessidade das obras. Portanto, não partilha com a teoria de *sola fides*.

1.4.1. Igreja⁹⁸

O seu carácter essencial é a unicidade e a unidade derivadas da unicidade e unidade de Deus⁹⁹. E fora do seu seio não há salvação¹⁰⁰. Ela é a única *mãe* que unida a Cristo gera *spiritualiter filios Deo*, pelo que *habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*¹⁰¹. Chora pelos filhos caídos, alegra-se pelas virgens e pelos que regressam vitoriosos do combate acolhendo-os com alegria. Ela é *mãe* na *unitas* em torno do bispo.

A unidade da Igreja funda-se sobre a caridade, mas ela é selada pela obediência ao bispo legítimo e pela união dos bispos entre eles. Os bispos são os sucessores dos apóstolos e são iguais em poder e dignidade.¹⁰²

A unidade das igrejas particulares toma antes de tudo a sua constituição monárquica. À cabeça de cada igreja preside o bispo que é o pai e princípio gerador, e exclui-se da igreja quem não viver na comunhão dos bispos¹⁰³. A unidade católica afirma-se e mantém-se pelo entendimento dos bispos¹⁰⁴. Neste senado

1.4.2. Sacramentos

No baptismo que para o nosso autor é *lavacrum regenerationis et sanctificationis* reconhece o baptismo por imersão¹⁰⁵ como aquele das crianças recém-nascidas¹⁰⁶. O

⁹⁸ Aqui somente é um aceno porque o II capítulo é dedicado à Igreja segundo o bispo de Cartago.

⁹⁹ Cf. *De cath. Eccl. un.* 4-6: CSEL 3,1, 212-215.

¹⁰⁰ *Ep.* 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4: «Salus extra Ecclesiam non est».

¹⁰¹ Cf. *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-24; G. Forti, *La concezione pedagogica in s. Cipriano*, 357.

¹⁰² Cf. *De cath. Eccl. un.* 4: CSEL 3, 1, 213, 3.

¹⁰³ Cf. *Ep.* 69, 8: CSEL 3, 2, 756-757.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 5: CSEL 3, 2, 754, 1-2.

¹⁰⁵ Cf. *Ep.* 69, 12: CSEL3, 2, 761, 4-5; U. Mannucci, *Istituzioni di patrologia*, I, Roma 1948, p. 166.

¹⁰⁶ Cf. *Ep.* 64, 2: CSEL 3, 2, 718, 5-8.

batismo de água pode ser suprido pelo martírio ou batismo de sangue¹⁰⁷. Distingue com cuidado o batismo da confirmação¹⁰⁸.

Procurou também distinguir nitidamente as três partes do sacramento da penitência: a contrição, a confissão, a satisfação¹⁰⁹. Atestou com a obrigação da confissão auricular, o uso de revelar até pecados de pensamento ao menos em matéria de apostasia e reconheceu aos presbíteros, na ausência do bispo, o poder de absolver os penitentes¹¹⁰. Na mesma epístola permite aos diáconos em caso de necessidade impor as mãos aos moribundos: «Imponha-se a eles a mão, sinal de reconciliação, e eles se aproximem do Senhor com aquela paz que os mártires desejaram que lhes desse, quando nos escreveram»¹¹¹.

Quanto à eucaristia ele testemunha o dogma da presença real pois para ele o pão e vinho são corpo e sangue do Senhor¹¹². Pão e vinho são os elementos essenciais de eucaristia. A missa é sacrifício. É prefigurada pelo sacrifício de Melquisedec¹¹³. É em realidade a renovação do sacrifício da cruz¹¹⁴. O padre no altar toma o lugar de Jesus Cristo e reproduz exactamente o que o Salvador fez por nós. Oferece-se o sacrifício da Missa pelos vivos¹¹⁵ e oferece-se também pelos mortos¹¹⁶.

A eficácia dos sacramentos depende da fé plena do ministro e de quem recebe o sacramento¹¹⁷.

¹⁰⁷ Cf. Cypriani *Ad Fort. de exhortatione martirii*, praef. 4: CSEL 3, 1, 319, 5-10; *Ep.* 73, 22: CSEL 3, 2, 796, 3-5; U. Mannucci, *op. cit.*, 166.

¹⁰⁸ Cf. *Ep.* 72,1: CSEL 3, 2, 775, 14-776, 7.

¹⁰⁹ Cf. Cypriani *De lapsis* 29: CSEL 3, 1, 258, 18-22.

¹¹⁰ Cf. *Ep.* 18,1: CSEL 3, 2, 524, 2-6.

¹¹¹ *Ep.* 18,1: CSEL 3, 2, 524, 2-6. : «...In penitentiam, ut veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt».

¹¹² Cf. *De lapsis* 16; 22: CSEL 3, 1, 248, 22-24; 253, 20-22.

¹¹³ Cf. W.H. Bates, *St. Cyprian and the Aquarians*, 512; D. Ramos-Lissón, *Tipologías sacrificiales-eucarísticas*, 189-191.

¹¹⁴ Cf. *Ep.* 63, 4: CSEL 3, 2, 704; D. Ramos-Lissón, *op. cit.*, 189-191.

¹¹⁵ Cf. *Ep.* 60, 4: CSEL 3, 2, 694.

¹¹⁶ Cf. *Ep.* 66, 2: CSEL 3, 2, 627-628.

¹¹⁷ *Ep.* 69, 12: CSEL 3, 2, 760, 21-761, 1.

1.4.3. Vida cristã

A vida cristã está no centro das suas obras. Números escritos seus são exortações aos cristãos a levarem uma vida santa. É necessário estar em estado de receber com fruto as graças de salvação que ela está cumulada de dispensar¹¹⁸. Ele exige uma vida santa daqueles que a administram porque um ministro pecador pode obstacular a graça¹¹⁹; como daqueles que a recebem. A santidade não é monopólio dos ministros do Senhor, ela é a vocação comum de todos os fiéis.

1.4.3.1 Martírio

Um dos temas mais caros do nosso autor relacionados com a vida cristã é o martírio¹²⁰. Para o santo bispo é a forma mais excelente de vida cristã. Este tem o valor de segundo baptismo¹²¹ ou baptismo de sangue¹²².

A sua visão sobre o martírio é muito larga. São mártires aqueles que sofreram a morte por causa da fé e tinham recebido já como recompensa a coroa no céu¹²³. Esta é a primeira estância de mártir. Há também muitas passagens em que Cipriano chama mártir os ainda vivos¹²⁴ por exemplo aqueles que se distinguiram na perseguição de Décio¹²⁵. Há ainda o martírio espiritual que é a decisão firme de receber o martírio de sangue mas que tal desejo não chegou a ser realizado¹²⁶.

¹¹⁸ V. Saxer, *Vie liturgique*, 32.

¹¹⁹ Cf. E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 515.

¹²⁰ Dedicou-lhe um tratado: *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*.

¹²¹ Não significa primariamente um segundo tipo de baptismo mas um segundo baptismo numericamente, com os seus efeitos que restaura a graça do primeiro baptismo se foi perdida através do pecado, E.L. Hummel, *The concept of martyrdom according to St. Cyprian*, Washington 1946, p. 111. A base da doutrina de Cipriano é sempre a Escritura. Neste argumento ele fundamenta-se em Lc 12, 50.

¹²² Cf. *Ad Fort. de exhort. mart.*, praef. 4: CSEL 3, 1, 319, 5-10.

¹²³ E.L. Hummel, *op. cit.*, 6. Segundo Cipriano este tipo de martírio foi inaugurado por Abel. *Ep.* 58, 5: CSEL 3, 2, 660, 6-7.

¹²⁴ Cf. *Ep.* 38: CSEL 3, 2, 579-581.

¹²⁵ Cf. E.L. Hummel, *op. cit.*, 8.

¹²⁶ *Ibid.*, 21.

Embora o nosso mártir não tenha trazido novidades substanciais em relação a doutrina tradicional sobre o martírio, destaca-se em ter sublinhado muito a dimensão eclesial e sacramental do martírio. Pois nele a relação martírio-Igreja, martírio-eucaristia é muito presente, assim como o poder dos confessores no âmbito eclesial. O mártir está no centro da comunidade e não se pode separá-lo dela¹²⁷.

1.5. Apresentação da problemática

1.5.1. A perseguição e os seus efeitos

Em 250 eclodiu a perseguição de Décio. Cipriano teve que se esconder fora da sua sede episcopal¹²⁸. No seio dos cristãos houve aqueles que confessaram a sua fé, os *confessores*, aqueles que renegaram a sua fé, os *lapsi*. Esta situação que se criou na igreja de Cartago teve o seu impacto, pois era necessário decidir-se o futuro daqueles que não ficaram firmes na sua fé. É assim que surgiram duas facções dentro da igreja. Num lado a facção dos indulgentes, prestes a todas as concessões e à todas as compaixões para restabelecer a paz o mais rápido possível, do outro lado o partido dos puritanos que sistematicamente refutam todo o perdão aos renegados¹²⁹. Cipriano recusava a reconciliação imediata dos *lapsi* pedida pelos confessores dizendo: «Quando tivermos todos do Senhor a paz e começarmos a fazer o regresso à Igreja, será examinado cada pedido e vós colaborareis pessoalmente com o vosso parecer»¹³⁰.

Formou-se um grupo de descontentes à posição de Cipriano sob o comando do diácono *Felicissimus*¹³¹. Nesta facção se amaldiçoava quem apelasse ao rigorismo de

¹²⁷ Cf. C. Noce, *Martirio*, 175. Segundo o mártir de Cartago os principais emprego de *testimonium* concernem ao martírio, supremo “testemunho” da fé. Entretanto a palavra pode aplicar-se também ao testemunho do povo cristão, dos bispos. Cf. *Titres et articulations du texte dans les ouvres antiques*, ed. J.-C. Fredouille, 423.

¹²⁸ Veja-se a vida de Cipriano neste capítulo. P. Grattarola, *Il problema dei lapsi*, 2-3.

¹²⁹ P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 27.

¹³⁰ *Ep.* 17, 1: CSEL 3, 2, 521, 18-522, 2: «Cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et iudicatinbus vobis».

¹³¹ B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, 179; P. Grattarola, *Il problema dei lapsi*, 3.

Cipriano e negasse a reentrada no seio da igreja a quem a pedisse. Exigia-se simplesmente, na falta da penitência canônica, o bilhete de indulgência dum confessor. Porém, aqueles que tinham ficado firmes, que valendo-se do seu heroísmo rejeitam os *lapsi* da sua comunhão foram a Roma atrás de Novaciano.

-Os confessores -são cristãos que professaram a sua fé diante das autoridades estatais e comportaram-se com honra¹³². Aqueles que se mantiveram firmes na fé (*stantes*).

-Os *lapsi* -eram subdivididos em *sacrificati* e *thurificati* e *libellatici* se tinham participado no banquete sacrificial ou comprado libelo de abjura¹³³.

-Os *sacrificati*-eram aqueles que tinham feito acto de presença e cumprido o sacrificio pagão. E como o tal sacrificio consistia em queimar alguns grãos de incenso, esses eram também chamados *thurificati* de (*thus* palavra latina que significa incenso)¹³⁴.

Os *libellatici* eram aquele que quiseram salvar a vida procurando um certificado de ritos pagãos, cumpridos, sem apresentar-se¹³⁵.

Estas categorias terão o seu próprio trato na problemática. É assim que Cipriano separa essas duas categorias considerando estes últimos menos culpados em relação aos primeiros dizendo:

Que inclemência, que acerba dureza é esta de querer meter os *libellatici* no mesmo nível daqueles que sacrificaram aos numos, enquanto aqueles ao qual foi providenciado o *libello* pode dizer: «Eu tinha bem lido e apreendido as instruções do bispo que não se deve sacrificar aos ídolos, e que um servo de Deus não deve adorar simulacros; e mesmo para aquilo que não me era lícito. Apresentado-se-me a ocasião de ter o certificado [...]

¹³² *La teologia dei padri*, V 101. Para além da profissão da sua fé ele pode, contudo, ser chamado um *martyr* se tem estado torturado, ou está à espera do fim na prisão, M. Bévenot, *Cyprian: De lapsis and De unitate*, Oxford 1971, p. 7; cf. *Ep.5*, 1: CSEL 3, 2, 478, 16-17; *Ep. 6*, 1: CSEL 3, 2, 480, 9-10; 10,1: CSEL 3, 2, 490, 5-8.

¹³³ Cf. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 29; V. Fattorini-G. Picenardi, *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine*, 378; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 21.

¹³⁴ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 52; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 75-76.

¹³⁵ Cf. S. Colombo, *op. cit.*, 52.

apresentei-me ao magistrado ou mandei um outro em meu nome. Por ele eu disse que eu era cristão e que não podia sacrificar, nem dirigir-me à *ara* do diabo. Por isso era disposto a dar uma soma para não fazer o que não me era lícito»¹³⁶.

1.5.2. A problemática dos *lapsi*

Nesta problemática, Cipriano teve três fases de posicionamento: no início da perseguição, rigorista; de não reconciliação dos *lapsi*¹³⁷, como ele mesmo reconhece:

...Parece de facto que depois de um período inicial em que eu defendia a tese da severidade evangélica, tenha-me afastado da disciplina e da severidade de antes e tenha crido oportuno dever conceder a paz àqueles que tinham manchado a própria consciência adquirindo um libelo de sacrifício, ou participando das ímpias ofertas sacrificais¹³⁸.

No sínodo de 251, depois da excomunhão dos chefes da oposição, Cipriano estabeleceu que os *sacrificati e thurificati*, mesmo arrependidos, deviam submeter-se à severa penitência; entretanto, caso irrompesse nova perseguição, poderiam, mesmo antes do termo da penitência, ser fortalecidos com a eucaristia, para o combate¹³⁹.

¹³⁶ *Ep.55*, 14: CSEL 3, 2, 633, 15-634, 2: «Quae inclementia est et quam acerba duritia libellaticos cum his qui sacrificaverint iungere, quando is cui libellus acceptus est dicat: “ego prius legeram et episcopo tractante cogoveram non sacrificandum idolis nec simulacra servum Dei adorare debere, et idcirco ne hoc facerem quod non licebat. Cum occasio libelli [...] ad magistratum vel veni vel alio eunte mandavi, christianum me esse, sacrificare mihi non licere ad aras diaboli me venire non posso, dare me ob hoc praemium, ne quod non licet faciam».

¹³⁷ Cf. *Ep.19*, 2: CSEL 3, 2, 525, 20-526, 4; A. Portolano, *Il drama dei lapsi*, 33; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, in *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, III, Paris 1978, p. 348; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 76.

¹³⁸ *Ep. 55*, 3: CSEL 3, 2, 625, 13-18: «...Et cum evangelicum vigorem primo et inter initia defenderim, postmodum videar animum meum a disciplina et censura priore flexisse, ut his qui libellis conscientiam suam maculaverint vel nefanda sacrificia commiserint laxandam pacem putaverim. Quod utrumque non sine librata diu et ponderata ratione a me factum est».

¹³⁹ Cf. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, 179. P. Monceaux afirma que neste sínodo foram perdoados os *libellatici*.

Mais tarde tomou uma posição moderada:

...Decidimos pela via média, optamos por um sábio procedimento para não negar em todo aos *lapsi* a esperança de poder obter a comunhão e a paz e para que não se perdessem em grande número não tendo a possibilidade de esperar. Temia-se que os *lapsi* seguissem as modas do mundo e vivessem à maneira dos pagãos vendo fechada a Igreja. Doutra parte admitindo-os indiscriminadamente à comunhão seria minimizada a severidade evangélica¹⁴⁰.

Finalmente foi de maior largueza: «...Forçados pela necessidade, estabelecemos que se devesse dar a paz aqueles que nunca se separaram da Igreja do Senhor e que não tinham cessado de fazer penitência, de chorar e de pedir perdão ao Senhor desde o primeiro dia da sua queda no pecado»¹⁴¹.

Em Cipriano na problemática dos *lapsi* temos dois momentos essenciais: imposição da penitência e exmologese¹⁴² ou confissão a fazer-se antes de obter a paz, isto é, de ser readmitidos na comunhão eclesiástica e na participação da mesa eucarística¹⁴³.

O concílio de 252 perdoa todos os *lapsi* que tinham feito penitência. Como testemunho apresenta-nos este facto o bispo de Cartago: «No concílio estabeleceu-se ir em ajuda daqueles que fazem penitência e se encontram em perigo de doença. Disse-se para conceder-lhes a paz»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Ep.* 55, 6: CSEL 3, 2, 627, 17-21: «...Temperamentum salubri moderatione libravimus, ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent et eo quod sibi Ecclesia cluderetur secuti saeculum gentiliter viverent, nec tamen rursus censura evangelica solveretur».

¹⁴¹ *Ep.* 57, 1: CSEL 3, 2, 651, 12-16: «... Necessitate cogente censuimus eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad proelium quod inminet armari et instrui oportere»; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 76.

¹⁴² Cf. *Ep.* 15, 1: CSEL3, 2, 514, 9-10.

¹⁴³ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 90.

¹⁴⁴ *Ep.* 56, 2: CSEL 3, 2, 649, 15-16: «Nam cum in concilio placuerit paenitentiam agentibus in infirmitatis periculo subveniri et pacem dari...»; *Ep.* 57, 1: CSEL 3, 2, 650, 16-20; P. Monceaux, *Histoire littéraire*, . 48.

1.5.3. A questão do baptismo dos heréticos

Para além da problemática dos *lapsi*, o outro problema de que se ocupou é a questão da validade do baptismo administrado pelos heréticos.

Antes de Cipriano, Tertuliano declarava categoricamente inválido o baptismo administrado pelos heréticos¹⁴⁵. Esta tese foi sancionada por um grande concílio dos bispos de África e de Numídia convocado por Agrippinus¹⁴⁶. Cipriano considerava inválido este baptismo¹⁴⁷:

Poder-se-ia objectar e afirmar que Novaciano observa a mesma lei da Igreja católica, que baptiza com o mesmo rito, que reconhece o mesmo Deus pai, o mesmo filho Jesus Cristo e o mesmo Espírito Santo. Na base destas considerações poderiam deduzir que ele possa arrogar-se o poder de baptizar; ele não discordaria connosco nas perguntas que se fazem para a recepção do baptismo. Os que fazem estas afirmações lembrem-se que nós não temos o mesmo simbolo, nem o mesmo modo de interrogar dos cismáticos. De facto quando dizem: ‘Crês na remissão dos pecados e na vida eterna, conforme ensina a santa Igreja eles proferem uma mentira, porque para eles não existe a Igreja¹⁴⁸.

Três sínodos por ele presididos em Cartago 255 e 256 pronunciaram-se pela invalidez desse baptismo¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Tertulliani *De baptismo* 15, 2, (CCL 1, 290, 6-8). Para mais elementos sobre a ligação entre Cipriano e Tertuliano recomendamos o seguinte artigo: Sagi-Bunié Th. , *Ecclesia sola baptizat. Sententia Tertulliani et Cypriani*, Laur. 2 (1961) 261-273, F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 82; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 185.

¹⁴⁶ J. Quasten, *Patrology*, II 342-3; P. Monceaux, *op. cit.* , 37. Toso numa das suas notas diz que este concílio que ele chama sínodo foi realizado por volta de 220; cf. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 687; M. Bévenot, *Cyprian's platform in the rebaptism controversy*, HeyJ 19 (1978) 123; B. Mapwar, *S. Cyprien*, 33.

¹⁴⁷ M. Bévenot, *A Bishop is responsible to God alone (st. Cyprian)*, RSR 39 (1951-1952) 397.

¹⁴⁸ *Ep.* 69, 7: CSEL 3, 2, 756, 6-16: «Quod si aliquis illud opponit dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica Ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam Ecclesiam, mentiuntur interrogatione, quando non habeant Ecclesiam».

¹⁴⁹ Cf. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, 180; J. Quasten, *Patrology*, II 342-343. Esta visão conduzirá à controvérsia com Roma. Dedicaremos um número á mesma controvérsia. Para Monceaux esta decisão tinha sido sob influência de Cipriano, P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 227.

Ele argumenta que os heréticos não podem dar a graça divina que não têm: «...Como pode batizando dar aos outros a remissão dos pecados aquele que estando fora da Igreja, não pode depôr nem mesmo os seus pecados?»¹⁵⁰.

Recorrendo à Escritura sagrada apela-se a Paulo que rebaptizou em Éfeso aqueles neocristãos que tinham sido antes batizados com o batismo de João, o precursor (Act 19,1ss)¹⁵¹. Os heréticos ou cismáticos que pediam o seu perdão deviam ser rebaptizados¹⁵², tradição que vem desde o tempo de Tertuliano.

1.5.4. Os dois cismas

Tanto em Roma como em Cartago as primeiras controvérsias tinham eclodido por causa da questão dos *lapsi*. Os de Cartago pediam indulgência contra o rigorismo de Cipriano, enquanto os de Roma severidade contra largueza do papa Cornélio¹⁵³.

No início, em Roma, a posição era idêntica à africana, rigorista¹⁵⁴. Depois houve dois grupos: indulgentes e intransigentes com o chefe dos intransigentes Novaciano¹⁵⁵.

1.5.4.1. O cisma em Cartago

No meio da perseguição, na igreja de Cartago surgiu um partido hostil ao bispo.

Os chefes deste grupo eram 5 presbíteros¹⁵⁶ e à sua frente estava Novato. Este grupo usava o poder dos confessores para absolver os pecados dos *lapsi*¹⁵⁷ contra o rigorismo de

¹⁵⁰ *Ep.* 70, 1: CSEL 3, 2, 768, 4-5: «...Quomodo baptizans dare alteri remissam peccatorum potest qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest?».

¹⁵¹ Cf. *Ep.* 73, 24: CSEL 3, 2, 797, 13-16.

¹⁵² Cf. *Ep.* 59: CSEL 3, 2, 666-690.

¹⁵³ Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, 32-33.

¹⁵⁴ Bévenot sobre a mesma problemática afirma que na questão do rigorismo em relação os *lapsi* no início Cipriano e Novaciano eram em perfeito acordo, M. Bévenot, *Cyprian and his recognition of Cornelius*, 358.

¹⁵⁵ Retomando a doutrina de Hipólito que concebia a Igreja como comunidade imaculada e santa, Novaciano e os seus autodefiniram-se os “puros” propugnaram pois a intransigência sobre a reconciliação dos *lapsi*, P. Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, RSCI 38 (1984) 373.

¹⁵⁶ Cf. *Ep.* 43, 1-3: CSEL 3, 2, 592, 13-15. Trata-se de Fortunato, Donato, Gaio de Dida, Novato e Górdio, *Ep.* 14, 4; 34, 1: CSEL 3, 2, 512, 16-17; 568, 12.

¹⁵⁷ Cf. *Ep.* 15,1: CSEL3, 2, 514, 12-15.

Cipriano. E, quando Novato se deslocou a Roma onde se uniu ao cisma de Novaciano, o grupo ficou confiado a Felicíssimo¹⁵⁸, leigo e depois ordenado diácono. Daí que se chama cisma de Felicíssimo. Felicíssimo recusa-se a obedecer aos comissários nomeados por Cipriano para governar a comunidade na sua ausência. Ele veio a ameaçar de excomunhão os fiéis que obedecessem ao bispo.

Nos primeiros meses do ano 251 em nome de Cipriano foi lançada pelos comissários uma sentença de excomunhão contra Felicíssimo e vários dos seus partidários, sem dúvida também contra os 5 sacerdotes. Este movimento de cisma aumentava e Cipriano lança excomunhão contra os revoltados. Ameaça igualmente de anátema quem seguisse Felicíssimo e adverte os fiéis: «Se alguém, na sua recusa de fazer penitência e de dar satisfação a Deus, passa ao partido de Felicíssimo e de seus satélites, se ele se junta à facção herética, é prevenido que ele nem poderá em seguida regressar à Igreja, nem reentrar em comunhão com os bispos e o povo de Cristo»¹⁵⁹.

As excomunhões foram confirmadas pelo concílio de Cartago de 251 como atesta o próprio Cipriano escrevendo a Cornélio: «Sabias muito bem quem é esse Fortunato: é um dos cinco sacerdotes que se afastaram já há tempo da Igreja e que agora foram excomungados. O decidiram muitos nossos irmãos no episcopado e pessoas muito respeitáveis e sérias. Os mesmos no ano passado, mandaram-te uma carta a este propósito»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Cf. *Ep.* 41,1: CSEL3, 2, 587, 7-12.

¹⁵⁹ *Ep.* 43, 7: CSEL3, 2, 596, 25-597, 4: «Si quis autem paenitentiam agere et Deo satisfacere detractans in Felicissimi et satellitum eius partes concesserit et se haereticae factioni coniunxerit, sciat se postea ad Ecclesiam redire et cum episcopis et plebe Christi communicare non posse». Na tradução do original nos auxiliamos de Toso.

¹⁶⁰ *Ep.* 59, 9: CSEL3, 2, 676, 5-8: «Fortunati nomen iam satis nosces, qui est unus ex quinque presbyteris iam pridem de Ecclesia profugis et sententia coepiscoporum nostrorum multorum et gravissimorum virorum nuper abstentis qui super hac re priore anno ad te litteras fecerunt».

1.5.4.2. O cisma em Roma

No ano 250 foi martirizado o papa Fabião. Após sua morte eclodiu uma perseguição que tornou difícil ao clero reunir-se para a eleição do seu sucessor antes de Junho de 251, tempo em que a catedral de Pedro ficou vacante. Foi eleito Cornélio. Novaciano opôs-se à sua eleição. Na sua oposição foi apoiado por Novato, sacerdote de Cartago, excomungado por Cipriano. Usurpou a cátedra de Pedro e fez-se ordenar bispo de Roma.

Novato atraiu um bom número de confessores, os quais permitiram que se escrevesse em seu nome uma carta a todos os bispos da Igreja católica na qual se demonstrava nula a eleição de Cornélio. As cartas geraram muita confusão. Muitos bispos enganados aderiram ao cisma¹⁶¹. Cipriano e os bispos de África Setentrional apoiam a causa do papa Cornélio. Num concílio em Roma 60 bispos excomungaram Novaciano¹⁶².

1.5.5. Os concílios em Cartago¹⁶³

1.5.5.1. Sobre os *lapsi*

Os autores são unânimes em fixar o primeiro concílio que se ocupou na problemática da readmissão dos *lapsi* na comunhão eclesial na primavera de 251¹⁶⁴. Segundo Monceaux

¹⁶¹ Cf. *Dell'unità della Chiesa cattolica. Libro di Cipriano vescovo di Cartagine e martire*, trad. P.S. Romano, Roma 1775, pp. XLVI-XLVII.

¹⁶² Cf. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologia*, 178.

¹⁶³ Nesta secção nos concentraremos naqueles concílios que estão relacionados com a problemática que gerou o cisma, o que veio a motivar Cipriano a escrever sobre a unidade da Igreja. Sobre a terminologia os autores divergem. Uns chamam a essas assembleias sínodos outros concílios. Até aquele momento a distinção não era como o é agora. Nós adotamos o termo concílio usado por Cipriano nas suas *Epístolas*, *Ep.* 56, 2: CSEL 3, 2, 649, 15; 70,1: CSEL 3, 2, 766, 15; 73, 1: CSEL 3, 2, 778, 18.

¹⁶⁴ Muitos outros autores são unânimes em colocar no ano de 251. Cf. V. Saxer, *Vie liturgique*, 13. Segundo Grattarola as decisões tomadas nos concílios de 251 sobre a questão dos *lapsi* foram entendidas de maneira variada pelos estudiosos. Segundo alguns estabeleceu-se para os *sacrificati*, uma penitência adequada a cada caso, para outros vitalícia. Para este autor nem uma nem outra parecem satisfatórias ainda que sustentadas em estudos autorizados. Os concílios de 251 nos quais foi estabelecida a reconciliação dos *libellatici*, não fixaram para os *sacrificati* uma penitência vitalícia que teria alimentado a hostilidade dos apóstatas, afastando-os novamente da fé [...]. A linha seguida pela Igreja foi inspirada pela sabedoria de Cipriano: estabelecendo que os *sacrificati* prosseguissem com a penitência, evitavam-se as possíveis críticas dos rigoristas, que não podiam de um alvo bem definido e aquelas dos *sacrificati* mesmo, que podiam com razão esperar numa cessação da penitência em tempos breves. Cf. P. Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, 367. 389.

este concílio presidido por Cipriano ocupou-se na problemática dos *lapsi*, no cisma de Felicissimo em Cartago e no cisma de Novaciano em Roma¹⁶⁵.

Foi decidido o perdão aos *libellatici*¹⁶⁶ e impôs-se a penitência aos *sacrificati*, ao menos quando eles estejam em perigo de morte. Foi excomungado Felicissimo juntamente com 5 sacerdotes rebeldes¹⁶⁷. O concílio envia uma deputação à Roma para se informar sobre a dupla eleição de Cornélio e Novaciano. Depois de ter recebido a relação dos seus delegados, excomungam Novaciano e reconhecem oficialmente Cornélio¹⁶⁸.

Em Maio de 252 reuniu-se outro concílio que se ocupou também da problemática dos *lapsi*. O concílio perdoa todos os *lapsi* que teriam feito penitência¹⁶⁹ mas interditou os sacerdotes¹⁷⁰.

Já nos finais do ano de 253 reuniu-se outro concílio que também se ocupou na mesma problemática, condenando a indulgência de Therapio bispo de Bulla em relação a um sacerdote renegado¹⁷¹.

1.5.5.2. Sobre o baptismo das crianças

O último concílio de 253 que reflectiu sobre os *lapsi* também se ocupou da problemática do baptismo das crianças. No concílio discutiu-se se devia-se ou não baptizar as crianças. A decisão foi de baptizá-las ao seu nascimento como ele diz:

¹⁶⁵ Segundo Bayard foi durante o concílio que che chegou a notícia do cisma de Novaciano. O que leva a concluir que este tema não fazia parte da agenda previamente mas foi ocasional; cf. *Saint Cyprien*, trad. L. Bayard, XXIII. Mas esta teoria não é muito sustentada.

¹⁶⁶ Cf. *Ep.* 56, 2: CSEL 3, 2, 649, 9-16; P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 47, 50; *op. cit.*, trad. L. Bayard, XXIII.

¹⁶⁷ Cf. *Ep.* 59, 9: CSEL 3, 2, 676, 5-12. Cipriano não apresenta os nomes dos sacerdotes. Presumimos que sejam os mesmos que ele menciona nas suas *Epístolas* 14 e 34.

¹⁶⁸ Cf. *Ep.* 44, 1: CSEL 3, 2, 597-598; P. Monceaux, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁹ Cf. *Ep.* 56, 2: CSEL 3, 2, 649, 8-16 ; 57, 1: CSEL 3, 2, 650-16-20; V. Saxer, *Vie liturgique*, 13.

¹⁷⁰ Cf. *Ep.* 67, 6: CSEL 3, 2, 741, 9-10; V. Saxer, *op. cit.*, 13.

¹⁷¹ Cf. *Ep.* 64, 1: CSEL 3, 2, 717, 8-18.

Quanto às crianças, vós sustentais que não se devem baptizar com somente dois ou três dias do nascimento. Antes, asseverais, que se devem baptizar com oito dias do seu nascimento e vos referis para tal à lei da circuncisão. No nosso concílio tomou-se uma decisão muito diferente. [...] Todos juntos antes decidimos não negar a nenhuma pessoa a misericórdia e a graça do Senhor¹⁷².

1.5.5.3. Sobre o baptismo dos heréticos

Três concílios ocuparam-se da problemática do baptismo administrado pelos heréticos e aos cismáticos. O primeiro foi em 255 onde estiveram presentes 31 bispos. O concílio pronunciou-se por manter a tradição africana e convida a rebaptizar os heréticos ou cismáticos que voltavam à Igreja¹⁷³. E segundo o nosso autor não é uma decisão nova. Já há tempos, os seus predecessores tinham estabelecido assim. Eles mantêm que ninguém possa ser baptizado fora da Igreja¹⁷⁴.

Na primavera de 256, 71 bispos reunidos em concílio confirmam as resoluções da assembleia precedente¹⁷⁵. Sobre isto nos relata o bispo: «Nesse momento nós os bispos da província de África e da Numídia nos reunimos em concílio. Eramos 71. Também nessa ocasião confirmamos o que tínhamos estabelecido. Decretamos que o baptismo estabelecido na Igreja católica deve permanecer único»¹⁷⁶.

¹⁷² *Ep.* 64, 2: CSEL 3, 2, 718, 1-8: «Quantum vero ad causam infantium pertinet, quos dixisti intra secundum vel tertium diem quam nati sint constitutos baptizari non oportere et considerandam esse legem circuncisionis antiquae, ut intra octavum diem eum qui natus est baptizandum et sanctificandum non putares: longe aliud in concilio nostro visum est [...]. Universi potius iudicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam»; P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 48. 52. 223; A.A. de Mélo, *Como se fossem constituídas no ventre da madre Igreja*, REB 52 (1992) 104; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité*, 286.

¹⁷³ Cf. *Ep.* 70, 1: CSEL 3, 2, 766, 15-767, 7; P. Monceaux, *op. cit.*, 48, 56- 58; V. Saxer, *Vie liturgique*, 14.

¹⁷⁴ *Ep.* 70, 1: CSEL 3, 2, 767, 7-9; E. Conteras, *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*, Aug. 27 (1987) 413.

¹⁷⁵ Cf. *Ep.* 73, 1: CSEL 3, 2, 779, 2- 8; V. Saxer, *op. cit.*, 15; M. Bévenot, *Cyprian's platform in the rebaptism controversy*, 137.

¹⁷⁶ *Ep.* 73, 1: CSEL 3, 2, 779, 2-6: «Et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus, hoc idem denuo sententia nostra firmavimus, statuentes unum baptismum esse quod sit in Ecclesia catholica constitutum»; P. Vallin, *Les chrétiens et leur histoire*, J. Doré (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne*, II, Paris 1985, p. 92.

E notificam sua decisão ao papa Estevão¹⁷⁷.

Em Setembro do mesmo¹⁷⁸ ano 87 bispos reunidos em outro concílio aprovam e confirmam em unanimidade as resoluções precedentemente tomadas e protestam contra as pretensões do papa Estevão¹⁷⁹. O papa chamou atenção aos africanos contra a introdução de novidades contrárias à tradição¹⁸⁰.

1.6. A controvérsia entre Cipriano e o papa Estevão

1.6.1. A causa da controvérsia

A controvérsia foi originada pela divergência de visão entre duas igrejas lideradas por Cipriano e o papa Estevão sobre o batismo dos heréticos. Como vimos para Cipriano o batismo dos heréticos era inválido, posição assumida pelos concílios de Cartago¹⁸¹. Sendo inválido, naturalmente quem tivesse recebido tal batismo, ao retornar à igreja, devia ser rebaptizado¹⁸².

Cipriano defende que há um só batismo e o direito de o administrar pertence à Igreja católica e que por consequência não deviam ser considerados como rebaptizados,

¹⁷⁷ Cf. *Ep.* 72, 2: CSEL 3, 2, 776-777. A carta é colectiva de todos os bispos de África e de Numídia, reunidos em concílio em Cartago na primavera de 256. Ela é endereçada ao bispo de Roma para lhe pôr a corrente das decisões tomadas, J. Colson, *L'Épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1963, p. 108-109.

¹⁷⁸ Cf. E. Conteras, *Sententiae episcoporum*, 408.

¹⁷⁹ Cf. *Ep.* 72, 2: CSEL 3, 2, 776-777; *Sententiae episcoporum LXXXVII de haereticis baptizandis*: CSEL 3, 1, 461. O uso de rebaptizar os provenientes da heresia já batizados pelos heréticos já tinha sido sancionado antes de 250 num sínodo dos bispos tido em Icônio na Frigia, sínodo no qual participou Firmiliano bispo de Cesareia de Capadócia. Este Firmiliano escreveu a Cipriano uma carta (*Ep.* 75) onde aprova o uso africano e confirma os argumentos adoptados por Cipriano em favor do batismo repetido, S. Colombo, *San Cipriano*, 72.

¹⁸⁰ *Ep.* (fragm.) *ad Cyprianum episc. carthag.* (DH 110): «...Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. A quacumque haeresi venientem baptizari in ecclesia vetuit, id est omnium haereticorum baptisma iusta esse et legitima»; Eusébe, *Stoire ecclesiastique* 7, 3, trad. E. Grapin, in *Eusébe. Histoire ecclesiastique* (texto original e trad. francesa), Paris 1911, pp. 298-299; J. Quasten, *Patrology*, II, 343.

¹⁸¹ Pensamos que os estudiosos chamam de controvérsia entre a igreja africana e a igreja de Roma, porque Cartago na altura era sede da África proconsular. A decisão tomada por um concílio de Cartago é considerada posição da igreja africana. Esta nossa visão é de acordo com a visão de Bayard que diz «A sede de Cartago era a primeira da igreja de África e a igreja da África era, no meio do terceiro século, uma porção importante da Igreja universal», *Saint Cyprien*, trad. L. Bayard, XII.

¹⁸² *Ep.* 69: CSEL 3, 2, 749-766,.

mas como batizados por eles (Cipriano e os outros), todos aqueles que, saindo dum água adúltera e profana, devem ser purificados e santificados pela verdade da água salutar¹⁸³. Isto porque a Igreja é *una* e não pode haver batismo fora da Igreja¹⁸⁴. Enquanto a igreja de Roma tinha uma visão oposta. A igreja de Roma somente impunha as mãos a quem se convertesse¹⁸⁵. É assim que se instala a controvérsia¹⁸⁶.

No primeiro concílio de 256, que era o segundo sobre o batismo dos heréticos, foi escrita uma carta ao papa Estevão, notificando a decisão tomada no concílio em Cartago¹⁸⁷ ao que o papa respondeu com a ameaça de excomunhão¹⁸⁸. No segundo concílio de 256 foi lida a carta do concílio precedente ao Papa e a sua resposta. Deste concílio foi produzida esta reacção:

Com efeito, alguns entre nós se constituem bispo dos bispos, alguns por ameaças de tirano, procuram contradizer seus colegas e forçar a sua adesão. Todo o bispo é livre, e exerce como ele entende seu poder; e não pode ser julgado por um outro e nem pode ele mesmo julgar um outro. Esperamos todos nós o julgamento de Nosso Senhor Jesus Cristo, único no mundo que tem o poder de nos encarregar do governo da sua Igreja, e de julgar nosso acto¹⁸⁹.

¹⁸³ Cf. *Ep.* 73, 1: CSEL 3, 2, 779, 5-8. Também é da mesma visão Firmiliano, bispo de Cesareia em Capadócia, para o qual, existe uma só Igreja, um só batismo, o da santa Igreja. *Ep.* 75, 19: CSEL 3, 2, 822, 29-31.

¹⁸⁴ Cf. J. Colson, *L'épiscopat*, 107.

¹⁸⁵ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 76-77; *La teologia dei padri*, V 101.

¹⁸⁶ A prática de rebaptizar observava-se na África e na Ásia Menor, enquanto a de só imposição das mãos observava-se em Roma e na Alexandria, cf. *Saint Cyprien*, trad. L. Bayard, XXX; B. Mapwar, *S. Cyprien*, 23-49; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 80-87; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 185; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 52; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 26-27; CCL 3 D, 689. Dunn fixa o início da contovérsia no ano 256. Cf. G.D. Dunn, *Cyprian of Carthage and the episcopal synod of late 254*, REAug 48, 2 (2002) 256.

¹⁸⁷ Cf. *Ep.* 72: CSEL 3, 2, 775-778.

¹⁸⁸ Cf. *Ep.* 74, 1: CSEL 3, 2, 799, 15-18; 75,1-2, 24-25: CSEL 3, 2, 810-811, 825-827; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité*, 289-290.

¹⁸⁹ *Sententiae episcoporum*, proemio, CSEL 3, 1, 436, 3-10: «Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicare»; E. Conteras, *Sententiae episcoporum*, 409-410; F. Decret, *L'Afrique du Nord dans dans l'antiquité*, 291.

Há quem julga que a sua posição inflexível na controvérsia, deveu-se ao seu carácter duro de cartaginense¹⁹⁰. Porém, mais tarde, Cipriano corrigiu o seu pensamento. Em parte o retratou¹⁹¹ declarando que «o costume sem a verdade é erro envelhecido no tempo»¹⁹². O seu erro era devido à confusão entre a invalidade e a ineficácia do baptismo¹⁹³.

1.6.2. O fim da controvérsia

Enquanto a controvérsia, que quase resultava em cisma, vigorava, rebentou nos princípios de 257, a perseguição de Valeriano, que veio a fazer Cipriano e o papa Estevão, mártires. O papa Estevão morreu em 2 de Agosto do mesmo ano e Cipriano em 14 de Setembro do ano a seguir.

Há estudiosos que acham que o martírio que os dois sofreram provavelmente impediu o dar-se um cisma¹⁹⁴.

1.7. O contexto da composição da obra *De catholicae Ecclesiae unitate*¹⁹⁵

Quanto ao contexto em que se insere o tratado, que é também considerado como o texto base da ecclesiologia de Cipriano, porque nele estão patentes todos os pontos-chaves da sua

¹⁹⁰ Cf. *San Cipriano*, G. Auletta (a c.), 21; P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue*, 242.

¹⁹¹ Cf. G. Tixeront-P. Calliari, *Manuale di patrologia. I padri e i dottori della Chiesa*, I, Torino 1948³, p. 163.

¹⁹² *Ep. 74*, 9: CSEL 3, 2, 806, 24-25: «Consuetudo sine veritate vetustas erroris est»; F. Cardman, *Cipriano e Roma. La controversia battesimale*, Conc. (I) 18/2 (1982) 65.

¹⁹³ Cf. J. Tixeront, *Mélanges de patrologie*, 202. Toso, na nota 176 da sua obra, sobre esta problemática, chama atenção nestes termos: «Urge ter presente que a validade e a eficácia dos sacramentos para Cipriano dependiam da comunhão com a única Igreja. Cipriano fazia depender a eficácia dos meios da graça da ortodoxia e das qualidades morais do ministro». *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 45. Um outro estudioso, como que a desculpar o santo bispo, assevera que a distinção clássica entre a validade, iliceidade e eficácia veio com os teólogos da escolástica. No tempo de Cipriano era ausente. Cf. M. Réveillaud, *Note pour une pneumatologie cyprienne*, StPatr 6 (1962) 181.

¹⁹⁴ Cf. H. Teiser (a c.), *La Chiesa nell'Africa del Nord. Da Tertuliano, Cipriano e Agostino all'attuale oceano islamico*, Cinisello Balsamo 1991, p.16; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 87. Nos inclinamos a linha de Liébaert que afirma que a controvérsia sobre o baptismo extinguiu-se por si mesma, J. Liébaert, *Os padres*, 116, M. Simonetti-E. Prinziavalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 180.

¹⁹⁵ Mais adiante apresentamos uma reflexão sobre o título. Concentramo-nos nesta obra porque é onde se encontra o axioma da nossa Tese, *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-24.

visão ecclesiológica; os autores concordam que foi o cisma¹⁹⁶ que o motivou a escrever *De catholicae Ecclesiae unitate*¹⁹⁷. Porque o cisma de Felicíssimo e aquele de Novaciano deram-se no mesmo período¹⁹⁸. A divergência verifica-se, quando se trata de especificar qual dos dois seria determinante; se é o de Cartago conhecido por de Felicíssimo ou o de Roma chamado de Novaciano.

Um pequeno grupo diz que a obra foi determinada pelo cisma de Felicíssimo como é o caso de Toso que afirma que Cipriano tinha reproposto o tema da *unidade da Igreja* contra a seita cismática de Novato e Felicíssimo publicando um opúsculo sobre o argumento que é *De Ecclesiae catholicae unitate*. Através desta obra empenhava a sua comunidade a superar o estado de confusão criado pelo cisma¹⁹⁹. Quase na mesma linha está Bayard crê que Cipriano compôs esta obra e a *De lapsi* em vista do concílio anunciado sobre os *lapsi*. E segundo o mesmo foi durante este concílio que os bispos receberam a notícia da eclosão dum outro cisma, o de Roma²⁰⁰. Bayard afirma que Cipriano leu esta obra no concílio²⁰¹, o que Bévenot, citado por Labriolle, não aceita, e nem que tenha enviado a Roma ao mesmo tempo que as *Epistolas* 45, 46, 47²⁰².

A maioria pensa que seja principalmente o de Novaciano. Solomoni não concorda que Cipriano tenha escrito a sua obra motivado pelo cisma de Felicíssimo. Acredita que

¹⁹⁶ Pôncio, o biógrafo de Cipriano, na lista das obras de Cipriano que ele apresenta, intitula esta obra *Scismaticos unitatem* o que prova que o motivo da obra foi o cisma; cf. Ponzio, *VCypr.*, 7, 17 (B 20). Gomez em base ao capítulo 3 da *catholicae Ecclesiae unitate* é desta linha, cf. M.G. Gómez, *La colegialidad episcopal y el primado romano según s. Cipriano obispo de Cartago (aa 248-258), y los Papas de su tiempo*, AnTh 3 (1989) 220.

¹⁹⁷ Cf. M. Bévenot, *A bishop is responsible*, 400. Esta ideia conciliadora dos dois cismas é defendida também por Gómez, cf. M.G. Gómez, *art. cit.*, 220.

¹⁹⁸ Cf. L. Campeau, *Le texte de primauté dans le De catholicae Ecclesiae unitate de s. Cyprien*, ScEc 19 (1967) 86.

¹⁹⁹ Cf. *Ep.* 44: CSEL 3, 2, 597-599; *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 40, M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 182-183.

²⁰⁰ Cf. *Saint Cyprien*, trad. L. Bayard, XXIII-XXIV. L. Campeau é da mesma linha embora com certa hesitação, L. Campeau, *art. cit.*, 84.

²⁰¹ *Ibid.*, XXIII.

²⁰² Cf. *Saint Cyprien*, trad. P. Labriolle, XVII. Bévenot sustenta que o tema principal deste tratado é importância do bispo na Igreja, assim Cipriano compô-lo primeiramente para o seu próprio povo. Ao mesmo tempo certas referências (ex. Cc. 8 e 10) mostram que ele tinha em mente também as divisões em Roma, M. Bévenot, *Cyprian and his recognition of Cornelius*, 357.

Cipriano escreveu a obra ao princípio do cisma de Novaciano. Partindo dela Cipriano quis também resolver o cisma de Felicíssimo em Cartago²⁰³.

Segundo ele o cisma de Cartago não foi consumado; enquanto o de Roma sim. Sustenta esta teoria reiterando que quando Cipriano escreveu, os sequases de Felicíssimo não tinham ainda bispo²⁰⁴, pelo que não podiam constituir um perigo à Igreja. E Novaciano tinha usurpado o episcopado ao qual todos os outros bispos e outras igrejas eram sujeitos. Assim este cisma era para todos os cristãos e para toda a Igreja perigosíssimo²⁰⁵. E também as constantes alusões a S. Pedro, levam-no a defender essa sua posição.

Para Colombo, foi composta certamente ao primeiro manifestar-se em Roma do cisma de Novaciano. O capítulo quarto aparece em duas redacções: uma mais breve e outra ampliada com mais explícitos acenos ao primado de Pedro. Pelo que se crê que Cipriano tenha feito duas edições da obra, a primeira pela ocasião do cisma cartaginense de Felicíssimo, a segunda na ocasião do cisma romano, de Novaciano contra Cornélio²⁰⁶.

Quasten é mais conciliador pois para ele parece que foi composto principalmente por causa do cisma de Novaciano e só em segundo lugar por causa do de Felicíssimo, em Cartago. Entretanto, existem alguns que mostram o contrário²⁰⁷. Também está na linha de conciliação Guillon que afirma que Cipriano combate o cisma de Novaciano, e na sua pessoa todos os heréticos das épocas posteriores²⁰⁸.

²⁰³ *Dell'unità*, trad. P.S. Romano, XLVIII-LII, cf. *Ep.* 55: CSEL 3, 2, 624-648; J.C. Plumpe, *Ecclesia mater*, 90; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 98; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 24-25.

²⁰⁴ Na mesma linha está Campeau que diz que eles não tiveram bispo antes de 253, cf. L. Campeau, *Le texte*, 86. Aqui encontramos dificuldades porque Monceaux apresenta o seguinte panorama: em 251-252 temos na cidade de Cartago três bispos rivais: Cipriano para os católicos, Fortunato para o partido de Felicíssimo e Máximo para os Novacianitas, P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 36. O que é certo é que até ao concílio de 251, Fortunato era ainda sacerdote porque está no grupo dos cinco sacerdotes excomungados pelo concílio, *Ep.* 59, 9: CSEL 3, 2, 676, 5-8.

²⁰⁵ Cf. *Dell'unità*, trad. P. S. Romano, LII.

²⁰⁶ Cf. S. Colombo, *San Cipriano*, 95-96.

²⁰⁷ Cf. J. Quasten, *Patrology*, II 349. Também é conciliador Mannucci ao afirmar que foi para o cisma de Felicíssimo e de Novaciano mas sobretudo para este último; U. Mannucci, *Istituzioni di patrologia*, 159; L. Dattrino, *Patrologia*, 107.

²⁰⁸ Cf. *Oeuvres completes de saint Cyprien, évêque de Carthage*, I, trad. M.N.S. Guillon, Paris 1837, p. 62.

Labriolle crê que o concílio de Cartago tendo ficado ao lado de Cornélio; por isso os novacianitas quiseram fazer uma represália estendendo o seu cisma para a África. Neste contexto Cipriano viu-se obrigado a escrever uma obra para prevenir os cristãos²⁰⁹.

Monceaux, inspirado por algumas passagens do tratado, (c. 10-11; 13; 15-16; 19-22), não hesita em afirmar que o opúsculo visa os cismáticos do tempo, sobretudo aqueles que se tinham separado da Igreja por excesso de severidade no assunto dos *lapsi*, isto é, os novacianitas²¹⁰.

Por aquilo que colhemos dos seus escritos, nos situamos entre os que defendem que foi de facto por causa dos dois cismas; mas principalmente pelo de Novaciano.

Do texto podem colher-se algumas passagens aplicáveis a Novaciano: «Como se pode pensar que no mesmo lugar podem estar muitos pastores, ou mais rebanhos? [...]. Pensais talvez que um possa ficar e viver na Igreja mesmo se se afasta para fundar para si outras sedes e outras moradias?»²¹¹. Como também as aplicáveis a Felicíssimo, quando fala do inimigo que oferece uma paz aparente²¹², certamente é em alusão a Felicíssimo que era laxista. Finalmente aquelas aplicáveis ao povo em geral²¹³. Isto porque o autor julgou útil enviar a sua obra aos confesores romanos para abandonarem Novaciano e aderirem a Cornélio.

1.7.1. O título da obra

Os estudiosos discutem o título original. Fello e Baluzio, citados por Romano, sustentam que o título original fosse *Ecclesiae unitate*²¹⁴ sem mais acréscimo. Mais tarde é que foi

²⁰⁹ Cf. *Saint Cyprien*, trad. P. Labriolle, XVII.

²¹⁰ Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 298.

²¹¹ *De cath. Eccl. un.* 8: CSEL 3, 1, 216, 19-20-217, 2-4: “...Et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures? [...]. Stare tu et vivere putas posse de Ecclesia recedentem, sedes sibi alias et diversa domicilia condentem?” *Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I, Turnholti 1972, pp. 245.

²¹² Cf. *Ibid.*, 1: CSEL 3, 1, 209, 11-210, 1.

²¹³ Cf. *Ibid.*, 27: CSEL, 3, 1, 232-233.

²¹⁴ Cf. *Dell'unità*, trad. P. S. Romano, 59.

acrescentado o atributo *catholicae*. Segundo Romano, em alguns códices²¹⁵ o livro é intitulado *De unitate Ecclesiae* noutros *De unitate Ecclesiae catholicae adversus Novatianum*, noutros *adversus Novatianum schismaticum de Ecclesiae unitate* noutros *De simplicitate praelatorum*²¹⁶.

Apresenta o estudo feito pelo cardeal Cervini, depois Marcello, que confrontou com três códices, diz que a edição das obras de s. Cipriano foi feita em Lião, em Grifio em 1537, no fim ele adverte que num códice da livraria de Benevento²¹⁷, o título deste livro estava escrito: *de Unitate e Concordia servanda*.²¹⁸ O atributo católico está no coração de s. Cipriano. Quando escreve a Massimo, sacerdote e confessor e a outros confessores romanos, regressados à comunhão com a Igreja, assegura ter exposto neste livro a unidade da Igreja católica: «... E procurei quanto, pude expressar com a nossa mediocridade, trazer à luz a unidade da Igreja católica. Espero que tal opúsculo vos agrade muitíssimo»²¹⁹. Esta passagem cremos que seja uma alusão ao livro do nosso estudo²²⁰. Como os livros são referenciados pelos seus títulos concluímos tinha por título *De catholicae Ecclesiae unitate*²²¹, apresentado pela edição de Hartel²²². Na carta que escreve ao papa Cornélio começa ilustrando:

²¹⁵ Sobre os códigos indicamos a obra de Mercati que dedicou um estudo dos fragmentos *Quiriniani* dos *Testimonia* que segundo o mesmo autor remontam ao século: G. Mercati, *D'alcuni sussidi per la critica del testo di s. Cipriano*, Tipografia Poliglota del s. c. De Propaganda Fide, Roma 1899.

²¹⁶ Na mesma linha de Romano situa-se Guillon que apresenta o seguinte itinerário da obra: este tratado leva nalgumas edições o título de *la simplicité des pasteurs*. O primeiro historiador de s. Cipriano, seu diácono Pôncio, o intitula: *de l' unité*, ao que santo Agostinho acrescenta *de l'église*. Tem se posteriormente acrescentado: *de l'église catholique, Oeuvres completes*, trad. M.N.S. Guillon, 62.

²¹⁷ Segundo Mercati o código beneventano ou napoletano supera todos outros, G. Mercati, *D'alcuni sussidi*, VI.

²¹⁸ Cf. *Op. cit.*, trad. P. S. Romano, 59.

²¹⁹ *Ep.* 54, 4: CSEL 3, 2, 623, 19-21: «... Et catholicae Ecclesiae unitatem, quantum potuit expressit nostra mediocritas: quem libellum magis ac magis nunc vobis placere confido».

²²⁰ Cf. S.F. Flórez, *La catolicidad*, 594.

²²¹ Romano pensa que Fello pôs em questão o atributo *catholicae* porque era erético. Seria como que monopolizar a Igreja de Jesus Cristo, cf. *op. cit.*, trad. P. S. Romano, 60.

²²² Luisa Sandrián fez um itinerário do epistolario de Cipriano e concluiu que a edição fundamental é actualmente a de G. Hartel, que contém os opúsculos, as *epistolas* e os escritos apócrifos, cf. *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, Madrid 1998, pp.40- 41.

Como convinha aos servos de Deus e de modo particular a sacerdotes justos e pacíficos, irmão caríssimo, eu enviei há pouco tempo os nossos colegas Caldónio e Fortunato para que procurassem não só com motivos expostos na Epístola, mas com a sua acção pessoal, em comunhão com o conselho de todos, de compor quanto fosse possível na *unidade da Igreja católica*, os membros do corpo dividido e renovassem o vínculo da caridade cristã²²³.

A catolicidade da Igreja está no coração do nosso santo. Porque para ele a Igreja é essencialmente católica no sentido de universalidade da Igreja mas sempre unida porque este carácter tem a sua origem a unidade trinitária. Não encontramos dificuldades de que a obra fosse intitulada desde a origem como está actualmente, por aquilo que colhemos dos escritos.

1.7.2. Data da *De catholicae Ecclesiae unitate*

Há duas correntes principais. A maioria dos estudiosos coloca-a no ano 251²²⁴, como é o caso de Monceaux que na base da lista de Pôncio, fixa-a no ano 251, período que coincide com o fim da sessão do concílio, durante a primavera, depois da excomunhão de Novaciano. Segundo ele seria depois do restabelecimento da paz religiosa²²⁵.

D'Alès apoia sustenta a linha de Monceaux, mas precisa mais fixando-a nos primeiros meses de primavera de 251²²⁶. Na mesma linha está Baer, citado por Toso²²⁷,

²²³Ep. 45, 1: CSEL 3, 2, 599, 12-600, 1: «Quod servis Dei et maxime sacerdotibus iustis et pacificis congruebat, 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 elaborarent, ut ad catholicae Ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent et Christianae caritatis vinculum copularent».

²²⁴ E.W. Benson, *Cyprian: His life, his times, his work*, London 1897, p. XXII. A tradução do Inglês é nossa. Plumpe coloca o tratado no ano 251 mais nos últimos dias do exílio de Cipriano, J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 96; cf. G. Tixeront-P. Calliari, *Manuale di patrologia*, 160. Chatkin coloca uma probabilidade a do fim de 251 referente ao cisma de Novaciano, M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian concerning the Church*, Diak. 4 (1969) 374; L. Dattrino, *Patrologia*, 107; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 97; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 33.

²²⁵ Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire*, 292. Essa paz religiosa no contexto histórico e literário, é uma alusão certa à reconciliação dos lapsi, cf. L. Campeau, *Le texte*, 87.

²²⁶ Cf. A. D'Alès, *La théologie*, XIII.

²²⁷ Cf. *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 171.

também Bévenot²²⁸. Bayard e Tixeront²²⁹ são também desta linha, só se distanciam de Bévenot quando afirmam que Cipriano teria lido esta obra no Concílio²³⁰, como acenamos acima. Romano é da linha de 251 e sustenta que Cipriano teria mandado esta obra juntamente com a *De lapsi* ao papa Cornélio logo após a sua eleição²³¹. A aumentar os defensores desta teoria é Saxer²³².

Outra corrente, menos seguida, é a que diz que a data da publicação seria portanto indicada para o concílio de 252²³³. Não encontramos muita distância entre os estudiosos. A data por nós seguida é de 251.

Conclusão

Com este capítulo procuramos mostrar a vida de Cipriano, escritor teólogo²³⁴ e pastor, desde a sua conversão, dado que antes deste período não dispomos de dados, além do seu próprio testemunho na sua obra a Donato.

Como acenamos na introdução deste capítulo foi um pastor dado ao seu rebanho, chegando a dar a própria vida como deu o seu mestre Jesus Cristo. Dedicou-se à causa da unidade da Igreja, tema central das suas obras²³⁵. Certamente esta escolha terá sido motivada pelos factores externos e também internos. Factores externos tendo presente o momento histórico em que ele viveu. Momento em que a perseguição, sobretudo a do

²²⁸ Cf. M. Bévenot, *A bishop is responsible*, 400.

²²⁹ Cf. J. Tixeront, *Mélanges de patrologie*, 192.

²³⁰ Por aquilo que se pode depreender das suas próprias palavras, o tratado foi lido durante o Concílio. Cf. *Ep.* 54, 4: CSEL 3, 2, 623, 20-22.

²³¹ Cf. *Dell'unità*, trad. P.S. Romano, XLVIII; L. Dattrino, *Patrologia*, 107.

²³² Cf. V. Saxer, *Vie liturgique*, IX.

²³³ Cf. L. Campeau, *Le texte*, 84; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1911, p. 449.

²³⁴ Não obstante alguém tenha afirmado que «ele não era um especulativo, senão um pastor preocupado mais com a vida dos fiéis que por expor os problemas teóricos da teologia». Cf. A. Fernández, *La escatologia en san Cipriano*, Burg. 22 (1981) 93; não há dúvidas que Cipriano teve muita influência na teologia, particularmente na eclesiologia.

²³⁵ Relacionado a este facto Gil crê que «tudo quanto Cipriano faz e escreve acerca do bispo está condicionado por outro problema que leva cravado muito fundo no seu coração: a unidade da Igreja. A Cipriano interessa o bispo, porque ele é eixo, o ponto de apoio para salvar a unidade da Igreja que se ameaçava por causa da série de acontecimentos que agitam as comunidades cristãs e põem em perigo sua unidade». V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, Burg. 6 (1965) 138.

imperador Décio, criou para a igreja uma situação pastoral muito delicada. Foi dela que emergiu a problemática dos *lapsi* e confessores, realidades que originaram cismas, tanto em Cartago como em Roma. Outro efeito indirecto da perseguição foi a problemática do baptismo dos heréticos. Pelo facto de os cismáticos se terem separado da igreja por não estarem de acordo com o modo como Roma tratava os *lapsi* que pediam a reconciliação com a mesma Igreja. Alguns estudiosos que se ocuparam do mesmo autor acham que a sua eclesiologia tem sido formulada em função das circunstâncias²³⁶.

Factores internos pelo facto de que o cisma é um acto religioso, porque é uma parte da comunidade cristã que se separa. O título mesmo da obra *De catholicae Ecclesiae unitate* ilustra que se destina aos cristãos. Não foi a perseguição que dividiu a Igreja mas foi a própria comunidade cristã que se dividiu.

Cipriano, o primeiro teólogo da catolicidade não podia ficar indiferente vendo a unidade da igreja comprometida. Deu-se de alma e corpo, com escritos e obras, a superar a crise da unidade da igreja. Às vezes violento, como se deu com o papa Estevão, mas com única preocupação de salvaguardar a unidade. Porque para ele o *ser uno da Igreja* tem por origem a unidade trinitária e este fundamento determina o carácter da estrutura eclesial²³⁷. É neste contexto da unidade dos cristãos, que está afectada, que se situa a *Ecclesia mater* de s. Cipriano ligada ao seu axioma: *habere non potest Deum patrem, qui non habet Ecclesiam matrem*, que queremos estudar.

A correspondência do bispo de Cartago com os seus irmãos no episcopado manifesta o seu sentido de unidade das igrejas²³⁸.

²³⁶ Cf. V. Saxer, *Vie liturgique*, 29, A. D'Alès, *La théologie*, XI. Gil que acabamos de nos referir corrobora esta posição sustentando que factores externos associados a rebelião de Felicíssimo em Cartago e de Novaciano em Roma, têm uma repercussão extraordinária na vida e doutrina teológica do nosso autor; V.P. Gil, *op. cit.*, 138; F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 11-12; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 363.

²³⁷ Cf. *De cath. Eccl. un.* 5: CSEL 3, 1, 213-214; S.F. Flórez, *La catolicidad*, 609.

²³⁸ Cf. J. Colson, *L'épiscopat*, 89; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 511.

Capituo II: A IGREJA NA ÓPTICA DE S. CIPRIANO

Introdução

No estudo da eclesiologia de s. Cipriano os autores tiram conclusões diferentes²³⁹. Há os que classificam a sua eclesiologia como um tratado circunstancial, e não um tratado sistemático²⁴⁰. O bispo de Cartago tendo vivido numa época de crise de unidade provocada pela problemática dos *lapsi* procura responder ao problema pastoral que se apresenta no momento. Outros afirmam que ele era homem da Igreja prático mais que verdadeiramente teólogo²⁴¹. Há os que pensam que a sua concepção da Igreja católica seja parente ou presumivelmente em parte derivada do tratado de Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*²⁴²; carecendo de originalidade. Demoustier detectou alguma dependência²⁴³, mas também mostrou como a ideia que o bispo mártir tinha de Igreja contribuiu para completar a visão cristã, toda singular, que tinha de toda a realidade²⁴⁴.

²³⁹ Chatkin no seu artigo dedicado à eclesiologia de Cipriano começa assim: «O problema da eclesiologia de Cipriano tem sido matéria de muitos livros e artigos», Cyprian M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian*, 373.

²⁴⁰ Cf. Cyprien: *L'unité de l'Église catholique*, Augustin: *Sermons sur l'Église unie*, trad.V. Saxer, Paris 1979, p. 16; M.T. Marshal, *No salvation outside the Church? A critical inquiry*, Lampeter 1993, p. 19. A tradução do Inglês é nossa. Fernández a este respeito afirma que as obras de s. Cipriano não são tão pouco nem sequer uns tratados sistemáticos, senão escritos ocasionais, motivados por assuntos pastorais muito precisos e que procuram resolver problemas concretos da vida da comunidade. Cf. A. Fernández, *La escatologia en san Cipriano*, 93; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 94.

²⁴¹ Cf. J.D. Laurance, *Le président de l'eucharistie selon Cyprien de Carthage. Un nouvel examen*, MD n. 154 (1983) 151; M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, JTS 30 (1979) 413; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 53.

²⁴² Cf. *Early latin theology*, in S.L. Greensland *et al.* (edd.), London 1956, p. 120; M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, 424. Saumagne também é dos que defendem a dependência eclesiologica de Cipriano em Tertuliano mas para ele seria a *Apologetica* de Tertuliano, veja-se em C. Saumagne, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, pape d'Afrique (248-258)*, Paris 1975, p. 87.

²⁴³ Este autor fez um estudo paralelo entre *De unitate* de Cipriano e *Adversus Praxean* de Tertuliano e constatou que tem em comum: um ponto de partida idêntico, um método comum, o da prescrição, que Cipriano mete na obra desde o fim do capítulo III, A. Demoustier, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien*, RSR 52 (1964) 575.

²⁴⁴ Demoustier, *art. cit.*, 554-588. Hamman classifica Cipriano como “teólogo da Igreja. Ele mete em relevo o aspecto comunitário da oração: o cristão reza sempre no plural. Mesmo quando reza sozinho”, A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 10. É um comentário sobre o tratado *De dominica oratione* de Cipriano.

Dattrino afirma que a sua ecclesiologia apresenta três aspectos, a colegialidade episcopal, a igreja local e a questão do primado da sede de Roma²⁴⁵. Segundo o mesmo autor a colegialidade episcopal foi na igreja das origens um critério tido sucessivamente em várias partes por muito tempo na história da Igreja²⁴⁶. A pergunta que Demoustier coloca que também é nossa: para Cipriano onde é o centro da unidade? É o bispo local, sucessor de Pedro e chefe único da sua igreja? Ou ele atribue um poder especial ao bispo de Roma. A sua visão de unidade exprime-se incontestavelmente num quadro jurídico, institucional?²⁴⁷. Teria ele antes de entrar na questão da unidade apresentado uma definição da Igreja? Igualmente apresentado os outros elementos da Igreja? É o que se pretende examinar neste capítulo sem o propósito de esgotá-lo, somente colher os elementos essenciais da sua ecclesiologia.

2. O mistério da Igreja

2.1. Natureza da Igreja na visão de s. Cipriano

2.1.1. A dimensão trinitária da Igreja

Para Cipriano a Igreja é de origem divina. Foi o Senhor que a fundou. Ele coloca-a dentro do mistério das três Pessoas divinas. A única Igreja, na qual se dão os únicos sacramentos válidos em virtude da presença do único Espírito, encontra a fonte da sua existência e o significado último da sua unicidade no mistério das três Pessoas divinas da qual deriva a

²⁴⁵ Cf. L. Dattrino, *L'ecclesiologia di san Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo*, Lat. 50 (1984) 134.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, 135.

²⁴⁷ Cf. A. Demoustier, *Épiscopat et union à Rome selon saint Cyprien*, RSR 52 (1964) 337.

unidade da economia salvífica²⁴⁸. Para o nosso santo a Igreja universal apresenta-se como «um povo reunido na unidade do Pai, e do Filho e do Espírito santo»²⁴⁹.

2.1.2. Dimensão cristológica

Em Cipriano é firme a convicção que a Igreja é de Deus²⁵⁰. Entretanto, há momentos que individualiza a relação de Cristo com a Igreja.

Sobre a dimensão cristológica da Igreja Lamela condensa assim: «Deus pai estando na origem e tendo planeado a organização e manutenção da sua *domus*, delega no seu Filho a execução deste plano, fazendo dele o único Senhor da sua *Ecclesia*. O apelativo *dominus*, é, por isso, aplicado tanto ao *Pater* como ao *Filius*, enquanto ambos exercem o seu domínio sobre a *domus Ecclesia*»²⁵¹ O bispo de Cartago desenvolveu muito a dimensão cristológica da Igreja. Apresenta-a como Igreja de Cristo²⁵² que para ele é organismo universal de salvação articulado por um sistema vivo de coordenadas que são os sucessores dos apóstolos²⁵³. Por mais numerosas que sejam as igrejas particulares, em conjunto não formam senão a Igreja, edificada sobre um só²⁵⁴, para ser o princípio a fonte e mãe de todas elas²⁵⁵. «Pedro representa então de algum modo a personificação da totalidade apostólica porque é o sinal visível da unidade originária da Igreja»²⁵⁶. Afirma claramente a fundação

²⁴⁸ P. Fietta, *Salus extra Ecclesiam non est. Indagine storico-teologico sul significato dell'assioma nel pensiero di san Cipriano*, Padova 1974, p. 62; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 515; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 240-245.

²⁴⁹ Cypriani *De dominica oratione* 23: CSEL 3, 1, 285, 4: «...de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata». O Vaticano II retoma. Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 4, 21 dec. 1964, AAS 57 (1965) 7.

²⁵⁰ Cf. *Ep.* 51, 2: CSEL 3, 2, 615, 20; 67, 8: CSEL 3, 2, 741, 18; 69, 5: CSEL 3, 2, 753, 21; 74, 1, 4, 8: CSEL 3, 2, 799, 12; 802, 10-11; 806, 10.

²⁵¹ ». I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 274.

²⁵² Cf. *Ep.* 52, 1: CSEL 3, 2, 616, 16; 54, 1: CSEL 3, 2, 621, 15-16; 55, 29: CSEL 3, 2, 647, 17; 59, 13: CSEL 3, 2, 682, 18; 61, 3: CSEL 3, 2, 696, 22-23; 67, 6: CSEL 3, 2, 741, 3; 69, 11: CSEL 3, 2, 760, 13; 73, 15: CSEL 3, 2, 789, 19; I.P. Lamelas, *op. cit.*, 287.

²⁵³ Cf. S.F. Florez, *La catolicidad*, 593.

²⁵⁴ Cf. *De cath. Eccl. un.* 4: CSEL 3, 1, 212, 14. Mais adiante apresentaremos a problemática sobre o referimento a Pedro. A discutida questão dos dois textos relativos ao capítulo IV da *De catholicae Ecclesiae unitate*.

²⁵⁵ *Ibid.* 5: CSEL 3, 1, 214, 14-15.

²⁵⁶ S.F. Flórez, *La catolicidad*, 600.

da Igreja por Cristo: «Também Pedro, ao qual o Senhor recomenda de apascentar e defender as suas ovelhas e sobre o qual colocou e fundou a Igreja, diz de não ter nem ouro, nem prata»²⁵⁷. Reforça esta asserção numa das suas Cartas: «Um só é o baptismo, o Espírito santo é mesmo um só, assim a Igreja que foi fundada por Cristo sobre Pedro, na qual se encontra a origem e o tipo de unidade»²⁵⁸.

A Igreja é sempre em relação com Cristo. Ele pergunta: «Se o santo Apóstolo faz semelhantes afirmações e se confirma pessoalmente a união entre Cristo e a sua Igreja como pode encontrar-se com Cristo quem não permanece com a esposa de Cristo e na sua Igreja?»²⁵⁹. Atesta a sua inseparabilidade com ele nos seguintes termos: «Esta união da água e do vinho no cálice do Senhor é indivisível. Assim nada poderá separar a Igreja de Cristo; nada poderá separar dele o povo que está na Igreja e que fielmente e firmemente persevera na fé»²⁶⁰. E fora desta Igreja de Cristo ninguém receberá a recompensa de Cristo, mas será um estranho, um expulso, um inimigo²⁶¹. Portanto, é Cristo que actua a iniciativa fundante da Igreja no tempo e no espaço. E o concretizador do plano salvífico do Pai.

2.1.2.1. A identificação da Igreja com Cristo

Não só atesta a inseparabilidade mas também chega a identificar Cristo e a Igreja. É assim que considerará Felicíssimo como inimigo de Cristo por não estar em comunhão com

²⁵⁷ Cypriani *De hab. virg.* 10: CSEL 3, 1, 194, 25-27: «Petrus etiam, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat, super quem posuit et fundavit Ecclesiam, aurum quidem sibi esse et argentum negat».

²⁵⁸ *Ep.* 70, 3: CSEL 3, 2, 769, 19-20: «...Et baptisma unum sit et Spiritus sanctus unum et una Ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata»; *Ep.* 43, 5: CSEL 3, 2, 594, 5-6; 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 16-17; 66, 8: CSEL 3, 2, 732, 25-733, 1; 71, 3: CSEL 3, 2, 773, 11-12; 73, 7: CSEL 3, 2, 783, 14-16; 75, 16: CSEL 3, 2, 820, 26-27; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 140. Não se percebe quando Dattrino escreve que o referimento a Cristo é claríssimo mesmo se o seu nome não vem explicitamente como fundador da Igreja; cf. L. Dattrino, *L'eccelesiologia di san Cipriano*, 142.

²⁵⁹ *Ep.* 52, 1: CSEL 3, 2, 617, 12-16: «...Cum hoc, inquam, beatus apostolus dicat et Christi pariter adque Ecclesiae unitatem individuus nexibus cohaerentem sancta sua voce testetur, comod potest esse cum Christo qui cum sponsa Christi adque in eius Ecclesia non est?».

²⁶⁰ *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 2, 711, 16-21: «Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut conmixtio illa non possit ab invicem separari. Unde Ecclesiam id est plebem in Ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo».

²⁶¹ Cf. *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 22-23; M.T. Marshal, *No salvation*, 20-21.

Igreja²⁶². Dattrino, que classifica este passo de Cipriano como um erro, pensa que ele tenha chegado a tal conclusão pela interpretação que deu a esta passagem de s. Paulo «Há um só Deus, um só Cristo e uma só Igreja, uma só fé, um só baptismo (Ef 4, 4-6)»²⁶³. Como a Igreja é identificada com Cristo e Cristo é inseparável do Espírito santo²⁶⁴, logo *nemini salus esse nisi Ecclesia posit*²⁶⁵.

Para além desta referência explícita a Cristo em relação à Igreja, também emprega o termo Igreja do Senhor²⁶⁶. Implicitamente é a Cristo que se refere porque o título é aplicado a ele ainda que só depois da ressurreição (Jo 20, 25).

2.1.3. Dimensão pneumatológica

Não só individua a relação de Cristo com a Igreja, como também a do Espírito santo. Enquanto para Tertuliano, seu mestre, o Espírito é o guardião da Igreja, para Cipriano é a Igreja que é depositária do Espírito²⁶⁷. E fora da Igreja o Espírito não opera. O que tem implicações soteriológicas porque é o Espírito que determina a validade das acções feitas no campo da salvação. Como é claro nestas suas palavras: «Se alguém não pode dar o Espírito santo, porque quem se encontra fora da Igreja não o possui, não pode nem mesmo baptizar quem vai a ele»²⁶⁸. O Espírito é antes de tudo princípio de fecundidade. É a presença do Espírito que está na origem de cada actividade validamente salvífica. O

²⁶² Cf. *Ep.* 59, 1: CSEL 3, 2, 666, 13.

²⁶³ L. Dattrino, *L'ecclésiologia di san Cipriano*, 146-147.

²⁶⁴ Cf. *Ep.* 74, 5: CSEL 3, 2, 803, 15-16.

²⁶⁵ *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 477, 4-5; 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4; 74, 11: CSEL 3, 2, 809, 12-13. Dedicamos neste capítulo um número a esta problemática da salvação.

²⁶⁶ Cf. *Ep.* 1, 1: CSEL 3, 2, 466, 10; 57, 2: CSEL 3, 2, 652, 9; 59, 17: CSEL 3, 2, 687, 1; 63, 11: CSEL 3, 2, 710, 19; 71, 3: CSEL 3, 2, 773, 11-12.

²⁶⁷ Cf. M.T. Marshal, *No salvation*, 18. Simonetti no seu estudo sobre o Espírito santo depois de Tertuliano constatou com razão que Cipriano pronunciou-se mais sobre o Espírito santo nos momentos da controvérsia sobre o baptismo dos heréticos que ele declarava inválido precisamente porque nos heréticos não havia Espírito santo. Cf. M. Simonetti, *Il regresso della teologia dello Spirito santo in occidente dopo Tertulliano*, Aug. 20 (1980) 659.

²⁶⁸ *Ep.*; 74, 5: CSEL 3, 2, 803, 21-23: «Quare aut et Spiritum necesse est ut concedant esse illic ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est ubi Spiritus non est, quia baptisma esse sine Spiritu non potest»; *Ep.* 70, 3: CSEL 3, 2, 769, 15-18.

Espírito é princípio de unidade, o legame de amor da comunidade cristã, fonte da comunhão eclesial²⁶⁹. Assim a Igreja é um povo santo porque é animada pelo Espírito santo.

2.1.4. Fundamento da Igreja

A Igreja, que o Senhor fundou, não é invisível, ele estabeleceu-a nos apóstolos e é continuada nos bispos. No dizer de Demoustier, nosso Senhor, dispondo o grau supremo do bispo e o fundamento da sua Igreja, disse a Pedro [...] (Mt 16, 18-19). De lá, através da série dos tempos e sucessões, provindo a ordenação dos bispos e o fundamento (*ratio*) da Igreja. A Igreja é estabelecida sobre os bispos *super episcopos constituatur* e que todo o agir da Igreja é sob a conduta destes mesmos chefes²⁷⁰. Porque «o bispo está na Igreja e a Igreja está no bispo»²⁷¹.

Cipriano afirma que os limites da verdadeira Igreja encontram-se principalmente no seu episcopado. Através deste a Igreja foi directamente ligada com a fé e as instituições apostólicas pelo uso dos escritos apostólicos²⁷². O fundamento da Igreja está nos apóstolos que encontra a sua continuidade nos seus sucessores, os bispos²⁷³.

2.1.5. A equivalência da Igreja de Cristo à Igreja católica

Em alguns passos dos escritos de Cipriano pode-se depreender a equivalência da Igreja de Deus ou de Cristo²⁷⁴ à Igreja católica. Como quando considera a comunhão com Cornélio, como comunhão com a Igreja²⁷⁵, ou o retorno dos confessores que se tinham distanciado da

²⁶⁹ Cf. P. Fietta, *Salus extra*, 62; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 515; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 347; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 244-245.

²⁷⁰ Cf. *Ep.* 33, 1: CSEL 3, 2, 566, 12; A. Demoustier, *Épiscopat*, 341.

²⁷¹ *Ep.* 66, 8: CSEL 3, 2, 733, 4-5: «Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo»; *Ep.* 33, 1: CSEL 3, 2, 566, 11-15.

²⁷² Cf. M.T. Marshal, *No salvation*, 20.

²⁷³ Cf. *Ep.* 66, 4: CSEL 3, 2, 729, 16-20.

²⁷⁴ Igreja entendida como mistério de salvação, o elemento visível da vontade salvífica do Senhor.

²⁷⁵ Cf. *Ep.* 55, 5: CSEL 3, 2, 626, 19-21.

Igreja católica como um regresso à Igreja²⁷⁶ sem necessidade de precisar que é o regresso à Igreja católica²⁷⁷. Lamelas sustenta igualmente a opinião da equivalência que a argumenta assim:

Sendo a *Ecclesia* aquela que primeiro recebeu o baptismo, ela é o único espaço de fecundidade e de vida, a única esposa que pode gerar filhos para o Pai, graças aos dotes do Pai que ela recebe pelo seu esposo. Por sua vez, se o Filho è a via para o Pai, a *Ecclesia* é *domus* do Filho e do Espírito, onde essa via se concretiza. A consequência é que o crente não pode afastar-se da *Ecclesia* porque a sua esposa nunca se afasta de Cristo [...]. E por isso, os inimigos da Igreja identificam-se com os inimigos de Cristo²⁷⁸.

2.1.6. Igreja católica²⁷⁹

A expressão *catholica Ecclesia* remonta a santo Inácio de Antioquia quando escreve: «Onde está o bispo está a comunidade, da mesma maneira que onde está Cristo Jesus está a Igreja católica»²⁸⁰. A expressão parece ter o sentido de verdadeira igreja porque Inácio

²⁷⁶ Cf. *Ep.* 52, 2: CSEL 3, 2, 618, 5-7.

²⁷⁷ Os autores têm dificuldades em determinar qual fosse o significado preciso do termo *Igreja católica* no tempo de Cipriano. Mas o elemento predominante é a ortodoxia. Em s. Cipriano *Ecclesia catholica* refere-se ou a Igreja universal em geral ou a estas por sua relação peculiar com a igreja de Roma, M.G. Gómez, *El obispo de Roma y la regula fidei*, 404. A partir de finais do II século ‘católica’ aparece frequentemente aplicada à Igreja em sentido de verdadeira Igreja. S.F. Florez, *La catolicidad*, 595; Y. Congar, *Propriedades essenciais de la Iglesia*, in *Misterium Salutis*, IV 1, Madrid 1973, p. 493. Sobre a Igreja católica, é dedicado, ainda neste capítulo, um número.

²⁷⁸ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 283.

²⁷⁹ «Depois de uma série de testemunhos que remontam até ao início do II século para frente a ‘catolicidade’ como propriedade fundamental da Igreja aparece também nos Simbolos da fé. O significado mais preciso deste termo, que em todo o caso assinala uma pretensão a universalidade da parte de uma sociedade antes de tudo histórica e socialmente particular e que está em estreita ligação com a característica da unidade, varia na história da Igreja e da teologia com o variar das condições sócio-cultuarais. Em linha geral, no contexto litúrgico-pastoral-dogmático parece dominar o significado qualitativo de ‘completês’, ‘plenitude’ e ‘perfeição’ em ordem à mediação da salvação e da verdade, enquanto em contextos apoloético-polémico-legitimantes deveriam estar em primeiro plano o significado quantitativo e formal de ‘legitimação’ de ortodoxia mediante a estensão geograficamente e historicamente ilimitada», G. Cannobio-A. Maffeis (a c.), *Nuovo corso di dogmatica*, II, Brescia 1995, pp. 145-147. A tradução do Italiano é nossa.

²⁸⁰ Ignatii *Ep. ad Smyrn.* 8, 2 (SC10, 162, 6-8): «{Opou a;n fanh/| o` evpi,skopoj(evkei/ to. plh/qoj plhtoj e;stw(w[ster o[pou a'n h|= Cristo.j vIhsou/j evkei/ h` kaqolikh. ekkIhsi,a»; H. Leclercq, *Église*, DACL, 2224; M. Semeraro, *Cattolicità-cattolicesimo*, in DTE, 150. A relação com Cristo determina a catolicidade da Igreja, R. Lavatori-G. Campanile, *Voi sarete il mio popolo. La chiesa alla luce del Vaticano II*, Bologna 1991, p. 86.

propõe-se prioritariamente de afirmar que legítima é só aquela comunidade reunida em torno do seu bispo²⁸¹.

Esta expressão *Ecclesia catholica quae una est*²⁸², parece ser preferida para s. Cipriano. É somente a Igreja católica fundada pelo Senhor²⁸³. É única verdadeira Igreja porque realiza actualmente o que ela é depois da origem: unidade numerosa de um corpo único²⁸⁴.

Demoustier afirma que, conformemente a outros autores cristãos, Cipriano utiliza a palavra *catholica* para distinguir, de toda outra a verdadeira Igreja²⁸⁵. Este pensamento encontramos em s. Agostinho que diz que a verdadeira Igreja é católica, o que quer dizer universal, porque a vontade de Cristo é que o Evangelho seja anunciado a todas as nações. Esta catolicidade abraça o espaço e o tempo: no espaço, a Igreja é coextensiva ao universo; no tempo, ela liga-se às fontes mesmas do cristianismo que estão em Jerusalém²⁸⁶.

Catholica relaciona-se portanto, ao resultado da comunhão entre as igrejas e a sucessão a partir de Pedro e significa a identidade de cada uma e de todas entre elas com a origem. *Catholica* significa a presença actual de origem em cada Igreja e em todas: a actualidade desenvolvida da unidade originária²⁸⁷. Transcendendo a dispersão espaciotemporal, a Igreja católica é toda inteira presente em cada uma das igrejas²⁸⁸.

Emergem duas vertentes da catolicidade: a puramente qualitativa, que revela a dimensão mais profunda e originária *de divina firmitate venientem*²⁸⁹ de estar toda em cada parte, e

²⁸¹ Cf. M. Semeraro, *Cattolicità-cattolicesimo*, in DTE, 150.

²⁸² Cf. *Ep.* 51, 2: CSEL 3, 2, 615, 24; *Ep.* 65, 5: CSEL 3, 2, 725, 12-13.

²⁸³ Cf. *Ep.* 65, 5: CSEL 3, 2, 725, 12-13; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 287.

²⁸⁴ Cf. A. Demoustier, *Épiscopat*, 369.

²⁸⁵ Cf. *ibid.*, 367. A obra citada por Cattaneo constatou também a presença da expressão *Ecclesia catholica* em s. Cipriano e constatou que ele aplica «sobretudo no contexto da polémica contra Novaciano (cf. *Ep.* 44, 1 onde a expressão comparece pela primeira vez). Sobretudo naquele contexto o conceito de *catholicus=universal* adquire também a conotação de *verdadeiro* e *único*». E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 547.

²⁸⁶ Augustini *Serm.* 268, 4: NBA 32, 2, 1008-1010; *Cyprien*, trad.V. Saxer, 57.

²⁸⁷ Cf. A. Demoustier, *Épiscopat*, 368-369; S.F. Flórez, *La catolicidad*, 600.

²⁸⁸ Cf. *Id.*, *L'ontologie*, 554.

²⁸⁹ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 215, 7.

quantitativa, isto é, a que se refere à soma e extensão da unidade. Unidade que é totalizadora e ampla como a própria Igreja²⁹⁰.

A catolicidade traduz a propriedade essencial do ser dinâmico com vocação de universalidade da Igreja²⁹¹. Para s. Cipriano a catolicidade, não comporta prioritariamente uma propriedade manifestativa da Igreja que se distende na história humana; trata-se antes de tudo de um predicado que pertence à Igreja em razão da sua própria natureza emergente da unidade divina²⁹². É, em consequência, um atributo da Igreja *una* e de todas as igrejas locais, enquanto que para a economia eclesial significa e actua Cristo, o mistério de salvação²⁹³.

O ser *catholica* na óptica de s. Cipriano significa a identidade de cada uma e de todas as igrejas entre si e com a origem, projectando-se com relevo conotativo até fora sobre o resultado da comunhão eclesial em torno do bispo e da sucessão apostólica a partir de Pedro²⁹⁴.

A catolicidade é dimensão interna, essencial da Igreja; a notificação dinâmica que estrutura o progressivo realizar-se de si mesma nas dimensões de espaço e de tempo. A difusão geográfica da Igreja, a catolicidade extensiva, ao implicar uma pluralidade de membros «distribuídos por todo o mundo»²⁹⁵, seria uma contra-prova, se não estivessem os crentes consociados «pela lei da concórdia»²⁹⁶. Na mesma linha pensa D'Alès que crê, na base das imagens que se colhem nos seus escritos, poder concluir que o termo comporta na maioria das vezes, um significado distendido com carácter de universalidade plena, à margem de qualquer singularidade de índole localista²⁹⁷.

²⁹⁰ Cf. S.F. Flórez, *La catolicidad.*, 602.

²⁹¹ *Ibid.*, 594.

²⁹² *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 215, 6-7.

²⁹³ S.F. Flórez, *art. cit.*, 603.

²⁹⁴ S.F. Flórez, *art. cit.*, 606.

²⁹⁵ *Ep.* 55, 24: CSEL 3, 2, 642, 13-15.

²⁹⁶ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 231, 8-9; S.F. Florez, *art. cit.*, 609.

²⁹⁷ Cf. A. D'Alès, *La théologie*, 212-214.

Tenha-se presente que a preocupação do bispo de Cartago é salvaguardar a *unitas catholica*. Ele descreve a catolicidade como força interior de expansão universal²⁹⁸.

Na catolicidade ao longo dos séculos sempre coexistiram a verdade ou ortodoxia e a universalidade²⁹⁹.

2.2. O mistério salvífico da Igreja

2.2.1. A Igreja geradora de filhos para Deus

Para o bispo de Cartago somente a Igreja pode gerar filhos para Deus. Escreve:

Pois que os cristãos têm o seu nascimento no baptismo e dado que a regeneração e santificação do baptismo se realizam unicamente na esposa de Cristo que somente pode espiritualmente dar à luz e gerar filhos para Deus. Quem não é filho da Igreja, onde, por quem e para quem pode nascer? Para que alguém possa ter Deus como pai tenha antes a Igreja como mãe!³⁰⁰.

Para Failla esta argumentação de Cipriano não parece coerente; a falta ou não clara distinção entre validade e liceidade, deduz-se indevidamente uma da outra³⁰¹. Pensamos

²⁹⁸ M. Semeraro, *Cattolicità-cattolicesimo*, in DTE, 150. Sendo um período de muitos heréticos que se constituem em grupos autónomos de oração, por exemplo os donatistas na África, eunómios no Oriente, «não é de estranhar que os Padres, desde o século III vissem no carácter universal da comunhão na mesma fé um sinal distintivo da verdadeira Igreja em oposição à heresias sempre particulares», P. Rossano, *As propriedades essenciais da Igreja*, J. Feiner –M. Loehrer (a c.), in *Misterium Salutis*, IV 3, 112.

²⁹⁹ Flórez na nota 109 da sua obra resume assim a catolicidade do bispo de Cartago: «Universalidade, unidade, unicidade, são três noções vinculadas entre si que constituem para s. Cipriano os três aspectos de um mesmo mistério, o da catolicidade da Igreja, sacramento único da salvação». S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano*, CDios 195 (1982) 215. Os grandes escolásticos não se distanciaram muito da orientação de Cipriano; particularmente Alberto Magno e Tomás de Aquino. Para eles “católico”, significou em primeiro lugar, não um valor de ordem quantitativa, numérica, mas a plenitude do pão de vida que é Cristo e que a Igreja comunica pela fé e pelos sacramentos da fé, P. Rossano, *As propriedades essenciais da Igreja*, 115.

³⁰⁰ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-24: «Cum autem nativitas christianorum in baptismo sit, baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit, ubi et ex qua et cui natus est qui filius Ecclesiae non est? Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem»; Flórez S.F., *art. cit.*, 195. Este é outra forma de exprimir o tema da nossa Tese que dedicaremos o capítulo III.

³⁰¹ Cf. *Cipriano: La unidad de la Iglesia*, ed. C. Failla, Madrid 1991, p. 34.

que a discussão entre Cipriano e o papa Estevão sobre a validade do batismos dos heréticos, centrava-se neste ponto.

2.2.2. Imperatividade de permanência na Igreja

A Igreja unida a Cristo, gera espiritualmente filhos para Deus. Depois do nascimento é imperioso permanecer na Igreja. Porque só nela se encontram todos os meios salvíficos. Quem sai dela priva-se de tais meios porque fora da Igreja não os poderá achar³⁰². Pois para o santo mártir a Igreja é a única casa de Deus onde mora actualmente a esposa da regeneração³⁰³. A primeira tarefa da *mater* é a de gerar. Porém o nascimento é apenas o começo de uma nova vida. É necessário ser nutridos para crescer, o que só é possível permanecendo em comunhão com a *mater* para ter acesso aos seus dons salutares³⁰⁴.

2.2.3. A Igreja intermediária obrigatória

A Igreja é intermediária obrigatória. Não existem outras possibilidades para chegar a Deus. Para ter Deus como pai é necessário ter Igreja como mãe³⁰⁵. Esta ideia ele formulou na sua obra sobre a *unidade da Igreja* nos seguintes termos: *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*³⁰⁶. Logo, *salus extra Ecclesiam nulla est*³⁰⁷.

³⁰² Cf. *Ep.* 66, 2: CSEL 3, 2, 728, 2-6; 69, 1, 16: CSEL 3, 2, 750, 5-6, 765, 13-15; 70, 1: CSEL 3, 2, 767, 8-10; 71, 1: CSEL 3, 2, 771, 10-12; 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 2-4; 74, 5: CSEL 3, 2, 803, 24; A. Hamilton, *Cyprian and Church unity*, PacAff 8 (1995) 12.

³⁰³ Cf. *De cath. Eccl. un* 6: CSEL 3, 1, 214, 17-22; *De dom. or.* 8: CSEL 3, 1, 272, 2-6; *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 477, 4-5. Isto já determina a dinâmica interna e coerente da concepção eclesiológica de s. Cipriano orientada a conciliar os distintos níveis, o institucional e o ontológico, e da unidade orgânica e o das razões antecedentes todavia, que configuram o ser e contorno da Igreja, S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia*, 196.

³⁰⁴ Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 202. 269.

³⁰⁵ Cf. *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 23-24.

³⁰⁶ Cf. *De cath. Eccl. un* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-24; G. Forti, *La concezione pedagogica in s. Cipriano*, 357.

³⁰⁷ Cf. *Ep.* 73, 21: CSEL, 2, 795, 3-4.

2.2.4. Igreja depositária dos sacramentos

A palavra *sacramentum* está muito presente nos escritos de s. Cipriano. Laurence crê que tenha sido condicionado por Tertuliano³⁰⁸.

Na visão do nosso autor os sacramentos são sempre ligados à Igreja. Todo o acto salvífico, todo o sacramento é um *actus ecclesiae*³⁰⁹. É uma relação que depois suscitará discussões. Para ele a Igreja é única responsável absoluta dos actos sacramentais. É a Igreja, unida em volta do bispo legítimo, exclusiva depositária dos meios estabelecidos por Deus para a salvação. Só quem faz parte da Igreja pode participar nos sacramentos da Igreja. Fora dela não se dão sacramentos válidos³¹⁰.

O santo bispo para além da Igreja, dedicou especial atenção a dois sacramentos, baptismo e eucaristia.

Como para Tertuliano, os três actores do baptismo são as três Pessoas divinas, a Igreja, a fé, mas o elemento decisivo e condicionante é a Igreja³¹¹. É assim que o baptismo não pode estar junto dos heréticos, porque não pode estar separado nem do Espírito santo³¹². O Espírito santo e a graça dão-se por igual seja a menores seja a maiores.

Segundo a bondade e a dignação de Deus pai³¹³, todos os homens, ainda que grandes pecadores e culpados, quando chegam à fé, obtêm o perdão dos seus pecados³¹⁴.

Toda a *Epistola* 63 é sobre a eucaristia. Na sua lógica que antes de tudo é de imitação-presença, Cipriano vê no bispo o presidente ordinário da eucaristia, como um tipo vivo de Cristo: *sacerdos. quod Christus et docuit et fecit imitantes*³¹⁵. O ofício de bispo é de consequência de ordem tipológica. Embora todos os membros da Igreja sejam chamados

³⁰⁸ Cf. J.D. Laurance, *Le président*, 159. O mesmo autor na nota 17 da mesma página atesta que a palavra *sacramentum* aparece 134 vezes nos escritos de Tertuliano, 65 naqueles de Cipriano.

³⁰⁹ *Ep.* 33, 1: CSEL 3, 2, 566, 12.

³¹⁰ Cf. P. Fietta, *Salus extra*, 60.

³¹¹ Cf. Tertulliani *De baptismo*, 6: (CCL 1, 282, 13).

³¹² Cf. *Ep.* 74, 4, 6: CSEL 3, 2, 802, 19-21, 804, 5-10; *Cipriano: La unidad de la Iglesia*, ed. C. Failla, 34.

³¹³ Cf. *Ep.* 64, 3: CSEL 3, 2, 719, 6-9.

³¹⁴ Cf. *Ep.* 64, 5: CSEL 3, 2, 720, 16-18; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 55.

³¹⁵ Cf. *Ep.* 55, 19: CSEL 3, 2, 638, 4-5; J.D. Laurance, *art. cit.*, 163.

a imitar Cristo, a torná-lo presente na sua vida, o bispo é obrigado pelo seu ofício, à esta imitação de Cristo, não somente para sua própria identidade cristã, mas também por aquela da Igreja³¹⁶. A eucaristia, sacramento de união a Cristo, não se pode receber, se não se está em união com o bispo, elo visível de unidade³¹⁷.

Afirma a presença de Cristo no vinho e não na água. E não pode haver sangue de Cristo, pelo qual fomos redimidos e vivificados, no cálice, senão no vinho em que se mostra como sangue de Cristo³¹⁸.

O pão e o vinho eucarísticos representam a união de Cristo e dos fiéis³¹⁹: «Quando no cálice se mistura vinho com água, o povo une-se a Cristo, os crentes juntam-se a Cristo em que creem»³²⁰. Para o santo mártir o altar faz a Igreja e é simbolo de unidade³²¹.

2.2.4.1. A Igreja única via de salvação

A Igreja não só é a única depositária dos sacramentos e de todo o acto salvífico, como também é a única via de salvação. Segundo Fietta, s. Cipriano foi o primeiro entre os Padres latinos a desenvolver em toda a amplitude a imagem de seio materno portador de salvação. Este seio materno é a única possibilidade de salvação para o homem que depois da queda foi posto fora da possibilidade de se salvar³²².

Ele desenvolve a simbologia da esposa e da mãe particularmente na teologia do baptismo como se depreende desta pergunta que ele coloca: «...Consistindo o nascimento dos cristãos no baptismo, e estando a regeneração e santificação na única esposa de Cristo

³¹⁶ Cf. J.D. Laurance, *Le président*, 164.

³¹⁷ J. Colson, *L'évêque lien d'unité et de charité chez Cyprien de Carthage*, Paris 1961, p. 42.

³¹⁸ Cf. *Ep.* 63, 9: CSEL 3, 2, 708, 1-10; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 365-368.

³¹⁹ Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 57.

³²⁰ *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 2, 711, 14-16: «Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem creditur copulatur et iungitur».

³²¹ Esta ideia encontra ressonância com antiga imagem da *Didaké*. Cf. *Didaké* 9, 4, in S. Cives-F. Moscatelli (a c.), *Didaché. Dottrina dei dodici apostoli*, Cinisello Balsamo 1999, p.56; D. Ramos-Lissón, *Tipologias sacrificiales-eucarísticas*, 197.

³²² Cf. P. Fietta, *Salus extra*, 56.

que pode dar a luz e gerar espiritualmente filhos para Deus quem não é filho da Igreja onde pode nascer Ef 5, 25-26?»³²³.

Esta ideia é defendida mesmo nos protestantes. Lutero e Calvino, ambos falaram da Igreja como *locus* de salvação, usando a familiar imagem da teologia dos Padres, a de Igreja como *mãe*³²⁴.

2.2.4.2. *Salus extra Ecclesiam non est*³²⁵

Se a Igreja é a única esposa de Cristo, que ligada e unida a ele, pode gerar espiritualmente filhos para Deus, fora dela nada tem vida, nem pode salvar-se: *salus extra Ecclesiam non est*³²⁶.

Esta problemática da salvação fora da Igreja não começou com Cipriano. Ele somente a formulou de maneira mais incisiva pela sua preocupação para com a unidade da Igreja³²⁷.

Hugo Rahner, fez observar que as raízes desta fórmula vão buscar as suas origens no pensamento tardo-judaico. O ponto de engancho, que se tornou determinante mesmo na teologia cristã para o desenvolvimento do pensamento, é constituído pela narração da salvação de Noé do dilúvio, no qual todo o resto andou perdido (1Pd 3, 20)³²⁸. A teologia tardo-judaica vê na salvação só de Noé e da sua família [...], o simbolo da salvação do santo resto de Israel.

³²³ Ep. 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-23: «Cum autem nativitas christianorum in baptismo sit baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit, ubi et ex qua et cui natus est qui filius ecclesiae non est?». Enquanto Cipriano fala da Igreja no geral, isto é, como mistério de salvação, Agostinho particulariza a Igreja católica. Segundo ele a salvação não se encontra senão na Igreja católica, Augustini *Sermo. Ad Caesariensis eccl. plebem* 6: NBA 16, 2, 350, 7-12.

³²⁴ M.T. Marshal, *No salvation*, 12.

³²⁵ Dada a delicadeza desta problemática e porque o nosso autor ficou conotado com este axioma, dedicaremos mais espaço sem, no entanto, esgotá-lo por não ser este o nosso tema embora esteja relacionado.

³²⁶ Ep. 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 49-50; E. Conteras, *Sententiae episcoporum*, 413.

³²⁷ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, trad. it., Brescia 1992⁴, p. 368; G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, Leumann 2000, pp. 28-29.

³²⁸ H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei padri*, trad. it., Cinisello Balsamo 1995³, pp. 868-876.

O livro de Sabedoria diz: «A sabedoria salva de novo a terra [...] guiando o justo sobre um frágil lenho» (Sab 10, 4). A esperança do mundo foi ligada a um eixo de lenho. Para os Padres da Igreja toma forma aqui a imagem daquele lenho, do qual o cristão espera efectivamente a salvação. O lenho da cruz torna-se o eixo que mete a salvo, o eixo no qual o homem se pode apoiar no naufrágio da humanidade³²⁹.

-Padres gregos: Justino, apologista, afirmou que todo o conhecimento que as pessoas têm é produto do Logos. Combinando as tradições filosófica e bíblica a respeito do Logos concluiu:

Aqueles que vivem racionalmente são cristãos, mesmo que eles tenham pensamento ateu; como entre os gregos, Sócrates e Heráclito, e outros homens como eles e entre os bárbaros, Abrão, Ananias, Azarias, Misael, e Elias e muitos outros de quem acções e nomes agora nos escusamos a recontar porque sabemos que seria aborrecido³³⁰.

Segundo Justino, Cristo, o primogénito de Deus, é a palavra na qual todas as palavras são participantes; aqueles que vivem de acordo com a razão são μετα Logos cristãos³³¹.

-Ireneu afirmou que o Espírito e a fé são dados somente através da pregação da Igreja: «Para este o dom de Deus tem sido confiado a Igreja, somente como que o respiro para a criação, para o fim que todos os membros, recebendo-o seriam vivificados; e nele está inclusa a comunicação de Cristo, isto é, o Espírito santo, o prémio da

³²⁹ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 367.

³³⁰ Iustini *Apol.* 46 (PTS 38, 97, 8-13): «...Οἱ μετα. Λογος Βιωσαντες Χριστιανοι, εἰς(κα;ν α;ρεοι εὐνομι,σῆσαν\ Οἱ =ον εὐν :Εἰησι με.ν Σωκρα,τη; και. Ἡρα,κλειτο; και. οἱ ο]μοιοι αυτο;ι\ εὐν βαρβα,ρο;ι; δε. ἄβραα.μᾶ και. ἄνᾳνι,α; και. ἄζαρι,α; και. Μισα.η. και. ἄηλι;α; και. α;λλοῖ` πολοι. ἠ-ν τα; προ,α;ει; η' τα. ὄνο,ματα καταλε,γειν μακρο.ν εἰ-ναι ἕπιστα,μενοι(τᾱν/ν παραιτου,μεγα».

³³¹ M.T. Marshal, *No salvation*, 14.

incorrupibilidade e confirmação da nossa fé e escada de ascensão para Deus»³³². Assim ele estava expressando uma convicção comum quando dizia: «Onde está a Igreja, ali está o Espírito de Deus; e onde está o Espírito de Deus, ali está a Igreja e toda a espécie de graça»³³³.

-Clemente de Alexandria parece igualar a salvação humana com a Igreja quando afirma o seu desejo é a salvação dos homens³³⁴ e este tem sido chamado a Igreja³³⁵.

-Orígenes na terceira *Homilia sobre Josué* medita uma narração dos exploradores israelitas que durante uma volta secreta de espiação a Jericó deviam estabelecer a possibilidade melhor para conquistar a cidade. Eles encontram escondeirijo numa prostituta de nome Rahab; como recompensa pela sua ajuda, eles a prometem poupar a sua casa, que devia estar identificada com um fio vermelho exposto, quando tivessem totalmente destruído a cidade. E assim aconteceu: «queimaram pois a cidade e quanto havia. Porém Josué fez sobreviver Rahab, a prostituta com a casa e quanto lhe pertencia» (Jos. 6, 24-25).

Sobre esta passagem do Antigo Testamento do livro de Josué, à luz do Novo Testamento, à luz da fé em Cristo, e como sua apresentação em antecipação nas somas da história de Israel, se põe a pergunta: onde é essa ‘casa da prostituta’ que somente garante a salvação no meio da catástrofe de Jerico, isto é, do mundo? Qual é essa casa com o fio vermelho escarlate, que é sinal de salvação? A resposta é que essa casa é a Igreja, que um tempo, como Igreja que vem dos pagãos, era ‘prostituta’ aos ídolos deste mundo e agora,

³³² Irenaei *Adv. haer* 3, 24, 1 (SC 211, 470, 9-472, 22): «... Per universam Dei dispositionem et eam quae secundum salutem hominis est solidam operationem quae est in fide nostra: quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vaso bono eximum quoddam depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum aspiratio plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur: et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum»; M.T. Marshal, *op. cit.*, 14.

³³³ Irenaei *Adv. haer.* 3, 24, 1 (SC 211, 474, 27-28): «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia»; A. Manrique, *La Iglesia como comunión*, CDios 190 (1977) 21; G. Forti, *La concezione pedagogica in s. Cipriano*, 357.

³³⁴ Clementis *Paed.* 3, 12, 87 (GCS 1, 283-284).

³³⁵ *Ibid.* 3, 12, 97 (GCS 1, 289); M.T. Marshal, *No salvation*, 15.

por misericórdia de Cristo, se é transformada de prostituta em virgem, tornou-se Igreja, como casa de proteção³³⁶.

A interpretação do acontecimento de Josué torna-se assim imediatamente um pedido dirigido aos contemporâneos, sobretudo aos judeus, os quais possuem o Antigo Testamento e o devem aprender e compreender como, um convite e chamada à Igreja, e não somente como recordação da sua própria história:

Quem daquele povo quer ser salvo, venha a esta casa para obter a salvação. Venha a esta casa, na qual o sangue de Cristo está como sinal de redenção...Ninguém se persuada ou se deixe enganar a si mesmo, fora desta casa, isto é , fora da Igreja, ninguém será salvo; pelo que se alguém a abandona, ele próprio é culpado da morte³³⁷.

Padres latinos: Tertuliano, antecipou-se a Cipriano escrevendo nos seus últimos livros que: «De facto a própria Igreja, propriamente falando e principalmente, é o próprio Espírito»³³⁸. Antecipou-o também à cerca da autenticidade dos veículos pelos quais o Espírito se faz presente entre os homens. Enquanto para Tertuliano, o Espírito é o guardião da Igreja, para Cipriano é a Igreja que é depositária do Espírito³³⁹.

³³⁶ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 368-369. Na mesma página, a esta interpretação eclesiológica de Orígenes este estudioso dá também uma cristológica afirmando que o fio vermelho que oferece a garantia determinante para que a casa seja poupada, é o sangue de Cristo, do qual somente a Igreja tem a sua salvação entre a catástrofe do mundo. O sangue de Cristo é verdadeiramente o 'fio vermelho' que indica o caminho através da história do mundo.

³³⁷ Orígenes *In Jesu Nave* 3, 5 (SC 71, 142, 13-25): «Si qui ergo salvari vult, veniat in hanc domum hujus quae quondam meretrix fuit. Etiam si de illo populo vult aliquis salvari, ad hanc domum veniat ut salutem consequi possit. Ad hanc domum veniat, in qua Christi sanguis in signo redemptionis est [...]. Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvetur; si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus»; cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 369; M.T. Marshal, *No salvation*, 15.

³³⁸ Tertuliano *De pudic.* 21, 16 (CCL 2, 1328, 71-72): «Nam et ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus».

³³⁹ Veja-se em 2.1.4 deste capítulo.

A diferença do universalismo grego de Orígenes, Tertuliano e Cipriano os quais defenderam que a salvação realizada em Jesus Cristo poderia ser alcançada somente através da sua Igreja. Um deve crer nos ensinamentos de Cristo, ser batizado, e pertencer à comunhão da própria igreja em ordem a experimentar a salvação. Porque fora desta comunhão visível não há vitalidade espiritual e não há salvação, porque o Espírito santo e dons do espírito foram e são concedidos por Cristo só à Igreja³⁴⁰.

Cipriano está escrevendo no Verão de 256³⁴¹, num contexto particular, o da controvérsia com o papa Estevão acerca da validade do batismo dos heréticos³⁴². A sua interpretação não deve ignorar este facto. Querendo refutar energicamente a validade do tal batismo misturou a validade e a liceidade e tirou esta conclusão. O ponto focal é a validade do batismo dos heréticos³⁴³ e não a salvação em si. Não se tendo em consideração o contexto e com algumas variações do texto original resultou *extra Ecclesiam nulla salus* em vez de *salus extra Ecclesiam non est*³⁴⁴. Quanto ao contexto Ratzinger salienta a preocupação de Cipriano para com a unidade da Igreja. Ele teria afirmado deste modo para enfrentar esta problemática.

Estudos recentes trouxeram um novo contributo para chegar ao verdadeiro entendimento de Cipriano. Sobre qual é o verdadeiro significado de *salus* (salvação) para Cipriano, chegaram a duas conclusões: não parece de facto que ele atribuisse àquele termo o sentido rigoroso, como habitualmente o entendemos nós, de salvação última, de salvação

³⁴⁰ *Early latin theology*, in S.L. Greensland *et al.* (edd.), 121. Agostinho que escreve depois de Cipriano é peremptório nesta problemática da salvação. Pois para ele «*Salus extra Ecclesiam non est*». Augustini *De baptismo* 4, 17, 24; NBA 15, 1, 422, 11-12.

³⁴¹ Cf. L. Duquenne, *Chronologie des lettres de s. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972, p. 27.

³⁴² E. Gallicet (a c.), *Cipriano di Cartagine. La Chiesa, sui cristiani caduti nella persecuzione, l'unità della Chiesa cattolica, Lettere scelte*, Milano 1997, p. 39; L. Dattrino, *L'ecclesiologia di Cipriano*, 148.

³⁴³ Nicolas afirma: *Extra Ecclesiam non est salus* vem de Cipriano. Ela significa que o batismo conferido fora da comunhão com a Igreja católica era sem valor». J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1985, p. 706.

³⁴⁴ Cf. L. Dattrino, *op. cit.* 149. Quanto à carta Dattrino tem fundamento que foi num contexto de pouca serenidade, igualmente Ratzinger tem fundamento quando sustenta que foi pela preocupação pela unidade que Cipriano pronunciou estes axiomas, isto visto num contexto geral.

eterna, aquela decisão no supremo e ultraterreno juízo de Deus. Dos vários contextos em que ocorre aquele termo, incluídos aqueles outros, o termo indica os meios ordinários, de que gozam ordinariamente os cristãos que permanecem fiéis à Igreja: aqueles que se afastam privam-se eles mesmos daqueles bens³⁴⁵. Não se trata portanto da salvação absoluta mas do modo oferecido para alcançá-la.

Ratzinger concorda que não seja o problema da salvação absoluta a perspectiva de Cipriano mas salienta outra vertente, como se pode colher nestas suas palavras: «O problema de salvação da humanidade é fora da perspectiva de Cipriano, ao qual está no coração a unidade sacudida de fora pela perseguição e internamente pela divisão sem por isso chegar a especulações sobre a sorte eterna de todos os homens que uma vez viveram e em alguma parte»³⁴⁶.

Este estudioso conclui que «como em Orígenes temos um texto parenético e não um axioma desligado da situação. Se em Orígenes era o apelo aos judeus de não limitar-se ao Antigo Testamento, se tem aqui em Cipriano o apelo à unidade contra uma divisão camuflada de carisma, que permanece todavia divisão e por isso pecado»³⁴⁷.

2.2.4.3. A sorte dos que se separam da Igreja

A sorte dos que se separam da Igreja e se põem fora dela já está vista que é de estar privados dos meios oferecidos para a salvação.

³⁴⁵ L. Dattrino, *L'ecclesiologia di Cipriano*, 149.

³⁴⁶ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 371.

³⁴⁷ *Ivi*. Na mesma linha Fietta enfatiza que: «O que está no fundo da argumentação é a convicção do estado de grave culpabilidade no qual cai quem está fora da Igreja. Quem está fora da Igreja, segundo Cipriano, o é por uma subjectiva e consciente escolha de se meter contra a Igreja. Por isso a consequência desta atitude não é só a privação de todo o benefício salvífico, mas, muito mais, um pecado grave contra a caridade, um atentado à unidade». P. Fietta, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est nel contesto della dottrina ecclesiologica di san Cipriano*, StPat 22 (1975) 389, 396. Enquanto Nicolas partindo de Cipriano deu uma interpretação geral afirmando que a fórmula que os Padres utilizaram queria sobretudo meter em relevo que a Igreja é o meio universal e necessário por onde passa a redenção. Cf. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 706.

Quem se afasta da Igreja e se une a uma adúltera separa-se das suas promessas³⁴⁸. Quem abandona a Igreja não alcançará nunca os prémios de Cristo: torna-se estrangeiro, um profano, um inimigo³⁴⁹. *E não pode ter Deus como pai quem não tem Igreja como mãe.*

O fundamento escriturístico é que se tivesse salvado quem esteve fora da arca de Noé, também quem se encontra fora da Igreja salvar-se-ia. O Senhor adverte: quem não é comigo é contra mim e quem não reúne comigo dispersa (Mt. 12, 30)³⁵⁰. O único e indispensável dever daqueles que passaram à heresia e ao cisma é o de voltar donde saíram como se pode perceber das suas palavras: «...voltai à vossa mãe, da qual saístes»³⁵¹

2.3. O carácter essencial da Igreja

2.3.1. Unicidade

Para o santo mártir de Cartago o carácter essencial da Igreja é a sua unicidade e unidade.

Elas têm a sua fonte na unicidade e unidade de Deus.

2.3.1.1. Deus uno

O santo mártir fundamenta todos os seus conceitos na Escritura. O primeiro carácter da Igreja de Cristo assinalado e declarado por ele, é baseado por um princípio bíblico segundo o qual: «Existe só um Deus, há um só Cristo, há uma só Igreja, uma só fé, um só povo dos fiéis, associados através a solidariedade da concórdia na sua unidade, na firme unidade de

³⁴⁸ Doignon afirma que o argumento de adultério é utilizado várias vezes por Cipriano contra a dissidência dum bispo infiel à unidade e ávido de ter um 'outro' altar um 'novo' sacerdócio ou ainda uma 'igreja humana', cf. J. Doignon, *Points de vue comparés de Cyprien et de Firmilien de Césarée sur l'unique épouse des versets 4, 12; 6, 8 du Cantique des Cantiques*, Aug. 22 (1982) 183; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 229-235.

³⁴⁹ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 20-23.

³⁵⁰ *Ivi*; A. Hamilton, *Cyprian and Church unity*, 11

³⁵¹ *Ep.* 46, 1: CSEL 3, 2, 605, 7-8: «... Ut vos magis ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini...». Para exprimir tal movimento de retorno Cipriano multiplica os termos *unde* e *ad*. Com a partícula *unde* indica-se o reconhecimento da 'matriz' vital da qual se saiu como de um 'seio materno' com a partícula *ad* entende-se o movimento de conversão e de retorno à 'casa', à 'mãe'; cf. P. Fietta, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est*, 394-395.

um só corpo»³⁵². Esta unidade, vista como um reflexo da mesma unidade trinitária, não é concebida como uma abstração, mas estende-se na realidade dos fiéis agregados em volta do seu bispo. É o bispo que actua na sua pessoa e na sua realidade de representante de Cristo a verdadeira unidade da Igreja³⁵³. Cipriano escreve assim: «Deves persuadir-te que o bispo está na Igreja e que a Igreja está no bispo, e se alguém não está com o bispo, não está nem mesmo na Igreja»³⁵⁴.

A continuidade que existe entre Deus pai, Cristo e Espírito, existe também entre Deus e a Igreja, entre Deus e assembleia dos fiéis reunidos em volta do bispo porque, todos no mesmo baptismo e a mesma profissão de fé, são gerados para vida que vem do céu. A Igreja é portanto uma porque fundada sobre o único³⁵⁵.

2.3.1.2. Simbologia da unicidade

Para enfatizar tal unicidade, recorre alguns simbolos. A Igreja é *una*, e com vocação de universalidade, alcança a todos e chega a todas as partes como a luz do sol, expoente exemplarizado de uma fecundidade que realiza de contínuo seu ser católico e dinámico. Para que o estatuto da Igreja não perca com o tempo essa condição sua de *sacramentum unitatis*, devem seus integrantes, os crentes, articular uma estrutura uniforme unidos em um *só corpo com os laços de concórdia*³⁵⁶.

³⁵² *De cath. Eccl. un. 23*: CSEL 3, 1, 231, 7-9: «Unus Deus est et Christus unus et una Ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata»; cf. E. Gallicet (a c.), *Cipriano di Cartagine*, 40; *Unidad de la Iglesia*, ed. C. Failla, 29; A. Manrique, *La Iglesia como comunión*, 4; S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia*, 195; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 141; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 262-263.

³⁵³ L. Dattrino, *L'ecclesiologia di Cipriano*, 138; F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67 de s. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de autonomía de las iglesias locales*, RET 35 (1975) 13.

³⁵⁴ *Ep. 66, 8*: CSEL 3, 2, 733, 4-6: «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in Ecclesia non esse».

³⁵⁵ A. Demoustier, *L'ontologie*, 581; Sobre este argumento Doignon acrescenta este pormenor muito significativo: «A Igreja é una e esclue os heréticos», J. Doignon, *Points de vue comparés de Cyrien*, 185. Portanto, a unicidade da Igreja esclue os heréticos.

³⁵⁶ *De cath. Eccl. un. 23*: CSEL 3, 1, 231, 7-9; S.F. Flórez, *La catolicidad*, 601.

No capítulo V do *De catholicae Ecclesiae unitate* Cipriano mostra a unicidade da Igreja nestes termos:

O episcopado é um e cada um na própria parte o possui. Uma só é a Igreja mesmo se se estende em todos os lugares pela eficácia da sua fecundidade, como uma só é a luz, mesmo se os raios do sol são muitos, como um só é o tronco que funda as suas profundas raízes, mesmo se os ramos da árvore são muitos. Uma só permanece a fonte, mesmo se muitíssimos são os riachos que se lhe derivam, mesmo se a sua riqueza parece jorrar em notável quantidade e multiplicar-se, a unidade porém conserva-se em mérito à da origem³⁵⁷.

Daqui se depreende que «para s. Cipriano a expressão *Ecclesia una* designa sempre unicidade: unidade numérica. A palavra *unitas* significa tanto união como unidade numérica. Mas uma concepção não exclui jamais a outra. A maior parte tem os dois sentidos e significa: unicidade resulta da união»³⁵⁸.

2.3.1.3. *Episcopatus unus est a cuius a singulis pars in solidum tenetur*³⁵⁹

Esta frase de Cipriano ofereceu muita dificuldade de interpretação. Dificuldades concentram-se desde o próprio termo *episcopatus*, nas expressões *episcopatus unus* e *in solidum*.

Episcopatus-Gomez pensa que *episcopatus* o (episcopado) é o abstrato correspondente ao concreto *episcopus* (bispo). Não tem aqui o sentido físico, que podia ter

³⁵⁷ *De cath. Eccl. un. 5*: CSEL 3, 1, 214, 1-7: «*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. 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 rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine*»; cf. M. Bévenot, *Épiscopat.*, 178; *Cristiani con coraggio. Il nostro essere cristiani oggi secondo san Cipriano*, ed. G. Toso, Torino 1985, pp. 45-46.

³⁵⁸ A. Demoustier, *Épiscopat.*, 347. Este estudioso na nota 40 desta obra cita R. Braun que afirma que Cipriano não emprega o termo *unio* que segundo Tertuliano, significa a unicidade por oposição à *unitas*: a união.

³⁵⁹ *De cath. Eccl. un. 5*: CSEL 3, 1, 214, 1-2.

então e tem também nos nossos dias, por exemplo, quando se fala do ‘episcopado dumanação’. No texto cipriânico não fica reduzido ao conjunto de todos os bispos da Igreja. Refere-se a seu outro significado, o originário, semanticamente paralelo de επισκοπή em grego³⁶⁰. Prossegue dizendo que *episcopatus* refere-se aqui a uma realidade moral e teológica, não física, presente e actuante em uns indivíduos de carne e osso, os bispos. Designa a potestade e o ministério especificamente episcopais³⁶¹. É aceitável que o episcopado não se identifique nesse contexto com o conjunto dos bispos. Estaria na mesma linha com o termo ‘sacerdócio’. Que é participação no sacerdócio de Cristo, mediador perfeito e não como grupo de sacerdotes.

Unus– Gomez apresenta um estudo feito por R. Braun acerca do uso do mesmo termo em Tertuliano. Concluiu que em Tertuliano são dois termos diferentes da mesma raiz que *unus* a saber, *unio* e *unitas* expressam a contraposição semântica ‘unicidade’ e ‘unidade, união’³⁶². Em Cipriano em vez, *unitas* conserva a dualidade semântica da linguagem ordinária, ou seja significa ‘unicidade’ e ‘unidade, união’. Enquanto *unus* não significa (uno, unido), senão (único), que é a (singularidade), grau máximo de (unidade, união). E conclue que *Episcopatus unus* é como a *cathedra una* e a *Ecclesia una* deste mesmo texto e contexto³⁶³. De facto com o termo *unus* Cipriano pretende sublinhar a unicidade da Igreja. Porque quando quer sublinhar a unidade da mesma embora não contraponha recorre o termo *unitas* (unidade)³⁶⁴.

³⁶⁰ M.G. Gómez, *In solidum*, 222.

³⁶¹ Prova a sua afirmação na base da Escritura, particularmente de 1Tm 3, 1: «Se alguém deseja o episkoph, (*episcopatum* na *Vulgata*), bom cargo-tarefa deseja». Na nota 9 da mesma página o mesmo estudioso apresenta este facto: tão pouco *presbiteratus* (presbiterado) é de ordinário o presbyterium (presbitério) ou o conjunto de todos os presbíteros de uma igreja local em volta do seu bispo, nem o diaconado refere-se a todos seus diáconos, M.G. Gómez, *In solidum*, 222.

³⁶² *Ibid.*, 223.

³⁶³ *Ivi.*

³⁶⁴ Cf. *Ep.* 51, 1: CSEL 3, 2, 614, 9; 54, 1: CSEL 3, 2, 622, 1; 55, 8, 21, 24, 29: CSEL 3, 2, 630, 6, 639, 2, 642, 9, 16-643, 5, 6, 8, 12, 647, 20; 69, 5: CSEL 3, 2, 754, 7; 71, 3: CSEL 3, 2, 774, 7; 74, 8: CSEL 3, 2, 805, 24.

Schepens tentou dar uma interpretação à expressão *in solidum*. Questionou se seria somente uma questão de obrigação moral *in solidum*, a qual cada bispo detinha. Esta opinião que frisa o disparate, é a mais contrária ao texto que fala não de pessoas tidas *in solidum*, mas duma parte tida *in solidum* por cada bispo³⁶⁵. O mesmo autor continua a sua interpretação afirmando que a partir do segundo século a confusão reina nos casos a empregar com a preposição *in*. Cipriano teria insistido no acusativo *in solidum*, o qual pode *a priori* ser equivalente ao ablativo. O substantivo significa antes o *conjunto*, o todo segundo Cicerone. Conclue que o período pode portanto traduzir-se assim: o episcopado ou o conjunto dos bispos é um porque cada um detém uma parte do todo³⁶⁶. Campeau defende que aos olhos de Cipriano, *episcopatus unus*, a carga episcopal indivisível, que cada bispo detém sobre uma parte do rebanho, mas solidariamentecom todos seus colegas, deriva do texto de Mt 16, 18³⁶⁷.

Bévenot, que fez também um estudo da expressão *in solidum*, afirma que a propriedade ou possessão *in solidum* exclue toda a possibilidade de copropriedade ou copossessão. O direito do coproprietário estende-se sem dúvida à totalidade do objecto indiviso, mas porque há um outro coproprietário, ele falta ao primeiro o que lhe tornaria proprietário *in solidum*, isto é, a plena liberdade de disposição de objecto³⁶⁸.

Dom Odo Casel citado por Bévenot que segundo ele foi o primeiro a citar esta frase para explicar Cipriano pretende que *in solidum* é uma formula dos juristas para significar que um direito ou uma obrigação custa igualmente a mais pessoas de tal maneira que cada um possui integralmente este direito ou obrigação³⁶⁹. Bévenot conclue o seu estudo da problemática encontrando na frase não mais que a colegialdade dos bispos pela frase

³⁶⁵ P. Schepens, *Saint Cyprien: Episcopatus unus est a cuius a singulis pars in solidum tenetur (De unitate Ecclesiae V)*, RSR (1948) 288.

³⁶⁶ P. Schepens, *Saint Cyprien*, 289; *Cyprien*, trad. V. Saxer, 16.

³⁶⁷ L. Campeau, *Le texte de la primauté*, 101.

³⁶⁸ Cf. M. Bévenot, *Épiscopat*, 190.

³⁶⁹ *Ivi*.

«episcopatus unus est» e em seguida a indivisibilidade da autoridade de cada bispo na sua diocese e não concorda com esta interpretação de solidadriedade e propõe a sua correcção³⁷⁰. D'Alès na mesma linha assegura que «o sentido destes textos é fortemente claro: um bem que várias pessoas possuem *in solidum* é um bem cuja totalidade pertence a cada uma delas, ainda que este não seja a título exclusivo»³⁷¹.

Demoustier apresenta esta solução: O conceito de unidade da Igreja, no plano jurídico, poderia portanto, anunciar-se assim: desde a origem, o único episcopado é possuído todo inteiro por cada um e por todos em conjunto³⁷². Enfrentando o aspecto jurídico da questão é convicto que o único poder de ligar e desligar é o mesmo para todos os que estão unidos entre eles. Este poder cada um o tem tomado separadamente, mas, tomado por todos juntamente, eles o tem igualmente, o mesmo, idêntico a ele mesmo. Assim se exprime uma doutrina de colegialdade construída sobre a relação: um igual a todos³⁷³.

Conclue que cada um tem o poder todo inteiro e eles o tem todos em conjunto. Não mais no todo que na parte. É por isso que *episcopatus* pode-se dizer indiferentemente duma igreja ou de todas as igrejas tomadas como um todo³⁷⁴. Esta interpretação identifica-se mais com o espírito de Cipriano que salienta o poder dos bispos nas suas igrejas locais que não pode ser exercido dependendo doutros bispos, ainda que seja em comunhão com os outros. Comunhão não dependência. Solidariedade reclama completamente.

³⁷⁰ M. Bévenot, *Épiscopat*, 195.

³⁷¹ Cf. D'Alès, *La théologie*, 132.

³⁷² A. Demoustier, *Épiscopat*, 351-352.

³⁷³ *Ibid.*, 345-346. Esta visão assemelha-se à da BAC que traduz do seguinte modo: «El episcopado es unico, del qual participa cada uno por entero» (O episcopado é único do qual cada um participa por inteiro), *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 147. Casale faz uma tradução quase igual a esta pois para ele «L'episcopato è uno solo e i singoli nella propria parte lo posseguono tutto intero» (O episcopado é um só e os indivíduos (cada bispo) na própria parte o possuem todo inteiro). U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Leumann 1998, p. 83. Enquanto Decret traduz assim: «La dignité episcopal est une: chaque évêque en possède une parcelle sans division du tout» (A dignidade episcopal é uma: cada bispo possuindo uma parcela sem divisão do todo). F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 104; cf. E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 539.

³⁷⁴ A. Demoustier, *op. cit.*, 346.

2.3.1.4. Natureza do episcopado

Os textos de Mt 16, 18 e de Jo 20, 21 são o fundamento do episcopado para o autor em estudo. É nestes textos que tira o poder jurisdicional da Igreja e a razão teológica do episcopado. Em outras palavras, é no modo de concessão do poder de ligar e desligar, antes a Pedro, depois ao colégio apostólico, que o bispo de Cartago encontra a justificação do papel do bispo na igreja particular³⁷⁵.

O bispo une cada um dos seus fiéis à Igreja total pois que único sucessor do único episcopado de Pedro, ele tem o poder de realizar a unidade do corpo e que ele tem unido aos outros bispos, o mesmo e único episcopado que todos *in solidum* possuem como sucessores de Pedro³⁷⁶.

Dos escritos de Cipriano se depreende que ele reserva o título de *sacerdotes* aos bispos. Os presbíteros não eram por ele chamados ‘sacerdotes’ embora esteja claro que eles celebravam eucaristia³⁷⁷. Chama aos bispos em momentos distintos de *episcopi* e também *sacerdotes*, um título que era corrente para os sacerdotes pagãos, e que ele mesmo usa também para os sacerdotes do Antigo Testamento³⁷⁸.

A primeira distinção³⁷⁹ pode ser esta: *episcopus* significa o homem com o encargo da igreja local; *sacerdos* é o homem escolhido por Deus para ser seu instrumento para a distribuição das suas graças para aqueles que estão ao seu encargo³⁸⁰. Quando Cipriano fala

³⁷⁵ Cf. L. Campeau, *Le texte de la primauté*, 102; Cyprien, trad. V. Saxer, 106.

³⁷⁶ A. Demoustier, *Épiscopat*, 347.

³⁷⁷ M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, 414-417.

³⁷⁸ *Ibid.*, 417.

³⁷⁹ Certamente será esta tentativa de distinção que causou ao longo da história muitas dificuldades sobre a sacramentalidade do episcopado. A distinção era entre o poder de *ordem* e o de *jurisdição*. A alta Escolástica tinha refutado a sacramentalidade do episcopado principalmente porque o sacramento de ordem é ordenado ao *corpus verum* do Senhor ou seja ao serviço da eucaristia, e sob este aspecto a consagração episcopal não confere alguma nova faculdade, pois que a consagração presbiteral comunica o pleno poder da transubstanciação. O poder que vem conferido na consagração episcopal refere-se ao *corpus mysticum*, a Igreja; mas tal poder é considerado como uma *iurisdictio* pelos teólogos da Idade Média e é colocado fora de *ordo* que é ao serviço da eucaristia, J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 194-195.

³⁸⁰ M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, 417.

de *sacerdotes* cristãos, ele quer dizer bispos (*episcopi*).³⁸¹ Demoustier afirma que *sacerdos* é o termo genérico, ele é exclusivamente empregue quando se trata da vida religiosa e sacramental propriamente dita³⁸². Enquanto *episcopus* tem um sentido muito mais específico; ele é o chefe supremo de sacerdócio (*sacerdotium*) hierarquizado em graus. Nele todo o sacerdócio se resume e sem ele os outros não podem agir³⁸³. Num outro artigo este autor reforça este poder do *episcopus* afirmando que o bispo não é somente chefe ele joga um papel sagrado. É necessário obedecer-lhe porque é o vínculo que Deus estabeleceu entre o seu povo e Ele³⁸⁴.

2.3.2. Unidade

Para o santo bispo o *sacramentum* maior de todos é *sacramentum unitatis*, a Igreja mesma na sua existência no mundo³⁸⁵. O carácter fundamental da Igreja é a unidade. A ela se opõem a heresia e o cisma³⁸⁶. Do mesmo modo que Cristo, pela sua vida concreta, sua morte e sua ressurreição, uniu nele toda a humanidade numa só vida que a uniu à Trindade, a Igreja prolonga a realidade de Cristo na história manifestando na própria existência vivida a unidade realizada por Cristo³⁸⁷. Relacionado à essa sua teologia o uso que Cipriano faz de

³⁸¹ Bévenot assegura que Tertuliano muitas vezes chama Cristo de *Sacerdos Patris*. Este é um uso normal do *sacerdos* pelo facto que é através de Cristo que os dons de Deus vem aos homens. Cipriano usa naturalmente a mesma terminologia. Cristo era *summus sacerdos Patris* eles eram *sacerdotes Dei et Christi*. A concepção do título de *sacerdos* de Cipriano era baseada no exemplo e instituição de Cristo, o *Summus sacerdos Dei et Patris*. Bévenot pensa que ele pode ter usado regularmente este título para os bispos em reacção a Tertuliano, quem viu nisso somente um título de subordinação e não um de positiva responsabilidade derivando do exemplo de Cristo e da sua fundação da Igreja sobre Pedro, M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, 423-429.

³⁸² Cf. *Ep.* 63, 18: CSEL 3, 2, 716, 8: «Sacerdotes Dei et Christi»; *Ep.* 63, 14: CSEL 3, 2, 713, 14: «vice Christi». A. Demoustier, *L'ontologie*, 570.

³⁸³ A. Demoustier, *art. cit.*, 570.

³⁸⁴ *Id.*, *Épiscopat*, 341.

³⁸⁵ *Ep.* 45, 1: CSEL 3, 2, 600, 4-5; 69, 6: CSEL 3, 2, 754, 15; 73, 11: CSEL 3, 2, 786, 13; 74, 11: CSEL 3, 2, 808, 23; J.D. Laurance, *Le président*, 160; S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia*, 216.

³⁸⁶ *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 50. A Igreja depende dessa fundamental unidade e da potência do Espírito santo pela sua santidade e pela eficácia dos seus sacramentos [...]. Quantos romperam com a Igreja, sua mãe, romperam também com Cristo, e não podem mais ter Deus por pai, eles não possuem mais nem o Espírito santo nem os sacramentos, F. Cardman, *Cipriano e Roma*, 60.

³⁸⁷ J.D. Laurance, *Le président*, 160.

portare é aquele de *adunare* (unir). Se Cristo nos carregou todos em si mesmo, então paralelamente o nosso ser com Cristo, pede que na Igreja, nós sejamos unidos com os outros: *plebs adunata*³⁸⁸.

2.3.2.1 A origem da unidade

O pensamento eclesiológico de Cipriano pode ser lido segundo um esquema construído sobre um movimento descendente e ascendente: da Trindade à Igreja e da Igreja à Trindade. A unidade das três Pessoas divinas é fonte da unidade da Igreja a qual torna-se assim «povo reunido pela (na) unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo»³⁸⁹.

No início do capítulo IV da sua *De unitate* quando ele cita Mt 16, 18-19, é para demonstrar brevemente que a unidade da Igreja é uma vontade do Senhor³⁹⁰: «Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja». A unidade do fundamento anuncia a unidade da construção³⁹¹. Isto mostra que a unidade jurídica da Igreja considerada como intercomunhão³⁹², de quem o episcopado é o centro, tem no pensamento de Cipriano por fundamento verdadeiro a unidade da Igreja mãe, pelo facto de que a sua origem jurídica é única instituição petrina e apostólica³⁹³.

Tal unidade é indivisível porque é reflexo da Trindade e toma a sua consistência da unidade mesma da Trindade: «O Senhor disse , Eu e o Pai somos um. Num outro passo diz do Pai e do Filho e do Espírito santo: os Três são um só. Pois bem, por acaso pode existir

³⁸⁸ *Ep.* 61, 3: CSEL 3, 2, 697, 1-2; 66, 8: CSEL 3, 2, 732, 12-13; 69, 5: CSEL 3, 2, 754, 7-8; Cypriani *De dominica oratione* 23: CSEL 3, 1, 285, 5.

³⁸⁹ *De dom. or.* 23: CSEL 3, 1, 285, 4-5; P. Fietta, *Salus extra*, 63; G. Toso (a c.), *Cristiani con coraggio*, 46-47; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 280. 316.

³⁹⁰ Cf. G. Tixeront-P. Calliari, *Manuale di patrologia*, 161.

³⁹¹ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 20; A. Demoustier, *L'ontologie*, 575-576; I.P. Lamelas, *op. cit.*, 289.

³⁹² Esta intercomunhão faz a unicidade do episcopado, A. Demoustier, *Épiscopat*, 343.

³⁹³ A. Demoustier, *L'ontologie*, 577; A. Demoustier, *Épiscopat*, 367. Nesta mesma página este estudioso classifica esta unidade que Cipriano defende, por unidade ontológica.

alguém que possa dividir a unidade da Igreja, esta unidade que vem da estabilidade divina, e que está ligada aos mistérios celestiais?»³⁹⁴.

A Igreja está especialmente marcada pela unidade e não se fracciona em partes se se difunde e se multiplica pelo mundo. As simples igrejas locais não são mais que o facto particular da única Igreja universal³⁹⁵. Para ilustrar essa unidade ele recorre a algumas imagens usadas ou à natureza: a vida, o sol, a árvore, o curso da água; ou à Escritura: a esposa-mãe, a arca de Noé, a túnica de Cristo, a Páscoa judia, a pomba³⁹⁶. Na visão do nosso mártir resulta inegável desde as Escrituras que a Igreja tem relação de dependência com a unidade de Deus³⁹⁷. É uma dependência não de submissão mas de origem e meta.

A razão da unidade da Igreja e do episcopado encontra-se na unidade da Igreja apostólica, de quem Pedro é o primeiro. Assim encontra-se fundada na fé a unidade das igrejas particulares e aquela da Igreja universal³⁹⁸. A verdade da fé é a vida divina. A verdade da unidade, a unidade trinitária³⁹⁹.

2.3.2.2. Unidade do episcopado

Antes de tudo a unidade do bispo estende-se visivelmente na unidade da catedra e do altar⁴⁰⁰. Ao centro da Igreja e da sua unidade põe-se a eucaristia, da qual é simbolo prefigurante o cordeiro «tipo de Cristo, o qual era comido numa só e mesma casa»⁴⁰¹.

³⁹⁴ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 215, 4-9: «Dicit Dominus: ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt. Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem scindi in Ecclesia posse et voluntatum conlidentium divortio separari?», *Unidad de la Iglesia*, ed. C. Failla, 29; A. Demoustier, *L'ontologie*, 580; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 235-238. 313-314.

³⁹⁵ Cf. L. Dattrino, *L'ecclesiologia di Cipriano*, 144.

³⁹⁶ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 15; G. Tixeront-P. Calliari, *Manuale di patrologia*, 161; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 149.

³⁹⁷ S.F. Flórez, *La catolicidad*, 599; *Ep.* 3, 3: CSEL 3, 2, 472, 2-4.

³⁹⁸ L. Campeau, *Le texte de la primauté*, 104; cf. *Early latin theology*, in S.L. Greensland et al. (edd.), 120.

³⁹⁹ A. Demoustier, *L'ontologie*, 586.

⁴⁰⁰ *Ep.* 72, 2: CSEL 3, 2; 776, 19.

⁴⁰¹ *De cath. Eccl. un.* 8: CSEL 3, 1, 217, 8-12.

Toda a autoridade dos bispos deriva dos poderes que Cristo concedeu a Pedro aquando da sua confissão, e, se segundo Cipriano, todos os apóstolos eram iguais, eles não formavam menos que uma unidade representada por Pedro que tinha sido o primeiro a receber esses poderes⁴⁰². O episcopado na sua colegialdade, que “preside na Igreja” deve ele também ser “um e indiviso”, condição indispensável para testemunhar a verdadeira fé. Cada bispo detém uma parte desta indivisão⁴⁰³.

Ele concebe a colegialdade como uma união de diálogo, uma colaboração constante. Cada bispo tem o cargo de toda a Igreja nesta em que ele deve fazer respeitar a unidade e respeitar-se ele mesmo. E todos os bispos tomados juntamente tem o cargo de toda a Igreja: a união do corpo depende da união dos bispos entre eles⁴⁰⁴. Assim Cipriano afirma: «A Igreja por vontade de Cristo é *una* mesmo que dividida em muitos membros espalhados por todo o mundo. Assim o episcopado é *uno* e representado pela multiplicidade dos bispos que vivem na concórdia entre eles»⁴⁰⁵.

O sinal visível da comunhão entre as diversas igrejas ou comunidades cristãs é a união e acordo entre os bispos⁴⁰⁶. A concórdia episcopal é como um segredo da colegialdade⁴⁰⁷.

2.3.2.3 Colegialdade do episcopado

A colegialdade aqui referida vem da palavra *collegium* que tem um sentido eclesiástico e não estreitamente jurídico (no sentido de uma sociedade em que os membros tem direitos iguais)⁴⁰⁸.

⁴⁰² M. Bévenot, *Épiscopat*, 178; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 363.

⁴⁰³ *De cath. Eccl. un.* 5: CSEL 3, 1, 214, 1; *Cyprien*, trad. V. Saxer, 106.

⁴⁰⁴ A. Demoustier, *Épiscopat*, 345; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 100.

⁴⁰⁵ *Ep.* 55, 24: CSEL 3, 2, 642, 12-15: «... E cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 292.

⁴⁰⁶ *Ep.* 66, 8: CSEL 3, 2, 733, 9-11; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 50; I.P. Lamelas, *op. cit.*, 316.

⁴⁰⁷ M.G. Gómez, *In solidum*, 251.

⁴⁰⁸ Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 210.

A partir do século III aparece explicitamente o termo *collegium*, para designar seja a união de todos os bispos, seja também uniões particulares no seio do episcopado. Mas ao lado disso encontramos também outras expressões como *ordo*⁴⁰⁹.

A multiplicidade de conceitos é uma indicação de que nenhuma das categorias, que o direito romano ou as filosofias contemporâneas ofereciam, era suficiente para exprimir em modo adequado a realidade do carácter comunitário do ofício episcopal⁴¹⁰. E Cipriano foi o primeiro teólogo a introduzir a terminologia colegial num latim cristão⁴¹¹, neste âmbito semântico. Pois não figura no Minúcio Félix. Antes dele, Tertuliano usa o termo *collegium*; porém, com ele designa os *collegia sacerdotalium*⁴¹² dos romanos, não cristãos. A colegialidade episcopal é um dos temas favoritos da eclesiologia de Cipriano⁴¹³, ao lado da Igreja local e o primado romano. Ela foi, na história da Igreja das origens, um critério de governo, tido sucessivamente em várias partes, por muito tempo na história da Igreja⁴¹⁴.

As divisões são contrárias à vontade de Cristo que estabeleceu a Igreja sobre um fundamento único, o colégio dos apóstolos, com um chefe, o apóstolo Pedro. O tratado sobre a *unidade* não explica a origem da colegialidade episcopal. Entretanto, supõe-na derivada da colegialidade apostólica⁴¹⁵. Sem dúvida, é o Espírito a alma da unidade na

⁴⁰⁹ Cf. Tertulliani *Adv. Marc.* 4, 5. 2 (CCL 1, 551, 20); B. Botte, *Presbyterium et ordo episcoporum*, Irén. 29 (1956) 5-27.

⁴¹⁰ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 228.

⁴¹¹ *Ibid.*, 234.

⁴¹² Tertulliani *De corona* 10, 9 (CCL 2, 1055, 56-57).

⁴¹³ Sobre a colegialidade de Cipriano os autores não entram de acordo se ele era colegialista ou anti-colegialista. Cf. V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 137.

⁴¹⁴ Cf. L. Dattrino, *L'eclesiologia di Cipriano*, 134-135. Nas mesmas páginas Dattrino afirma que a colegialidade era o modo do governo seguido na igreja das origens. É difícil conciliar esta afirmação com a do Ratzinger que assevera que na igreja antiga a ideia de colégio universal era secundária, e geralmente o seu aparecimento é muito tardio; em vão procurar-se-á pelo menos antes dos primeiros 4 séculos a ideia sintética que o colégio dos bispos em quanto tal é sucessor do colégio dos apóstolos. Em primeiro plano, estão muito mais, os colégios particulares, nas mesmas igrejas locais e nas províncias eclesiásticas, é esta também a razão pela qual os concílios particulares precedem os concílios ecumênicos e representam a *via ordinaria* diante dos segundos que são considerados uma *via extraordinaria*, J. Ratzinger, *op. cit.*, 203-204. É verdade que Dattrino não fala de colégio universal, talvez se refira somente à realidade do colégio dos bispos que era manifestada de vários modos como apresenta Ratzinger. Neste caso pode ele ter fundamento.

⁴¹⁵ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 15-17.

Igreja e entre os bispos⁴¹⁶ e fiéis, mas o centro visível da unidade é o bispo, pelo que o centro visível da unidade na Igreja está no colégio episcopal. Porque o bispo é bispo dentro do colégio. E «não mais que um episcopado na Igreja. O poder episcopal reside todo inteiro em cada um dos membros⁴¹⁷. A unidade do corpo episcopal descansa, segundo Cipriano, na unanimidade do *collegium* dos bispos»⁴¹⁸. Essa colegialdade é uma união de diálogo e de colaboração constante. *Insolidum* ou «colegialmente, em colegialdade com...» é uma forma de expressar a koinonia (communio), peculiar ‘intercomunhão’ dos bispos de índole não só moral, mas também jurídica e teológica.

A colegialdade manifesta-se por exemplo na presença obrigatória de vários bispos, nos concílios regionais, nas visitas e cartas mútuas para trocar ideias e enfrentar algumas realidades pastorais. As listas episcopasi são outro elemento que manifesta essa colegialdade.

Bévenot critica esta visão de Cipriano. Considera-a incompleta e não cobre todo o dom revelado. Acha que é uma teoria que vale até certo ponto, a unidade da Igreja depende de facto da colegialdade dos seus bispos⁴¹⁹. Na expressão *in solidum* Bévenot pensa que Cipriano afirme duas coisas. Ele afirma no início a *unidade* do poder episcopal na Igreja universal; em seguida, ele afirma a *unicidade* do poder episcopal na Igreja local. *Episcopatus unus est* afirma a colegialdade dos bispos; *a cuius singulis in solidum pars tenetur* afirma que na Igreja local, o poder episcopal pertence a um só, que ele não se divide, e que uma vez, o bispo legitimamente consagrado, nenhum outro pode reivindicar os poderes que lhe foram conferidos⁴²⁰.

⁴¹⁶ M. Bévenot, *Épiscopat*, 179.

⁴¹⁷ Já tratamos deste argumento em 2.3.1.3

⁴¹⁸ *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 44.

⁴¹⁹ Cf. M. Bévenot, *op. cit.*, 184.

⁴²⁰ *Ibid.*, 186-187.

2.3.2.4. O bispo e a Igreja

A Igreja para Cipriano é uma realidade muito concreta a da comunidade reunida em volta do seu bispo legítimo. O sacramento não é uma grandeza independente, mas um modo concreto de realização da Igreja, e o bispo é o único responsável não só da disciplina exterior, mas também da vida sacramental⁴²¹. Pois para ele «A Igreja aos olhos de Cristo, é o povo unido ao seu bispo, é o rebanho fiel ao seu pastor [...], o bispo está na Igreja e a Igreja está no bispo, se alguém não está com o bispo, não está na Igreja»⁴²², o bispo é, portanto, sinal de união para os cristãos, a ligação ao bispo é o critério de unidade aos olhos de Cristo⁴²³.

A função do bispo é decisiva. A união com ele é a união com a Igreja⁴²⁴, portanto com Cristo e a separação do bispo é por conseguinte separação de Cristo. O bispo continua a obra de salvação de Jesus⁴²⁵. É o garante da unidade, condição absoluta para a conservação da fé e a salvação⁴²⁶.

2.3.2.5 Sucessão no episcopado

Por ocasião de cisma de Novaciano contra Cornélio, legitimamente eleito, Cipriano assevera que o episcopado é fundado sobre Pedro e Pedro é único. Não há senão um bispo no mesmo lugar, o que acontece por sucessão. Pedro fala em nome dos apóstolos e ele

⁴²¹ P. Fietta, *Salus extra*, 60; *Id.*, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est*, 384.

⁴²² *Ep.* 66, 8; CSEL 3, 2, 733, 4-6; 33, 1; CSEL 3, 2, 566,11-15; J. Colson, *L'évêque*, 17-19; A. Hamilton, *Cyprian and Church unity*, 12; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 147; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 102; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 554.

⁴²³ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 16; *Unidad de la Iglesia*, ed. C. Failla, 30; M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian*, 378. Ratzinger clarifica a eclesiologia ciprianea centrada no bispo nos seguintes moldes: Aquilo que um encontra imediatamente antes de mais nada em Cipriano é um conceito de Igreja muito sóbrio e em mão. A Igreja consta de dois elementos concretos: o primeiro elemento é o bispo, a quem são associados os presbíteros, diáconos e clero inferior, e outro é a *plebs* que está de baixo desse bispo e só nele está a Igreja. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, trad. it., Milano 1971, p. 99.

⁴²⁴ Cf. J. Colson, *L'évêque*, 20-23. A este propósito Fainel citado por Flórez fala de uma espécie de encarnação da Igreja no bispo, S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia*, 192; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 234-235.

⁴²⁵ E. Gallicet (a c.), *Cipriano di Cartagine*, 35.

⁴²⁶ *Ep.* 73, 21; CSEL 3, 2, 795, 4-14; *S. Cipriano di Cartagine. Le lettere*, N. Marinangeli (a c.), Ventimiglia 1979, p. 24.

permanece, por outro, como a origem do episcopado de cada bispo em cada lugar. Escreve Cipriano: «...Cristo disse aos apóstolos e, pelo facto, a todos os chefes que sucedem aos apóstolos por disposição de substituição»⁴²⁷. Para o nosso autor somente o bispo que teve sucessão legítima ininterrupta desde os apóstolos tem autoridade de representar Cristo e ser ponto de ligação entre os fiéis e a Igreja.

Esta ideia de sucessão legítima encontrámo-la noutros padres, como é o caso de Ireneu de Lião e Hipólito⁴²⁸. Para Ireneu nascido por volta de 130-140⁴²⁹, antes do nosso autor, a exegese escriturística deve ser feita pelos presbíteros, que na Igreja são autenticamente sucessores dos apóstolos⁴³⁰ como se pode ler nesta sua afirmação:

Por isso, deve-se escutar com atenção aqueles Presbíteros na Igreja, que estão na posse da sucessão, que remonta até os apóstolos, como já temos dito, os quais, junto à sucessão episcopal, por beneplácito do Pai, receberam o carisma seguro da verdade, enquanto todos os outros que se separaram da sucessão originária e se reúnem em conventículos ao seu modo devem-se olhar com suspeita⁴³¹.

No mesmo século de Cipriano, encontramos Hipólito (+ 236) no qual a Tradição (Para,dosião) não só é posta à verificação histórica de uma legítima sucessão (Diadoch,) mas

⁴²⁷ *Ep.* 66, 4: CSEL 3, 2, 729, 19-20: «...Dicit (Christus) ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis vicaria ordinatione succedunt»; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 344. Sobre este argumento de sucessão Gil fez um estudo que consiste nos seguintes pontos: os bispos no pensamento de Cipriano são sucessores dos apóstolos. A questão é: os sucedem pessoal e individualmente ou enquanto formam este 'corpus' ou 'collegium'? Isto é, a sucessão é pessoal ou de colégio a colégio? Partindo das expressões de Cipriano ele afirma que lhes induzem a crer que se trata de uma sucessão de grupo a grupo, ainda que, como é lógico lhe falte a exactidão de termos; cf. V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 153-154. Não sabemos até que ponto se pode dar uma sucessão em grupo.

⁴²⁸ Cf. D. Spada, *La fede dei padri*, Roma 1985, pp. 157-164.

⁴²⁹ A.G. Hamman, *Ireneo*, in DPAC II 1805. A data da sua morte é incerta.

⁴³⁰ D. Spada, *op. cit.*, 157.

⁴³¹ *Irenaei Adv. haer.* 4, 26. 2: (SC 100, 718, 43-49): «Quapropter eis qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt, reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocumque loco colligunt, suspectos habere»; D. Spada, *op. cit.*, 157; A. Manrique, *La Iglesia como comunión*, 8.

vem antes de toda a eventual expressão doutrinal, que o seu conteúdo substancial é reconduzido ao mesmo Espírito santo (Ἁγίον Πνεῦμα), obviamente transmitido de sucessão a sucessão, mediante a legítima imposição das mãos. Esta graça do Espírito santo, que os apóstolos receberam primeiro, chega agora aos seus presentes sucessores, constituídos assim em um cargo de sacerdócio (avrcieratei,a) de magistério (didaskali,a) e de presídio ou custódia (frouarci,a) da Igreja⁴³².

Tertuliano apresenta a Igreja visível e segundo ele é também mantida pela sucessão episcopal desde os apóstolos⁴³³.

A doutrina da sucessão dos bispos aos apóstolos sempre foi apresentada ao longo da caminhada da Igreja. E houve momentos em que foi proclamada solenemente. Esta teve a sua confirmação no Vaticano I⁴³⁴ onde se confirmou que os bispos são sucessores dos apóstolos.

Ratzinger, no seu livro que temos vindo a citar explica que os ‘poderes extraordinários’ dos apóstolos, ou seja o ordenamento ilimitado de cada um deles à Igreja universal, sem restrição a uma determinada diocese, são estreitamente conexos com a unicidade do apostolado que em quanto tal não é transmitido. Os bispos são bispos e não apóstolos, o sucessor é algo diferente daquele de quem toma início a sua sucessão⁴³⁵. O colégio dos bispos, que sucede ao colégio dos apóstolos no ofício de ensinar, santificar e governar, é em união com a sua cabeça, o Papa, igualmente como este, sujeito pela suprema e plena potestade sobre a Igreja universal⁴³⁶.

⁴³² D. Spada, *La fede dei padri*, 164.

⁴³³ Cf. *Oxford Dictionary of christian church*, London 1958-1961, p. 1334; M.T. Marshal, *No salvation*, 18.

⁴³⁴ Concilio Vaticano I, Const. Dogm. *Pastor aeternus* (DH 3061): «Tantum autem abst, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu sancto (Act 20, 28) in apostolorum locum successerunt...»

⁴³⁵ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 200.

⁴³⁶ *Ibid.*, 206.

2.3.2.6. Hierarquia da Igreja e o seu funcionamento

A Igreja é uma cidade e uma *fraternitas* (fraternidade). Seus membros chamam-se *fratres* (irmãos). Desta nova fraternidade derivam novos deveres. Cada Igreja tem uma caixa e uma lista de irmãos pobres que são assistidos [...] ⁴³⁷. Os membros do clero que não se podem ocupar em funções puramente civis, não podem sobretudo serem nomeados tutores, têm parte em certas *sportulae* (distribuições) de oferendas em espécie e em mensalidades ⁴³⁸. Esta *fraternitas* está organizada hierarquicamente. Em primeiro lugar estão os bispos a quem Deus confiou a autoridade exclusiva da Igreja ⁴³⁹. Eles são escolhidos por Deus como directos sucessores dos apóstolos ⁴⁴⁰ e são a cabeça das igrejas locais, nas quais há uma ordem decrescente, de presbíteros, diáconos, mártires e confesores até ao povo dos fiéis ⁴⁴¹.

O bispo é o chefe, tem o poder de ligar e desligar. A ele se deve obediência porque assim Cristo quis.

2.3.2.7. Comunhão com a Igreja

Como vimos acima, a comunhão com a Igreja passa pela comunhão com o bispo. As expressões como *quies* ou *pax plebs, honor episcopi* aparecem com muita frequência ⁴⁴². A *concordia cum episcopo* é uma condição da paz ⁴⁴³. A falta de comunhão com o bispo não só mete em causa a união das igrejas, mas a unicidade mesma da Igreja. Porque o iniciador

⁴³⁷ J. Colson, *L'évêque*, 9; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 505-506.

⁴³⁸ *Ep.* 1, 2: CSEL 3, 2, 466, 16-467, 7.

⁴³⁹ C. Saumagne, *Saint Cyprien*, 85.

⁴⁴⁰ *Ep.* 3, 3: CSEL 3, 2, 471, 16-17: «Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit».

⁴⁴¹ *Ep.* 16, 3: CSEL 3, 2, 519, 15-520, 3; E. Cattaneo (a c.), *op. cit.*, 505-507.

⁴⁴² *Ep.* 15, 1: CSEL 3, 2, 514, 5; 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 4-5, 16; 19, 2: CSEL 3, 2, 526, 4-6; 20, 2: CSEL 3, 2, 528, 11.

⁴⁴³ *Ep.* 43, 2: CSEL 3, 2, 591, 17-22.

dum cisma rompe com o fundamento: a sucessão a partir de Pedro⁴⁴⁴. Os bispos são o princípio visível e o fundamento da unidade nas suas igrejas particulares⁴⁴⁵.

2.3.2.8. Igreja universal

S. Cipriano concebe a Igreja universal e cada comunidade cristã como um só ser, como uma só era a túnica inconsútil de Cristo⁴⁴⁶, como uma só era a arca de Noé⁴⁴⁷, como de muitos grãos de trigo se amassa um só pão⁴⁴⁸, como um navio com um só piloto⁴⁴⁹, como uma só mãe de uma grande família, que recolhe em seu seio a um povo com um só corpo e uma só alma⁴⁵⁰.

Para o bispo de Cartago, a «Igreja universal é *una*, não está dividida em partes, senão que forma um todo, cujo vínculo é a união de todos os bispos»⁴⁵¹. A Igreja na sua visão não é somente aquela dum lugar, ela é a totalidade das igrejas. Sua unidade exige que todos os bispos, únicos cada um no seu lugar, estejam em comunhão entre eles⁴⁵². Esta ‘intercomunhão’ faz a unicidade do episcopado⁴⁵³. Assim a rebelião efectuada numa igreja local contra o próprio bispo é rebelião contra toda a Igreja. Igrejas particulares e Igreja universal encontram o motivo da sua unidade na colegialidade episcopal⁴⁵⁴.

⁴⁴⁴ A. Demoustier, *Épiscopat*, 343.

⁴⁴⁵ *Ep.* 66, 8: CSEL 3, 2, 733, 3-11; L. Dattrino, *L’ecclésiologia di Cipriano*, 135-136; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 508-509.

⁴⁴⁶ *De cath. Eccl. un.* 7: CSEL 3, 1, 215, 11-14.

⁴⁴⁷ *Ibid.* 6: CSEL 3, 1, 214, 24.

⁴⁴⁸ *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 2, 712, 7-8.

⁴⁴⁹ *Ep.* 59, 6: CSEL 3, 2, 674, 1-2.

⁴⁵⁰ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 15-16; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 49.

⁴⁵¹ *Ep.* 66, 8: CSEL 3, 2, 733, 8-11: «...Quando Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexas et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata».

⁴⁵² A. Hamilton, *Cyprian and Church unity*, 12; F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 13-14; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 100.

⁴⁵³ A. Demoustier, *op. cit.*, 343.

⁴⁵⁴ L. Dattrino, *op. cit.*, 143. Na mesma página afirma que a impressão imediata que se recebe à primeira leitura de muitos passos de Cipriano, tendentes a dar um relevo decisivo ao episcopalismo de cada igreja, poderia gerar a ideia que toda a Igreja, para ele, poderia ou deveria reduzir-se a uma espécie de confederação de igrejas. Esta ideia a apresenta apoiando-se em P. Batiffol.

2.3.2.9. Igreja local

Todas as igrejas embora sejam constituídas como uma cidade à base dos fiéis (plebs) e do clero ou *ordo*, quer dizer, o conjunto dos sacerdotes, diáconos e o bispo⁴⁵⁵; são fundadas sobre os bispos, isto é, sobre Pedro que está na origem da unidade do episcopado. Esta é uma convicção muito firme em Cipriano. Assim, cada igreja é uma sociedade hierarquicamente fundada sobre Pedro.

Dada a unidade dos bispos no episcopado fundado sobre Pedro, que está na origem do episcopado de cada bispo, embora ele seja colocado em relação de igualdade com todos os outros apóstolos; a Igreja local não será mais encarada isoladamente⁴⁵⁶, mas na sua relação com a Igreja total. Há uma identidade, isto é, igualdade recíproca, entre Igreja local e Igreja total. Como as igrejas são idênticas à igreja original pela sucessão petrina e apostólica, todas as igrejas formam uma realidade única no espaço e no tempo⁴⁵⁷. Pela intercomunhão na unidade dum só corpo de numerosas partes, cada uma é idêntica a todas. A Igreja local não é senão a única Igreja que se espalha em mais membros pelo mundo inteiro⁴⁵⁸.

A Igreja local é uma porção da Igreja universal, nela está presente a Igreja universal, é a localização da Igreja universal. Para a cristandade primitiva o significado usual do termo *Ecclesia* é Igreja local. A Igreja realiza-se em primeiro lugar e sobretudo nas igrejas particulares, que não são simplesmente partes separadas de um corpo administrativo mais amplo, mas cada uma delas contém a completa realidade de Igreja. A unidade eclesiástica na Igreja antiga é caracterizada por dois elementos: a catolicidade e a apostolicidade. A apostolicidade encontramos-la no princípio episcopal e a catolicidade na

⁴⁵⁵ Cf. F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 12.

⁴⁵⁶ Embora não seja encarada isoladamente ela é autónoma. O conteúdo da *epistola 67* mostra o reconhecimento de tal autonomia e da faculdade de as comunidades eclesiais locais na eleição e deposição de seus pastores, cf. *Ep. 67*, 5: CSEL 3, 2, 739-740; F.M. Bouzas, *op. cit.*, 8.

⁴⁵⁷ Cf. A. Demoustier, *Épiscopat*, 347-349; *Id.*, *El obispo de Roma y la regula fidei*, 399.

⁴⁵⁸ *Ep. 55*, 24: CSEL 3, 2, 642, 11-12; J. Tixeront, *Mélanges de patrologie*, 193.

comunhão de todas as igrejas entre elas. Porque o bispo é só bispo em comunhão com os outros bispos, a catolicidade não se pode pensar sem a apostolicidade. Isto mostra a conexão entre estes dois elementos⁴⁵⁹.

2.3.3. O capítulo IV da *De catholicae Ecclesiae unitate*

Este capítulo é muito discutido entre os estudiosos. Isto se deve ao facto de ter aparecido com duas redacções, a questão dos dois textos chamados tecnicamente PT (Textus Primatus), o texto primacial e TR (Textus Receptus), o texto recebido, acolhido. As discussões situam-se em volta das seguintes questões: qual é, entre os dois, o texto autêntico, se o seu autor é o mesmo e qual seria o motivo da introdução do segundo. As respostas são diversas. Vamos examiná-las e tentaremos formular a nossa opinião.

Os dois textos:

O Senhor disse a Pedro: ‘Eu, porém, te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja. E as portas do inferno não a vencerão. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus: e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus’

PT: Ao mesmo Pedro ele disse depois da ressurreição: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. É sobre um só que ele edifica a Igreja, e lhe confia as suas ovelhas para que as apascente. E, embora dispensasse a todos os apóstolos um poder igual, estabeleceu uma cátedra única e organizou, pela autoridade de sua palavra, a modalidade da unidade. De qualquer maneira, os outros (apóstolos) também eram o que (foi) Pedro, mas o primado é dado a Pedro, e uma Igreja única, uma cátedra única (nos) é mostrada. Todos são pastores, mas ele nos indicou que há um só rebanho que os apóstolos apascentam em acordo unânime. Quem não se compromete com essa unanimidade (recomendada por) Paulo, crê que está comprometido

⁴⁵⁹ Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 225-226.

com a fé? Quem abandona a cátedra de Pedro, sobre a qual está fundada a Igreja, pode-se vangloriar de estar na Igreja?

TR: É sobre um só que ele edifica a Igreja, embora, depois da ressurreição, atribua poder igual a todos os apóstolos e lhes diga: ‘Assim como o meu Pai me enviou, eu vos envio...’

No entanto, para evidenciar a unidade, ele ordenou, pela autoridade de sua palavra, a origem dessa mesma unidade (de modo que ela) começasse por meio de um só. De qualquer maneira, os outros apóstolos também eram o que foi Pedro; beneficiavam-se de igual participação em termos de honra e de poder, mas o começo tem seu ponto de partida na unidade da Igreja. Assim está acentuada a unidade da Igreja de Cristo... Quem não se compromete com essa unidade de Igreja crê que está comprometido com a fé? O bem – aventureiro apóstolo Paulo não ensina a mesma coisa, não põe em evidência o sacramento da unidade, quando diz: ‘há um só corpo e um só Espírito, uma só esperança da vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só baptismo, um só Deus?’ (Ef 4, 4-6)⁴⁶⁰.

PT sublinha o primado de Pedro que partindo do mesmo alguns estudiosos farão derivar o primado do bispo de Roma, depois de terem identificado a *cathedra Petri* com a sede de Roma. Enquanto o TR sublinha a igualdade de todos os apóstolos. Daí a discussão dada a diferença de orientação dos dois textos, não obstante tenham introdução igual, tomada do texto de Mt 16, 18: «Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e

⁴⁶⁰ *De cath. Eccl. un.* 4: CSEL 3, 1, 212, 8-213, 13: «Loquitur Dominus ad Petrum: ‘ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam...’. Super unum aedificat Ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: ‘sicut misit me Pater et ego mitto vos...’, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praedit et honoris et potestatis, sed exordium ad unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi una monstretur. Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: ‘una est columba mea...’. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit in Ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: ‘unum corpus et unus Spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus’». Doignon constatou que quando se apresenta uma ocasião nos seus tratados e *epístolas* Cipriano interpreta a esposa do Cântico dos Cânticos (Cant. 5, 11-15) como figura da Igreja, cf. J. Doignon, *Points de vue comparés de Cyprien*, 179.

as portas do inferno não vencerão. A ti darei as chaves do Reino dos Céus: tudo aquilo que ligares na terra, será ligado nos Céus, e aquilo que desligares na terra, será desligado nos Céus». O PT recorre a Jo 21, 17 no qual Cristo confia unicamente a Pedro o governo do seu rebanho «Apascenta as minhas ovelhas», o que noutro texto não aparece. Neste recorre o texto de Jo 20, 21-23 que evidencia a igualdade de todos os apóstolos.

O que é comum nos dois textos é a preocupação pela unidade⁴⁶¹ da Igreja. Eynde sobre o facto afirma que os dois textos diferem pelo facto de o PT, que para ele é A, é mais categórico nas afirmações sobre o primado de Pedro, enquanto que o TR, que para ele é B, mais prudente na expressão, precisa a natureza desse privilégio no sentido duma prioridade cronológica e dum simbolo para a Igreja⁴⁶².

2.3.3.1. Qual dos dois textos seria autêntico⁴⁶³

O facto de Hartel ter colocado o TR no corpo do tratado sobre a unidade, em 1868, em detrimento do PT, deu a entender a sua autenticidade⁴⁶⁴. Assim suscitava naturalmente questões em torno do capítulo IV do mesmo tratado. Os autores divergem muito nesta problemática. Relacionado a mesma questão Moyne colocou esta pergunta: «Porquê reabrir o processo das duas redacções da *De unitate* capítulo 4? A causa não está entendida? Não está demonstrado que o texto breve é a primeira redacção em 251; o texto longo data da querela baptismal de 255-256?»⁴⁶⁵. Não se pretende dar resposta a esta pergunta, mas na linha dos outros estudiosos, tentar perceber o fenómeno, com apoio dos outros estudiosos, e formular naturalmente alguma opinião.

⁴⁶¹ Para Chatkin o bispo de Cartago no capítulo IV identifica a verdadeira doutrina com a unidade. O sumário da verdade é a unidade, M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian*, 376.

⁴⁶² Cf. Van den Eynde, *Le double édition du De unitate de s. Cyprien*, RHE 29 (1933) 16.

⁴⁶³ Mercati assegura que «a famosa interpolação do c. IV de *unitate Ecclesiae* citada por Pelagio e por Beda remonta pelo menos no século IV». G. Mercati, *D'alcuni sussidi*, VI.

⁴⁶⁴ Cf. G. Hartel, CSEL 3, 1, 212-213; S.L. Duarte, *A unidade da Igreja em s. Cipriano de Cartago*, Roma 1998, p. 31.

⁴⁶⁵ Cf. J. Moyne, *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la redaction breve du De unitate chap. IV?*, RBn 63 (1953) 70.

Benson pensa que o PT sejam os papalistas que o teriam, de todas as formas, encaixado⁴⁶⁶.

Chapman, no seu estudo sobre as *Interpolações* no texto de Cipriano, considera como o autêntico o TR. O PT seria, na sua opinião, uma inperpolação⁴⁶⁷ dum autor, que não seria Cipriano, para defender o primado da sede de Roma. Ele defende que «as interpolações não vieram na *editio princeps* de 1471, nem na uma dúzia de edições seguintes⁴⁶⁸. Elas foram imprimidas pela primeira vez por Paulo Manucio na edição romana de 1563, apesar das reclamações de Latino Latini, que teria sido um dos redactores. Depois então elas apareceram nas várias edições. Entretanto, pode-se dizer que o texto não era certo até ao momento em que Hartel tomou atitude crítica dos manuscritos pela edição de Viena (1868) [...]. É interessante notar que da primeira forma nós temos uma citação no venerável Beda, e da segunda uma pelo papa Pelágio II»⁴⁶⁹. Continua o seu estudo aventando hipóteses do momento em que teriam sido encontradas as interpolações que na sua opinião não é totalmente certo que elas sejam encontradas no arquétipo no terceiro século, mas é ao menos, extremamente provável. O exame dos manuscritos nos levava na sua opinião ainda a colocar a origem das interpolações logo depois do tempo do próprio Cipriano, não há certeza adquirida, mas bem uma grande soma de probabilidades⁴⁷⁰. Para ele, pode se supor com toda a segurança, que as interpolações foram introduzidas contra o novacianismo⁴⁷¹.

Eynde em 1933 atesta que até ao início daquele século a recensão A, que no texto é PT, não tinha aparecido nas primeiras edições do *De unitate*, passou por uma ‘interpolação’ a favor de Roma. Entretanto, a edição de G. Hartel, embora afastando as notas, revela a

⁴⁶⁶ Cf. E.W. Benson, *Cyprian*, 193.

⁴⁶⁷ Na sua última obra sobre esta questão aceitou que fosse Cipriano o autor dos dois textos embora não estivesse de acordo com outros estudiosos sobre a motivação da introdução dum segundo texto; cf. D.J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de s. Cyprien sur l'unité de l'Église*, RBn 20 (1903) 47.

⁴⁶⁸ Cf. G. Hartel, CSEL, Vindobonae, 1868-71, pp. LXX-LXXXIX.

⁴⁶⁹ D.J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de s. Cyprien sur l'unité de l'Église*, RBn 19 (1902) 246-249.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 359-360.

⁴⁷¹ D.J. Chapman, *Les interpolations*, RBn 20 (1902) 40-45.

idade respeitável dessa ‘interpolação’ que se encontra já nos dois manuscritos do IX (VIII) século⁴⁷² Prosseguindo com a sua investigação, constatou que no PT não aparecem três citações que estão no TR: Jo 20, 21-23, Cântico dos Cânticos 6, 4-6. Analisando vários escritos do nosso autor, demonstrou que os mesmos textos ele os cita antes da controvérsia baptismal⁴⁷³. Desta feita o PT seria do ano 255-256 e o TR corresponderia a sua visão anterior sobre a unidade em Pedro⁴⁷⁴.

Em 1953 Moyne colocou o problema da autenticidade do PT. A base da sua questão é o sentido dos termos *cathedra* e *primatus* e não os vê, fora do capítulo IV, como atribuição do poder a Pedro. Na sua opinião Cipriano usa-os contra os cismáticos que abandonam a unidade da Igreja⁴⁷⁵. Segundo ele, o TR foi composto em 251 e não durante a controvérsia baptismal. Tendo como pressuposto que o tratado sobre a unidade foi usado nesse período contra o baptismo dos hereges, sugere que as citações bíblicas de TR foram reaplicadas naquela ocasião e por isso não identificadas nas *Epistolas* 68 a 74⁴⁷⁶. Com este raciocínio é evidente que ele não considera o PT como texto original. Pensa que foi redigido em Roma ou mesmo na África depois da morte do mártir, em torno do século IV⁴⁷⁷. Esta opinião é também comungada por Brisson⁴⁷⁸.

Perler no seu estudo sobre uso de *De unitate* por Agostinho concluiu que o PT é o primitivo e o TR é remendo do tempo da controvérsia baptismal⁴⁷⁹.

Bévenot fez um percurso sobre esta questão e viu que Chapman, o primeiro que iniciou esta discussão dos dois textos antes pensava que fosse um outro que introduziu as interpolações

⁴⁷² Cf. Van den Eynde, *Le double édition* 6.

⁴⁷³ *Ibid.*, 6-15.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 16-19.

⁴⁷⁵ Cf. J. Moyne, *Saint Cyprien*, 85-92.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 93-94.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 103-105.

⁴⁷⁸ Cf. P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958, pp. 76-77.

⁴⁷⁹ Cf. O. Perler, *Le De unitate (Chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin*, AugM 2 (1954) 836-841. Chatkin considera PT texto original e o TR como uma revisão aparentemente por ocasião da controvérsia com o papa Estevão, M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian*, 375.

do PT , mais tarde aceitou que fosse o próprio Cipriano para defender o primado da *cathedra Petri*.

Harnack concorreu na opinião de Chapman [...]. T.A. Lacey, independentemente de um ou outro também colocou PT primeiro, mas críticos seguiram a ordem de Chapman; assim Ernst, D'Alès, Caspar, K. Adam, Poschman⁴⁸⁰. Assevera que recentemente a solução mais seguida é que PT seja o texto autêntico, hipótese sustentada também por J. Ludwig⁴⁸¹. Sustenta que seja PT o texto autêntico, porque o problema da unidade dos bispos, o fundo do TR, não existiu antes da controvérsia sobre o batismo. Teria composto o TR Por ocasião desta controvérsia⁴⁸². A modo de conclusão desta sua opinião acrescenta que qualquer que sejam as alterações que Cipriano fez no seu texto, o «Tu es Petrus» permanece imutável como base da sua concepção da unidade da Igreja⁴⁸³.

Campeau também é da opinião que o PT seja uma interpolação do texto de Cipriano. O interpolador colocou uma exaltação à igreja romana. O resultado é que a sequência é obscura e não satisfaz, porque o fundamento lógico desapareceu e porque se espera em vão a tese do primado romano⁴⁸⁴.

Também para Gomez o PT é o texto originário escrito no ano 251; o TR redigido entre os anos 255-256, seria uma correção do PT, que Cipriano escreveu após o seu enfrentamento com o papa Estevão sobre o batismo dos heréticos⁴⁸⁵.

⁴⁸⁰ M. Bévenot, *Primatus Petro datur. St. Cyprian on the papacy*, JThS 5 (1954) 19-20. Na mesma página este estudioso atesta que esta solução foi reconhecida com sucesso por Dom Le Moyne e acolhida por numerosos estudiosos como é o caso de Dom Capelle, Bardy, Altaner, H. E. Symonds, T. G. Jalland.

⁴⁸¹ *Ivi*. Num outro estudo muito posterior o mesmo estudioso continua a reiterar a autoria de Cipriano dos dois textos, a autenticidade de PT e, que teria sido o mesmo Cipriano a alterar o PT dando origem a TR para adequá-lo às novas circunstâncias, cf. *Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I, 244-247.

⁴⁸² *Ibid.*, 33; Cyprien, trad.V. Saxer, 18-19; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 101.

⁴⁸³ M. Bévenot, *Sacerdos as understood by Cyprian*, 425.

⁴⁸⁴ L. Campeau, *Le texte de primauté*, 94-98; F. Decret, *op. cit.*, 101.

⁴⁸⁵ Cf. M.G. Gómez, *In solidum*, 221. Responde ao mesmo tempo as três questões: texto autêntico, que para ele é o PT; o autor que para ele é Cipriano; e o motivo da introdução dum segundo texto que é a controvérsia baptismal, portanto é da linha de Bévenot; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 143; L. Dattrino, *Patrologia*, 107. Hamman chama Texto 1 ou PT e Texto 2 ou TR. Cf. PLS 45-46.

2.3.3.2 Quem é o autor?

Chapman começou por aventar a hipótese de ter sido um membro da companhia de Cipriano que deseja servir-se contra Novaciano do tratado *De unitate*. Mais tarde acitou que fosse o próprio Cipriano o seu autor⁴⁸⁶. Batiffol valorizou os estudos de Chapman e chegou às mesmas conclusões: os dois textos são de Cipriano⁴⁸⁷, entretanto, o original é o texto A. Porque para ele o mesmo não contém uma palavra, uma expressão que não pertença à língua e o uso de Cipriano; uma palavra ou expressão que não se encontre algures nas obras de Cipriano⁴⁸⁸, E o texto TR mira o cisma de Novaciano⁴⁸⁹.

Sobre a problemática do autor Bévenot num outro estudo raciocina:

Há duas versões, e sabemos com precisão o que elas são. Ela foram escritas em tempos diferentes. Se o *Textus Receptus* foi escrito primeiro, o autor de *Primatus Textus* poderia ter sido s. Cipriano, ou poderia ter sido um outro a escrever numa data indeterminada, ao menos pelo IV século. Se o *Primatus Textus* foi escrito primeiro, somente Cipriano poderia ter sido ele mesmo o autor. Dele claramente escreveu *Textus Receptus*. Seja como for, quando escrevia o segundo (qualquer que seja), ele tinha, naquele tempo, o primeiro à sua frente⁴⁹⁰.

Nega que o *Textus Receptus* tenha sido o primeiro a ser escrito como sustenta Chapman e assevera que o primeiro a ser escrito foi o *Primatus Textus* e Cipriano é o responsável de ambos textos⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ D.J. Chapman, *Les interpolations*, RBn 20 (1902) 47.

⁴⁸⁷ Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 440-447.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 444.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 447.

⁴⁹⁰ M. Bévenot, *S. Cyprian's De unitate, chap. 4, in the light of the Manuscripts*, Rome 1937, p. 53.

⁴⁹¹ *Id.*, *S. Cyprian's De unitate*, 54-55; *Early latin theology*, in S.L.Greensland *et al.* (edd.), 122-123; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 183-184; *Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I, Turnholti 1972, 245.

2.3.3.3. O que teria motivado a introdução do segundo

Chapman pensa que Cipriano teria escrito o tratado sobre a *unidade* contra o cisma de Felicíssimo por volta da Páscoa de 251⁴⁹², e então teria introduzido alterações no capítulo IV para o adaptar ao cisma de Roma, para ele o segundo texto é contra o novacianismo⁴⁹³. Para Bévenot teria sido a controvérsia baptismal com o papa Estevão a obrigar Cipriano a introduzir alterações no texto para poder adaptá-lo à realidade de momento⁴⁹⁴.

Foi também aventada uma outra hipótese diferente destas duas, a da hipótese da duplicidade do destinatário. O TR seria para a situação em África; enquanto o PT, para o uso em Roma⁴⁹⁵. Na mesma direcção Demoustier depois de ter constatado que os dois textos têm o mesmo sentido, pensa que o TR seja destinado aos bispos, para o apelo à unidade; enquanto o PT, aos fiéis dispersos⁴⁹⁶. A hipótese mais aceitável é que seja o PT o texto autêntico. Mais tarde, por causa da controvérsia, baptismal Cipriano teria decidido introduzir algumas alterações para se defender. Estas duas versões do capítulo criaram outras discussões, como é o caso da posição de Pedro no colégio apostólico, a cátedra de Pedro, e relacionado com estas duas realidades, o primado da sede de Roma.

2.3.4. A posição de Pedro no colégio apostólico

Eynde é testemunho de que um número considerável de publicações de Cipriano, em particular a sua opinião sobre o primado de Pedro, levantam divergências entre os autores⁴⁹⁷.

⁴⁹² D.J. Chapman, *Les interpolations*, RB 20 (1902) 33; Van den Eynde, *Le double édition*, 20.

⁴⁹³ *Id.*, *Les interpolations*, RBn 20 (1902) 49.

⁴⁹⁴ Cf. M. Bévenot, *S. Cyprian's De unitate*, 64-65. Saxer deixa supor que para ele também o texto autêntico é o PT e que o TR teria sido ocasionado pela controvérsia baptismal, V. Saxer, *Reflets de la culture des évêques africaines dans l'oeuvre de saint Cyprien*, RBn 94 (1984) 275; *op. cit.*, ed. R. Weber-M. Bévenot, 244; *Sancti Cypriani ep. epistularium*, ed. G.F.Diercks-G.W. Clark, 689.

⁴⁹⁵ Cf. *op. cit.*, in S.L. Greensland *et al* (edd.), 123.

⁴⁹⁶ Cf. A. Demoustier, *Épiscopat*, 364-365.

⁴⁹⁷ Van den Eynde, *Le double édition*, 5.

Hugo Koch, citado por Campeau, afirma que no espírito do bispo cartaginense, Pedro representa a Igreja e fala em seu nome, no momento onde a ele é dita a palavra do Senhor (Mt 16, 18)⁴⁹⁸. Ele é fundamento da Igreja e da unidade do episcopado. Acerca disto em geral não há muita discussão.

Cipriano quando menciona Pedro quase sempre acrescenta *super quem fundavit* (ou *edificavit Ecclesiam*)⁴⁹⁹. O acto e a acta fundacional da *una Ecclesia*, ou seja da (unicidade-unidade da Igreja) faz-se segundo Cipriano, na cena de Cesareia de Filipe, narrado em Mt 16, 13-19. Neste instante, o Senhor põe Pedro como o cimento da Igreja católica⁵⁰⁰. Uma constante de pensamento e dos escritos cipriânicos é a catalogação da cátedra de s. Pedro, da igreja de Roma, como origem, manancial, raiz e centro da unicidade-unidade (*unitas*) e da Igreja e do seu episcopado: *una Ecclesia...super Petrum origine unitatis et rationem* (por origem e estrutura da unidade)⁵⁰¹. Este autor continua a discussão sobre a sua posição no colégio apostólico, partindo dos escritos de Cipriano sobretudo os dois textos: TP e TR. Porque partindo dos mesmos escritos, formam-se duas correntes: a dos que o colocam na igualdade com os outros apóstolos com apenas uma prioridade cronológica, o que se chama posição de honra, e a dos que lhe dão uma posição particular. Daqui deriva a melindrosa questão do ministério petrino na Igreja universal.

A corrente dos que o colocam em igualdade com os outros apóstolos justifica que: «O único facto que permite distinguir Pedro dos outros é que ele recebeu este poder em

⁴⁹⁸ Cf. L. Campeau, *Le texte*, 99.

⁴⁹⁹ *De hab. virg.* 10: CSEL 3, 1, 194, 26; *De cath. Eccl. unit.* 4: CSEL 3, 1, 212, 14; *Ad Fortun.* 11: CSEL 3, 1, 338, 17; *De bon. pat.* 9: CSEL 3, 1, 403, 16-17; *Sent. episcop* 17: CSEL 3, 1, 444, 3; *Ep.* 33, 1: CSEL 3, 2, 566, 13; 43, 5: CSEL 3, 2, 594, 6; 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 14; 70, 3: CSEL 3, 2, 769, 20; 71, 3: CSEL 3, 2, 773, 11-12; 73, 7: CSEL 3, 2, 783, 14-15; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 509.

⁵⁰⁰ M.G. Gómez, *In solidum*, 253-254.

⁵⁰¹ *Ep.* 70, 3: CSEL 3, 2, 769-770, 20; M.G. Gómez, *op. cit.*, 255.

primogenitura antes de o receber em comunm com os seus colegas. E a consequência que se pode tirar deste facto é que esta jurisdição a deve exercer na unidade»⁵⁰².

Saxer colocando juntos os textos de Jo 21, 17 e Mt 16, 18-19 afirma categoricamente que:

Cipriano não privilegia a posição de Pedro em relação aos onze apóstolos. O privilégio de Pedro é temporário, pois que o Senhor deu depois aos outros o que ele tinha dado no início a Pedro : o seu primado é de ter recebido a primícia dum cargo de apascentar as ovelhas, e os poderes de ligar e de desligar, que lhe são comuns com todo o colégio apostólico; este primado é um ‘primado de primogenitura’ e não um acréscimo de jurisdição⁵⁰³.

Bévenot no seu artigo *Primatus Petro datur* desenvolve esta linha começando com uma pergunta: o que significa *primatus Petro datur*. Depois se refere a Dom Le Moyne nos seguintes moldes:

Dom Le Moyne tem muito para dizer sobre a dificuldade para determinar o significado de *primatus* em Cipriano e no significado da palavra aqui. No seu significado aqui, eu concordo com ele, quando diz que ‘PT insiste na igualdade de Pedro e dos apóstolos; parece portanto, difícil de dar a *primatus* o sentido dum poder de Pedro sobre os outros’. Assim também quando ele protesta contra aqueles que lêem no *primatus* ‘um poder de comando de Pedro-Roma’. Eu concordo com ele também quando sugere que este *primatus*

⁵⁰² L. Campeau, *Le texte de primauté*, 102, A. Demoustier, *Épiscopat*, 366; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, Burg. 6 (1965) 142; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 100-101; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 509.

⁵⁰³ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 20; M. Bévenot, *Épiscopat*, 181. Este último num outro seu artigo fundamenta a sua posição com o seguinte facto: “Como entre Jacob e Esaú, a questão era: quem estava para ser a fonte, o ponto de início do povo de Deus? Tradicionalmente, Abraão e Isac foram tomados por transmissores, para o povo que veio a ser conhecido como ‘filhos de Israel’ , isto é, de Jacob, a quem Esaú tinha arrebatado o seu primado. Assim também com Pedro; ele não é somente *prior* para os outros, ele é o ponto de início do número de sucessões, o começo e a fonte de todos aqueles a quem veio a ser dada a *pari potestate*, isto é, com *potestas* como a sua, e assim o ponto de início da Igreja mesma: *super quem aedificavit ecclesiam suam*, M. Bévenot, *Primatus Petro datur*, 24. Sobre esta problemática Cardman é peremptório em afirmar que o primado de Pedro era temporal, não jurídico, e não se estendeu a quantos lhe sucederam na sede romana. A sua importância está no facto que ele é o ponto de partida da unidade, não seu objectivo, F. Cardman, *Cipriano e Roma*, 59; M.G. Gómez, *El obispo de Roma y la regula fidei*, 402-403.

refere-se a Pedro por ter sido privilegiado a receber por duas vezes sozinho, pessoalmente, poderes os quais foram também conferidos aos outros apóstolos. Foi, diria eu um tipo de ‘senioridade no ofício’⁵⁰⁴.

O paralelismo estabelecido por s. Lúcas entre os *Apostoloi* e os *presbiteroi*, duma parte, e entre Pedro e Tiago, da outra parte (Act 15, 1-29), funda e avança o que Cipriano estabelecerá entre Pedro, sinal de unidade na Igreja apostólica, e o bispo, sinal de unidade na Igreja particular. O colégio presbiteral, e Igreja particular prolonga o colégio apostólico. É assim que se perpetua o que se chama sucessão apostólica nas igrejas particulares. Entretanto, nem o bispo nem o *presbyterium* devem ser identificados com os apóstolos. O colégio apostólico é o tipo do *presbyterium* e o modelo da estrutura. Mas ele está também na origem e no termo da Igreja. É o fundamento permanente e indispensável no plano escatológico, enquanto o *presbyterium* é um organismo da diáspora e do exílio, imposto pela necessidade de viver na história⁵⁰⁵.

Enquanto a corrente que encontra em Pedro uma posição particular e não só um ‘primado de primogenitura’ apoiando-se no TP onde se encontra o sintagma *sed primatus Petro datur* sustenta que nos escritos de Cipriano o termo *primatus* contém a ideia de supremacia, baseada em um *ius* e em uma *potestas*⁵⁰⁶. Não sem certo fundamento pode afirmar-se que no texto estudado *primatus* designa a propriedade ou o posto de alguém que não é simplesmente *primus inter pares*⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ M. Bévenot, *Primatus Petro datur*, 22. Chapman cita alguns protestantes que segundo ele não perceberam o pensamento de Cipriano e por isso deram uma interpretação forçada a posição de Pedro chegando a ver nele como a fonte de unidade da Igreja como o fundamento que unifica a construção sobreposta, fazendo dele uma figura, uma parábola, uma imagem de unidade, D.J. Chapman, *Les interpolations*, RBn 20 (1903) 37.

⁵⁰⁵ L. Campeau, *Le texte de primauté*, 105-106. Nesta ordem de ideias coloca-se Hamilton ao afirmar que na visão de Cipriano o ofício Petrino é partilhado por todos os bispos, no qual a pessoa de Pedro personifica a unidade da Igreja, A. Hamilton, *Cyprian and Church unity*, 12.

⁵⁰⁶ *Ep.* 73, 25: CSEL 3, 2, 798, 6.

⁵⁰⁷ M.G. Gómez, *In solidum*, 256-257; V.P. Gil, *San Cipriano y la colegialidad*, 142.

Certas passagens dos escritos de Cipriano não admitem que ele tenha dado a Pedro somente uma posição de honra. Ele atribue ao bispo de Roma uma posição particular sobretudo antes da sua controvérsia com o papa Estevão sobre o baptismo dos heréticos, momento provável da sua mudança da sua visão sobre a posição de Pedro⁵⁰⁸. O que deu origem a dois textos do capítulo IV da *De catholicae Ecclesiae unitate*.

Zapelena, citado por Gil, depois de apresentar as duas linhas, acrescenta a terceira média entre os dois extremos. Os autores desta linha defendem um primado não só temporal e típico, senão real; não obstante negam que se possa dizer-se jurídico⁵⁰⁹.

É certo que o seu ministério no colégio é de unidade e comunhão mas o estar na origem da unidade do colégio apostólico acarreta consigo uma responsabilidade. Ainda que não exerça algum poder definido, o colégio o olha como o centro da unidade, o que implica certa consideração da parte do mesmo e da parte de Pedro respectiva responsabilidade.

2.3.5. A catedra de Pedro

Os autores em geral não discutem que Pedro tenha recebido uma cátedra, de acordo com os escritos de Cipriano. A dificuldade reside se tal catedra é a sede romana. Por outras palavras se a *cathedra Petri* é Roma. Dattrino confirma que a cátedra de Pedro seja a *Igreja principal*⁵¹⁰ sem, no entanto, identificá-la com a de Roma.

⁵⁰⁸ Ligado a este discutido capítulo, Bévenot fez um estudo da frase «Pari consortio praediti et honoris et potestatis» e constatou que ao longo da história, (desde o papa Leão Magno, Pelágio I e Pelágio II, Isidoro de Sevilha, *Decretum* de Graciano, Pedro Lombardo com as *Sentenças*), teve interpretações diversificadas. No sentido que uns sublinham a presença discreta [de Pedro] no seio do colégio apostólico, outros uma presença distinta, M. Bévenot, *Pari consortio praediti et honoris potestatis (De unitate, 4). The longevity of a Cyprian phrase*, StPatr. 15 (1975). Papers presented to the seventh international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1984, 209-211.

⁵⁰⁹ V.P. Gil, *op. cit.*, 142. Continua na mesma página afirmando que «o p. Zapelena que critica com a perspicácia que lhe caracteriza todas estas sentenças, inclinam-se por um primado real, porém admite que não há razões verdadeiramente apodícticas para negar ou afirmar um primado jurídico. E temos de dizer que esta nos parece a opinião mais exacta...».

⁵¹⁰ Cf. L. Dattrino. *L'ecclesiologia di Cipriano*, 143; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 288-291.

Chapman fez um estudo a este respeito e constatou alguns factos que apresenta deste modo: «Nós vimos a importância dada à esta *una cathedra* por Parmenian e Optat. Em seguida s. Cipriano, eles veem na cadeira de Pedro a cadeira episcopal e a cadeira romana»⁵¹¹. Gomez no seu artigo, que temos vindo a citar, dedicou um estudo sobre este argumento na mesma direcção:

Parte das vezes em que fala de *cathedra Petri*, o sintagma *cathedra sacerdotalis*= (cátedra-sede episcopal) é aplicado a Pedro ou à igreja de Roma as três vezes nas que figura. Resulta surpreendente que *cathedra Petri* refira-se sempre à de Roma, nunca à de Antioquia nem a de Jerusalém nem evidentemente à de Alexandria, considerada petrina em atenção a s. Marcos, o *interpres Petri* [...]. Parece como se a *cathedra*, ou seja, o governo petrino e episcopal estivesse concentrado na sede e igreja de Roma. É sabido que nos primeiros séculos da Igreja *cathedra*, palavra latina transcrita da grega *ka,qedra*, e sua correspondente latina *sedes* = (sede) significam a missão e acção evangelizadoras⁵¹².

Continua o seu raciocínio afirmando que:

A parte das outras conexões comuns a todos os bispos e inclusive a qualquer cristão, a ‘cátedra’ do bispo de Roma enlança com a de Cristo também e de um modo particular através de s. Pedro[...]. A identificação da ‘catedra’ do bispo de Roma com a de s. Pedro, testemunhada arqueologicamente já no I século, é proclamada por todas as listas sucessórias dos bispos romanos⁵¹³.

⁵¹¹ D.J. Chapman, *Les interpolations*, RBn 19 (1902) 367.

⁵¹² M.G. Gómez, *In solidum*, 253-254.

⁵¹³ *Ibid.*, 274-275. Sobre as listas de sucessão cf. Irenaei *Adv. haer.* 3, 3, 2: (SC 211, 32-44).

Dom Le Moyne citado por Bévenot diz que *cathedra Petri* pode significar a sede e igreja de Roma. Cipriano, parece não ter empregado *deserere cathedram Petri* para dizer que os cismáticos em África se rebelaram contra o seu bispo⁵¹⁴. Enquanto Bévenot defende outra linha afirmando que *primatus* não quer dizer ‘primazia’ no nosso sentido; *cathedra Petri* significa o poder episcopal, e temos já visto que para Cipriano, unidade de Igreja é mantida pela *concordia sacerdotum*, a colegialdade dos bispos⁵¹⁵.

O que é mais provável é que a *cathedra Petri* estivesse relacionado com Roma. Porque a comunhão entre os membros deve partir de algum ponto concreto e identificável. Deve existir um simbolo de comunhão que estando unido aquele centro é visível que se está em comunhão com todos. Neste caso este simbolo é cátedra de Pedro que é localizada em Roma.

2.3.6. A função de Roma

Como se viu todas as igrejas para o santo mártir de Cartago são por sucessão e por união mútua, idênticas à Igreja originária e realizam actualmente o que era desde a origem: a intercomunhão na unidade dum só corpo de numerosas partes, sendo cada uma idêntica a todas⁵¹⁶. Deste princípio surge o problema da sede de Roma. Sabe-se também que Cipriano lhe deu sempre uma atenção nos seus escritos. Afirma por exemplo: «...ousam embarcar e levar à cátedra de Pedro e à igreja principal, da qual deriva a unidade sacerdotal»⁵¹⁷.

A questão é se ele atribua Roma alguma função jurídica, se lhe dá uma importância doutrinal, ou se para ele é somente um centro de unidade, dado que historicamente ocupou um lugar. Em outros modos, Cipriano concede a Roma o primado em termos actuais? A

⁵¹⁴ M. Bévenot, *Primatus Petro datur*, 21.

⁵¹⁵ *Id.*, *Épiscopat*, 183; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 100.

⁵¹⁶ A. Demoustier, *Épiscopat*, 352.

⁵¹⁷ *Ep.* 59, 14: CSEL 3, 2, 683, 9-11: «...Navigare audent et ad Petri cathedram adque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est»; A. Manrique, *La Iglesia como comunión*, 12; F. Cardman, *Cipriano e Roma*, 59.

anterioridade cronológica de Pedro terá tido alguma relação com Roma ou não? Sendo historicamente a capital do império romano, a sede de Roma teria uma importância somente de facto ou também de direito. As respostas também vão em duas direcções:

Há a dos que afirmam que «Cipriano não reconhece Roma um ‘primado’ no sentido actual do termo. Todo o bispo é fundado sobre Pedro e possui o mesmo poder que aquele de Roma. Ele não concede a algum bispo um ‘superepiscopado’⁵¹⁸, não há bispo dos bispos»⁵¹⁹. Daqui se pode concluir facilmente que Cipriano não privilegia nenhuma igreja. Para romper a comunhão com a Igreja não precisa romper com Roma, basta rompe-la com uma determinada igreja local. A modo de ênfase a esta linha deduz que:

Cipriano concedia à Igreja de Roma e a seu bispo uma primazia, porém de antiguidade e de preeminência de honra, não de jurisdição e poder. Certamente não estavam claros nem definidos o carácter e limites dessa preeminência geral, que desde seu germen evangélico, que alega várias vezes ele mesmo, irá germinando e consolidando-se como sinal e centro da unidade da Igreja universal, de que foi defensor acérrimo⁵²⁰.

Benson antes já se tinha pronunciado nestes modos quando afirmou que a única possível resposta é que esta concepção é assim distante, a ser verificada ou sustentada pela teoria de Cipriano, contradiz aquela teoria, na prática tem queda e tende a obliterar⁵²¹.

⁵¹⁸ A. Demoustier, *Épiscopat*, 353; F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 15; F. Decret, *Le christianisme en Africa du Nord ancienne*, 101-102.

⁵¹⁹ *Ep.* 66, 3: CSEL 3, 2, 728, 13-15; *Sententiae episcoporum*: Proem. : CSEL 3, 1, 436, 3-5: «Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit», *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 52; L. Dattrino, *Patrologia*, 107.

⁵²⁰ *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 54. Bévenot publicou um artigo onde ele defende esta linha, cf. M. Bévenot, *A bishop is responsible to God alone*, RSR 39-40 (1951-1952) 397-415.

⁵²¹ E.W. Benson, *Cyprian*, 192. Cardman é categórico em sustentar que em nenhum modo Cipriano admite um primado do bispo de Roma no âmbito da sua concepção da Igreja, F. Cardman, *Cipriano e Roma*, 59. Na mesma linha Gómez noutro artigo afirma que os tetemunhos conservados não permitem demonstrar, nos primeiros séculos, o primado do bispo de Roma por meio de um silogismo elaborado sobre Mat 16, 13-19, M.G. Gómez, *El obispo de Roma y la regula fidei en los tres primeros siglos de la Iglesia*, Burg. 30 (1989) 386.

Na obra de Ratzinger que temos vindo a citar encontramos uma reflexão sobre Colegialdade e o primado do Papa, um assunto atinente à nossa problemática que aqui reportamos:

...O primado do Papa não pode ser entendido na base do modelo da monarquia absoluta quase o bispo de Roma seja o monarca absoluto de um estado sobrenatural 'igreja' a estrutura centralística; significa antes no seio da rede das igrejas que estão em comunhão entre elas e da qual é constituída a única Igreja de Deus, há um ponto fixo obrigatório, *a sedes romana*, sobre a qual se deve orientar a unidade da fé e da 'communio'[...]. O primado do bispo de Roma no seu sentido originário não se opõe à constituição colegial da Igreja, mas é primado de comunhão, tem o seu posto na igreja que vive e se concebe como comunhão⁵²².

Dunn estudando a *epistola 67* de Cipriano, num artigo recentíssimo, defende claramente a linha que cre que Roma não tivesse a jurisdição universal, fosse somente centro de comunhão. Ele argumenta nos seguintes moldes:

Concordo com Ray [...]. Roma era uma importante e grande igreja local cujo prestígio tinha herdado da presença de Pedro. Era a igreja com a qual as outras necessitavam de estar em comunhão, como Ray correctamente observa. Contudo, um pode estender demais. Para Cipriano cada igreja devia estar em comunhão não somente com Roma mas com cada igreja. A questão da comunhão é diferente daquela de jurisdição universal⁵²³.

⁵²² J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 231-232; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 167-168; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 510.

⁵²³ G.D. Dunn, *Cyprian of Carthage*, 244. Nas páginas 241 e 246 do mesmo artigo reitera a sua posição defendendo que: «Esta carta é segura e prática evidência que Cipriano não acreditava que o bispo de Roma tivesse uma jurisdição universal sobre toda a Igreja. Penso a partir desta carta que é claro que Cipriano não via a igreja de Roma diferentemente das outras igrejas, não era uma forma de primado que significasse que as acções do bispo de Roma não deviam ser julgadas por nenhum outro».

Doutro lado existe o facto que a nenhuma igreja ele chamou de *locus Petri*⁵²⁴. A questão é se com esta expressão se refere a lugar físico ou ofício como aconteceu na eleição de Matias que foi para ocupar o lugar deixado por Judas (Act 1, 15-26), não se tratando de lugar físico mas de trabalho. Sendo ofício deduz-se que este lugar encontra-se onde está cada bispo a frente da comunidade que lhe foi confiada, já que o episcopado de cada bispo funda-se sobre Pedro. A tratar-se de lugar físico, requer a sua localização. Outro elemento relacionado é a *cathedra Petri*⁵²⁵ que também recebe várias interpretações. Porque, segundo alguns, nenhuma outra igreja é considerada por Cipriano *cathedra Petri*, enquanto para outros, *cathedra* é a sucessão jurídica de cada bispo no seu lugar.

Outro elemento mais forte ainda é a expressão *Ecclesiam principalem*⁵²⁶ e *Ecclesiae matricem et radicem*. Embora haja quem pense que Ireneu que antecedeu ao nosso autor atribuiu a esta sede anterioridade cronológica. Chapman que pensa que Cipriano tem a consciência de Roma ocupar uma posição particular, apresenta-nos a sua reflexão:

O mesmo Cipriano diz os clérigos romanos tinham obstinadamente refutado o seio da ‘raiz e mãe’. Ainda, ‘nós aqui temos a fonte (*caput*) e raiz da única Igreja, nós sabemos que ele nada permite fora da Igreja a Novaciano’: Estas expressões *matrix et radix*, *radix et mater*, *caput et radix* parecem à primeira vista aplicar-se da igreja romana, e é assim que os excelentes protestantes, como Neander, Harnack, Solum as tomaram⁵²⁷.

O mesmo estudioso, prossegue afirmando «que a igreja de Roma não seja nomeada precisamente *radix*, *matrix*, *caput* da Igreja católica, é possível, mas nestas passagens s.

⁵²⁴ *Ep.* 55, 8: CSEL 3, 2, 630, 2.

⁵²⁵ *Ep.* 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 4-5; 43, 5: CSEL 3, 2, 594, 5; 55, 9: CSEL 3, 2, 630, 15-16; 59, 14: CSEL 3, 2, 683, 10; 68, 2: CSEL 3, 2, 745, 10-12; 69, 8: CSEL 3, 2, 757, 18-19.

⁵²⁶ Cf. Irenaei *Adv. haer.* 3, 3, 2 (SC 211, 32, 17-27); F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 16; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 287.

⁵²⁷ D.J. Chapman, *Les interpolations*, RB 19 (1902) 372. O mesmo pensamento retomou no seu terceiro artigo sobre *Interpolations*; cf. ; D.J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de s. Cyprien sur l'unité de l'Église*, RBn 20 (1903) 26-51.

Cipriano afirma que sem estar em comunhão com esta Igreja, não se segura à raiz da Igreja católica, não se está no seu seio, não se atinge a sua fonte»⁵²⁸.

Demoustier chama atenção a este facto:

Mas alguma coisa é própria de Pedro: porque ele é *primus*, porque sobre ele o primeiro como sobre um só a Igreja foi fundada, ele é nele mesmo o sinal do fundamento de unidade, seu rolo próprio é manifestar (*ostendit*) a origem da unidade. Assim do mesmo modo que os apóstolos receberam *in solidum* o episcopado entraram em comunhão com Pedro que, já tinha recebido, do mesmo modo os bispos das igrejas mais recentes entram em comunhão com ela da qual fundação é mais antiga. Desta cargo de Pedro o bispo de Roma é o único herdeiro⁵²⁹.

Remata esta questão assegurando que:

Roma é portanto o sinal da presença da raiz da comunhão dos bispos [...]. A sua união à Roma, não é somente meio necessário para que eles sejam unidos uns aos outros, mas , sendo unidos à Roma, os bispos sabem e mostram que eles são todos unidos entre eles e que esta unidade é aquela que se significa em Pedro na origem. Por este motivo, a união à Roma é um sinal necessário da unidade originária⁵³⁰.

Colson acredita que a Cipriano não faltou uma consciência da posição especial da Igreja de Roma⁵³¹. Esta linha conclue assim:

⁵²⁸ D.J. Chapman, *Les interpolations*, RB 19 (1902) 372-373; B. Mapwar, *S. Cyprien*, 45.

⁵²⁹ A. Demoustier, *Épiscopat*, 353-358; *Unidad*, ed. C. Failla, 32-33; *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 53.

⁵³⁰ A. Demoustier, *art. cit.*, 358; F.M. Bouzas, *Valoración de la epistola 67*, 17; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 287.

⁵³¹ J. Colson, *L'épiscopat*, 89.

Porque possui a *cathedra Petri*, a sede romana cumpre desde o princípio uma função de modelo e de presença permanente não da unidade originária, que notifica a cada igreja e a todas, mas de origem única da unidade. Por isso precisamente é chamada por s. Cipriano ‘Ecclesia catholicae matrix et radix’. A união com Roma significa e evidencia a catolicidade no mundo, porém não cria a catolicidade: é seu critério⁵³².

Tanto a primeira como a segunda linha, não questiona que Roma ocupe alguma posição particular na visão de Cipriano. A discussão é se tinha algum poder jurídico ou não. É uma discussão que dura até hoje. Porque todos concordam que é centro de unidade e comunhão.

2.4. Imagens da Igreja em s. Cipriano

Como todos os Padres, Cipriano utiliza imagens bíblicas: a esposa, a páscoa judia onde todos consomem o mesmo cordeiro, a veste sem costura de Cristo, a pomba, o sol e seus raios, a árvore, a fonte e o curso de água⁵³³. Nos seus escritos, a Igreja não é só corpo, mas também mãe, esposa, casa de Deus⁵³⁴. Por aquela fé indefectível, integra, que a Igreja conserva em Cristo, é virgem. Por sua união indissolúvel com o Esposo, que a penetra com a sua força divina elevando-a até a si no amor, é esposa. Fecundada pela mútua doação de si mesmos na unidade, é mãe⁵³⁵.

São imagens para sublinhar, sobretudo a unidade da Igreja. E é nesta sua hermenéutica bíblica que pode encontrar motivação e significado o carácter monolítico e exclusivístico da sua eclesiologia⁵³⁶.

⁵³² S.F. Flórez, *La catolicidad*, 606. Gomez acredita que os escritos de Cipriano revestem a *cathedra Petri* em Roma mais que um primado meramente crinológico e por sua vez atribuem ao bispo de Roma uma singularidade que não parece ser simplesmente honorífica, M.G. Gómez, *In solidum*, 258.

⁵³³ *Cyprien*, trad. V. Saxer, 106.

⁵³⁴ A. Demoustier, *L'ontologie*, 554-555.

⁵³⁵ R.P. Ramos, *Ecclesia mater en s. Agustin. Teologia de la imagen en los escritos antidonatistas*, Madrid 1970, p. 147.

⁵³⁶ P. Fietta, *Salus extra*, 64.

2.4.1. Igreja esposa de Cristo

A Igreja é esposa⁵³⁷, isto é, tem o poder de gerar filhos à semelhança do esposo, conforme à concepção antiga do papel puramente passivo da mulher na geração⁵³⁸. «Todo aquele que se separa da Igreja e se une à adúltera, fica separado das promessas feitas à Igreja. Não chegará a alcançar os prémios de Cristo o que abandona a Igreja de Cristo. É um estranho, é um profano, é um inimigo»⁵³⁹.

2.4.2. Casa de Deus

O tema de *domus Dei* é escatológico e também eucarístico. O corpo do Senhor não pode ser atirado fora. A Igreja é desde já o que será no céu, porque o corpo eclesial, o da *mãe*, o da esposa está unido ao esposo na unidade de um só corpo: o corpo do Senhor que se torna presente pela eucaristia⁵⁴⁰.

2.4.3. Igreja mãe⁵⁴¹

Segundo Delahaye, a imagem da *mãe* tem, em Cipriano, um lugar central⁵⁴². O mesmo tratado *De catholicae Ecclesiae unitate*, segundo o mesmo autor, tem por base a imagem da mãe, ordenada não tanto a oferecer uma explicação dogmática da essência da Igreja, quanto a meter em evidência a sua função essencial no evento da salvação⁵⁴³. Se é a única,

⁵³⁷ *Ep.* 52,1: CSEL 3, 2, 617, 15; 59, 1: CSEL 3, 2, 667, 2-3; 74, 4, 6- 7: CSEL 3, 2, 802, 804, 13, 21; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 282.

⁵³⁸ A. Demoustier, *op. cit.*, 578.

⁵³⁹ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 20-22: «Quisque ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia qui reliquit Ecclesiam Christi»; I.P. Lamelas, *op. cit.*, 281-282.

⁵⁴⁰ A. Demoustier, *L'ontologie*, 556. Lamelas no seu estudo sobre a *domus et Ecclesia* em s. Cipriano concluiu que a *domus* refere-se ao grupo familiar que mora sub *eodem tecto*, isto é, a todos os domésticos que se encontram sob domínio do mesmo *paterfamilias*. Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 36.

⁵⁴¹ Aqui somente fazemos um aceno porque o III capítulo é dedicado todo a esta problemática que aliás é o centro da Tese.

⁵⁴² Cf. *De laps.* 2: CSEL 3, 1, 238, 8; *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 5; 16, 4: CSEL 3, 2, 520, 16; 41, 2: CSEL 3, 2, 588, 13; 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 7; 73, 24: CSEL 3, 2, 797, 10.

⁵⁴³ K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964, p. 101.

fora dela nada tem vida, nem pode salvar-se. *Salus extra Ecclesiam non est. E habre non potest Deum patrem qui, Ecclesiam non habet matrem*⁵⁴⁴.

A sua visão da maternidade da Igreja, é prenhe da sua preocupação pastoral. Neste aspecto se assemelha com Ireneu. Para Cipriano a Igreja rejubila pelas virgens que estão no seu meio porque elas são, como diz, uma ‘respeitável parte do rebanho de Cristo’. «Por elas alegra-se a *mãe*- Igreja, e nelas floresce esplendidamente a admirável fecundidade da *mãe*-Igreja e porque se aumenta o número das virgens, cresce a satisfação da *mãe*»⁵⁴⁵. A *mãe*-Igreja faz também experiência de igual alegria acolhendo no seu seio os confessores da fé que não se dobraram nas ameaças e violências das perseguições. A *mãe*-Igreja, também experimenta aflição quando os filhos afastando-se dela vagueam no erro, tornam-se inimigos de Cristo e perdem a paternidade de Deus⁵⁴⁶.

Cipriano, a semelhança do seu mestre, Tertuliano⁵⁴⁷, desenvolveu, em toda a sua riqueza, a imagem de *matrix* (seio materno)⁵⁴⁸ como guarda, protetor e ao mesmo tempo fecundo. O seio materno da Igreja para ele é sempre: *salutaris sinus matris*⁵⁴⁹. Esta visão deixa transparecer que para o santo mártir, a ideia de *mater Ecclesia* conota, inicialmente, o renascimento espiritual do homem mediante o baptismo⁵⁵⁰.

2.4.4. Noiva

Cipriano aplica também à Igreja a imagem de noiva baseando-se sobretudo nas citações escriturísticas do Antigo Testamento (Jl 2, 15-16; Jer 7, 34; Jos 5, 13-15). Dos seus escritos

⁵⁴⁴ *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 49-50.

⁵⁴⁵ *De hab. virg.* 3: CSEL 3, 1, 189, 15-18: «Gaudet per illas adque in illis largiter floret Ecclesiae matris gloriosa fecunditas, quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, gaudium matris augescit».

⁵⁴⁶ *De laps.* 2: CSEL 3, 1, 238, 8-22; A. Demoustier, *L'ontologie*, 555.

⁵⁴⁷ *Tertulliani Apol.* 21 (CCL 1, 124, 60-125, 63).

⁵⁴⁸ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 231, 11; *Ep.* 48, 3: CSEL 3, 2, 607, 9; *Ep.* 71, 2: CSEL 3, 2, 772, 23.

⁵⁴⁹ *Ep.* 59, 13: CSEL 3, 2, 680, 23; L. Nicola, *La chiesa madre in sant'Agostino*, Pisa 1994, pp. 40-41.

⁵⁵⁰ Flórez observa que em Cipriano a maternidade, atributo do qual não participam todos e cada um dos baptizados, faz-se actuante através e por exercício ministerial da Igreja hierárquica, cuja dignidade materna qualifica sua incumbência mais além do sacramento de regeneração, S.F. Flórez, *Estructura sacramental de la Iglesia*, 193.

pode-se deduzir que o noivo é Jesus Cristo. Porque ele não o afirma explicitamente, como o faz o escritor de Ef 5, que afirma que a Igreja é noiva de Cristo. Mas uma vez que a Igreja é noiva naturalmente tem que ter noivo e é único⁵⁵¹.

2.4.5. Corpo

A noção de corpo segundo Cipriano, é incontestavelmente jurídica. Ela é também ontológica e eucarística. Separar os filhos da mãe é dispersar os membros de Cristo⁵⁵². O corpo é o Cristo total como na *Epistola* 63. É preciso ser membro do corpo para ter direito a receber a cabeça pela eucaristia. A exclusão da mesa santa, nos exclui do contacto com a cabeça, nos corta do seu corpo. *Corpus Christi*, é portanto, a Igreja unida a Cristo, Cristo que se une à sua Igreja [...]. O cristão, o indivíduo que acede pelo baptismo ao corpo e portanto, ao pão e assim à vida eterna, deve cuidar-se de não se fazer excluir da comunidade e portanto, do pão que faz esse corpo⁵⁵³.

Conclusão

Depois deste percurso a pergunta é o que é a Igreja para o bispo de Cartago? Ele a descreve mais que defini-la, recorre às analogias e as imagens bíblicas. O que é evidente nele é que a Igreja não é uma realidade abstrata, moral mas concreta e visível.

Mas também não é somente uma realidade sociológica juridicamente organizada pela hierarquia episcopal, é antes de tudo uma assembleia eucarística que se forma quando

⁵⁵¹ Para mais detalhes sobre este argumento indicamos a seguinte obra: E. Fasholé-Luke, *Who is bridegroom? An excursion into St. Cyprian's use of Scripture*, StPatr 12 (1971). Papers presented to the sixth international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1975, 294-298.

⁵⁵² *Ep.* 41, 1: CSEL 3, 2, 587, 10-12; A. Demoustier, *L'ontologie*, 556.

⁵⁵³ A. Demoustier, *art. cit.*, 569. Lamelas afirma que a ideia da Igreja corpo de Cristo já era conhecida. No entanto, serve ao bispo de Cartago para sublinhar a exclusividade dos dons vitais possuídos pela esposa de Cristo que, na cruz, deu a sua vida pela Igreja. Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 270.

nos reunimos em um só entre irmãos e celebramos sacrifícios divinos com o sacerdote de Deus⁵⁵⁴. É uma Igreja apostólica formada por doze apóstolos.

A Igreja é a intermediária entre Deus e o mundo, único caminho do homem para seu Pai. *A Igreja é mãe*. Porque ela tem o Espírito, ela nos anima na vida divina. Porque ela é esposa de Cristo, ela nos junta ao seu corpo, ela nos comunica a vida filial do Pai⁵⁵⁵. O seu pensamento eclesiológico apresenta-se numa triplice dimensão a saber, trinitária, pneumática e sacramental.

Há quem comece por louvá-lo para depois fazer algumas observações nestes termos: «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»⁵⁵⁶. Esta visão já foi esclarecida pelos estudiosos que acreditam que Cipriano não quis tratar da salvação como tal mas foi uma exortação aos fiéis a se mantiverem unidos à Igreja que oferecia meios salvíficos. Foi a preocupação pela unidade da Igreja, o tema cardial da sua eclesiologia que lhe levou a estas afirmações⁵⁵⁷.

Liébaert também detectou desméritos e questiona «de que maneira Cipriano conciliava essa sua reivindicação de autonomia com a sua concepção do colégio episcopal e de sua função como tal? Incontestavelmente há aí uma falha em sua eclesiologia, que não

⁵⁵⁴ *De dom. or.* 4: CSEL 3, 1, 269, 1-3.

⁵⁵⁵ Cf. A. Demoustier, *L'ontologie*, 570. 581.

⁵⁵⁶ *Early latin theology*, in S.L. Greensland *et al.* (edd.), 121.

⁵⁵⁷ Quanto à da eclesiologia do autor em estudo Flórez tem a seguinte percepção a: «A unidade católica e sua defesa marcam sem dúvida o signo da eclesiologia de s. Cipriano, em contraste com as atitudes setárias que procuram separar do 'todo' aos membros de Cristo e rasgar e desgarrar o corpo da Igreja. Diante da difícil situação criada pelos grupos dissidentes, apartados da realidade evangélica da *cathedra una* e de *episcopatus unus*, impõe-se o compromisso de empenhar até o máximo do possível suas faculdades a fim de recompor na unidade católica aos membros do corpo dividido e em voltar a atar o laço da caridade cristã. A todo o custo tinha que manter a *communio ecclesialis* que é vivência e tradução significativa da *unitas* e da *caritas*», S.F. Flórez, *La catolicidad*, 604;

parece oferecer uma base suficientemente coerente em defesa da unidade»⁵⁵⁸. 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»⁵⁵⁹. 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 terra⁵⁶⁰.

Para o santo bispo a Igreja é *catholica*. Na sua visão, *catholica* significa primordialmente verdadeira, porque é a única fundada pelo Senhor, legítima, unida em volta do bispo legítimo, sucessor dos apóstolos. A catolicidade engloba a dimensão quantitativa, no sentido geográfico e qualitativa no sentido de plenitude. Porque o ser *catholica*, na sua óptica significa a identidade de cada uma e de todas entre si e com a origem. Por isso ela é universal. É *una* cujo vínculo de união é o bispo. Ela é também local porque se encontra localizada numa determinada porção de terra em volta do bispo local. A universalidade da Igreja provém da comunhão das igrejas locais manifestada pela concórdia dos bispos e pela unidade dos mesmos no episcopado sobre Pedro que está na origem.

⁵⁵⁸ J. Liébaert, *Os padres da Igreja*, 113.

⁵⁵⁹ Cf. M. Bévenot, *Épiscopat*, 185.

⁵⁶⁰ L. Campeau, *Le texte de primauté*, 106.

Capítulo III: HABERE NON POTEST DEUM PATREM QUI ECCLESIAM

NON HABET MATREM

Introdução

Depois de termos visto, no capítulo anterior, que para s. Cipriano o coração da sua eclesiologia é a unidade da Igreja vivida na comunhão entre os bispos e entre os fiéis com os seus bispos, legítimos sucessores dos apóstolos, entramos agora no centro da nossa reflexão. Aqui procuramos entender uma das dimensões da Igreja apresentadas pelo nosso autor, a da maternidade. Pretendemos perceber o que é que o nosso autor entende quando afirma que *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. Esta fórmula é uma das muitas de Cipriano que têm sido imortalizadas pela tradição e têm chegado a ser clássicas pela síntese de um conteúdo profundíssimo⁵⁶¹. É uma das expressões privilegiadas do bispo de Cartago.

Sem dúvida que o axioma encerra dentro de si um conteúdo profundíssimo, a questão está em percebê-lo. É o que pretendemos neste capítulo. Procuramos colher 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.

A sua profundidade suscita modos não uniformes de o entender, quando se pretende saber o que é que o bispo de Cartago pretende exprimir com o termo *mãe* e *Igreja mãe* se com esta expressão se refere à Igreja católica segundo a concepção actual, ou à igreja de Roma ou então à igreja de Cartago, a sua sede episcopal.

É também nosso desejo tentar descobrir a originalidade do nosso autor na dimensão da maternidade da Igreja, uma vez que na África essa dimensão era muito vivida e difundida

⁵⁶¹ Cf. *Cipriano. La unidad de la Iglesia*, trad. J.P. Torró, Madrid 1991, p. 77.

como testemunham estas palavras do *Simbolo* comumente usado no século III e reportado por Nicola e Delahaye⁵⁶²: ...*Credo in Spiritum sanctum, in sanctam matrem Ecclesiam*⁵⁶³. Antes do nosso autor, houve outros que apresentaram essa dimensão da Igreja, como é o caso por exemplo do seu mestre, Tertuliano⁵⁶⁴. O seu axioma *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem* há quem o relacione com a seguinte afirmação de Ireneu⁵⁶⁵: «Onde está a Igreja, aí 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 mamas da sua mãe, nem tomam parte na fonte limpidíssima que procede do corpo de Cristo»⁵⁶⁶.

3. A simbologia da maternidade

Na comunicação da humanidade, para além da língua está a linguagem. Um dos elementos da linguagem é a simbologia. A sociedade ao longo da história sempre fez recurso à simbologia, imagem para exprimir a riqueza duma realidade. A Igreja ao longo da sua peregrinação no tempo, para exprimir as várias dimensões do seu mistério, desde os primeiros cristãos, recorreu a imagens⁵⁶⁷, e uma delas é maternidade. Augé testemunha que:

⁵⁶² Delahaye reporta estas palavras do *Simbolo* nesta obra: F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, Leipzig 1894, pp 145-150; cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 98; N. Lanzi, *La chiesa madre in sant'Agostino*, 37; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 267-268.

⁵⁶³ N. Lanzi, *op. cit.*, 37; K. Delahaye, *op. cit.*, 98.

⁵⁶⁴ Chatkin afirma com fundamento que de Tertuliano (*De orat.* 2, *De bapt.* 20 ; *Ad mart* 1) Cipriano derivou a imagem da Igreja como *mãe*, M.A. Chatkin, *The teaching of st. Cyprian*, 378. Hamman também atesta a dependência, mas noutras obras como *De dominica oratione*, *De bono patientiae*. Cf. M. Simonetti-E. Prinziavalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 184, *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 29; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 17.

⁵⁶⁵ Cf. J.C. Plumpe, *Ecclesia mater*, 103.

⁵⁶⁶ Irenaei *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».

⁵⁶⁷ Cf. L. Sartori, *La Chiesa mater et magistra*, 35.

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 AT⁵⁶⁸.

3.1. Na Escritura

O protótipo da maternidade da Igreja encontra-se na Bíblia, particularmente na alegoria de s. Paulo em Gal 4, 21-31: a escrava Agar e a mulher livre, Sara, simbolizando a Antiga e Nova Aliança, a Jerusalém terrestre e a Jerusalém celeste (h` nu/n(h` a;nw ~Ierousalh,m), a casta, a qual «é nossa mãe»: h[ti evsti.n mh,thr [pa,ntwn] h`mw/n(v. 26)⁵⁶⁹. Esta interpretação de que esta mulher livre é a Igreja, nossa mãe, faz parte da matriz tradicional da Igreja. Acresce ainda que um ímpeto adicional se deu a esta personificação da Igreja, quando o apóstolo continuou (v. 27) falando da fecundidade da Jerusalém celeste aplicando a ela, identificada como a *mãe* dos cristãos, o messiânico versículo de Is 54, 1⁵⁷⁰.

3.1.1. No Antigo Testamento

Ao falar de Jerusalém como uma *mãe*, s. Paulo indubitavelmente era consciente duma longa tradição do A. T. A qual atribui a maternidade à cidade de Sião personificada como mulher⁵⁷¹: o salmista apresenta Sião como a *mãe* de todos os povos (Sal 86, 3-5); Is 1, 26; a primeira lamentação do livro das Lamentações apresenta a cidade como uma mulher que ficou viúva (Lm 1, 1); Jer 2, 13; o escritor transmite as queixas do Senhor por causa da prostituição de Israel apresentada como uma mulher (Jer 3, 6). O escritor sagrado transmite

⁵⁶⁸ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, Clar. 14 (1974) 70. O mesmo 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.

⁵⁶⁹ Cf. D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, RCI 60 (1979) 662, J.E. Bifet, *Maternidad de la Iglesia y mision*, ED 30 (1977) 8.

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, 5⁵⁷². Emerge que na imagem de «senhora-mãe exprime-se a função mediadora de vida concedida ao povo de Israel em razão da sua aliança com Deus»⁵⁷³

3.1.2. No Novo Testamento

No N. T. encontramos o próprio Senhor que se dirige a Jerusalém como a uma pessoa e *mãe* (Mt 23, 37; Lc 13, 34) (ta. te,kna sou). Encontramos uma antítese à *mãe* Jerusalém celeste (Ap 17, 5): «Babilónia, a grande, a *mãe* das prostituições e de abominações da terra». A ideia da união nupcial entre Cristo e a Igreja é desenvolvida por s. João e especialmente por s. Paulo. No Apocalipse lemos o casamento do cordeiro, Cristo vitorioso, e que «sua esposa está preparada para tal» (Ap 19, 7)⁵⁷⁴.

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).

⁵⁷⁰ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 1.

⁵⁷¹ *Ivi*.

⁵⁷² Cf. D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 664-665. Estas não são as únicas passagens do A.T. que apresentam a dimensão da maternidade. Tomámo-las apenas como exemplo. Nicola na nota 12 da sua obra reporta também um número significativo de trechos que tratam do mesmo argumento: Is 60, 4; Is 66, 7-13; Sof 3, 17; Sal 44, 17; Am 5, 2; Os 2, 18-22, N. Lanzi, *La chiesa madre*, 20.

⁵⁷³ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa*, 70.

⁵⁷⁴ Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 5. Também João contempla «a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, junto de Deus, pronta como uma esposa bela para o seu esposo (Apoc 21, 2). Cf. M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa*, 70-71.

Ainda sobre Gal 4, 26⁵⁷⁵, Marcião de Sinope, chamado por alguns o mais formidável inimigo da igreja primitiva, que modificou o v. 26, não tirou *mãe* (m,hthr) do seu *Apostolicum*. Como ele restaurou e manipulou esta inteira secção da carta (4, 21-26) sabemos-lo de uma muito obscura passagem de Tertuliano⁵⁷⁶ *quae sursum est Ierusalem*, cujo texto foi rejeitado como judeu e substituído com *sancta Ecclesia*; o texto lê-se: «a ela nós mesmos nos temos dedicado como a santa Igreja, a qual é nossa *mãe*»⁵⁷⁷.

Já nos documentos mais antigos e nas cartas de s. Paulo a representação da namorada, esposa, *mãe* é familiar. Para as cartas aos Romanos e aos Efésios com a imagem do matrimónio, a união de Cristo e da Igreja é já realizada no tempo presente⁵⁷⁸.

3.2. Na patrística antes de s. Cipriano

Como vimos a Escritura teve a sua influência na concepção da Igreja como *mãe*.

Além da Escritura houve outros factores que também tiveram o seu contributo na mesma visão; é o caso do notável cósmico pammh,twr de Simão, o Mago da *mãe*-elemento nos vários sincretismos gnósticos. Os gnósticos *matres* (Barbaló, Helena, Sophia, Achamot, Prunicus etc) são mencionados várias vezes e desacreditados por s. Ireneu como se pode perceber nestas palavras: «Era necessário demonstrar claramente que os Valentinianos, como é evidente, pelas suas próprias doutrinas e prescrições, são derivados de tais *mães*, pais e avós»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ J.E. Bifet, *Maternidad de la Iglesia y mision*, 8-9.

⁵⁷⁶ Cf. Tertulliani *Adv. Marc.* 5, 4 (CCL 1, 673).

⁵⁷⁷ *Ivi.* : «in quam repromisimus sanctam ecclesiam, quae est mater nostra»; cf. J.C. Plumpe, *op. cit.* , 9.

⁵⁷⁸ Cf. N. Lanzi, *La chiesa madre*, 20-21..

⁵⁷⁹ Irenaei *Adv. haer.* 1, 31, 3 (SC 264, 386, 24-388, 27): «A talibus matribus, et patribus, et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae ostendunt eos, necessarium fuit manifeste arguere». Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 10.

A partir de Hipólito⁵⁸⁰, sabemos que estes diferentes pares de *mães*: *a pagã terra mater* e a *quae sursum est Ierusalem [...] quae est mater nostra* de s. Paulo foram controladas pela seita dos Naassenos.

Justino, no seu diálogo com o judeu Trifão, prefere a imagem da mulher, fazendo uma interpretação tipológica do Antigo Testamento, de fácil compreensão para o judeu, à de *mãe-Igreja*⁵⁸¹.

Nos escritos dos primeiros Padres é frequente o nome de *pai* atribuído a Cristo em relação com o epíteto de *mãe* aplicado à Igreja. Daqui deriva o paralelismo com *mãe*, Igreja-fé. Augé exprime isto de maneira mais detalhado, decifrando que:

Na imagem da *Igreja mãe*, a Igreja aparece como mediadora da salvação. Cristo gera no interior da Igreja, por meio da Palavra e da acção sacramental, a vida de Deus nos homens. Assim a antiga igreja falará de uma paternidade de Cristo. A maternidade da Igreja e a paternidade de Cristo serão pois aplicadas respectivamente à comunidade cristã e ao ministério hierárquico⁵⁸².

3.2.1. Tertuliano

Tendo sido originário de Cartago e tendo influenciado muito Cipriano, na sua doutrina, achamos por bem, antes de entrar no seu discípulo, apresentar de modo sintético as suas ideias sobre a maternidade da Igreja. Há quem pense que mesmo o termo *matrix* que Cipriano emprega, como descritivo da origem apostólica, foi evidentemente tomado do seu mestre⁵⁸³. Tertuliano usou a palavra no plural para designar as igrejas fundadas pelos apóstolos⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Hippolyti *Ref. omn. haer.* 5, 7 (PTS 25, 142-154).

⁵⁸¹ Cf. Iustini *Dial. c. Triph. Iud.*, 63 (PTS 47, 178-180).

⁵⁸² M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa*, 71; J.E. Bifet, *Maternidad de la Iglesia y mision*, 8.

⁵⁸³ Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 98.

⁵⁸⁴ Cf. Tertulliani *De praescr. haer.* 21, 4 (CCL 1, 202, 13-203, 14).

Tertuliano, nos padres latinos, antecipou a Cipriano com a *Ecclesia mater*⁵⁸⁵. Para o mestre de Cipriano a imagem da *mãe*-Igreja exprime-se na sua função vital, nas suas formas de actividade. No seu tratado sobre a *oração* explica nos seguintes modos o título de *mãe* atribuído à Igreja: «A chamada de Pai exprime a veneração e o poder. Ao mesmo tempo o Filho é invocado no Pai [...]. Mas a *mãe* Igreja não é esquecida. No Pai e no Filho se reconhece a *mãe*, por quem o nome do Pai como o do Filho é garantido»⁵⁸⁶. Para além do *De oratione* onde encontramos a concepção tertuliana sobre a maternidade da Igreja, ele desenvolve exhaustivamente o mesmo argumento no *De baptismo*. O mistério da Igreja na economia divina da salvação é fundado na sua concepção espiritual da Igreja. A Igreja é a verdadeira *mãe* dos crentes neste mundo, a *mãe* que guia os novos baptizados para a primeira oração⁵⁸⁷:

Vós, portanto, os benditos, vós que a graça de Deus espera, vós que ides ascender ao banho santíssimo do novo nascimento, vós que pela primeira vez ides estender as vossas mãos junto duma *mãe* e com os irmãos, pedir ao Pai, pedi ao Senhor como dom especial da sua graça a abundância dos seus carismas⁵⁸⁸.

Tertuliano não somente trata do cuidado que a Igreja tem na condução dos filhos para o baptismo como também depois deste. É um cuidado muito mais exterior que interior: a educação para a oração e para a celebração da eucaristia⁵⁸⁹. Delahaye classifica-o quase

⁵⁸⁵ Não só Tertuliano usa o termo *mãe* como título da Igreja nos seus escritos mas é o primeiro a fazê-lo, cf. N. Lanzi, *La chiesa madre*, 34.

⁵⁸⁶ Tertulliani *De orat.* 2, 4-6 (CCL 1, 258, 12-16): «Appellatio ista et pietatis et potestatis est. Item in Patre Filius invocatur [...]. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen».

⁵⁸⁷ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 98. É o tempo do montanismo pelo que a concepção espiritual de Tertuliano se deve situar no contexto.

⁵⁸⁸ Tertulliani *De bapt.* 20, 5 (CCL 1, 295, 28-32): «Igitur benedicti quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de Domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere».

⁵⁸⁹ *Ivi.*

jurídico e disciplinar da vida dos crentes⁵⁹⁰. Para Tertuliano o processo da salvação e a mediação da salvação permanecem distintos. A Igreja, pela sua acção mediadora de salvação, não toma parte ela mesma no evento salvífico⁵⁹¹. Desta breve leitura de Tertuliano, fica-se com a impressão que para ele a imagem de *mãe* aplicada à Igreja a concebe quase sempre em face dos seus filhos. À Igreja os filhos dirigem-se como à própria mãe⁵⁹². É evidente que com esta concepção, para Tertuliano a Igreja é distinta dos seus filhos, não vive nos seus filhos. Nicola pensa que em Tertuliano o título de *mãe* para a Igreja seja um título de honra⁵⁹³. A Igreja é uma comunidade celeste liberta de toda a miséria terrena e de toda a ordem terrena; é a *Ecclesia coelestis* que transmite a vida divina aos seus filhos⁵⁹⁴.

3.3. A presença de *Ecclesia mater* nos escritos de s. Cipriano

Cipriano emprega, nos seus escritos, o termo *mater*⁵⁹⁵ e a expressão *Ecclesia mater*⁵⁹⁶ muito frequentemente. Umás vezes emprega o termo *mater* outras vezes a expressão *Ecclesia mater* e ainda outras vezes *mater Ecclesia*⁵⁹⁷. Esta alternância de *mater*, *Ecclesia mater*, *mater Ecclesia* dá-se porque, sempre que emprega o termo *mater*, o faz com um

⁵⁹⁰ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 99. Pode-se perceber este aspecto tendo em consideração a carreira jurídica de Tertuliano.

⁵⁹¹ Cf. K. Delahaye, *op. cit.*, 182.

⁵⁹² Tertulliani *De pudic.* 5, 14 (CCL 2, 1289, 55): «Eandem invocant matrem».

⁵⁹³ Cf. N. Lanzi, *La chiesa madre*, 37.

⁵⁹⁴ «...A Igreja é dita mãe lá onde dá ao homem o novo nascimento do baptismo, e de novo na renovação do nascimento divino do filho pródigo na segunda salvação dos penitentes [...]. Mãe é, portanto, a Igreja mais na sua função suscitadora de vida para quem está ainda morto ou novamente morto; mas é fraternidade como comunidade da nova vida», J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, 84.

⁵⁹⁵ Cf. *De cath. Eccl. un.* 5, 6, 23: CSEL 3,1, 214, 14, 24; 230, 16; *Ep.* 16, 3: CSEL 3, 2, 519, 15; 43, 6: CSEL 3, 2, 595, 25; 44, 3: CSEL 3, 2, 599, 4; 45, 1, 3: CSEL 3, 2, 600, 2; 602, 22; 46, 1: CSEL 3, 2, 604, 18; 47: CSEL 3, 2, 605, 16; 59, 13: CSEL 3, 2, 680, 23; 73, 19: CSEL 3, 2, 793, 14; 75, 14: CSEL 3, 2, 819, 28. 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*, 81.

⁵⁹⁶ *De laps.* 2, 9: CSEL 3, 1, 238, 8; 243, 15; *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 5; 16, 4: CSEL 3, 2, 520, 16; 41, 2: CSEL 3, 2, 588, 13; 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 7; 73, 19, 24: CSEL 3, 2, 793, 19; 797, 10.

⁵⁹⁷ *De hab. virg.* 3: CSEL 3, 1, 189, 11-18.

sentido prevalentemente eclesial⁵⁹⁸. Salvo raros casos, quando usa o termo *mater*, alude à Igreja como aquela que, unida a Cristo, gera pelo sacramento de baptismo. 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.

A fórmula não é nova na tradição patrística como referimos na introdução a este capítulo. Aparece pela primeira vez na Ásia Menor e toma consistência, incorporando-se na terminologia eclesiológica, antes do século III⁵⁹⁹. Na *epistola Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis*, do ano 177 o 178, denomina-se pela primeira vez a Igreja esposa de Cristo e mãe dos fiéis⁶⁰⁰.

Como demonstra Ramos⁶⁰¹, Tertuliano a menciona nos seus escritos⁶⁰². Através de Cipriano, de s. Ambrósio e de Optato, chega a s. Agostinho. A questão é saber se Cipriano com esta expressão quis somente colocar-se na linha dos outros Padres ou tem algo específico. Noutros termos, qual é o seu conteúdo.

O conceito de *Igreja mãe* tem a sua primeira raiz na ideia de renascimento do homem mediante o baptismo⁶⁰³. Ao lado disto, porém, a imagem da *mater Ecclesia* torna-se expressão sobretudo da Igreja ministerial, à qual a dignidade materna fica válida além do baptismo.

⁵⁹⁸ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 164; P. Fietta, *Salus extra*, 55. Demoustier assegura que salvo erro, 29 vezes contra 18, *mater* toma um sentido francamente eclesial. A. Demoustier, *L'ontologie*, 555; cf. J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 81-103. Em certa circunstância afirma o seguinte: «... ut ad matrem suam, id est, Ecclesiam catholicam revertentur». *Ep.* 47: CSEL 3, 2, 605, 16. O que prova o sentido prevalentemente eclesial com que ele aplica o termo.

⁵⁹⁹ Cf. J. Plumpe, *op. cit.*, 18-34; R.P. Ramos, *Ecclesia Mater*, 132.

⁶⁰⁰ J. Plumpe, *op. cit.*, 36; K. Delahaye, *op. cit.*, 81-95; R.P. Ramos, *op. cit.*, 132.

⁶⁰¹ R.P. Ramos, *op. cit.*, 132.

⁶⁰² Tertulliani *De orat.* 2, 6 (CCL 1, 258, 14).

⁶⁰³ Cf. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, 100; N. Lanzani, *La chiesa madre*, 43-44. A conclusão lógica è que se só a Igreja pode transmitir a filiação divina, logo *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*.

3.3.1. O emprego da *Ecclesia mater*

A primeira vez que emprega os termos *mãe* e *Igreja mãe* é 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*⁶⁰⁴.

Estão patentes as duas dimensões da maternidade da Igreja, a interior e a exterior: Interior porque dela nasceram espiritualmente as virgens; a exterior que provém do orgulho que elas dão à sua *mãe*. É *mãe* visível que se orgulha.

A alegria foi de repente convertida em lágrimas por causa das tentações da perseguição (de Décio 249), cisma e heresia. Do seu esconderijo escreve cartas, uma atrás da outra. Escreve uma carta para os confessores e mártires para os felicitar 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

⁶⁰⁴ *De hab. virg.* 3: CSEL 3, 1, 189, 11-18: «Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est maior et cura est. Flos est ille Ecclesiastici germinis, decus adque ornamentum gratiae spiritalis, 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». Como de costume, neste tratado também se inspira na Escritura sobretudo nos livros sapienciais, donde se inspira nos louvores magníficos à virtude da virgindade. A obra editada por J. Campos, que temos vindo a citar, sustenta que a fonte principal de inspiração para este tratado encontra o escritor cartaginês no *De cultu feminarum* de Tertuliano. Tem reminiscências de *De pudicitia* e *De virginis velandis* do mesmo autor, seu mestre, em ideias, porém não nas formas de expressão. Vai ainda mais longe realçando que este tratado teve muita influência. E assegura que se pode afirmar que o bispo de Cartago é o primeiro autor eclesiástico latino que trata, de uma maneira especial, da virtude e prática da virgindade. Cf. *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 121-122.

coragem. A *Igreja mãe* vangloria-se»⁶⁰⁵. E também para os encorajar apontando Mappalicus⁶⁰⁶ e seus companheiros como modelos que assim poderão enxugar as lágrimas da *mãe Igreja* que está chorando a queda e morte de muitos, como se vê por estas palavras:

...Para que aqueles 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 mortes 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 exemplo⁶⁰⁷.

É a igreja de Cartago onde nasceram espiritualmente os confessores, motivo de orgulho do próprio Cipriano. E é ela também que se lamenta como Raquel por os filhos terem apostatado em massa.

A uma 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 questão 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»⁶⁰⁸. Aqui a *mãe* está em

⁶⁰⁵ *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 4-5: «Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide et virtute vestra, in quibus mater Ecclesia gloriatur»; Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 82.

⁶⁰⁶ Martirizado provavelmente em abril de 250. Cf. Cf. J.C. Plumpe, *op. cit.*, 83; *Opere di s. Cipriano*, trad. G. Toso, 453.

⁶⁰⁷ *Ep.* 10, 4: CSEL 3, 2, 494, 1-6: «...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.

⁶⁰⁸ *Ep.* 15, 2: CSEL 3, 2, 515, 1-4: «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».

vez de Igreja que deve reflectir sobre a readmissão dos filhos que querem voltar ao seio da *mãe*.

Saudando os seus irmãos sacerdotes e diáconos menciona o pedido que os confessores lhe dirigiram, o de examinar a questão dos *lapsi* logo que a sua *mãe* tenha recebido a paz da misericórdia do Senhor e depois que a protecção do Senhor lhe tivesse feito regressar à sua igreja⁶⁰⁹. Na mesma carta ameaça usar medidas externas para os presbíteros que, aproveitando-se da ausência de Cipriano, não só pioravam a vida espiritual dos *lapsi* como também embaraçavam os confessores e mártires na prisão, e assegura que defenderão a sua causa diante dele, dos confessores e de todo o povo, quando com o bem estar de Deus, começarão 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*. Sobre este ponto escrevi aos mártires e confessores e ao povo duas cartas que ordenei que as pudessem ler ambas⁶¹⁰.

A Igreja é *mãe* enquanto está sempre disponível para acolher os filhos que regressam vitoriosos ao seu seio materno. No princípio de 251 a perseguição acabou. Cipriano permanece no esconderijo, provavelmente planeando o seu regresso que coincidissem com a abertura do Sínodo cartaginense, o que teve lugar alguns dias depois da Páscoa. Provavelmente tenha composto o seu tratado *De lapsis*, nos últimos dias do seu exílio⁶¹¹. Depois da perseguição de Décio, manifesta a alegria com que a *Igreja mãe* acolhe os vitoriosos que regressam: «Com que alegria vos acolhe de regresso da batalha nos seus

⁶⁰⁹ *Ep.* 16, 3: CSEL 3, 2, 519, 11-17; P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue*, 247-248.

⁶¹⁰ *Ep.* 16, 4: CSEL 3, 2, 520, 14-18: «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».

⁶¹¹ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 86.

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»⁶¹². Aqui já apresenta uma *mãe* diferente da do início. Aqui é uma visível *mater Ecclesia super terram*, não a *caelestis mater* para quem Origenes deu preferência durante a mesma perseguição de Décio⁶¹³.

Exprime o sentimento das crianças que no dia do júízo 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 renegar por nós a *Igreja mãe* e *Deus como pai*; pois meninos que éramos, inconscientes e ignorantes de tão grande crime, uns nos fizeram cúmplices de tais delitos, outros nos enganaram»⁶¹⁴. Aludindo à regeneração.

Até aqui somos levados a concordar com Plumpe⁶¹⁵ que a *Igreja mãe* é a igreja de Cartago que gerou espiritualmente os *lapsi* de quem chora a queda, como Raquel que chora seus filhos, e que se vangloria pelos confessores que regressam vitoriosamente.

Para apelar para a unidade da Igreja evoca o princípio da fonte que é uma só assim como a *mãe* fecunda e rica de filhos. «Nascemos do seu seio, nutrimo-nos do seu leite, somos animados do seu espírito»⁶¹⁶. A igreja de Cartago não só estava preocupada com os *lapsi* mas também com os cismáticos, e daí o apelo. Da unicidade da *mãe* tira a consequência lógica: «Todo aquele que se separa da Igreja une-se a uma adúltera, afasta-se

⁶¹² *De laps.* 2: CSEL 3, 1, 238, 8-11: «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!».

⁶¹³ Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 87.

⁶¹⁴ *De laps.* 9: CSEL 3, 1, 243, 14-18: «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.

⁶¹⁵ Cf. J.C. Plumpe, *op. cit.*, 83. Decret num dos subtítulos da sua obra escreve: «Carthage, mère de l'Église d'Afrique». F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 20. A obra cuidada por Cattaneo diz que «o bispo da *Igreja mãe*» é que dirigia os trabalhos conciliares. Cf. E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 165.

⁶¹⁶ *De cath. Eccl. un.* 5: CSEL 3, 1, 214, 14-17: «Unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur»; H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, trad. it., Milano 1972, p. 20.

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 a Deus por Pai quem não tem a Igreja como *mãe*»⁶¹⁷. Com esta convicção procura meios para que nenhum irmão se perca. como nos mostram as suas próprias palavras: «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 um único corpo»⁶¹⁸.

Quando alguém se separa por si do *populi corpus*, a Igreja perde-o do *gremio suo*, separa-se por si próprio da Igreja, condenando-se assim a si próprio à morte.

Os verbos *consulo* e *suadeo*, empregues depois do axioma, numa obra sobre a unidade da Igreja, já nos podem dar uma ideia da 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 aspecto de legitimidade.

Felicíssimo, excomungado por Cipriano, arrastava muitos sequazes, dilacerando a igreja. O bispo de Cartago escreve uma carta a Caldómio, Herculano, seus colegas no episcopado e também a Rogaciano e Numídico presbíteros, onde, entre muitos assuntos, alegra-se por haver aqueles que não aderiram ao cisma de Felicíssimo.

⁶¹⁷ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 20-24: «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». Como referimos na introdução geral a edição crítica de Weber e Bévenot acrescenta um inciso *iam* ausente na edição crítica CSEL: *Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3, 253, 149-150. Na obra dirigida pelo Sesboüe encontra-se uma reflexão a confirmar o nosso juízo. «Como Tertuliano, Cipriano sublinha a necessidade de pertencer à Igreja única, reunida na unidade numa mesma fé trinitária (*De dom. or.* 23); LG 4. Nele se deve a fórmula infinitamente citada: “Não se pode ter Deus por pai quando não se tem Igreja por mãe”. Alguém salvou-se fora da arca de Noé? Se sim, também quem está fora da Igreja (*De unit.* 6). Este axioma reflecte a convicção comum da Igreja antiga. Seu alcance esclarece-se no contexto do cisma de Novato em Cartago e de Novaciano em Roma (251). É neste espírito que é preciso também compreender a sua posição sobre o baptismo conferido pelos heréticos». P. Tihon, *L'Église*, B. Sesboüe (dir.), *Histoire des dogmes*, III. *Les signes du salut*, Paris 1995, p. 379.

⁶¹⁸ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 14-16: «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*, 91.

Manifesta a sua alegria, na carta que escreve a seus irmãos no episcopado Caldônio e Herculano e confrades no sacerdócio Rogaciano e Numídico, do modo seguinte:

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 porque nesta ocasião muitos irmãos separaram-se do seu audaz projecto 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 erro⁶¹⁹.

Ecclesia mater em relação a grupos dirigidos por Felicíssimo que não são igreja porque não estão unidos a um bispo legítimo.

Havia paz civil, com o fim da perseguição de Décio, mas havia ainda dificuldades eclesiais. Visto que havia cinco sacerdotes que dividiam a Igreja associando-se a Felicíssimo, Cipriano vê a necessidade de escrever para prevenir o povo a não aderir a esse grupo e, para que a clemência do Senhor 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 ao Senhor: Nós queremos que a clemência do Senhor vos reconduza à Igreja e oramos a Deus para que conceda uma paz plena à *mãe* e

⁶¹⁹ *Ep.* 41, 2: CSEL 3, 2, 588, 8-16: «Cumque post haec omnia nec loci mei honor motus nec vestra auctoritate et praesentia fractus instinctu suo quietem fratrum turbans proripuerit se cum plurimis, duces 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 matre remaneret et stipendia eius episcopo dispensante perciperent, quod quidem et ceteros pro certo scio cum pace facturos et cito ab errore temerario recessuros». Esta *epistola* é um documento para a história do cisma de Felicíssimo na igreja de Cipriano. Pela conduta cismática, Cipriano excomungou-o junto com os seus sequazes.

depois também aos seus filhos. Uni às nossas preces e orações também as vossas; acrescentai as vossas lágrimas aos nossos choros⁶²⁰.

Foi sempre Cartago que gerou espiritualmente todos esses dissidentes, por quem o bispo cartaginense pede ao povo as orações.

Ainda no âmbito da paz não plena da *mãe*, por os filhos andarem divididos, o bispo defensor da unidade escreve a Cornélio para informar da confusão que semeavam aqueles que sustentavam a ilícita eleição de Novaciano. Afirma, em sinal de comunhão com Cornélio, que não cessa de os avisar para que tomem consciência que é um pecado de impiedade abandonar a própria *mãe*: «Nós demos-lhes 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 nenhuma outro bispo, uma vez eleito e aprovado pelo testemunho e juízo dos colegas e do povo»⁶²¹:

A menção de Novaciano leva-nos a deduzir que com a expressão *Igreja mãe* Cipriano pretende referir-se à sede de Cornélio.

Escreve a Cornélio uma outra carta na qual afirma o seguinte:

Enviámos, 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.

⁶²⁰ *Ep.* 43, 6: CSEL 3, 2, 595, 21-596, 2: «Discedit 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».

⁶²¹ *Ep.* 44, 3: CSEL 3, 2, 599, 1-6: «Quibus semel responsum dedimus nec mandare desistimus ut perniciose dissensione et concertatione deposita impietatem esse sciant matrem deserere et agnoscant adque intellegant episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobato alium constitui nullo modo posse». 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; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 98.

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 recrudesceu sempre mais, a eleger para si um bispo contra a disciplina da unidade católica⁶²².

Aqui *Ecclesia mater* refere-se à Igreja de Roma porque está relacionada com o reconhecimento de Cornélio como sucessor de Fabião contra Novaciano anti-papa.

Continua na mesma carta mostrando a preocupação de recolher no redil da Igreja as ovelhas errantes que o espírito contumaz do partido de alguns e sua captação herética trata de separar da sua *mãe*⁶²³. Refere-se ao facto de os tirar do seio salutar da Igreja legítima, representada por Cornélio.

Enquanto na carta precedente preocupa-se com a confusão que os cismáticos criam no seio do rebanho e mobiliza os colegas a envidarem esforços para reconduzir ao redil as ovelhas tresmalhadas, nesta dirige-se a Máximo, Nicóstro e demais confessores que, infelizmente aderiram ao cisma convidando-os a voltar nos seguintes termos: «Rogo que, pelo menos entre vós, não continue esse cisma reprovável da nossa comunidade, mas que, tendo em conta vossa confissão e a tradição divina, volteis ao regaço da *mãe*, donde saístes, donde chegastes à confissão da glória com grande alegria da mesma *mãe*»⁶²⁴.

⁶²² *Ep.* 45, 1: CSEL 3, 2, 599, 13-600, 5: «...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 peius recrudescente discordia, episcopum sibi constituit et contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis». O bispo a que ele se refere é Novaciano.

⁶²³ *Ibid.* 3: CSEL 3, 2, 602, 20-22.

⁶²⁴ *Ep.* 46, 1: CSEL 3, 2, 604, 15-19: «Quod quaeso ut in vobis saltem illicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseveret, sed et confessionis vestrae et divinae traditionis memores ad matrem revertamini unde prodistis, unde ad confessionis gloriam cum eiusdem matris exultatione venistis».

Apela para os confessores a tomarem consciência do que representa para eles a Igreja que espiritualmente os gerou. Na mesma carta continua o seu apelo do retorno dos que tinham abandonado a Igreja afirmando que: «A nossa unanimidade e a nossa concórdia não se devem absolutamente dividir; nós não podemos abandonar a Igreja e sair dela para ir ao vosso encontro. Antes sóis vós que deveis voltar à *mãe Igreja* e à comunidade dos irmãos»⁶²⁵. Unanimidade e concórdia são conceitos muito caros para o bispo defensor da unidade e que estão comprometidos pelo cisma.

Depois desta carta escreve a Cornélio para o pôr ao corrente da carta que teria mandado aos dissidentes, apelando-os para o retorno ao seio da *mãe*, a Igreja católica: «Entendi ser um dever religioso para convosco, irmão caríssimo, dirigir uma breve carta aos confessores dessa cidade que, seduzidos pela perversa obstinação de Novaciano e Novato, separaram-se da Igreja, com o fim de os admoestar a que, em nome do nosso mútuo afecto, regressem ao regaço da sua mãe, isto é, à Igreja católica»⁶²⁶.

É a primeira vez, senão a única vez que ele identifica a *Igreja mãe* com a Igreja católica. Sobre este facto curioso, Plumpe apresenta a seguinte constatação:

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

⁶²⁵ *Ep.* 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 5-9: «Nam cum unanimitas et concordia nostra scindi omnino non debeat, quia nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus, ut vos magis ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus». Trisoglio apresenta o seguinte comentário: “É uma categoria da qual Cipriano se faz portavoz, não fonte, sob aquela *unanimitas* estão os outros, como ele mesmo está: à cordialdade pessoal não faz a mínima concessão: *nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus*: são palavras calmas e palavras extremas; a conclusão não pode ser senão esquemática e definitiva: ‘sois vós a voltar!’ A incisividade testemunha que não há mais lugar para ulteriores considerações. Por sua parte garante a Cornélio que na *catholicae Ecclesiae concordia unanimitate* tenciona perseverar, F. Trisoglio, *Cipriano: uomo, vescovo, scrittore attraverso al suo epistolario*, «Civiltà classica e cristiana» 14 (1993) 352.

⁶²⁶ *Ep.* 47: CSEL 3, 2, 605, 13-17: «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 convenirem ut ad matrem suam id est Ecclesiam catholicam revertantur.».

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 claro⁶²⁷.

Provavelmente para distinguir da “sede” de Novaciano, anti-papa, que certamente reclamava para si o título de *Igreja mãe* para assim arrastar sequazes da verdadeira *Igreja mãe*. E como Cipriano sempre apoiou Cornélio era necessário vincar que a Igreja mãe está em Cornélio.

Retoma o tema da última parte da *De unitate* advertindo sobre os riscos que corre quem se separa por si próprio do seio materno. Justifica as suas medidas de precaução ao clero de Hadrumeto advertindo-o a endereçar a sua correspondência antes ao clero romano que a Cornélio: «Por nossa parte, dando explicações a todos os que se embarcam, para que não encontrem pedra de escândalo ao navegarem (a Roma); estamos conscientes de ter-lhes exortado a reconhecer e ligar-se à mãe e a raiz da Igreja católica»⁶²⁸. 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»⁶²⁹. Assim a igreja em Roma como “mãe e raiz” da Igreja universal⁶³⁰.

⁶²⁷ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 95.

⁶²⁸ *Ep.* 48, 3: CSEL 3, 2, 607, 7-9: «Nos enim singulis navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes, nos scimus hortatos esse ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent». Enquanto que a *epistola* 41 constitui um documento para a história do cisma de Felicíssimo em Cartago, a *epistola* 48 o é para a história do Novaciano em Roma. Este acontecimento obriga o bispo de Cartago a apresentar a igreja de Roma como *matrix et radix* da Igreja católica.

⁶²⁹ *Ivi.*; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 510.

⁶³⁰ Cf. J.C. Plumpe, *op. cit.*, 96-97.

De facto 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 Igreja: «Com os sete filhos é unida totalmente a mãe, sua videira e raíz, à qual deu a luz depois sete igrejas, sendo ela a primeira e única fundada sobre a pedra pela voz do Senhor»⁶³¹. Neste caso Cipriano teria usado *matrem* em vez de *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»⁶³².

Ainda sobre os cismáticos escreve a Cornélio uma longa carta onde elenca várias acusações a Felicíssimo. Numa das partes acusa-o assim: «Procuram de impedir que os delitos sejam resgatados com justas obras de satisfação e iguais lamentos. Proíbem de lavar as feridas com lágrimas. Suprimem a verdadeira paz com o engano de uma falsa paz; fecham o seio salutar de uma *mãe* oferecendo a de uma madrasta»⁶³³. Defendendo-se das maquinações dos adeptos de Fortunato, anti-bispo, contrapõe a *mater e noverca* em alusão a não legitimidade.

Enquanto até aqui geralmente a *Ecclesia mater* é vista *post-partum*, como *mãe* com seus filhos, entramos na secção onde ela é mostrada no acto de se tornar uma *mãe*. Porque agora começa a correspondência que enfrenta a questão da validade do bptismo dos heréticos. Assim com o termo *Igreja mãe* emerge mais o aspecto interior, a regeneração a origem espiritual, a *Ecclesia mater* enquanto gera *spiritualiter filios Deo*.

⁶³¹ *Ad Fort. de exhort. mart.* 11: CSEL 3, 1, 338, 15-17: «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.

⁶³² *Ep.* 71, 2: CSEL 3, 2, 772, 22-23: «Si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant».

⁶³³ *Ep.* 59, 13: CSEL 3, 2, 680, 20-23: «Datur opera ne satisfactionibus et lamentationibus iustus delicta redimantur, ne vulnera lacrimis abluantur. Pax vera falsae pacis mendacio tollitur, salutaris sinus matris noverca intercedente cluditur». Felicíssimo já excomungado por Cipriano foi criar confusão na igreja de Roma. Cornélio expulsa-o e informa a Cipriano da medida eclesiástica tomada. Eis que o bispo de cartago colhe a oportunidade para elencar todas as acusações que pesam sobre o inimigo de Cristo como ele o considera.

Sobre o argumento, Cipriano respondendo a Jubaiano sustenta, apelando-se às Escrituras, a não validade do tal baptismo feito pelos opositores da *mãe* nos seguintes modos: «Que valor terá aquilo que afirma Cristo no seu Evangelho: «Quem amaldiçoar o pai ou a mãe, seja punido de morte?» (Mt 15, 4)⁶³⁴. A não ser, quem ordena de punir e de matar quantos amaldiçoam os genitores terrenos, faça dom da vida a aqueles que ultrajam o Pai celeste e espiritual e são inimigos da *Igreja mãe*»⁶³⁵.

Na mesma carta continua a sua persuasão em favor da recomposição da unidade da Igreja acreditando que: «Pelo contrário, reconhecendo que não existe nenhum baptismo fora da igreja e que não se pode dar o perdão dos pecados fora dela, apressam-se a vir juntos de nós com maior desejo e maior solicitude. Imploram os dons da *Igreja mãe*, convictos de não poder absolutamente alcançar a verdade da Igreja»⁶³⁶.

Certamente que os dons da *Ecclesia mater* alude o rebaptismo para a salvação. Como acontece na sua obra sobre a unidade da Igreja onde da unicidade da *mãe* tira a consequência lógica *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*;

⁶³⁴ Quacquarelli afirma que «o bispo de Cartago era considerado exemplar nos escritos e na acção. Mas onde avançava mais era na interpretação bíblica *in tractu maior*. Todos os outros dotes descendem como uma natural consequência». A. Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, VetChr 8 (1971) 199.

⁶³⁵ *Ep.* 73, 19: CSEL 3, 2, 793, 15-20: «Ubi erit quod ipse Christus in evangelio ponit et dicit: qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur? Nisi si qui maledicentes parentibus carnalibus puniri et interfici mandat, in caelestem et spiritalem patrem maledicos adque Ecclesiae matris inimicos ipse vivificat». Jubaiano era bispo de Maurítania. Kelly fez um estudo comparativo entre Cipriano e Agostinho, um dos grandes admiradores do mártir de Cartago e chegou a esta conclusão: «Agostinho escreveu *De baptismo contra Donatistas libri septem* em 400 d. C. No 1º livro mostra-se em desacordo com os Donatistas a respeito a sua prática de repetir o baptismo e os argumentos com que sustentavam dita prática. No 2º livro mostra a sua disconformidade com Cipriano sobre o mesmo assunto, porém se declara em comunhão com ele, invocados pelos Donatistas como autoridade especial a seu favor. Nos livros 3º-5º, 17, 23 Agostinho analisa, secção por secção, a carta de Cipriano a Jubaiano. No resto do livro 5º há respostas à várias cartas de Cipriano: a escrita a Quinto, a dirigida, junto com outros 30 bispos, a Jenaro e outros 17 bispos; a remetida a Pompeio. Nos livros 6º e 7º Agostinho contesta os argumentos dados em favor da iteração do baptismo por Cipriano e cada um dos 87 bispos congregados sob a presidência do mesmo no Concílio de de Cartago em 256 d. C.». N. Kelly, *San Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano. Un desarrollo doctrinal?* «Augustinus» 31 (1986) 139.

⁶³⁶ *Ep.* 73, 24: CSEL 3, 2, 797, 8-12: «Porro autem cum cognoscunt baptisma nullum foris esse nec remissa peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant et munera ac dona Ecclesiae matris implorant, certi pervenire se omnino non posse ad veram divinae gratiae pollicitationem, nisi prius venerint ad Ecclesiae veritatem». Trisoglio a esta posição do mártir de Cartago faz o seguinte comentário: «a propósito do baptismo dos heréticos afirma que, a quantos reentram do erro e *agnoscunt unius Ecclesiae veram fidem* devemos dar *unitatis et fidei veritatem* (*Ep.* 70, 3): a urgência da unidade na Igreja provém do facto que ela fornece a verdadeira fé, como é mesmo (*Ep.* 70, 2) só ela é que pode realizar a remissão dos pecados». F. Trisoglio, *Cipriano*, 369.

depois desta *epistola* escreve uma outra onde coloca como condição para a aquisição da paternidade de Deus, a maternidade da Igreja como se pode ler nas suas palavras:

Porque os cristãos⁶³⁷ teem o seu nascimento no baptismo e dado que a regeneração e santificação do baptismo estejam unicamente na esposa de Cristo, que somente pode espiritualmente dar à luz e gerar filhos para Deus, quem não é filho da Igreja, onde pode nascer, de quem e para quem. Para que um possa ter Deus como pai, tenha antes a *Igreja* como *mãe*⁶³⁸.

Não só emerge o aspecto de renascimento como também o da permância no seio salutar da *mãe*. Como se viu no II capítulo, depois da regeneração é imperioso permanecer no seio salutar da *mãe* porque só a *mater* é depositária do Espírito santo. Acerca da doutrina de Cipriano do nosso novo nascimento pela água santificada do baptismo, Plumpe, na sua obra que temos vindo a citar, testemunha o seguinte:

Pressuposto que são dois esposos-maridos e mulher, *sponsus Christus, sponsa Ecclesia*. Em cada baptismo Crispo limpa a sua nova noiva (*purgans eam lavacro aquae*) e seu sponsal é renovado. A Igreja-esposa concebe como quem sofre uma morte mística (*homo vetus moritur*) na água baptismal fortificada pelo Espírito santo e dá-nos a luz e apresenta-nos como os filhos do seu divino marido (*parit et generat filios Deo*). Sem a

⁶³⁷ O santo bispo de Cartago dá a seguinte definição de cristão autêntico: «Mea sententia haec est, ut christianus iudicetur legitimus quisque fuerit in Ecclesia lege et iure fidei divinam gratiam consecutus» (Deve ser considerado como cristão autêntico quem tenha conseguido na Igreja a graça divina na base da lei e aos direitos da fé) *Ep.* 69, 13: CSEL 3, 2, 762, 18-20; A. Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, 201.

⁶³⁸ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-24: «Cum autem nativitas christianorum in baptismo sit, baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit, ubi et ex qua et cui natus filius Ecclesiae non est? Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem». Quacquarelli interpreta assim o santo bispo de Cartago: «O baptismo conferido pelos heréticos é destituído de todo o poder e de todo o direito: *dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris*, *Ep.* 69, 1: CSEL 3, 2, 749, 10-12. Por isso Novaciano e todos os outros como ele *baptizandi licentiam non habere*, *Ep.* 69, 8: CSEL 3, 2, 757, 25». A. Quacquarelli, *op. cit.*, 201.

acção do Espírito santo, sem a fecundação da água baptismal, nenhum segundo nascimento é possível⁶³⁹.

O nosso nascimento como cristãos, Cipriano como Tertuliano chama *nativitas secunda*. Ainda sobre a problemática da validade do baptismo dos heréticos Firmiliano em comunhão com Cipriano sustenta que: «Nós não estamos unidos à sinagoga dos heréticos, porque a adúltera e a 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*»⁶⁴⁰. 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 baptismo é na trindade segundo o Senhor que diz: ide e baptizai gente em nome do Pai do Filho e do Espírito santo. Portanto, como claramente, sabemos que os heréticos não tem nem Pai nem Filho nem Espírito santo, devem vir à *Igreja*, nossa *mãe* para serem baptizados e renascerem, a fim de que sejam santificados pelo santo e celeste lavacro da escuridão do erro e da condenação que tinham⁶⁴¹.

⁶³⁹ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 101-102.

⁶⁴⁰ *Ep.* 75, 14: CSEL 3, 2, 819, 23-28: «Non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria. Unde nec potest filios Deo parere. Nisi si secundum quod Stephano videtur haeresis quidem parit et exponit, expositos autem Ecclesia suscipit, et quos non ipsa peperit pro suis nutrit, cum filiorum alienorum mater esse non possit». Kelly do seu estudo comparativo apresenta este desacordo: «Agostinho concorda com Cipriano em que “os que estão fora da Igreja” administram um baptismo do que abusam. Cipriano conclue esta secção referindo-se a “água adúltera e profana” do baptismo herético. Agostinho vale-se desta expressão para assinalar que nem a criatura água nem as palavras evangélicas (em nome do Pai e do Filho e do Espírito santo) são adúlteras. Adúltera è a pessoa que as administra o recebe mal». N. Kelly, *San Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano*, 140.

⁶⁴¹ *Sent episc.* LXXXVII: CSEL 3, 1, 442, 1-10: «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 haeticos 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 offecturam per sanctum et caeleste lavacrum sanctificetur». J. Plumpe, *op. cit.*, 104.

Só a *mãe Igreja* gera espiritualmente, somente ela dispõe do lavacro celeste. Não tendo a Igreja por *mãe* consequentemente 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 dialéctica que se regista entre quando se está reunido em comunhão, fazendo parte da *Igreja mãe* e quando se se sai automaticamente, não se é membro da *mãe Igreja*.

a) A *Ecclesia* é *mater* enquanto gera *spiritaliter filios Deo*

A geração opera-se pelo ensino no catecumenato e pela pregação da Palavra. Cavallotto confirma que:

O grande bispo de Cartago conheceu por experiência directa 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 baptismo é um tempo de escuta da Palavra⁶⁴².

O catecumenato sendo um tempo que prepara o renascimento deve ser vivido intensamente e com seriedade pelo que «o catecúmeno não deve mais pecar»⁶⁴³. Nesta

⁶⁴² G. Cavallotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i padri*, Bologna 1996, p. 52-53.

⁶⁴³ Cypriani, *Test. ad Quir.* 3, 98: CSEL 3, 1, 178, 5: «Catechumenum peccare iam non debere». Lamelas testemunha a seriedade requerida pelo bispo de Cartago, na passagem da vida antiga para a nova: «...Tal *novitas* é traduzida num rico vocabulário que compreende expressões como *spiritaliter renatus*, *regeneratio*, *secunda nativitas* ou *nativitas caelestis* ou *reformatio* ou ainda *recreatio*. As inúmeras fórmulas que acompanham o advérbio *spiritaliter* revelam bem o carácter específico da nova condição em que se encontra o cristão baptizado». I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 196-197.

tarefa os já renascidos que fazem parte da *Igreja mãe* são chamados a colaborar com bom testemunho, acolhimento aos catecúmenos corrigi-los e instruí-los.

O mártir de Cartago é muito incisivo quanto à esta responsabilidade como se pode ver nestas palavras: «...Pelo qual, os que estamos para guardar a fé e a verdade não devemos enganar em maneira alguma aos que vem à fé e à verdade e, fazendo penitência, imploram o perdão dos seus pecados. Antes temos de os corrigir e reformá-los e amestrá-los para o reino dos céus, instruindo-os nos ensinamentos celestes»⁶⁴⁴.

Na lógica do mártir de Cartago, empenhado a mostrar a necessidade dum novo nascimento, pelo banho baptismal, deste modo o catecúmeno, semelhante a quem se afasta da heresia, tendo abraçado a verdade da Igreja, vem para aprender e aprende para viver⁶⁴⁵. O renascimento espiritual acontecia no fim do catecumenato com a recepção dos três sacramentos da iniciação cristã a saber, batismo, confirmação e eucaristia⁶⁴⁶. O batismo é o acesso a um novo *status* e começo duma nova pertença que pressupõe a superação da velha antropologia para dar lugar à nova visão do homem e do seu lugar no mundo concebido como *domus communis*⁶⁴⁷. É um nascimento que gera um novo parentesco porque implica a roptura com a família terrena, adquire um novo pai novos irmãos na fé.

Esta nova filiação é privilégio dos que pelo batismo, receberam o nome de filhos. No lavacro baptismal, o homem é liberto da condição de servo para ser inscrito no novo *status* dos que permanecem na casa do Pai⁶⁴⁸. Como se vê esta paternidade implica uma

⁶⁴⁴ *Ep.* 73, 22: CSEL 3, 2, 796, 7-11: «...Quapropter qui fidei et veritati praesumus, eos qui ad fidem et veritatem veniunt et agentes paenitentiam remitti sibi peccata deposcunt, decipere non debemus et fallere, sed correctos a nobis ac reformatos ad regnum caelorum disciplis caelestis erudire»; G. Cavallotto, *Catecumenato antico*, 53.

⁶⁴⁵ *Ep.* 73, 3: CSEL 3, 2; 780, 20-22; G. Cavallotto, *op. cit.*, 53; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 197.

⁶⁴⁶ Cf. *Ep.* 63, 8: CSEL 3, 2, 707, 6-8.

⁶⁴⁷ Cf. I.P. Lamelas, *op. cit.*, 192-193. 198. 257.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 258-259; L. Padovese, *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, 164-165.

nova identidade, inevitavelmente, a roptura com a *domus* terrena porque se adquire a *domus Dei* habitada pelo Espírito santo.

A passagem do antigo ao novo *status* e o ingresso no novo povo ‘distintamente’ vestido é, portanto garantida pela participação em Cristo que se ‘dispiu’ para nos ‘vestir’ e depende da inserção na sua Igreja que detém a ‘veste’ que serve de protecção e identidade. Tal identidade pressupõe naturalmente um prévio despojamento da posição, dos costumes e dos laços anteriores, assumindo a condição de margem na perspectiva da futura e plena agregação à nova família⁶⁴⁹.

O apelativo de *mater*, segundo Congar, na sua obra sobre *Chiesa madre*, nos padres da Igreja, refere-se a geração e formação dos cristãos⁶⁵⁰. A função de geração, tema muito frequente nos escritos de Cipriano sobre o baptismo é mais que claríssima no trecho que já reportamos⁶⁵¹ que apenas é um exemplo.

A Igreja mãe que gera *spiritualiter filios Deo* é aquela que vive na *unitas*. No mesmo artigo sobre a *Igreja mãe*, Congar faz uma reflexão ilustrando a dialética que se acenou acima, nos seguintes modos:

Se se consideram os cristãos isoladamente, diz Agostinho, eles são todos e cada um filhos ou criaturas da Igreja; mas se lhes considera na comunidade por eles mesmos formada,

⁶⁴⁹ Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 208 Este estudioso de Cipriano precisa que «a adesão à *fides* baptismal significava romper com todo o sistema sócio-cultural do *saeculum* que inseria o indivíduo na sua *civitas*. Professar a *religio-fides* ‘verdadeira’ significava passar a considerar todos os ‘outros’ como ‘estranhos’ à verdadeira *domus* e, portanto, pertencentes ao âmbito do ‘erro’ [...]. O baptismo assinala, assim, o princípio de um confronto entre a *domus fidei* e os seus habitantes (*domestici fidei*) e os que lhe são estranhos. Passar a ser filho de Deus coincide com o assumir esta nova *domus*-família compreensiva de todos os que podem chamar a Deus *Pater noster*. *Ibid.*, 209.

⁶⁵⁰ Cf. Y. Congar, *Chiesa madre*, V. Schurr-B. Haring (edd.), *Chiesa ai nostri giorni*, II; trad. it., Roma 1968³, p. 47.

⁶⁵¹ Cf. secção 3.3.1 (*Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-24). Quacquarelli interpreta assim o santo bispo de Cartago: «O baptismo conferido pelos heréticos é destituído de todo o poder e de todo o direito: *dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris*, *Ep.* 69, 1: CSEL 3, 2, 749, 10-12. Por isso Novaciano e todos os outros como ele *baptizandi licentiam non habere*, *Ep.* 69, 8: CSEL 3, 2, 757, 25». A. Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, 201; H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 12. Rahner como que a dar razão a Cipriano faz a seguinte dedução: «...O homem não deve separar o que Deus uniu. Portanto, quem tem Deus como Pai, deve mesmo ter a Igreja como mãe, e isso não vale somente com a lei mas também com a vinda de Cristo». H. Rahner, *op. cit.*, 12.

naquela *unitas* em que o princípio é a caridade, animada pela pelo Espírito santo, eles exercem, em virtude dessa unidade, uma maternidade espiritual: são eles, a sua comunidade que pronuncia o justo juízo, que perdoa os pecados, que exerce o poder das chaves, pois que aquela sua unidade é precisamente o lugar onde habita e age o Espírito santo⁶⁵².

Cipriano, que é muito convencido que o Espírito é presente onde está a comunidade em volta do seu bispo, pelo que os que estão fora dela estão logicamente privados dele e para a sua salvação urge regressar, exprime o facto assim: «A nossa unanimidade e a nossa concórdia não se devem absolutamente dividir; nós não podemos abandonar a Igreja e sair dela para ir ao vosso encontro. Antes sóis vós que deveis voltar à *mãe Igreja* e à comunidade dos irmãos»⁶⁵³. Os cristãos isoladamente não são *Igreja mãe* só quando estão reunidos, como irmãos, em concórdia na *unitas* em volta do bispo legítimo. Mas a maternidade ga Igreja não termina só na geração ela se prolonga no cuidado pastoral.

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»⁶⁵⁴.

⁶⁵²Y. Congar, *Chiesa madre*, 48.

⁶⁵³ *Ep.* 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 5-9: «Nam cum unanimitas et concordia nostra scindi omnino non debeat, quia nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus, ut vos magis ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus». Trisoglio apresenta o seguinte comentário: «É uma categoria da qual Cipriano se faz portavoz, não fonte, sob aquela *unanimitas* estão os outros, como ele mesmo está: à cordialdade pessoal não faz a mínima concessão: *nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus*: são palavras calmas e palavras extremas; a conclusão não pode ser que esquemática e definitiva: ‘sois vós a voltar!’ A incisividade testemunha que não há mais lugar para ulteriores considerações. Para parte sua garante a Cornélio que na *catholicae Ecclesiae concordii unanimitate* tensiona perseverar», F. Trisoglio, *Cipriano*, 352.

⁶⁵⁴ *De laps.* 2: CSEL 3, 1, 238, 8-11: «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!».

Cipriano expressa a alegria da *Igreja mãe*, os irmãos reunidos em unamidade e concórdia. Os os filhos que regressam vitoriosos, tomados isoladamente não são *Igreja mãe* só depois de inseridos na comunidade dos irmãos.

Torna-se ainda mais clara a dialética nestas palavras: «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 um único corpo»⁶⁵⁵.

c) Cuida no seu *sinus salutaris*

Igreja mãe que cuida é o povo unânime como um corpo com o seu bispo que dispensa socorros. Porque o vínculo que une os irmãos é a caridade animada pelo Espírito santo. A Igreja não só acolhe como também cuida os seus filhos. O seu *sinus salutaris* oferece segurança durante as perseguições e é via segura para a vida eterna. Ela também prove para os seus filhos assistência nas necessidades materiais que o próprio bispo de Cartago deu um bom exemplo dispensando os seus bens para os pobres.

Tenha-se presente que uma obra inteira dedicou-a à caridade: *De opere et eleemosynis*. Assegura a certeza dos socorros na comunidade :

Depois de tudo isto, sem olhar para a minha dignidade nem inferiorizado pela vossa autoridade e presença, pertrubando, 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 projecto e preferiram estar convosco, para estar ao lado da *Igreja mãe* e

⁶⁵⁵ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 14-16: «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»; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 98-99.

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 erro⁶⁵⁶.

Para o santo bispo o seio salutar onde há segurança é a comunidade *mãe* enquanto as outras comunidades são simplesmente um impedimentos aos dons divinos como ele mesmo o atesta: «Procuram de impedir que os delitos sejam resgatados com justas obras de satisfação e iguais lamentos. Proíbem de lavar as feridas com lágrimas. Suprimem a verdadeira paz com o ingano de uma falsa paz; fecham o seio salutar de uma *mãe* oferecendo a de uma madrasta»⁶⁵⁷. Uma outra função da mãe é a de nutrir os filhos com o seu leite materno. Só nela, a única esposa de Cristo, se encontra a fonte que brota do próprio Cristo e que dá a vida à Igreja.

d) *A Igreja é mãe* nas dores pelos filhos

Cipriano encoraja os mártires e confessores apontando Mapalicus e seus companheiros como modelos que assim poderão enxugar as lágrimas da *mãe Igreja* que está chorando a queda e morte de muitos nos seguinte termos:

⁶⁵⁶ *Ep.* 41, 2: CSEL 3, 2, 588, 8-16: «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 seditiois principem temerario furore contestans. In quo quidem gratulor plurimos fratres ab eius audacia recessisse et vobis adquiescere maluisse ut cum Ecclesia matrem remanerent 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 isto é, a mediadora da verdade e da salvação [...]. E o é enquanto mediadora da palavra, sacramento e fé, especialmente no baptismo, 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 perseverar e guardar a vida doada. Tal função vem inscrita na Igreja em quanto 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)». H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, J. Feiner-M. Löhrer (a c.), in *Mysterium Salutis*, VII, 276.

⁶⁵⁷ *Ep.* 59, 13: CSEL 3, 2, 680, 20-23: «Datur opera ne satisfactionibus et lamentationibus iustus delicta redimantur, ne vulnera lacrimis abluantur. Pax vera falsae pacis mendacio tollitur, salutaris sinus matris noverca intercedente cluditur». I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 270. 448. Felicíssimo já excomungado por Cipriano foi criar confusão na igreja de Roma. Cornélio expulsa-o e informa a Cipriano da medida eclesiástica tomada. Eis que o bispo de cartago colhe a oportunidade para elencar todas as acusações que pesam sobre o inimigo de Cristo como ele o considera.

...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 afirmeis a constância dos demais que se mantêm em pé com o estímulo do vosso exemplo⁶⁵⁸.

A *Igreja mãe* que chora a queda e a morte dos irmãos é a comunidade reunida na *unitas*. Acerca desta realidade H.Rahner crê que a «Igreja é aquela que gera o novo povo em Cristo, por isso até ao fim do mundo, ela encontra-se ainda nas dores, é uma Igreja das dores. Este é o seu dever de mãe. Ela não prova os sofrimentos somente por causa das perseguições pela obra dos inimigos, desde Nero até ao anticristo»⁶⁵⁹.

Tettamanzi exprimiu sabiamente a realidade dos protagonistas na maternidade eclesial daquilo que se pode constatar na Escritura e na tradição cristã. Para ele o sujeito da fecundidade eclesial «não é somente a Igreja-instituição, mas também a Igreja-comunidade, assim como não é somente a hierarquia mas também a comunidade dos fiéis em Cristo. Os dois aspectos estão simultaneamente presentes e cada um, a seu modo, realiza o mistério materno»⁶⁶⁰.

Rahner faz um resumo muito condensado das várias fases da maternidade da Igreja reiterando que: «Enquanto geradora ela é a mãe dos vivos, enquanto moribundo ela é a

⁶⁵⁸ *Ep.* 10, 4: CSEL 3, 2, 494, 1-6: «...Ut quos vinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit iungat etiam consummatio virtutis et corona caelistic, ut lacrimas matris Ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum vos vestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem vestri exempli provocatione solidetis».

⁶⁵⁹ H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 22.

⁶⁶⁰ D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 669. Continua a sua reflexão precisando que: «Em tal sentido não se pode negar a específica e irrenunciável função materna dos pastores da Igreja: assim por exemplo, Cipriano depois de ter afirmado que a Igreja tomada na sua totalidade possui todos os poderes do seu esposo e Senhor, precisa: «Nesta é onde estamos presidindo, para a sua honra e unidade lutamos, a graça e glória desta defendemos por nossa leal adesão a ela. Nós por permissão divina damos de beber ao povo de Deus que é sedento. Guardamos os limites das fontes da vida» (*Ep.* 73, 11)». Cf. *Ivi*.

Igreja das dores, enquanto vive suspirando ela é já agora e o será cedo para sempre a rainha da eternidade»⁶⁶¹.

3.3.2. A aplicação da *Ecclesia mater*

Vistas as circunstâncias em que ele faz o recurso *Ecclesia mater*, nos seus escritos, a questão agora é saber a quem ele aplica a *Ecclesia 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 *Ecclesia mater* que se alegra com os confessores e chora com os *lapsi*⁶⁶² 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 Cartago⁶⁶³. Também aplica o mesmo termo para outras igrejas como quando escreve a Cornélio pertrubado pelo cisma de Novaciano⁶⁶⁴. E sendo Roma simbolo 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 católica⁶⁶⁵, segundo a concepção de Cipriano. *Ecclesia 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 *Ecclesia mater* combinado. Em todos os

⁶⁶¹ H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 13.

⁶⁶² *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, CSEL 3, 2, 490, 5.

⁶⁶³ *De laps.* 2, 9: CSEL 3, 1, 238, 8; 243, 15; *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 5; 16, 4: CSEL 3, 2, 520, 16; cf. , *Opere di s. Cipriano*, trad. G. Toso, 29. Plumpe escreve textualmente, numa das suas páginas, *mater Ecclesia africana*, J. Plumpe, *op. cit.* , 83.

⁶⁶⁴ *Ep.* 44, 3: CSEL 3, 2, 598, 19-599, 4.

⁶⁶⁵ *Ep.* 47: CSEL 3, 2, 605, 16; *Ep.* 73, 19: CSEL 3, 2, 793, 19. Relacionado a esta problemática já apresentamos a reflexão de Plumpe. Que nós assumimos.

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 *Ecclesia mater*, ele quer dizer, sem exceção, 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 claro⁶⁶⁶.

Concordamos com esta visão mas também a Igreja universal está localizada, a maternidade da Igreja se realiza numa igreja local que está em comunhão com a Igreja universal. É a igreja em Cartago, ou em Roma que baptiza.

3.3.3. Circunstâncias do emprego da *Ecclesia mater*

É importante, depois de aproximar *Ecclesia mater* com a igreja de Cartago sobretudo no primeiro momento do seu episcopado, e de Roma, também identificar as circunstâncias em que ele mais prefere tal expressão no lugar do seu equivalente, neste caso igreja de Cartago ou igreja de Roma ou ainda Igreja universal.

Em todas as situações que ele plica a expressão *mater*, *Ecclesia mater*, *mater Ecclesia* no lugar do seu equivalente, prevalece a origem espiritual. Isto porque ou é *Ecclesia mater* porque é aquela que gerou as virgens, flores brotadas na Igreja⁶⁶⁷, os confessores heróis de que se orgulha⁶⁶⁸, ou é *Ecclesia mater* porque foi ela a gerar os *lapsi* de quem chora a sua queda⁶⁶⁹ e verte lágrimas pela morte dos outros filhos ou é *Ecclesia mater* porque ela é que gerou *spiritaliter* os confessores que infelizmente a abandonaram e

⁶⁶⁶ J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 95.

⁶⁶⁷ *De hab. virg.* 3: CSEL 3, 1, 189, 11-18.

⁶⁶⁸ *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 4-5.

⁶⁶⁹ *Ibid.* 4: CSEL 3, 2, 494, 1-6.

depois foram aderir o cisma de Novaciano a quem ele convida a voltarem⁶⁷⁰ a quem ela se dispõe a acolher⁶⁷¹.

Relacionado à origem espiritual está o aspecto exterior, a legitimidade, que é união com o bispo local e como os bispos estão unidos *in solidum*, é união com toda a Igreja que é povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo em torno do bispo, segundo a sua eclesiologia. Tenha-se em conta que Cipriano passou a maior parte do tempo do seu episcopado empenhado com a unidade da Igreja comprometida com o problema do cisma. E para Cipriano a recomposição da desejada unidade passava necessariamente pelo retorno dos cismáticos⁶⁷². No tal movimento de retorno, a Igreja se comporta como *mãe* que acolhe o seu filho. A maternidade da Igreja manifesta-se igualmente no cuidado dos seus filhos no seu seio materno.

3.3.4. O específico de s. Cipriano em relação aos seus antecessores

Antes de salientar o que é típico de Cipriano queria mencionar aquilo que caracteriza a eclesiologia latina em relação ao apocalípe judeo-cristão e o idealismo grego è a concepção muito concreta da Igreja⁶⁷³. É o que vimos há bem pouco tempo em Cipriano, uma *mãe* que chora e se alegra.

Cipriano, embora em alguns aspectos se assemelha ao mestre, pela influência que recebeu dos seus escritos, ele tem algo específico seu. A diferença não só provém da diversidade de carácter, mas também da diferença do objectivo a atingir. Enquanto

⁶⁷⁰ *Ep.* 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 7-9.

⁶⁷¹ *De laps.* 2: CSEL 3, 1, 238, 7-11. Tenha-se presente que esta foi a primeira obra que ele endereçou ao seu povo, no seu regresso do exílio, durante a perseguição de Décio. Ele tinha vários problemas por enfrentar: o número das apostasias causadas pela perseguição, a insubordinação de alguns dos presbíteros com os quais o diácono felicíssimo estava organizando um cisma contra a sua autoridade e a ambigua posição dos mártires, que porque tinham sofrido a tortura e permaneceram firmes na fé (*stante*) eram muitas vezes considerados como qualificados para conceder aos apóstatas a dispensa da pena e a readmissão à comunhão. Cf. *Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I 218.

⁶⁷² *Ep.* 47: CSEL 3, 2, 605, 16-17.

⁶⁷³ Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 341.

Tertuliano devia combater a falsa doutrina da gnose, Cipriano devia combater a falsa praxe das igrejas particulares⁶⁷⁴. Também Tertuliano preocupou-se na questão da verdade, enquanto o seu discípulo investiu mais o aspecto catequético. Não só se distinguiu do seu mestre, mas também de outros antecessores que se debruçaram sobre a mesma matéria. Porque, enquanto para os primeiros escritos do segundo século, como mesmo para Ireneu, a fecundidade materna da Igreja consiste toda ainda na mediação da verdade, seja que se entenda essa mediação como transmissão da doutrina recebida, seja que se entenda como interna comunicação da fé, inteligência e iluminação, Cipriano vê na Igreja *mãe* prevalentemente sob o ponto de vista da vida eterna, sobrenatural e sacramental, dada por Deus como atestam esta palavras:

Não pensem de haver para elas a possibilidade de vida ou de salvação se não quiserem obedecer aos bispos e aos sacerdotes; de facto o Senhor Deus no livro de Deuterónimo diz: «quem se tornar assim soberbo a não obedecer ao sacerdote e ao juiz, qualquer que possa ser, naquele momento, será sujeito à morte e todo o povo quando souber terá temor e não há-de agir mais impiamente» [...]. Não podem viver cristamente se estão fora, pois que a casa de Deus é uma só e nenhum pode salvar-se senão na Igreja⁶⁷⁵.

Cipriano trata da salvação mas para apelar para a unidade manifestada na obediência. Mais que salvação a sua atenção recai mais na necessidade de obediência. A citação da soberba e desobediência que ele faz é mais em favor da obediência.

⁶⁷⁴ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, 101.

⁶⁷⁵ *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 476, 12-477, 5: «Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerit cum in Deuteronomio Dominus dicat: et homo quicumque fecerit superbiam, ut non exaudiat sacerdotem aut iudicem, quicumque fuerit in diebus illis, morietur homo ille, et omnis populus cum audierit timebit et non agent impie etiam nunc [...]. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit».

Nas suas obras é muito evidente o aspecto sacramental da mediação da salvação da Igreja⁶⁷⁶.

Na função materna da Igreja, Tertuliano preocupou-se mais com o aspecto exterior, disciplinar, educação à oração e à celebração de eucaristia⁶⁷⁷. Comparando o mestre com o seu discípulo há quem também descobriu a preocupação pelo espiritual sustentando que «A concepção tertuliana da *Ecclesia* como *corpus trium* basea-se numa compreensão pneumática-trinitária; enquanto a posição de Cipriano se insere numa concepção essencialmente histórico-sacramental que redimensiona o papel do Espírito para sublinhar o papel de Cristo na fundação e manutenção da sua *Ecclesia*»⁶⁷⁸. Entretanto, abriu, de certo modo o caminho ao seu discípulo na concepção da palavra “sacramentum”, como expressão de toda a acção pastoral da Igreja no anúncio, no culto e na disciplina⁶⁷⁹.

Cipriano ampliou o horizonte, foi mais na linha da maternidade fecunda. A Igreja é *mãe* não somente no aspecto disciplinar. Igreja é aquela que por Cristo, com quem está ligada e unida, dá à luz para Deus, filhos, sob a acção do Espírito⁶⁸⁰. «Nascemos do seu seio, somos nutridos do seu leite, e animados pelo seu espírito»⁶⁸¹. Ela está ao serviço dos seus filhos, de quem se distingue, não se realiza neles, mas, sim é para a realização dos mesmos. A *mãe* Igreja encerra continuamente «no seu seio o corpo unificado dum povo em plena harmonia»⁶⁸². Para o santo de Cartago, a *Ecclesia* é uma congregação espiritual, na medida em que é a única habitada pelo Espírito e, como tal, deve, por outro lado ser

⁶⁷⁶ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 107; L. Nicola, *La chiesa madre*, 45-46.

⁶⁷⁷ Tertulliani *De baptismo* 20 (CCL 1, 294-295).

⁶⁷⁸ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 312-313.

⁶⁷⁹ K. Delahaye, *op. cit.*, 107; L. Nicola, *op. cit.*, 46.

⁶⁸⁰ *Ep.* 74, 6: CSEL 3, 2, 804, 7-8: «Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter generat filios Deo».

⁶⁸¹ *De cath. Eccl. un.* 5: CSEL 3, 1, 214, 15-16: «Illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur».

⁶⁸² *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 15-16.

verificada empiricamente em laços de comunhão concretos e num agregado social organizado⁶⁸³.

Na manutenção dos dois aspectos da Igreja, exterior e interior assemelha-se a Ireneu. Ela é mãe dos seus filhos, na perseguição, e Cipriano saúda os heróis *in quibus mater gloriatur*⁶⁸⁴. Ela é mãe que educa, toma cuidado e conduz. Não se preocupou em dar explicações dogmáticas, mas a função vital e vivencial da Igreja no qual se manifesta a sua maternidade. E sublinha a sua unicidade reiterando que «não há mais que uma Igreja, que para a sua fecundidade sempre crescente, abraça uma multidão sempre mais ampla»⁶⁸⁵.

Ele designa expressamente o seio materno donde os cismáticos saíram, como a Igreja católica⁶⁸⁶.

Cipriano deu um contributo espiritual a este respeito. É a partir do seu tempo que a imagem da *Domina Mater Ecclesia* figura no baptistério como seio natal da vida sobrenatural, e sobre o túmulo, que é a conclusão⁶⁸⁷. Como fruto da influência de Cipriano, em Thabraca, encontra-se a seguinte inscrição: *Ecclesia Mater Valentia in pace*⁶⁸⁸. Há uma relação entre a maternidade da Igreja e a paz eterna da Valentia.

A mãe não é constituída por mesmos baptizados, mas sim está à sua frente como a «a Igreja»⁶⁸⁹. Portanto, à semelhança de Tertuliano, ela é distinta dos seus filhos. É importante referir que quando se quer referir a todo o povo ele usa o termo *fraternitas*, que é o conjunto de todos os que estão sob as orientações do bispo. É uma outra expressão de *plebs*⁶⁹⁰.

⁶⁸³ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 313. 317.

⁶⁸⁴ *Ep.* 10, 1: CSEL 3, 2, 490, 5; K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 103.

⁶⁸⁵ *De cath. Eccl. un.* 5: CSEL 3, 1, 214, 2-3: «Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur».

⁶⁸⁶ *Ep.* 47: CSEL 3, 2, 605, 16-17: «... ut ad matrem suam, id est, Ecclesiam catholicam revertantur».

⁶⁸⁷ N. Lanzi, *La chiesa madre*, 46.

⁶⁸⁸ H. Leclercq, *Église*, in *DACL IV 2*, 2231-2233.

⁶⁸⁹ Cf. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, 100.

⁶⁹⁰ *Ivi*.

Segundo Delahaye, a concepção de Cipriano sobre a *Igreja mãe*, distingue-se do seu mestre, Tertuliano, para o qual a Igreja é *mater coelestis*. Assemelha-se à de Ireneu para o qual a Igreja é *mater terrestris*⁶⁹¹.

Plumpe é mais conciliador ao afirmar que em Cipriano a *Ecclesia* é mas do que *mater super terram*, ela é também *mater caelestis*⁶⁹². Pelo facto que sempre está unida a Cristo e os seus dons miram à vida celeste. De facto, os dois aspectos estão presentes nos seus escritos.

3.4. Análise do axioma: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesia non habet matrem*

Depois de se ter visto que para o mártir de Cartago a *Igreja mãe* é onde se é gerado *spiritualiter* onde se está unido ao bispo legítimo; agora passa-se à análise do próprio axioma que constitui o subtítulo da Tese: *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*.

3.4.1. O seu contexto no tratado

O axioma situa-se no capítulo VI do tratado *De unitate*. Este capítulo é antecedido por um capítulo (V) que se dedicou muito na unidade da Igreja. A palavra *unitas* aparece num só capítulo 4 vezes. É um capítulo que contém os pilares da eclesiologia de Cipriano que é fundamentalmente a unicidade de Deus, do episcopado, unicidade da Igreja⁶⁹³ para depois

⁶⁹¹ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 107.

⁶⁹² J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 89. Lamelas condensou a especificidade de Cipriano em relação aos seus predecessores em particular o seu mestre, na *Ecclesia mater* nos seguintes termos: «Poderíamos, mesmo, afirmar que esta insistência no imaginário materno constitui uma das características distintivas do projecto de *de Ecclesia* de Cipriano. Enquanto Tertuliano, que também conhecera o tema da *mater* na sua evolução para o integralismo montanista, insistirá sobretudo no modelo restritivo da *sponsa-virgo sine macula*, em Cipriano encontramos um acento inverso: ele desenvolve também a ideia da *Ecclesia sponsa*, mas explora sobretudo a dimensão inclusiva da *mater Ecclesia*. O que mostra bem a intenção de abertura que preside ao seu projecto de Igreja». I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 273. 287.

⁶⁹³ Cf. *Ep.* 43, 5: CSEL 3, 2, 594, 5: «Deus unus, Christus unus, Ecclesia una, cathedra una».

desta unicidade fundamentar a necessidade da unidade entre os bispos e com os bispos. Com a sua linguagem simbólica afirma que a unidade da luz não suporta divisão. Reitera a sua visão sustentado inequivocamente que a unidade do corpo (a Igreja) não se pode dividir. 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»⁶⁹⁴.

Depois entra no capítulo VI num tom de continuação do que vinha sustentando no capítulo anterior porque começa com uma negativa que em geral tem ligação com o que se vinha tratando anteriormente, afirmando que:

Não se pode corromper a esposa de Cristo (a Igreja): ela permanece intata e pura. Conhece uma só casa e guarda com casto pudor a santidade de um só tálamo. Ela nos guarda para Deus e destina ao reino os filhos que gerou: Quem se afasta da Igreja e se une a 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 inimigo⁶⁹⁵.

O fundo destas afirmações é sobre a separação. O alcance de Cipriano com estas linhas é, certamente, a unidade da Igreja que está comprometida pelo surgimento de comunidades fora da Igreja mãe e instituição de bispos rivais a Cipriano em Cartago e a Cornélio em Roma.

É difícil sustentar que de repente Cipriano tenha mudado de alcance, de pastoral para dogmático. Sabemos que a ecclesiologia de Cipriano gira em volta do bispo, a Igreja é

⁶⁹⁴ *De cath. Eccl. un. 5*: CSEL 3, 1, 214, 14-17: «Unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur».

⁶⁹⁵ *De cath. Eccl. un. 6*: CSEL 3, 1, 214, 17-23: 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»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 281-282.

fundada sobre os bispos e todo o acto da Igreja é regulado pelos mesmos chefes⁶⁹⁶. E como afirmava antes Inácio de Antioquia, que também punha a figura do bispo no meio da comunidade, «o bispo está na Igreja e a Igreja está no bispo, se alguém não está com o bispo, não está na Igreja»⁶⁹⁷.

O que emerge das afirmações é que, se trata do abandono a uma igreja localizada, basta a ruptura da comunhão com o próprio bispo para estar fora da Igreja de Cristo e conseqüentemente perder a paternidade de Deus.

Com esta localização do axioma somos levados a pensar que é a preocupação para com a unidade que levou Cipriano a formular afirmações de matriz dogmática mas, com uma preocupação fundamentalmente pastoral. Porque as propriedades da Igreja, que ele tanto defende, com o cisma ficam comprometidas.

Como sustento ainda a este nosso parecer é a ligação que ele faz com o evento do dilúvio. cremos que com a intenção de acelerar o regresso dos cismáticos à *Igreja mãe*, restabelecendo assim, a comunhão com o bispo local, recorda que «se pôde salvar-se quem

⁶⁹⁶ *Ep.* 33, 1: CSEL 3, 2, 566, 11-12.

⁶⁹⁷ *Ep.* 66, 8: CSEL 3, 2, 733, 4-6: «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* (1 Tm 3, 1-7s; 2 Tm 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 (*Ep.* 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.

se encontrava fora da arca de Noé, também quem se encontra fora da Igreja, salvar-se-ia»⁶⁹⁸.

Com estas premissas entramos no axioma *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*⁶⁹⁹.

Para provar que ele queria acelerar o regresso dos heréticos, temos as suas palavras: «Pelo contrário, reconhecendo que não existe nenhum baptismo fora da Igreja e que não se pode dar o perdão dos pecados fora dela, apressam-se a vir junto de nós com maior desejo e maior solicitude»⁷⁰⁰. Certamente que Cipriano é consciente de que os que não se salvaram no dilúvio, não foi porque saíram da arca, como aconteceu com os cismáticos, mas porque não entram nela; ao passo que o tratado *De unitate*, pelo seu título, é dirigido aos cristãos. Portanto, os que já entraram na Igreja, que é simbolizada com a arca.

Colocando a situação dos que não se salvaram no dilúvio, e a dos cismáticos em confronto, teríamos uma certa disparidade; visto que aqueles não deram nenhum

⁶⁹⁸ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 24-25: «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 consequências dela derivadas, principalmente em referência à possibilidade de se salvar fora da Igreja, ao problema portanto do que efectivamente 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.

⁶⁹⁹ O mesmo axioma já o formulou de outra maneira mas com o mesmo conteúdo: *Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem.* *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 23-24.

⁷⁰⁰ *Ep.* 73, 24: CSEL 3, 2, 797, 8-11: «Porro autem cum cognoscunt baptismum nullum foris esse nec remissam peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant et munera ac dona Ecclesiae matris implorant». Auer e Ratzinger sobre o amor de Cipriano à unidade, comentam que «juntamente a 30 bispos numídios ele, erroneamente, não admite, por amor desta unidade da Igreja, o baptismo dos heréticos, porém evidencia: «Existe um só baptismo, um só Espírito e uma só Igreja que nosso Senhor fundou sobre Pedro, na unidade da sua origem e sua constituição» (*Ep.* 70, 3)». J. Auer-J. Ratzinger, *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, 473.

movimento; estes, sim, o da saída da Igreja (a arca). Por isso cremos que o que se vislumbra neste axioma é sobretudo a preocupação para com o retorno à *Igreja mãe*, de quem depende a recomposição da unidade da Igreja, na visão do nosso autor. Tudo o que vem a seguir, não é senão um reforço do que ele vem sustentando, a problemática da separação; evocando a passagem do evangelho em que o Senhor diz: «quem não é comigo é contra mim, e quem comigo não reúne, dispersa» (Mt 12, 30). Continua afirmando 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»⁷⁰¹. Para o bispo de Cartago é decisivo estar unido com o bispo, pelo qual se está unido com toda a Igreja visto que *episcopatus unus est a cuius a singulis pars in solidum tenetur*. Lamela sustenta a mesma opinião como se pode depreender nas suas palavras:

Ao subscrever a afirmação do seu 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 argumentos⁷⁰².

O capítulo VII começa com o sacramento da unidade simbolizado na túnica de Cristo, que não foi dividida, mas lançada à sorte (Jo 19, 24); aumentando assim, a nossa convicção de que, pela posição em que o axioma se encontra dentro do tratado, a mente e o coração de Cipriano, estão centrados na urgência da unidade. A acção da discórdia, para o

⁷⁰¹ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 25-215, 1-4: «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».

⁷⁰² I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 273-274.

mártir de Cartago, é tão grave que leva à privação da casa de Deus como se pode ver na seguinte afirmação:

Mesmo (Novaciano e os seus seguidores) se um deles 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 harmonia⁷⁰³.

3.4.1.1. As partes que o constituem

No nosso modo de o conceber, o axioma divide-se, basicamente, em duas partes: a) *Habere non potest Deum patrem*, b) *Qui Ecclesiam non habet matrem*. As duas asserções estão na negativa. Usando a lei de álgebra, negativa com negativa dá positiva; é o que ele apresentou numa outra circunstância: *ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*⁷⁰⁴.

Como afirma Delahaye, o « pensamento de Cipriano é claro. A economia divina de salvação concretizou-se no evento de Cristo e tornou-se efectiva para cada um por intermédio da Igreja. O indivíduo não pode absolutamente aceder à graça de Deus, se ele não pertenceu à verdadeira Igreja»⁷⁰⁵. Para Cipriano a parte determinante é sempre a Igreja. Para ele basta sair da Igreja para perder a paternidade de Deus. Na sua visão, a filiação

⁷⁰³ *Ep.* 60, 4: CSEL 3, 2, 694, 14-18: «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». P 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*, 361.

⁷⁰⁴ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 23-24.

⁷⁰⁵ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 165; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 262. Cf. *Ep.* 73, 24: CSEL 3, 2, 796-797.

divina é limitada, no sentido que decorre somente enquanto se está em comunhão com uma igreja local. Será, certamente, por causa desta visão que defendia o rebaptismo dos que saíram da heresia porque para Cipriano sair da comunhão com a própria igreja tem por consequência imediata a perda de Deus.

Este raciocínio provém do facto que para o bispo cartaginense há como que uma coincidência entre a Igreja invisível, Igreja mistério, é igual à igreja visível, senão mesmo, está absorvida nela. É a Igreja depositária do Espírito e não o Espírito que guia a Igreja como pensa o seu mestre Tertuliano.

3.4.1.2. Anterioridade ou simultaneidade no acto da filiação divina?

No acto da filiação divina, Cipriano emprega o advérbio de tempo *ante*⁷⁰⁶, dando impressão que há uma anterioridade cronológica. Isto porque para ele é a Igreja que *spiritaliter*⁷⁰⁷ gera filhos para Deus⁷⁰⁸. E o faz, unida a Cristo, seu esposo. Não sendo fácil entender o *ante*. O facto de ser *spiritaliter*, é claro que é no Espírito santo, aliás ele é o fecundador de toda a obra divina. E o Espírito santo e Cristo são pessoas divinas. E as três (com o Pai) são uma só coisa⁷⁰⁹ como ele mesmo ensina. E é difícil conciliar com esta passagem onde ele afirma:

Pelo contrário o próprio Filho afirma: «Ninguém pode vir a mim se não lhe será 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 baptismo, se não consta que também o Pai o tenha

⁷⁰⁶ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 23-24.

⁷⁰⁷ *Ep.* 74, 6: CSEL 3, 2, 804, 7-8: «Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritualiter filios generat Deo».

⁷⁰⁸ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 8, 14.

⁷⁰⁹ *Ep.* 73,12: CSEL 3, 2, 787, 5-6.

concedido, sobretudo quando ele repete estas palavras: «Toda a planta que o meu Pai celeste não plantou, será desarraigada»⁷¹⁰.

Dando a entender que, se na regeneração, não há prioridade cronológica, da parte de Deus, ao menos é um acto simultâneo. É um acto que se dá na Igreja, porque Deus tomou iniciativa na chamada do seu filho pela Igreja, como o próprio Cipriano deixa a entender na recente citação que ele reporta. Aliás o mesmo Cipriano afirma o seguinte: «O Pai mandou, de facto, o seu Filho para nos salvar, para nos dar uma nova vida e resgatar-nos do pecado. O Filho foi enviado e quis tornar-se e ser chamado também filho do homem para fazer de nós filhos de Deus»⁷¹¹.

Noutra passagem sustenta a mesma mesma verdade de fé: «O Filho de Deus, sofreu para nos tornarmos filhos de Deus»⁷¹². O que significa que a filiação divina é sempre iniciativa de Deus, somos seus filhos no seu Filho, Jesus Cristo (cf. Gal 4, 4-7). Assim, só se entende o axioma tendo em conta o peso que ele punha na unidade da Igreja, a sua preocupação. Como que a corroborar o nosso juízo sobre as afirmações do santo bispo, Lamela apresenta a seguinte interpretação:

⁷¹⁰ *Ep.* 73,18: CSEL 3, 2, 792, 13-19: «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 apresenta-nos 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.

⁷¹¹ Cypriani *De op. et eleem.* 1: CSEL 3, 1, 373, 4-7: «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»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 277.

⁷¹² *Ep.* 58,6: CSEL 3, 2, 662, 3-4: «Filius Dei passus est ut nos filios Dei faceret».

Para ser filho de Deus, requer-se a prévia (*ante*) adesão à família dos crentes e ao espaço de fecundidade da *Ecclesia* personificada na única *mater* que pode gerar filhos para 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 activo da *fides* e dos crentes na edificação da *communitas* espiritual⁷¹³.

Da leitura que faz, emerge, fundamentalmente um certo privilégio na parte do crente embora não seja uma acção unilateral. Tal juízo é confirmado por estas palavras segundo as as quais «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 para Deus»⁷¹⁴. Mas o tal nascimento acontece na *domus Dei*, o que implica uma precedência divina.

3.4.2. O poder gerador da Igreja

Ut habere quis possit Ecclesiam matrem, habeat ante Deum patrem. É em Cristo que a Igreja gera, pela fecundação do Espírito santo. É o Espírito que a aune com o seu esposo virginal. Portanto, a Igreja não tira dela mesma a sua fecundidade, mas de Cristo seu esposo. Ela é com ele na unidade dum só carne⁷¹⁵. Somente ela é a esposa daquele que tem Espírito e pode gerar espiritualmente filhos a Deus⁷¹⁶, 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

⁷¹³ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 260.

⁷¹⁴ *Ibid.*, 262. Este estudioso tenta perceber a mentalidade de Cipriano. Cre numa influência social. Pelo facto que, segundo o mesmo autor, «Numa perspectiva sócio-cultural, é reconhecido o papel preponderante que a mulher ocupa na casa e na sociedade romana na idade de Cipriano: a mãe de família detém o primeiro lugar na administração doméstica e na manutenção dos *boni mores*». *Ibid.*, 268.

⁷¹⁵ *Ep.* 52,1: CSEL 3, 2; 616-617; A. Demoustier, *L'ontologie*, 555. I.P. Lamelas, *op. cit.*, 282.

⁷¹⁶ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 21-22: «*Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat Deo*».

eclesial: «Deus que faz habitar aqueles que são unânimes na casa, não admite na divina e eterna casa senão aqueles cuja oração é unânime»⁷¹⁷.

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 Eucaristia⁷¹⁸. Estamos em matéria escatológica, porque na visão do mártir de Cartago, a paz eclesial, é já germe do mundo do além. Na sua eclesiologia, o bispo está ao centro. Demoustier o demonstra nos seguintes termos:

Instituição cujo centro é o corpo episcopal, a Igreja não é menos que uma realidade e um poder espirituais. *Mãe* e esposa de Cristo, ela gera pelo baptismo 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 Deus⁷¹⁹.

Continua o mesmo autor sustentando que: «Pelo êlo natural com o esposo, ela prepara a passagem a um nível propriamente humano, preservando ao mesmo tempo a razão da analogia entre unidade trinitária e unidade eclesial. A ideia da fecundidade somente biológica, não excluiria a ideia de auto-fecundação; a da maternidade sponsal humana, exclui»⁷²⁰.

O bispo defensor da unidade eclesial sustenta que a *mãe* que nos anima com o seu espírito nos comunica pelo seu esposo a via única que vem do Pai donde tira o fundamento trinitário da unidade eclesial. Para Cipriano é firme a convicção de que é a Igreja que gera filhos para Deus. Por isso, não estando na Igreja, perde-se a paternidade de Deus. Assim pensamos porque tanto os cismáticos, como os heréticos nasceram na Igreja, mas bastou

⁷¹⁷ *De dom. or.* 8: CSEL 3, 1, 272, 4-6: «Deus qui inhabitare facit unanimes in domo non admittit in divinam et eternam domum nisi aput quos est unanimis oratio».

⁷¹⁸ A. Demoustier, *L'ontologie*, 556.

⁷¹⁹ *Ibid.*, 557.

⁷²⁰ A. Demoustier, *art. cit.*, 578.

sair dela para não ter Deus por pai. A eficácia é de Deus porque se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os que a constroem (Sal 126, 1). A Igreja anuncia a palavra, o Espírito santo trabalha nos corações dos que recebem a Palavra e geram-se filhos. No acto da geração, estão envolvidas a maternidade da Igreja, a paternidade de Deus, a esponsalidade de Cristo e a fecundidade do Espírito santo⁷²¹. O Espírito santo é o elo de ligação na História da revelação e no tempo. Da sua acção deriva, como se viu, a fecundidade e a maternidade sempre aberta da Igreja. È ela que fortalece os mártires na confissão da sua fé e à comunidade o poder espiritual que a distingue das outras formas de agregações na sociedade⁷²².

3.4.3. A exclusividade da Igreja na geração de filhos para Deus

Porque é esposa de Cristo a Igreja possui todos os poderes do seu esposo e Senhor. É por isso que só ela salva para Deus. Ela é única *mãe* fecunda. A tornar fecunda a sua união com Cristo é o Espírito, princípio vital, cuja esposa casta de Cristo é única depositária.

É impossível ao homem tomar parte na acção salvífica de Deus, isto é, estar unido a Cristo, se não é também unido à sua esposa, a Igreja⁷²³. Ela é única *mãe* capaz de gerar filhos para Deus, a única a possuir o seio portador de salvação⁷²⁴. Se só ela pode comunicar

⁷²¹ Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 244-245.

⁷²² *Ibid.*, 245.

⁷²³ P. Fietta, *Salus extra*, 55-56.

⁷²⁴ *Ep.* 59, 13: CSEL 3, 2, 680, 23: «Salutaris sinus matris». Esta convicção do metropolitano de África Toso sintetisa nos seguintes termos: «Somente a Igreja possui a água da vida e tem o poder de baptizar (*Ep.* 73, 3). È ela que gera, é ela que é *mãe* (*Ep.* 74, 7). Somente a Igreja, unida a Cristo e reunida à sua volta, pode gerar espiritualmente filhos. Repete o apóstolo: “Cristo amou a Igreja e sacrificou-se por ela para poder santificar, purificando-a com o banho da água”, é evidente que a heresia não seja a esposa de Cristo nem possa acolher a purificação e a santificação da sua imersão (*Ep.* 74, 6). A remissão dos pecados dá-se somente na Igreja. Os heréticos, pelo contrário, não tem Igreja, não podem remir os pecados (*Ep.* 70, 2). Não pode dar a vida a um outro quem não possui a vida eterna, que vive eternamente e que vivifica o povo de Deus (*Ep.* 71, 1). A Igreja é uma só; somente a ela foi concedido de dar a graça do baptismo e absolver os pecados (*Ep.* 73, 9). Cipriano reivindica para a Igreja a sua função primária de esposa de Cristo: ela será a esposa fiel, ela a esposa que gera. O baptismo foi dado unicamente e somente à Igreja (*Ep.* 73,10). O dever do cristão é aquele de defender tal baptismo». *Cristiani con coraggio*, ed. G. Toso, 167.

a filiação divina, logo *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. A possibilidade, que pertence exclusivamente à Igreja, de transmitir aos seus filhos a vida dada por Deus é em razão da sua comunhão ao mesmo tempo virginal e conjugal com Cristo⁷²⁵. E ela não é adúltera. Segundo o mártir de Cartago a esposa de Cristo é incorruptível e púdica.

Ela não conhece senão uma casa, ela guarda com um casto pudor a santidade dum leito único. É ela que nos conserva a Deus, é ela que introduz no reino os filhos que gerou. Quem se separa da Igreja e se une a uma adúltera se frustra das promessas da Igreja, se ele abandona a Igreja de Cristo, não terá acesso à recompensa de Cristo; ele é um estranho, um profano, um inimigo⁷²⁶.

Delahaye defende que Cipriano foi o primeiro entre os Padres latinos a desenvolver em toda a sua amplitude a imagem do seio materno portador da salvação. Tal seio materno⁷²⁷, é no fundo, a única possibilidade de retorno para o homem, depois que a queda lhe fez sair da ordem divina da salvação. Estas afirmações Cipriano fê-las durante a problemática do baptismo dos heréticos. Portanto, é um momento particular. E como vimos, em certo momento foi muito peremptório utilizando a palavra *ante*, o que quer dizer que o caminho para o Pai, não é possível se não se passa pela *mãe* Igreja⁷²⁸. É por causa desta visão que se dirige aos *lapsi* nos seguintes moldes:

⁷²⁵ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 102; L. Dattrino, *Patrologia*, Roma 1982, p. 109.

⁷²⁶ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 18-23: «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»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 283.

⁷²⁷ K. Delahaye, *op. cit.*, 103.

⁷²⁸ *Ibid.*, 106.

Os *lapsi*, sem dúvida, reconhecendo a gravidade do seu delito, não devem cessar de pedir ao Senhor, nem devem abandonar a Igreja católica, porque somente ela foi fundada pelo Senhor. Devem, antes, perseverar nas obras de satisfação, suplicar a misericórdia do Senhor e bater à porta da Igreja para poderem ser recebidos onde se encontravam antes e retornar a Cristo de quem se afastaram⁷²⁹.

Em Cipriano, a exclusividade do seio materno da Igreja, que neste trecho, diz abertamente, Igreja católica para a ‘aquisição e manutenção’ da filiação divina, é incontestável. Na sua visão, não há alternativa. Se a *fecunditas* da *Ecclesia* depende da sua união com Cristo (*sponsa Christi*), esta é inseparável da sua *origo unitatis*. Aquele que abandona a unidade *catholica* renega o *radicis et matris sinus*⁷³⁰. Dada a relação entre o *Pater* e *mater* deduz-se que a *unitas* visível da *Ecclesia* não depende somente da única origem do Pai mas também pela *fecunditas* da *mater*.

Empregamos o termo ‘aquisição e manutenção’ porque, segundo o nosso autor, no nosso entender, o ser filho de Deus é um estatuto que se adquire e se deve manter, permanecendo na Igreja católica. Deve-se manter porque o abandono da Igreja tem como consequência imediata a perda da filiação divina. Porque «se a Igreja é una que é amada por Cristo e purificada com o seu baptismo, quem não se encontra na Igreja como pode ser amado, lavado e purificado por Cristo?»⁷³¹ Pelo facto que fora da Igreja não há Espírito santo⁷³².

⁷²⁹ *Ep.* 65, 5: CSEL 3, 2, 725, 11-16: «Lapsi vero magnitudinem delicti sui cognoscentes a deprecando Domino non recedant nec Ecclesiam catholicam, quae una et sola est a Domino constituta, derelinquant. sed satisfactionibus inmorantes et Domini misericordiam deprecantes ad Ecclesiam pulsant, ut recipi illuc possint ubi fuerunt et ad Christum redeant a quo recesserunt».

⁷³⁰ Cf. I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 264.

⁷³¹ *Ep.* 69, 2: CSEL 3, 2, 752, 1-4: «Quod si una est Ecclesia quae a Christo diligitur et lavacro eius sola purgatur, quomodo qui in Ecclesia non est aut diligi a Christo aut abluere et purgari lavacro eius potest?»; *Ep.* 52, 1: CSEL 3, 2, 617, 14-17: «...Quomodo potest esse cum Christo qui cum sponsa Christi adque in eius Ecclesia non est? Aut quomodo adsumit sibi regendae aut gubernandae Ecclesiae curam qui spoliavit et fraudavit Ecclesiam Christi?»

⁷³² *Ep.* 70, 3: CSEL 3, 2, 769, 17: «...Foris constitutus cum sancto Spiritu non est».

3.4.4. A referência à arca de Noé

Consideramos oportuno reflectir sobre a arca de Noé, uma vez que s. Cipriano relaciona a sorte dos que não entraram nela com a sorte dos que estão fora da Igreja.

3.4.4.1. Sagrada Escritura

Reportamos algumas passagens da narração do dilúvio, sobretudo as que se relacionam com os que pereceram e os que salvaram na arca:

Então Deus disse a Noé: «O fim de todos (os homens) chegou diante de mim, pois encheram a terra de iniquidades. Vou exterminá-los, assim como à terra [...]». A chuva caiu sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites [...]. Foram assim exterminados todos os seres viventes que se encontravam à superfície da terra [...]. Desapareceram da face da terra, exceptuando Noé e o que se encontrava com ele na arca (Gen 6, 13-7, 12-13. 21-23).

A narração, dedica muitos versículos sobre a sorte de tudo o que não entrou na arca, mas também evidencia o facto que tudo o que não entrou na arca pereceu. E só se salvou Noé e o que com ele entrou nela.

-S. Pedro na sua primeira carta acerca do mesmo evento diz: «Aqueles que outrora, nos dias de Noé, tinham sido rebeldes, quando Deus aguardava com paciência, enquanto se construía a arca, na qual poucas pessoas, oito ao todo, foram salvas por meio da água. Figura, esta, do baptismo, que agora vos salva...» (1Ped 3, 20-21a). O acento de Pedro recai sobre os salvos na arca. Está mais concentrado na obra da salvação que se operou naquele dilúvio, por meio da arca de Noé.

3.4.4.2. Tertuliano

H. Rahner, que dedicou um estudo profundo a esta problemática, assegura que:

O primeiro texto da antiga literatura cristã, que chama explicitamente a arca modelo da Igreja, foi individualizado no capítulo 8 do opúsculo de Tertuliano sobre baptismo. Mas a primeira carta de Clemente demonstra que, a partir da teologia judeo-cristã, a comparação entre arca e Igreja era frequente já muito antes de Tertuliano. O objectivo doutrinal desse escrito, como é sabido, é apelo à concórdia no seio da comunidade de Corinto. O autor recorda-se, com naturalidade, da arca de Noé como exemplo da concorde coabitação de todos os seres vivos⁷³³.

Vejamos o que afirma Tertuliano: «Assim segundo uma disposição semelhante, mas o efeito é todo espiritual, a pomba que é Espírito santo voa para terra, isto é, nossa carne, esta carne que sai do banho, lavada dos seus antigos pecados. Ela leva a paz de Deus, um mensageiro do céu onde se encontra a Igreja cuja a arca é a figura»⁷³⁴. E pronuncia uma frase a que certamente inspirou o seu discípulo, s. Cipriano: «O que não estava na arca, não esteja na Igreja»⁷³⁵.

3.4.4.3. Firmiliano

O bispo Firmiliano da Ásia Menor, dirigiu a Cipriano, uma *epistola* na qual se referiu também a arca de Noé vê nela simbolizada a Igreja de Cristo. Traz um elemento novo, o da unidade da Igreja:

:

Pois que, a arca de Noé não era senão um mistério relacionado com a Igreja de Cristo e pois que no seu tempo a arca salvou somente aqueles que se encontravam dentro dela, enquanto

⁷³³ H. Rahner, *Simboli della Chiesa*, 900; J. Danielou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, p. 75.

⁷³⁴ Tertulliani *De baptismo* 8, 4 (CCL 1, 283, 24-27): «Eadem dispositione spiritalis effectus terrae id est carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba sancti Spiritus advolat pacem Dei, adferens emissa de caelis ubi Ecclesia est arcae figura».

⁷³⁵ *Id.*, *De idol.* 24, 4 (CCL 2, 1124, 7-8): «Quod in arcam non fuit, non sit in Ecclesia».

todos aqueles que estavam fora a negaram, nos vem ensinado claramente que devemos fazer todo o esforço para a unidade da Igreja⁷³⁶.

3.4.5. Cipriano

O metropolitano de África assegura o seguinte: «Não pode ter Deus por pai quem não tem a Igreja por mãe. Se pode salvar-se quem estava fora da arca de Noé, então também quem está fora da Igreja salvar-se-á»⁷³⁷. Danielou defende que aqui está a primeira expressão da sentença: «fora da Igreja não há salvação»⁷³⁸ E segundo o mesmo autor teria sido a frase de Tertuliano: *quod in arcam non fuit, non sit in Ecclesia* a inspirar o seu discípulo para afirmar que «fora da Igreja não há salvação»⁷³⁹. Ele mete o acento sobre a unidade e sobre a necessidade de pertencer a ela para ser salvo. É aqui somente que aparece pela primeira vez a simbologia da Igreja como representando o meio necessário da salvação⁷⁴⁰. A ligação deste tema e o do baptismo aparece frequentemente:

Isto mostrou Pedro, afirmando que existe uma só Igreja e que podem ser salvos somente os que se encontram nela, disse: «na arca de Noé poucos, isto é, oito vidas humanas se salvaram pela água, do mesmo modo o baptismo salvará também vós (1Ped 3, 20.21)».

Com isto provou e atestou que a única arca de Noé prefigura a unicidade da Igreja⁷⁴¹.

⁷³⁶ Ep. 75, 15: CSEL 3, 2, 820, 13-17: «Cum vero et arca Noe nihil aliud fuerit quam sacramentum Ecclesiae Christi, quae tunc omnibus foris pereuntibus eos solos servavit qui intra arcam fuerunt, manifeste instrumur ad Ecclesiae unitatem perspicendum». Esta epistola embora seja dirigida a Cipriano, vem conservada como sua. Na mesma *epistola* (c. 11), pode-se ver que este bispo tinha a mesma visão de Cipriano sobre o baptismo dos heréticos, a de não validade. É um dado, não de menor importância, para entender as suas motivações na introdução do novo elemento, a unidade da Igreja. Pode-se, facilmente, presumir que tivesse, com Cipriano, a mesma preocupação pastoral. Já nos prepara a entrarmos no espírito de Cipriano.

⁷³⁷ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 23-25: «Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit».

⁷³⁸ J. Danielou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, p. 82.

⁷³⁹ *Id.*, *Les symboles chrétiens primitifs*, 75.

⁷⁴⁰ *Ivi.*

⁷⁴¹ Ep. 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 10-15: «Quod et Petrus ostendens unam Ecclesiam esse et solos eos qui in Ecclesia sint baptizari posse posuit et dixit: in arca Noe pauci id est octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, quod et vos similiter salvos faciet baptisma, probans et contestans unam arcam Noe typum fuisse unius Ecclesiae». M. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin. Influences et divergences*, REAug 42 (1996) 223.

E prossegue reiterando que «se nesse baptismo do mundo onde ele foi purificado e expiado, alguém pode ser salvo sem entrar na arca de Noé, quem está fora agora da Igreja pode também ser vivificado pelo baptismo»⁷⁴².

Danielou continua o seu estudo sobre o argumento avançando que é a tipologia mesma de 1ª Carta de Pedro que Cipriano desenvolve explicitamente. O mesmo tema reaparece na *epístola* 74 onde Cipriano acrescenta que a Igreja «foi fundada na unidade do Senhor à imagem (sacramentum) da única arca»⁷⁴³.

O acento de Cipriano está nos que não entraram na arca de Noé. Consideramos um elemento muito importante na nossa reflexão. Retomaremos este ponto na conclusão deste número.

S. Jerónimo, grande admirador de Cipriano será o eco da tradição unânime quando ele escreverá: «A arca de Noé foi o tipo da Igreja»⁷⁴⁴.

H. Rahner constatou, com fundamento, que na teologia antiga, a arca é modelo da comunidade eclesial tomada no seu significado salvífico, estabelece-se também a relação da arca com o lenho da cruz da salvação e com a água de baptismo, a arca, em fim, como modelo da Igreja, como colo materno da vida para a geração vindoura, que promana desde Noé como de um novo Adão e encontra o seu vértice na história de salvação, no Noé da nova geração, que é Cristo⁷⁴⁵. Um outro estudioso reforçando esta constatação afirma: «nenhum tema é mais frequente nos padres quanto o simbolismo da

⁷⁴² *Ep.* 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 15-18: «Si potuit tunc in illo expiati et purificati mundi baptismo salvus per aquam fieri qui in arcam Noe non fuit, potest et nunc vivificari per baptisma qui in Ecclesia non est».

⁷⁴³ Danielou, *Sacramentum futuri*, 82; cf. *Ep.* 74, 11: CSEL 3, 2: 809, 10-12.

⁷⁴⁴ Hieronimi *Dial. cont. Lucifer.* (PL 23, 185 A): «Arcae Noe Ecclesiae typus fuit»; J. Danielou, *Sacramentum futuri*, 82.

⁷⁴⁵ H. Rahner, *Simboli della Chiesa*, 869-870. Relacionado à arca, na página 874 da mesma obra, o mesmo estudioso afirma o seguinte: «Para compreender com mais precisão as origens e as fontes da antiga teologia cristã da arca de Noé como ‘tipo’ da Igreja, é necessário ir às obras da teologia judeo cristã. É, certamente, exacto dizer que nos escritos do cristianismo primitivo a arca aparece como modelo em primeiro lugar da cruz e depois de baptismo mas não é exacto afirmar que a exemplaridade da arca em relação à Igreja é de origem posterior. Nós somos da opinião que, como herança da teologia de tardo judaísmo, a simbologia da arca aplicada à Igreja como comunidade de salvação representa a forma originária e portanto, um dos temas mais antigos da teologia do primeiro e do segundo século». Pode-se deduzir desta intervenção, que havia uma posição que sustentava que a exemplaridade da arca em relação à Igreja fosse posterior.

arca de Noé como modelo da Igreja, no qual os homens foram poupados do juízo de Deus mediante a água»⁷⁴⁶.

Embora não tenhamos feito toda a busca relacionada a esta problemática, porque não é o argumento central da nossa reflexão, o certo é que, daquilo que reportamos, o acento recai sobre a salvação dos que se encontravam na arca simbolizada na Igreja como vimos em s. Pedro e no bispo Firmiliano. O destino feliz dos mesmos e só depois se faz a referência do destino infeliz dos que nela não entraram.

Cipriano, como referimos acima, fixa-se mais na sorte dos que não entraram na arca. O faz num modo muito incisivo porque introduz a frase por *se* como se pode ver: *habere non potest Deum patrem qui, Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit.* É uma chamada de atenção aos que se puseram fora da Igreja com um acto deliberado, o abandono da mãe.

Enquanto Clemente de Alexandria vê na arca como lugar de concorde coabitação, portanto, unidade da Igreja, outros padres salientam o aspecto salvífico, Cipriano, não ignora todos estes aspectos da arca, Igreja. Mas como o que lhe absorvia muito é a unidade da Igreja, que passa, necessariamente, pelo regresso dos cismáticos, heréticos; preferiu evocar mais a sorte dos que estavam fora da arca. Porque, como ele próprio afirmou numa circunstância, isto aceleraria o regresso dos mesmos à *mae* Igreja, compondo-se assim a unidade da mesma⁷⁴⁷.

Muitos estudiosos já referiram este elemento da preocupação para com a unidade, em Cipriano. Nós salientamos o facto que o axioma *habere non potest Deum patrem, qui*

⁷⁴⁶ J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, 55; *Id.*, *Théologie du judéo-christianisme*, 317-339.

⁷⁴⁷ Casale nesta direcção dá o seguinte contributo: «Cipriano dedica tantas forças à defesa da unidade da Igreja mesmo para contrastar a tendência de algumas comunidades a transformar-se em tantas pequenas comunidades e seitas e a ameaçar cismas. Esta unidade é realizável se se está ligado à hierarquia da Igreja, a qual garante o *pneuma*: só onde está o bispo ali há Espírito». Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Leumann 1998, p.83.

Ecclesiam non habet matrem é um pronunciamento metodológico antes que soteriológico, em vista à recomposição da unidade da Igreja, apresentado com matriz soteriológica. Como ele mesmo frisa: «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 um único corpo»⁷⁴⁸. É preocupação pastoral que lhe constrange a usar todos os meios ao seu alcance para que nada se perca.

3.5. A salvação

Tendo ele relacionado o axioma em estudo, com a salvação do homem, parece lógico analisar o conceito de salvação em Cipriano.

Delahaye, na sua obra, que temos vindo a citar, dedicou um estudo sobre este conceito de salvação, sobretudo na Patristica primitiva e constatou que para a Patristica primitiva salvação (swte,ria) não é um bem dado por Deus nem é um dom que se poderia receber como uma coisa ou um objecto como a nossa concepção actual da graça⁷⁴⁹.

Segundo o mesmo:

Para o pensamento cristão primitivo, a salvação é bem antes um evento que é expresso pelas palavras como “outorga dum favor”, “libertação”, “cura”, “aperfeiçoamento”, “acabamento”. Na visão da Patristica primitiva o homem resgatado entra na acção de Deus vivo, ele toma parte num evento marcado pela vontade e o plano de Deus. Assim, a salvação serve para designar a acção viva de Deus exercida nos homens e no mundo⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 14-16: «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».

⁷⁴⁹ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 134.

⁷⁵⁰ *Ivi.* As palavras entre aspas, no original francês são: “octroi d’une faveur”, “délivrance”, “guérison”, “perfectionnement”, “achèvement”.

Remata o seu pensamento afirmando que a soteriologia patrística exprime os dois, plano de salvação e acção salvadora de Deus, numa visão que, para ela, é característica. A salvação é oivkonomi,a tou/ qeou. A oivkonomi,a significa toda a acção de Deus. No contexto da acção divina de salvação, a Igreja não é somente concebida sob seu aspecto terrestre, histórico, mas também, e mais, no seu mistério que abraça a totalidade do mundo⁷⁵¹. O que a Didaché chama de musthrion kosmikon⁷⁵².

Na visão de Hipólito, a acção salvadora de Deus aparece na Igreja, comunidade santa daqueles que vivem na justiça⁷⁵³. A Igreja, comunidade universal dos que são chamados a Deus, é a expressão, a realização do plano eterno de salvação de Deus no mundo. Nos primeiros Padres, não há dúvidas que Cristo é o centro da salvação, nele cumpriu-se o plano de salvação de Deus. O evento Cristo, não só é o centro como também é ao mesmo tempo o auge do cumprimento de toda a salvação. Para os primeiros Padres a sua encarnação e sua morte, é em relação directa com esta ordem divina de salvação⁷⁵⁴.

Delahaye, acerca do Logoj, constatou que já no Novo Testamento tem uma dupla significação:

Ele designa às vezes a Palavra de pregação, de declaração, de revelação; ele é *verbum praedicationis*. Mas ele designa também o Verbo feito carne, o homem Jesus Cristo; ele é *verbum incarnationis*. Logoj significa as duas coisas às vezes. Para o Novo testamento , não há mensagem de Deus que não seja ao mesmo tempo evento Cristo, e ao mesmo tempo, não há evento Cristo que não seja ao mesmo tempo mensagem de Deus⁷⁵⁵.

⁷⁵¹ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 135.

⁷⁵² *Didaké* 11, 11.

⁷⁵³ Hippolyti *Com. in Dan.* 1, 17 (GCS 7, 38-40).

⁷⁵⁴ Cf. K. Delahaye, *op. cit.* , 138.

⁷⁵⁵ *Ibid.* , 141.

A soteriologia dos primeiros Padres começa no nascimento do Lo,goj mas não termina aqui, ela tem o seu ponto culminante na ressurreição, portanto, no Lo,goj espiritualizado que a expressão técnica é Lo,goj pneumatikoj. Ficamos com a ideia que, na Patrística antiga, a salvação é o agir de Deus com os homens. Tal agir teve o seu auge no evento Cristo.

3.5.1. O termo *salus* em s. Cipriano

Tendo já uma ideia do conceito teológico da salvação na Patrística antiga, que é o agir de Deus com os homens; e tal acção teve o seu auge no evento Cristo desde a sua Incarnação, revelação, morte e ressurreição; pretendemos estudar tal conceito no nosso autor, começando com a constatação da presença do termo *salus*⁷⁵⁶ nos seus escritos.

O primeiro momento que Cipriano aplicou o termo salvação foi respondendo à carta de Eucrázio, seu irmão no episcopado. Aconselha-o a chamar à Igreja certo actor que exercia uma profissão proibida pela lei, porque na Igreja receberá ensinamentos de salvação⁷⁵⁷. Em seguida, numa carta Cipriano e companheiros respondem a Pompínio acerca da conduta das virgens afirmando que as virgens que violassem a sua virgindade e persistissem no seu estado não podiam ser admitidas na Igreja e reiteram:

Não pensem de haver para elas a possibilidade de vida ou de salvação se não quiserem obedecer aos bispos e aos sacerdotes; de facto o Senhor Deus no livro de Deuterónimo diz: «quem se tornar assim soberbo a não obedecer ao sacerdote e ao juiz, qualquer que possa ser, naquele momento, será sujeito à morte e todo o povo quando souber terá temor e

⁷⁵⁶ Esta palavra é muito frequente, nos seus escritos e os dirigidos a ele. Aparece por mais de 40 vezes; ou como substantivo ou como verbo. cremos que para além da palavra *Ecclesia* que quase ocupa todos os escritos de Cipriano a seguir à *mater* está a *salus*.

⁷⁵⁷ *Ep.* 2, 2: CSEL 3, 2, 468, 21-24.

não há-de agir mais impiamente» [...]. Não podem viver cristamente se estão fora, pois que a casa de Deus é uma só e nenhum pode salvar-se senão na Igreja⁷⁵⁸.

Na mesma carta dão um conselho a Pompínio para que os indisciplinados não sejam exterminados e não pereçam, para que, quanto pudesse, governasse a comunidade dos irmãos com sábias disposições de ir em ajuda a cada um para que se possa salvar⁷⁵⁹.

Cipriano escreve aos sacerdotes e diáconos, durante a perseguição que fez cair muitos, sustentando que se rezassem unanimemente certamente seriam livrados da dificuldade que mete em risco a sua salvação⁷⁶⁰. Ainda no seu escondeirijo escreve ao clero de Cartago para se desculpar dizendo que continuava ainda escondido em consideração de outras vantagens que interessa a paz e a salvação⁷⁶¹. Escreve ao povo unindo-se a ele nas dificuldade e confia aos bispos e sacerdotes os ensinamentos que impetram a salvação⁷⁶² e condena os confessores que usavam do seu poder de confessores para admitirem rapidamente os *lapsi* na comunidade.

Os sacerdotes e diáconos da igreja de Roma escrevem a Cipriano concordando com ele que era preciso repelir todos aqueles que obstaculavam a salvação que a barca da Igreja oferece⁷⁶³.

O bispo de Cartago escreve uma carta para louvar os confessores que tinham excluído Gaio de Dida e o seu diácono por terem, por sua iniciativa, admitido à comunhão os *lapsi*. Sustenta que deseja ajudar os *lapsi* no modo mais útil e prover a sua salvação⁷⁶⁴ e

⁷⁵⁸ *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 476, 12-477, 5: «Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerit cum in Deuteronomio Dominus dicat: et homo quicumque fecerit superbiam, ut non exaudiat sacerdotem aut iudicem, quicumque fuerit in diebus illis, morietur homo ille, et omnis populus cum audierit timebit et non agent impie etiam nunc [...]. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit».

⁷⁵⁹ *Ep.* 4, 5: CSEL 3, 2, 477, 10-12.

⁷⁶⁰ *Ep.* 11, 3: CSEL 3, 2, 498, 6-8.

⁷⁶¹ *Ep.* 14, 1: CSEL 3, 2, 510, 4-6.

⁷⁶² *Ep.* 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 14.

⁷⁶³ *Ep.* 30, 2: CSEL 3, 2, 549, 20-450, 3.

⁷⁶⁴ *Ep.* 34, 1: CSEL 3, 2, 569, 3-6.

prossegue reiterando que a verdadeira salvação era obstaculada por adulações e por nocivas condescendências⁷⁶⁵. Depois de lhe ter escrito a *epistola* 30 o mesmo clero de Roma escreve-lhe de novo enfatizando que as exortações de Cipriano à penitência, indicavam via legítima de salvação⁷⁶⁶.

Cipriano escreve a todo o povo exortando-o a estar atento e a preocupar-se com a sua salvação, a vigiar com mais empenho contra o engano mortal⁷⁶⁷. Na mesma carta adverte o povo nos seguintes termos:

Desde aqui, irmãos caríssimos, desde aqui admoesto-vos e ao mesmo tempo vos aconselho a não crer incautamente a rumores perniciosos e não deis facilmente crédito a palavras de engano não tomeis as trevas em vez da luz, a noite em vez do dia [...] de não tomar veneno em vez de um remédio e a morte em vez da salvação⁷⁶⁸.

E como que encorajamentos aos *lapsi* que procuravam reerguer-se da queda frisa: «Ninguém tire a esperança de salvação aos meio-mortos e que pedem a possibilidade de recuperar o estado de salvação precedente. Ninguém ouse apagar os raios da luz que ainda ilumina o caminho para a salvação a quantos vagueiam submersos nas trevas da própria queda»⁷⁶⁹. Na sua obra sobre a unidade apela o regresso dos sequazes dos cismáticos nos seguintes termos:

Se, contudo, não puder o meu salutar conselho devolver ao caminho da salvação alguns autores de cismas e dissensões que se obstinam na sua cega loucura, vós porém que fostes

⁷⁶⁵ *Ibid.* 2: CSEL 3, 2, 570, 1-2.

⁷⁶⁶ *Ep.* 36, 1: CSEL 3, 2, 572, 14-573, 3.

⁷⁶⁷ *Ep.* 43, 3: CSEL 3, 2, 592, 7-9.

⁷⁶⁸ *Ibid.* 4: CSEL 3, 2, 593, 15-20: «Hinc tamen, fratres dilectissimi, hinc admoneo pariter et consulo ne perniciosis vocibus temere credatis, ne fallacibus verbis consensum facile commodetis, ne pro luce tenebras, pro die noctem [...], venenum pro remedio, mortem pro salute sumatis».

⁷⁶⁹ *Ibid.* 6: CSEL 3, 2, 595, 11-14: «Nemo semianimes et ut salutem suam pristinam recipiant deprecantes ab omni spe salutis avertat. Nemo nutantibus lapsus sui caligine omne itineris salutaris lumen extinguat».

seduzidos por ingenuidade ou induzidos pelo erro, ou enganados pela habilidade da sua astúcia, soltai-vos dos laços dos seus enganamentos, deixai as vias incertas do erro e tornai à recta estrada que leva ao céu⁷⁷⁰.

Cipriano responde a Antoniano que depois de concordar com a norma regulamentada sobre a penitência dos *lapsi* ficou perturbado pela carta de Novaciano. Esclarece-lhe que cedeu às necessidades do tempo e pensou em prover a salvação de muitos⁷⁷¹ de acordo com a sugestão do colégio dos bispos. Na mesma carta menciona a aceitação de Trofimo, decidida pela assembleia presidida em Roma. O «retorno dos irmãos e a salvação restituída a um grande número de pessoas ofereciam-lhe garantia»⁷⁷².

Numa carta sinodal os 42 bispos comunicam a Cornélio a decisão de admitir na Igreja todos os *lapsi* que tinham feito penitência sincera. Fazem referência àqueles que combatem com força em nome do seu Deus e para a sua salvação⁷⁷³.

Cipriano escreve à comunidade de Tabari fortificando-a para superar as dificuldades e alcançar Deus. Depois de referir o envio dos culpados para a Jeena e a condenação ao fogo eterno aos perseguidores, refere-se aos firmes na fé e exclama: «Que alegria e que felicidade será o ser admitido a ver Deus, ter a honra de participar nas alegrias de salvação e da luz junto de Cristo, Senhor e teu Deus, poder encontrar Abraão, Isaque, Jacob, todos os patriarcas, os apóstolos, os profetas, os mártires»⁷⁷⁴. Escreve a Cornélio e entre vários argumentos que apresenta na carta, faz referência à pergunta que Cristo fez aos doze:

⁷⁷⁰ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 14-22: «Si tamen quosdam schismatum duces et dissensionis auctores, in caeca et obstinata dementia permanentes non potuerit ad salutis viam consilium salubre revocare, ceteri tamen vel simplicitate capti vel errore inducti vel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti a fallaciae vos laqueis solvite, vagantes gressus ab erroribus liberate, iter rectum viae caelestis agnoscite».

⁷⁷¹ *Ep.* 55, 7: CSEL 3, 2, 628, 15.

⁷⁷² *Ibid.*, 11: CSEL 3, 2, 632, 4-5: «...Pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus».

⁷⁷³ *Ep.* 57, 3: CSEL 3, 2, 652, 14-16.

⁷⁷⁴ *Ep.* 58, 10: CSEL 3, 2, 665, 10-13: «Quae erit gloria et quanta laetitia admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, Abraham et Isaac et Iacob et patriarchas omnes et apostolos et prophetas et martyras salutare».

«também vós quereis retirar-vos?» (Jo 6, 67). Para deduzir que o homem é deixado na sua liberdade, e no seu livre arbítrio procura para si morte ou salvação⁷⁷⁵.

A sua obra, sobre a necessidade de dar esmola, começa assim:

Muitos e grandes são, caríssimos irmãos, os benefícios que para a nossa salvação operou e está operando a generosa e abundante misericórdia de Deus pai e de Cristo, pois o Pai, com o fim de nos conservar e dar-nos a vida, enviou o seu Filho para nos resgatar e este Filho quis fazer-se homem para nos tornarmos filhos de Deus⁷⁷⁶.

Cipriano, na carta que escreveu ao papa Estevão, acusa «Marciano de obstinado, um soberbo, um inimigo da divina bondade e da salvação dos nossos irmãos»⁷⁷⁷. Certo Magno escreveu a Cipriano colocando a delicada questão da validade do baptismo dos heréticos. Na sua resposta demonstra a sua invalidade tomando como testemunho Pedro. Apoia-se nele assim:

Isto mostrou Pedro, afirmando que existe uma só Igreja e que podem ser salvos somente os que se encontram nela, disse: «Na arca de Noé poucos, isto é, oito vidas humanas se salvaram pela água, do mesmo modo o baptismo salvará também vós (1Ped 3, 20.21)».

Com isto provou e atestou que a única arca de Noé prefigura a unicidade da Igreja⁷⁷⁸.

⁷⁷⁵ *Ep.* 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 12-16.

⁷⁷⁶ *Cypriani De op. et eleem.* 1: CSEL 3, 1, 372, 1-7: «Multa et magna sunt, fratres carissimi, beneficia divina quibus in salutem nostram Dei patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, 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».

⁷⁷⁷ *Ep.* 68, 2: CSEL 3, 2, 744, 21-745, 2: «...Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis ac fraternae salutis inimicum». Marciano era bispo de Arles e tinha aderido o cisma de Novaciano.

⁷⁷⁸ *Ep.* 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 10-15: «Quod et Petrus ostendens unam Ecclesiam esse et solos eos qui in Ecclesia sint baptizari posse posuit et dixit: In arca Noe pauci id est octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, quod et vos similiter salvos faciet baptisma», probans et contestans unam arcam Noe typum fuisse unius Ecclesiae». M.Labrousse, *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin*, 223.

Cipriano responde a Jubaiano, bispo da Mauritània que teria recebido uma carta defendendo a validade do baptismo dos heréticos. Reporta o facto daqueles que provém da heresia que aceitam, sem dificuldades, a graça do lavacro da vida e da salvação⁷⁷⁹. Assegura que «a água da Igreja, é fiel, salutar e santa e não pode corromper-se e adulterar-se»⁷⁸⁰. Os heréticos só na Igreja podem encontrar os bens da salvação. Toda a fé tem a sua origem no baptismo. Dalí nasce a esperança de se salvar na vida eterna⁷⁸¹. E pronuncia o seu célebre axioma «fora da Igreja não há salvação»⁷⁸². Na mesma carta recusa a argumentação de alguns que partindo da doutrina do bispo de Cartago deduzem a não salvação dos catecúmenos. Ele defende a salvação dos mesmos pelo baptismo de sangue⁷⁸³.

Firmiliano respondendo a Cipriano informa que cada ano sacerdotes e bispos se reúnem para delibrar sobre algumas questões. Procura-se um remédio penitencial para os irmãos caídos depois do lavacro de salvação⁷⁸⁴. A Igreja oferece o lavacro de salvação⁷⁸⁵. Na casa onde reina a morte não se pode encontrar o banho da salvação⁷⁸⁶.

3.5.2. O seu conceito

O que muitos autores afirmaram sobre o carácter circunstancial do seus escritos vislumbra-se na doutrina sobre a *salus*. O seu conceito é para nós de difícil classificação porque nos parece menos linear⁷⁸⁷. A dificuldade prende ao facto de ele em alguns momentos tratar da

⁷⁷⁹ *Ep.* 73, 3: CSEL 3, 2, 780, 16-19.

⁷⁸⁰ *Ep.* 73, 11: CSEL 3, 2, 786, 14-15: «Aqua Ecclesiae fidelis et salutaris et sancta corrumpi et adulteri non potest».

⁷⁸¹ *Ep.* 73, 12: CSEL 3, 2, 786, 22-23.

⁷⁸² *Ibid.* 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4: «Salus extra Ecclesiam non est».

⁷⁸³ *Ibid.* 22: CSEL 3, 2, 795, 20-796, 3.

⁷⁸⁴ *Ep.* 75, 4: CSEL 3, 2, 812, 24-25.

⁷⁸⁵ *Ibid.* 15: CSEL 3, 2, 820, 22.

⁷⁸⁶ *Ibid.* 22: CSEL 3, 2, 824, 15-16.

⁷⁸⁷ Certamente também se deve ao facto de ser homem de acção mais que de tendências especulativas. Dattrino na linha deste juízo acrescenta que Cipriano escreveu muito, mais que os outros em relação a sua actividade pastoral. Cf. L. Dattrino, *Patrologia*, 109.

salvação genericamente⁷⁸⁸. Outras vezes a relaciona com a Igreja⁷⁸⁹ e com o baptismo⁷⁹⁰ ou baptismo ligado à Igreja⁷⁹¹.

Outro factor que torna difícil a classificação é que trata da *salus* como um dom ou um bem: «Quem não possui esta unidade, não possui a lei de Deus, a fé no Pai e no Filho, nem a vida e salvação»⁷⁹². Noutros momentos apresenta-a como um estado que se alcança pelo baptismo que ele em geral o qualifica como baptismo de salvação⁷⁹³: «Assim, também agora todos aqueles que não se encontram na Igreja com Cristo perecerão fora, se não se dirigem com a conversão a único baptismo de salvação que a Igreja oferece»⁷⁹⁴.

Às vezes apresenta como uma situação em que alguém já se encontrou, com o banho do baptismo de salvação oferecido pela Igreja⁷⁹⁵, e depois com um acto, sobretudo o afastamento da Igreja, perdeu: «...e que pedem poder recuperar o estado de salvação precedente»⁷⁹⁶. Mas também restituível, com o retorno à Igreja: «A seguir, portanto, a um conselho com muitíssimos colegas, Trofimo foi aceite. O regresso dos irmãos e a salvação restituída a um grande número de pessoas ofereciam garantia para ele»⁷⁹⁷. Ou um estado por se encontrar: «Caríssimos irmãos, são muitos e grandes os divinos benefícios que a

⁷⁸⁸ *De op. et eleem.* 1: CSEL 3, 1, 372, 3, 12, 20; *Ep.* 2, 2: CSEL 3, 2, 468, 23; 4, 5: CSEL 3, 2, 477, 12; 11, 3: CSEL 3, 2, 498, 6; 14, 1: CSEL 3, 2, 510, 6; 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 16; 34, 1, 2: CSEL 3, 2, 569, 4; 570, 1; 36, 1: CSEL 3, 2, 573, 2; 43, 3, 4, 6: CSEL 3, 2, 592, 8; 593, 19; 595, 12; 55, 7, 11: CSEL 3, 2, 628, 15; 632, 5; 57, 3: CSEL 3, 2, 652, 16; 58, 10: CSEL 3, 2, 665, 11; 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 15-16; 68, 2: CSEL 3, 2, 745, 1; 73, 3, 12, 22: CSEL 3, 2, 780, 19; 786, 23; 795, 18.

⁷⁸⁹ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 231, 7-12; *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 477, 4-5; 30, 2: CSEL 3, 2, 549, 19-450, 3; 69, 2: CSEL 3, 2, 752, 1-4; 73, 11, 21: CSEL 3, 2, 786, 14-20, 795, 3-4; 75, 22: CSEL 3, 2, 824, 3-16.

⁷⁹⁰ *Ep.* 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 16-17; 75, 4, 15: CSEL 3, 2, 812, 25, 820, 22.

⁷⁹¹ *Ep.* 75, 15: CSEL 3, 2, 820, 22;

⁷⁹² *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 215, 9-10: «Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem»; *Ep.* 72, 1: CSEL 3, 2, 775, 10-18.

⁷⁹³ *Ep.* 75, 4, 15: CSEL 3, 2, 812, 25; 820, 21-23;

⁷⁹⁴ *Ep.* 75, 15: CSEL 3, 2, 820, 21-23: «...Quicumque in Ecclesia cum Christo non sunt foris peribunt, nisi ad unicum et salutare Ecclesiae lavacrum per paenitentiam convertantur».

⁷⁹⁵ *Ep.* 75, 15: CSEL 3, 2, 820, 21-23.

⁷⁹⁶ *Ep.* 43, 6: CSEL 3, 2, 595, 11-13: «Nemo semianimes et ut salutem suam pristinam recipiant deprecantes ab omni spe salutis avertat».

⁷⁹⁷ *Ep.* 55, 11: CSEL 3, 2, 632, 3-5: «Tractatu ergo illic cum collegis plurimis habito susceptus est Trofimus, pro quo satisfaciebat fratrum reductus et restituta multorum salus».

generosa e rica clemência de Deus pai de Cristo realizou e realiza continuamente para a nossa salvação. O Pai, de facto, mandou o Filho para nos salvar, para nos dar uma nova vida e nos resgatar»⁷⁹⁸. Às vezes exprime-a como uma meta, um destino ainda por alcançar: «...porque não seguimos as vias do Senhor e nem observamos os preceitos celestes, que foram dados para a nossa salvação»⁷⁹⁹.

A impressão que fica é que em Cipriano a salvação é já uma realidade, na Igreja onde se geram e se cuidam filhos para Deus, e também ainda por se realizar porque é também uma meta por alcançar. Tendo escrito num contexto polémico, procura advertir os cristãos das falsas doutrinas que, na sua visão, não oferecem verdadeira salvação mas sim falsa⁸⁰⁰.

Dado o seu carácter mais prático⁸⁰¹ que especulativo, o bispo de Cartago não se preocupou em apresentar a natureza da salvação, em que ela consiste. Preocupou-se mais em apresentá-la como um dom precioso pelo qual se deve trabalhar para a sua aquisição. Tal dom, pode ser recebido, como vimos, já neste mundo, pelo baptismo de salvação oferecido pela Igreja. Uma vez recebido, pode-se perder com a ruptura da comunhão com a Igreja mas também é restituível com a recomposição da comunhão rompida. Portanto, carece de estabilidade como carece a filiação divina. Toda a sua doutrina sobre a salvação, está influenciada pela sua preocupação para com a unidade da Igreja.

⁷⁹⁸ *De op. et eleem.* 1: CSEL 3, 1, 373, 2-5: «Multa et magna sunt, fratres carissimi, beneficia divina quibus in salutem nostram Dei patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit ut reparare nos posset»; *Ep.* 2, 2: CSEL 3, 2, 468, 23; 4, 5: CSEL 3, 2, 477, 12; 11, 3: CSEL 3, 2, 498, 6; 14, 1: CSEL 3, 2, 510, 6; 30, 2: CSEL 3, 2, 549, 19-450, 3; 34, 1: CSEL 3, 2, 569, 4; 36, 1: CSEL 3, 2, 573, 2; 43, 3: CSEL 3, 2, 592, 8; 55, 7: CSEL 3, 2, 628, 15-16; 57, 3: CSEL 3, 2, 652, 16; 58, 10: CSEL 3, 2, 665, 11-12; 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 15-16; 68, 2: CSEL 3, 2, 745, 1; 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 16-17; 73, 3, 12, 22: CSEL 3, 2, 780, 19; 786, 23; 795, 18-19; 75, 22: CSEL 3, 2, 824, 3-16.

⁷⁹⁹ *Ep.* 11, 1: CSEL 3, 2, 495, 19-496, 1: «Dum viam Domini non tenemus nec data nobis ad salutem caelestia mandata servamus»; *Ep.* 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 16; 43, 6: CSEL 3, 2, 595, 11-13.

⁸⁰⁰ *Ep.* 34, 2: CSEL 3, 2, 569, 17-19; 43, 4: CSEL 3, 2, 593, 15-20.

⁸⁰¹ Casale tem um juízo semelhante pois para ele Cipriano sendo um homem de acção não empreendeu uma exposição sistemática, concentrou-se bastante na eclesiologia e nos sacramentos, U. Casale, *Il mistero della Chiesa*, 83.

A visão que vimos nos outros padres, a da salvação como acção de Deus com o homem, é difícil apreendê-la no bispo de Cartago. A preocupação de sublinhar a importância da Igreja é tão forte que às vezes Deus aparece ofuscado, é mais visível a Igreja. Certamente, será por isso que muitos estudiosos pensam que quando falava da não existência da salvação fora da Igreja, não se referia à salvação definitiva, um assunto exclusivo de Deus.

Ele falava dos meios favoráveis que a Igreja dispõe. Porque, na sua visão, a salvação é já uma realidade na Igreja. Isto reforça o nosso parecer, segundo o qual, a perspectiva do axioma é fundamentalmente pastoral. A sua visão da maternidade da Igreja é ao serviço da unidade porque a *mãe* é o centro do encontro e unidade dos filhos, dada a sua dimensão de acolhimento.

3.6. Mediação da Igreja na salvação da humanidade

Vimos que na Patrística antiga, a salvação é a acção de Deus com os homens, que teve o seu cume no evento Cristo. A questão é sobre o tempo após a ressurreição e ascensão de Cristo, mediador perfeito entre Deus e os homens. Que, porém, continua a sua acção. O evento íntimo da salvação está ligado a uma actividade mediadora da Igreja?

A Igreja sempre considerou que a sua missão fundamental era a de transmitir aos homens ao longo de todo o tempo a salvação realizada e operada por Deus no evento Cristo. A Patrística responde afirmativamente.

-Em Hipólito, discípulo de Ireneu encontramos também atestada com mais força, a mediação da Igreja no evento salvífico. Para o discípulo de Ireneu, a «Igreja não cessa jamais de fazer nascer o Logos do seu coração»⁸⁰². Pela sua união com Cristo a Igreja contribui na eficácia da salvação.

⁸⁰² Hippolyti *De Chris. et antichr.* 61 (ANF 5, 217).

3.6.1. Tertuliano

O mestre de Cipriano, defende com muita clareza a necessidade da missão mediadora da Igreja. A função mediadora da salvação, na visão de Tertuliano reveste-se duma tal importância que toda a acção salvadora de Deus encontra verdadeiramente a sua ratificação nela, a *mãe*. Para este africano, «a chamada de Pai exprime a veneração e o poder. Ao mesmo tempo o Filho é invocado no Pai [...]. Mas a *mãe* Igreja não é esquecida. No Pai e o Filho se reconhece a *mãe*, por quem o nome do Pai como o do Filho é garantido»⁸⁰³. A Igreja é imprescindível no evento salvífico. E classifica os hereges como *sine matre*⁸⁰⁴. Entretanto, ele distingue o processo da salvação da mediação da salvação, por outras palavras, a Igreja, pela sua acção mediadora de salvação, não toma parte ela mesma no acontecimento da salvação⁸⁰⁵.

3.6.2. Cipriano

O discípulo recebeu muita influência do seu mestre segundo o qual *quod in arcam non fuit non sit in Ecclesia* como vimos. Nas suas obras é clara a necessidade da mediação da Igreja para a salvação. Testemunham as suas frases célebres: *extra Ecclesiam nulla salus; salus extra Ecclesiam non est; habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem; ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*. Para o mártir de Cartago a Igreja possui todos os poderes do seu esposo e Senhor. Ao homem, é impossível ter parte na acção salvadora de Deus, ou estar ligado a Cristo, se não está unido também à esposa de Cristo, a Igreja⁸⁰⁶. Para Cipriano é mais que claro que a economia divina da salvação se realiza no evento Cristo e torna-se efectiva para cada um por

⁸⁰³ Tertulliani *De orat.* 2, 4-6 (CCL 1, 258, 12-16): «Appellatio ista et pietatis et potestatis est. Item in Patre Filius invocatur [...]. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen».

⁸⁰⁴ *Id. De praescr. haer.* 42 (CCL 1, 222, 22).

⁸⁰⁵ Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 182.

⁸⁰⁶ *Ep.* 52, 1: CSEL 3, 2, 617, 14-17.

intermédio da Igreja. O indivíduo não pode absolutamente «aceder à graça de Deus, se ele não pertenceu à verdadeira Igreja»⁸⁰⁷. Porque na sua convicção o seio materno da Igreja é o seio que leva à salvação (*sinus salutis*).

Na mentalidade de Cipriano, a Igreja está unida aos seus filhos, pelos quais muito se preocupa, mas não vive neles. A exemplo do seu mestre, distingue o processo da salvação da mediação mas também defende a sua indissociabilidade. Estas formulações bastante categóricas foram motivadas pela situação pastoral em que se encontrava o metropolitano de África. Delahaye apresenta a seguinte constatação:

Para os primeiros Padres, é fora de dúvidas que a Igreja é encarregada da mediação de salvação dada por Deus. Nosso estudo da visão teológica expressa pela imagem *Ecclesia mater* mostrou que, desde os primeiros documentos, esta imagem tem sido empregue por toda a parte onde é questão de representar a acção divina de salvação exercida para os homens. Jamais a salvação de Deus atinge o homem directamente no evento Cristo⁸⁰⁸.

E acrescenta que a Patrística primitiva vê na mediação da *mãe Igreja* uma participação activa à acção salvadora de Deus, é dado que, pela sua função maternal, ela transforma o homem velho em homem novo gerado por Deus. Para a imagem da *Ecclesia mater* na Patrística primitiva, a Igreja é representada na realização da sua vida, na sua função, portanto na sua actividade pastoral. Ela aparece como mediadora de salvação⁸⁰⁹.

Respondemos à pergunta que formulamos no início deste número que era: o evento íntimo da salvação está ligado a uma actividade mediadora da Igreja? A resposta é afirmativa.

⁸⁰⁷ *Ep.* 73, 24: CSEL 3, 2, 797, 8-12.

⁸⁰⁸ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 160-161.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, 173. 253.

Conclusão

Neste capítulo, ficamos com a ideia do conceito de maternidade da Igreja, para o nosso autor. É um conceito chave dada a função mediadora da *mãe* Igreja, no evento salvífico. Na Patrística antiga, a mediação da *mãe* Igreja no evento salvífico, que teve o seu auge em Cristo, é determinante.

Tertuliano ocupou-se mais do aspecto de cuidado amoroso e responsável da *mãe* Igreja. O que foi retomado pelo seu continuador, o nosso autor. Mas noutros aspectos constata-se uma descontinuidade. Porque em contrapartida da disciplina unitária, o autor da hierarquia episcopal, a igreja do Espírito que Tertuliano tinha tentado de erigir proclamando a toda poderosa liberta de “profeta”, essa igreja carismática não tinha mais lugar em África⁸¹⁰.

Em Cipriano a Igreja *mãe* é um conceito sacramental, ele a vê sob 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 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 *ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*. O afastamento dela, pelo cisma, heresia tem por efeito imediato a perda da paternidade de Deus, porque fora dela, não há Espírito santo, e a geração é *spiritaliter*. A simbologia da maternidade serve a Cipriano para exprimir a estreitíssima relação que intercorre entre a acção divina e a mediação humana na ‘economia’ da salvação⁸¹¹. No acto da geração, estão envolvidas a maternidade da Igreja, a paternidade de Deus, a esponsalidade de Cristo e a fecundidade do Espírito santo.

⁸¹⁰ F. Decret, *L’Afrique du Nord dans l’antiquité*, 291.

⁸¹¹ P. Fietta, *Salus extra*, 58.

Ele manteve os dois aspectos da Igreja, o interior e o exterior. No aspecto interior, ele ampliou o horizonte, indo mais na linha da maternidade fecunda. Enquanto no exterior, a Igreja é também *mãe* enquanto não só guarda os filhos que ela gera, mas também acolhe os que depois de a terem abandonado decidem de regressar à *mãe*. Se ela acolhe, isto quer dizer que ela não se realiza neles mas trabalha para realização dos mesmos.

No fundo do seu conceito da maternidade da Igreja, está a sua preocupação pastoral, a unidade da Igreja, que no tempo que ele compôs o tratado *De unitate*, estava comprometida, tanto em Roma como em Cartago⁸¹², sua sede episcopal, pelos dois cismas já referidos no primeiro capítulo. Com a perspectiva de acelerar o regresso dos afastados da *mãe* Igreja, em vista à recomposição da auspicada unidade, o metropolitano de África, procura todos os métodos possíveis para tal, inclusivamente pronunciamentos de carácter dogmático mas com mensagem fundamentalmente pastoral.

⁸¹² Cf. J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 105-106.

Capítulo IV: SÍNTESE CONCLUSIVA DA PROBLEMÁTICA

Introdução

Vista a maternidade da Igreja em Cipriano e o respectivo axioma: *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*, pretende-se neste capítulo proceder a uma possível interpretação. Na interpretação ter-se-ão presentes o contexto, a sua visão eclesiológica para melhor apreender qual seria a perspectiva do bispo de Cartago quando formulou tal doutrina, sem dúvidas de matriz dogmática, sempre na linha de síntese. Como apoio, na avaliação, o Vaticano II; ponto fulcral em matéria eclesiológica, na actualidade e outros autores naturalmente.

Tendo, o metropolitano de África, formulado, a sua ideia da maternidade da Igreja num contexto polémico, durante o combate contra os cismáticos que dilaceravam a Igreja, pecando assim contra a unidade da Igreja, propriedade da Igreja muito cara para o bispo de Cartago; e contra os heréticos, que distorciam a verdadeira doutrina da Igreja, pode estar revestida de certa apologia e mesmo exaltação na concepção da *Igreja mãe*.

4. A perspectiva do axioma

Até aqui, viu-se a firme convicção de Cipriano da exclusividade do seio materno da Igreja para a filiação divina. O abandono da Igreja corresponde ao afastamento de Cristo, o esposo. A união da Igreja com o seu esposo é obra do Espírito santo; é o Espírito o operador da filiação divina; e como fora da Igreja não há Espírito santo, logo fora dela não se pode operar esse renascimento, não se operando tal renascimento logo *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*⁸¹³.

⁸¹³ Este axioma reflecte a convicção comum da Igreja antiga. Seu alcance esclarece-se no contexto do cisma de Novato em Cartago e de Novaciano em Roma (251). É neste espírito que é preciso também compreender sua posição sobre o baptismo conferido pelos heréticos». P. Tihon, *L'Église*, 379.

4.1. Prevalentemente soteriológica?

Os autores constataam, com fundamento, que o bispo africano desenvolve a simbologia da esposa e da *mãe* particularmente na teologia de baptismo:

A Igreja é a única que ligada e unida a Cristo gera espiritualmente filhos (Ef 5, 25). Se portanto, a Igreja é a dilecta e a esposa que somente é santificada por Cristo e somente é purificada pelo seu lavacro; é evidente que a heresia que não é esposa de Cristo e que não pode ser purificada e santificada pelo seu lavacro, não pode gerar filhos para Deus. Mas porque o nascimento dos cristãos se dá no baptismo, e por outra parte a força geradora e santificadora do baptismo não se encontra senão na esposa de Cristo que somente pode gerar filhos para Deus, onde, então e de quem e para quem nasce quem não é filho da Igreja?⁸¹⁴

Fietta acha que:

Com a simbologia da maternidade é expressa não somente a verdade da exclusiva mediação da Igreja em ordem à salvação, mas também o carácter de tal mediação. Ela mostra como a Igreja não é um puro intermediário extrínseco da salvação, mas a mesma metodologia da actuação do designio salvífico de Deus. A Igreja assim vem colocada dentro do próprio evento da salvação, que assume assim o aspecto maternal⁸¹⁵.

Estas afirmações podem levar a crer que a perspectiva do bispo africano seja prevalentemente soteriológica, está a tratar dos novíssimos do homem. Pelo que urge examiná-lo também numa outra perspectiva, a pastoral para ter uma visão global.

⁸¹⁴ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-23: «Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat (Ef 5, 25) [...]. Si igitur haec est dilecta et sponsa quae sola a Christo sanctificatur et lavacro eius sola purgatur, manifestum est haeresim, quae sponsa Christi non sit nec purgatur nec sanctificari lavacro eius possit, filios Deo generare non posse [...]: Cum autem nativitas christianorum in baptismo sit baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit, ubi et ex qua et cui natus est qui filius Ecclesiae non est?».

⁸¹⁵ P. Fietta, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est*, 409.

4.1.2. Fundamentalmente pastoral?

Ratzinger identifica como íntimo conteúdo dos escritos de Cipriano a *unitas*. Continua a sua reflexão sustentando que:

Podemos ver o autêntico objectivo, conteúdo do conceito de Igreja de Cipriano, na unidade entendida concretamente. Em torno deste núcleo objectivo, agrupam-se duas imagens ulteriores, aquela de casa e uma forma determinada de imagem do corpo. Somente na única arca de Noé houve escapatoria da perdição; numa casa foi comido em comum o banquete pascal, só quem estava na única casa de Rahab foi salvo, só em uma se encontra a esposa de Cristo. Evidentemente com todas estas imagens não se quer exprimir nada mais que a unidade da Igreja⁸¹⁶.

Na linha da sua reflexão, assegura que no livro sobre a unidade da Igreja, Cipriano exprime o desejo que ninguém dos irmãos possa estar perdido e que a *mãe* possa com alegria guardar no próprio seio um único corpo do povo unânime⁸¹⁷.

Fietta reflectindo sobre o axioma *salus extra Ecclesiam non est*, que no fundo é da mesma natureza deste em estudo, chegou à conclusão que:

O que está no fundo da argumentação é a convicção do estado de grave culpabilidade no qual cai quem está fora da Igreja. Quem está fora da Igreja, segundo Cipriano, o faz por uma subjectiva e consciente escolha de se meter contra a Igreja. Por isso a consequência

⁸¹⁶ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, 101. Lamelas associa-se a linha que defendemos da perspectiva pastoral ao sustentar que «O significado pantropológico e social de uma tal representação colectiva da *Ecclesia*, enquanto comunidade agregativa (*mater nostra*), é evidente e è intencionalmente usada pelo pastor de Cartago em proveito da consolidação da sua comunidade». I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 273. 284.

⁸¹⁷ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, 101; U. Casale, *Il mistero della Chiesa*, 82-83.

desta atitude não é só a privação de todo o benefício salvífico, mas, muito mais, um pecado grave contra a caridade, um atentado à unidade ⁸¹⁸.

Sustenta ainda que para o bispo de Cartago:

O cisma e a heresia são acusados como *pervicax factio et haeretica temptatio, nocens factio*⁸¹⁹, *error, furor*⁸²⁰, alías como *tumor*⁸²¹ que cega⁸²². Tudo o que mantém fora da Igreja é *aliena fallacia et perfidia*. A essência da culpa, está para Cipriano, na separação da verdadeira Igreja: é um pecado de deserção e de traição [...]. No comportamento do herético e do cismático não só há um pecado de traição, mas também e mais grave, um pecado de activa oposição à Igreja⁸²³.

Cipriano, trata a heresia, que não é verdadeira esposa e verdadeira *mãe*, como adúltera e prostituta. Ela não é capaz de transmitir, legitimamente, a vida, porque uma mulher adúltera e prostituta não é uma esposa. E referindo-se ao papa Estevão, com quem estava em controvérsia, sobre o baptismo dos heréticos, diz ao menos que segundo o mesmo Papa, a heresia gere e abandone os filhos e a Igreja acolha tais filhos abandonados e nutra, como seus, filhos que ela não gerou. Mas ela não pode ser a *mãe* de filhos

⁸¹⁸ P. Fietta, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est*, 389, 396. Trisoglio realça que «sobre a verdade e unidade eclesial é intransigente: cada um deve adequar-se a estes valores. Cipriano não está disposto a atenuá-los para satisfazer caprichos e paixões humanos. Sente sua missão e sua investidura a de advertir sobre a necessidade de *cum Ecclesia matre remanere* (Ep. 41, 2,). Nem teme portanto as divisões (Ep. 43, 4), condena aqueles que *Ecclesiam scindentes et contra pacem adque unitatem Christi rebelles* (Ep. 69, 8), tentam *cathedram sibi constituere* e exprime uma veemente indignação contra os traidores que no seio da Igreja se erguiam contra a Igreja» (Ep. 10, 2), F. Trisoglio, *Cipriano*, 368; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 263.

⁸¹⁹ Ep. 52, 1: CSEL 3, 2, 616, 12.

⁸²⁰ Ep. 51, 1: CSEL 3, 2, 614, 14-15: «...Errore deposito et schismatico, immo haeretico furore deserto unitatis...». Cf. Ep. 54, 3: CSEL 3, 2, 623, 9: «*furor pravus*».

⁸²¹ Ep. 49, 1: CSEL 3, 2, 609, 6.

⁸²² Ep. 54, 3: CSEL 3, 2, 623, 11-12: «... Ipso suo tumore caecati veritatis lumen amittunt».

⁸²³ P. Fietta, *L'assioma salus extra Ecclesiam non est*, 391-392.

estranhos⁸²⁴. A culpa da heresia e do cisma é duplamente grave porque, além de se separar da matriz vital, ocupam-se a separar os filhos da *mãe*⁸²⁵.

Fietta observa que a imagem de *Ecclesia mater* encontra-se somente nos escritos pastorais, destinados ao uso interno da Igreja, e nunca nas obras apologéticas endereçadas ao mundo pagão⁸²⁶.

Tudo demonstra que a preocupação do mártir de Cartago, é de ver a unidade da Igreja, urgentemente, recomposta. Porque a sua unidade funda-se na unicidade e unidade mesmas de Deus⁸²⁷.

4.1.3. Pastoral e soteriológica?

Não separamos a pastoral da salvação porque a pastoral tem em vista a salvação das almas, a lei suprema da Igreja⁸²⁸. Mas pensamos que a perspectiva é fundamentalmente pastoral antes que tratar dos novíssimos do homem.

A afirmação é, sem dúvidas, de carácter dogmático mas com intento prevalentemente pastoral. É um pronunciamento mais ‘metodológico’ que doutrinal do bispo devorado pela unidade da Igreja.

Classificamos como sua ‘metodologia pastoral’ porque quer acelerar o regresso dos cismáticos e heréticos à *Igreja mãe*. Já nos referimos a este passo que sustenta que ele queria acelerar o regresso dos heréticos. «Pelo contrário, reconhecendo que não existe

⁸²⁴ *Ep.* 75, 14: CSEL 3, 2, 819, 23-28: «Non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria. Unde nec potest filios Deo parere, nisi si secundum quod Stephano videtur haeresis quidem parit et exponit, expositos autem Ecclesia suscipit, et quos non ipsa peperit pro suis nutrit, cum filiorum alienorum mater esse non possit».

⁸²⁵ *De cath. Eccl. un.* 19: CSEL 3, 1, 227, 18: «A matre filios segregat».

⁸²⁶ P. Fietta, *art. cit.*, 410.

⁸²⁷ Cf. S.F. Florez, *La catolicidad*, 604. Toso é do mesmo parecer pois para ele «Cipriano quer, antes, que na Igreja, “rica de filhos” todos se nutram do mesmo leite e sejam animados pelo mesmo espírito (c. 5 *De unit.*). Quer, isto é, que todos professem a mesma doutrina e sejam guiados do mesmo espírito de obediência ao poder central», *Opere di Cipriano*, trad. G. Toso, 172; J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 105-106.

⁸²⁸ *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico autus*, c. 1752, Città del Vaticano 1989, 478.

nenhum baptismo fora da Igreja e que não se pode dar o perdão dos pecados fora dela, apressam-se a vir junto de nós com maior desejo e maior solicitude»⁸²⁹.

4.1.4. Natureza da Igreja em Cipriano

Estará na origem de tais afirmações, certamente de para o santo bispo a Igreja é como «povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo»⁸³⁰. Philips pensa que «esta locução não tem valor de “definição” da Igreja, mas deve ilustrar um texto sobre a oração que funda a sua unidade, o Pai. Eis porque a Igreja deve apresentar a sua oferta a Deus em espírito de paz e de unanimidade»⁸³¹. É aceitável que não seja uma definição da Igreja, entretanto, é uma visão que espelha a sua preocupação para com a unidade da Igreja, tema que plasma toda a sua eclesiologia.

O que caracteriza a Igreja para s. Cipriano é *unitas* em volta do bispo legítimo. Reconfirma a sua doutrina com referência à resposta que Pedro deu a Jesus à pergunta, vós também quereis ir-vos embora? (Jo 6, 67-69). Deduz que «são Igreja aqueles que permanecem na casa de Deus, não são plantação feita por Deus Pai, quantos vemos não

⁸²⁹ *Ep. 73, 24*: CSEL 3, 2, 797, 8-10: «Porro autem cum cognoscunt baptismum nullum foris esse nec remissionem peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant». Toso, na obra que temos vindo a citar, fez um resumo da *De Ecclesiae catholicae unitate* onde salienta os pontos que aqui sustentamos. Apresenta o seguinte resumo: «O cristão deve agir com prudência, consciente de dever lutar contra a astúcia do demónio (cap. I), o qual adoptou uma nova tática introduzindo as heresias (capp. 2-3). Os cristãos devem aceitar a unidade querida por Cristo (cap. 4) e antes de tudo a unidade do episcopado (capp. 5-6). Esta unidade não divisível (cap. 7), foi precisada por Cristo através dos símbolos: a sua túnica que não foi dividida, o rebanho um como entidade, a pomba que ama uma só casa (capp. 8-10). Os heréticos não podem motivar através da sua oração em nome de Cristo a legitimidade do seu baptismo e das suas igrejas (capp. 11-14), ou o prémio da sua confissão (capp. 15-16). Se contra eles que tentam de romper a unidade da Igreja estão a ameaça de Cristo e o seu castigo, quem quer salvar-se deve fugir e deixar as seitas heréticas (capp. 17-19), sobretudo quando se trata de confessores (capp. 20-22). Os últimos capítulos contêm um convite geral ao regresso (cap. 23), à paz (cap. 24) e ao testemunho da fé». *Op. cit.* trad. G. Toso, , 177.

⁸³⁰ *De dom. or. 23*: CSEL 3, 1, 285, 4: «...de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata». Uma visão idêntica encontra-se na *Didaké* que qualifica a Igreja como a comunidade que Deus reúne de todos os confins da terra. *Didaké* 9, 4 in S. Cives.-F. Moscatelli (a c.), *Didaché*, 56. Congar dirá que a Igreja era segundo os Padres o “nós dos cristãos”. E cita s. Jerónimo que escreve que a Igreja de Cristo não é se não as almas daqueles que creem em Cristo”.Y. Congar, *Chiesa madre*, 49. 57-58; H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, 272.

⁸³¹ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, trad. it. , Milano 1993⁵, p. 87. Continua na mesma página constatando que «o bispo mártir de Cartago mete o acento mais na unidade que na pluralidade». A tradução é nossa.

amadurecer com a estabilidade do trigo»⁸³². Desta visão concluirá que quem se afasta da casa divina da paz não habitará na casa de Deus⁸³³. No fundo há uma identificação entre a Igreja mistério com a Igreja casa.

O Vaticano II superando todos os reducionismos na visão da Igreja, no I capítulo da *Lumen gentium* faz uma leitura de índole trinitária da Igreja afirmando que a Igreja é «povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo»⁸³⁴. Na visão da *Lumen gentium* a Igreja vem da Trindade, é estruturada à imagem da Trindade e vai em direcção do cumprimento trinitário da história. Vindo do alto, *oriens ex alto*, como o seu Senhor (Lc 1, 78), plasmada do alto e em caminho em direcção ao alto, enquanto é o *regnum Christi iam praesens in mysterio*⁸³⁵.

O Grupo misto de trabalho entre a Igreja católica e o Conselho mundial das igrejas exprime a dimensão trinitária da Igreja com palavras muito profundas sintetizando que: «A Igreja é a ícone da Trindade, a Trindade é o princípio interno da comunhão eclesial. Desde a ressurreição até a parusia, a comunhão é querida pelo Pai, realizada no Filho, e causada pelo Espírito por intermédio de uma comunidade»⁸³⁶ Bori condensa nas seguintes palavras: «A noção de Igreja é aquela de uma comunhão dinâmica ao serviço

⁸³² *Ep.* 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 24-675, 1: «Esse Ecclesia qui in domo Dei permanet, plantationem vero plantatam a Deo Patre non esse quos videmus non frumenti stabilitate solidari».

⁸³³ *Ep.* 60, 4: CSEL 3, 2, 694, 16-18.

⁸³⁴ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 4: «de unitate Patris et Filiis et Spiritus sancti plebs adunata»; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, Napoli 1978, p. 56. Já referimos este conceito no II capítulo. O aspecto da reunião, convocação é constante no conceito da Igreja. Encontramo-lo no Catecismo da Igreja Católica que apresenta nos seguintes termos: «A palavra 'Igreja' significa 'convocação'. Designa a assembleia dos que a Palavra de Deus convoca para formar o seu povo, e que, alimentados pelo corpo de Cristo, se tornam, também eles, corpo de Cristo». *Catecismo da Igreja católica*, Coimbra 1993, 777; A. de Mêlo, *Como se fossem constituídas no ventre da mãe Igreja*, 108.

⁸³⁵ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 5, V. Mondello, *op. cit.*, 52-53; S. Barlone, *La Chiesa dono del Padre e dono della Trinità*, Napoli 2000, p. 2.

⁸³⁶ GMT, *La Iglesia: local e universal. Documento de estudio encargado y recibido por el Grupo mixto de trabajo*, Ginebra (s.d.), p. 2.

da missão»⁸³⁷. Igreja é na história, no entanto, não é reduzível às coordenadas da história do visível e do disponível⁸³⁸.

Brosseder apresenta uma Igreja com uma tendência mais carismática, pois para ele:

A Igreja de Cristo vive e realiza-se nas igrejas e através das igrejas. Ela existe lá onde a Palavra de Deus (a sagrada Escritura) em Jesus Cristo é transmitida em modo vivo como única palavra salvífica e lá onde se prega o absoluto 'acolhimento da salvação só na fé', ou seja lá onde o acolher a salvação não é relacionada a uma condição eclesial prévia ou sucessiva de qualquer tipo⁸³⁹.

É excluído o aspecto institucional, está patente a eclesiologia de matriz evangelista. O Grupo misto de trabalho para as relações entre a Igreja católica romana e o Conselho mundial de igrejas apresenta um conceito de Igreja muito denso, de índole trinitária que é como uma síntese da eclesiologia, nestes termos:

Toda a investigação da eclesiologia da Igreja local e universal tem que reconhecer suas dimensões tanto cristológicas como pneumatológicas, que se reflectem nas Sagradas Escrituras e nos primeiros credos. As dimensões cristológicas da Igreja realizam-se em e

⁸³⁷ P.C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 54-55. A tradução é nossa.

⁸³⁸ B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve eclesiologia*, Brescia 1995⁷, p. 16.

⁸³⁹ J. Brosseder, *Verso quale unità delle chiese?*, Conc. 33, 3 (1997) 187. Na sua visão a comunhão deve ser na autonomia. *Ibid.*, 187-188. Quase na mesma direcção carismática, vai Garijo-Guembe que sustenta que «a Igreja tem a sua origem e o seu fundamento na acção de Deus que justifica o homem. O que constitui a Igreja é o testemunho vivo do Evangelho ou dito noutras palavras, a Igreja é a comunidade dos crentes fundada pelo Espírito santo por meio da Palavra e do sacramento. As notas da Igreja, no sentido de sinais que a tornam reconhecível, são a Palavra e a celebração dos sacramentos. Estes são os sinais fundamentais da sua vida». M. Garijo-Guembe, *Unità nella diversità riconciliata. Riflessioni sui modelli di unità alla luce dei recenti accordi ecumenici*, RsEc 13, 1 (1995) 172. Insiste muito na Palavra, embora acene os sacramentos e não faz nenhuma referência à autoridade eclesial, uma reflexão de matriz evangelista.

pela actividade do Espírito santo. Por isso Inácio de Antioquia podia afirmar que «alí onde está Jesus Cristo , alí está a Igreja católica» [...], e Ireneu que «alí onde está a Igreja, alí esta o Espírito, e alí onde está o Espírito, alí está a Igreja» [...]. A Igreja é o povo de Deus, o corpo de Cristo, e o templo do Espírito santo⁸⁴⁰.

Mondello aprofundando o pensamento da *Lumen gentium* sobre a Igreja sacramento universal da salvação, esclarece que ela é sinal enquanto é realidade histórica, real, visível, e é ao mesmo tempo manifestação e realização do amor divino salvífico. A Igreja é manifestação do amor divino enquanto é escolhida por Deus como sinal revelado de tal amor, mas é também a realização do amor salvífico enquanto é sinal eficaz⁸⁴¹.

Congar sobre o mesmo argumento deu o seguinte contributo: «A Igreja só é verdadeiramente sacramento da salvação pelo agir do Espírito. Não procede só da missão do Verbo mas também da missão do Espírito [...]. A Igreja é realmente o corpo de Cristo e a sua esposa, mas não é só a Igreja do Verbo incarnado. A sua sacramentalidade depende também do Pentecostes»⁸⁴².

Para Ratzinger «o conceito bíblico-patristico: Igreja como povo de Deus que se recolhe no corpo de Cristo mediante a celebração de Eucaristia. Poder-se-ia falar de uma concepção eclesiológico-sacramental; vale a equação: *ecclesia=communio=corpus Christi*»⁸⁴³. Substancialmente, estes conceitos não se distanciam do bispo cartaginense pelo facto de sempre mencionarem a dimensão de “reunião”.

⁸⁴⁰ GMT, *La Iglesia: local e universal*, 3.

⁸⁴¹ V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 42.

⁸⁴² Y. Congar, *Igreja sacramento de salvação*, trad. port. , S. Paulo 1977, p. 46.

⁸⁴³ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 108. Para chegar a este conceito de Igreja povo de Deus, conceito base da eclesiologia do Vaticano II, este estudioso fez antes um percurso dos vários conceitos da Igreja ao longo dos séculos. E um outro percurso sobre o mesmo argumento, fê-lo na seguinte obra: J. Ratzinger, *Chiesa ecumenismo e politica*, trad. it. , Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987 que já citamos na introdução geral.

4.1.4.1. Pertença à Igreja mãe

Quem faz parte do tal povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo? Ou então quem é filho legítimo da *mãe Igreja*? Para o bispo de Cartago deve «ser considerado como cristão legítimo, quem tenha conseguido na Igreja a graça divina na base da lei e aos direitos da fé»⁸⁴⁴. Portanto, cristão *legitimus* é quem foi baptizado na Igreja e permanece nela, conserva a *unitas* pela união com o bispo. O permanecer na casa de Deus professando o mesmo Credo é determinante. O Vaticano II nos capítulos sobre a hierarquia e sobre os leigos, permitiu um capítulo sobre povo de Deus, ao qual ambos (hierarquia e leigos) igualmente pertencem. O conceito de povo de Deus exprime a fundamental igualdade de todos os baptizados⁸⁴⁵. Auspica-se, igualmente, a sua união com o bispo mas com um carácter mais activo, mais de comunhão que submissão.

Do sublinhar a comunhão com o bispo emerge um problema mais soteriológico e ecuménico que se coloca é o da pertença à Igreja, que consideramos o centro da questão, uma vez que *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. Sobre esta problemática, o bispo de Cartago defende que a *Igreja é mãe* só para os que depois de gerados *spiritualiter* por ela permanecem nela, na *unitas*. Referindo-se à Desta visão concluirá que quem se afasta da casa divina da paz não habitará na casa de Deus⁸⁴⁶. No fundo há uma identificação entre a Igreja mistério com a Igreja casa. Daí que para ser membro contará mais o aspecto exterior. Isto terá implicações para a filiação divina.

⁸⁴⁴ *Ep.* 69, 13: CSEL 3, 2, 762, 18-20: «Mea sententia haec est ut christianus iudicetur legitimus quisque fuerit in Ecclesia lege et iure fidei divinam gratiam consecutus»; A. Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, 201; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 212-213. 257. 259; K. Rahner, *Appartenenza al corpo della Chiesa*, in A. Bellini (a c.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica 2*, Brescia 1974, p. 163. Pensamos que é este nível de presença que Biffi classifica de grau máximo de pertença à Igreja pois na sua opinião é grau máximo de pertença «de um homem à Igreja quando a sua relação com o Senhor Jesus no Espírito santo é sem lacunas e sem afrouxamento, de tal modo que o 'restabelecimento' e a renovação do seu ser podem considerar-se realizados» G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, Leumann 2000, p. 41.

⁸⁴⁵ Cf. J. Ratzinger-H. Maier, *Democrazia nella Chiesa*, trad. it., Roma 1971, p. 30.

⁸⁴⁶ *Ep.* 60, 4: CSEL 3, 2, 694, 16-18.

Quanto ao argumento da pertença Ratzinger apresenta-nos o seguinte estudo:

Quem faz parte da *communio* da Igreja? Contrapõem-se desde longo tempo na teologia católica duas tradições contrárias. De antemão uma canonista, cristalizada no can. 87 de CJC, em que se diz que pelo baptismo torna-se ‘pessoa na Igreja’. Ao lado, uma linha de tradição dogmático-apologética, formulada explicitamente por último na encíclica de 1943 e entrada igualmente no novo esquema eclesiológico. Segundo esta última, é membro da Igreja só quem é unido com a Igreja com o professar a sua fé, com o receber os sacramentos e com o submeter-se à hierarquia (incluído o Papa) e não é excomungado.⁸⁴⁷

A submissão à hierarquia e a excomunhão são muito determinantes na doutrina e disciplina de Cipriano. Confirmam as excomunhões por ele declaradas. Pelo que substancialmente esta última visão é da linha do santo de Cartago. Ainda prossegue com o seu estudo desvendando que:

A tradição canonista move os seus pensamentos partindo do baptismo como sacramento do tornar-se cristão, mas tudo aquilo que é cristão tem haver com a Igreja. Um ser cristão puramente individual não existe, ser cristãos significa sempre pertencer ao inteiro Cristo e assim à Igreja [...]. A segunda tradição relaciona-se em vez à equação Igreja=*communio*, a qual diz que o conteúdo essencial do ser cristão é o comungar no corpo do Senhor. Mas se a Igreja é comunidade e comunhão, então está na Igreja só quem se encontra em comunhão⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 110; P. Rossano, *As propriedades da Igreja*, 19. Relacionado a esta problemática de *pertença, membro*, Mondello na obra que citamos, apresenta a discussão do Vaticano II, e segundo o mesmo, o Concílio evitou o termo *membro* para indicar a pertença à única Igreja de Cristo; somente o aplicou para a virgem Maria. V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 178.

⁸⁴⁸ J. Ratzinger, *op. cit.*, 111.

A Igreja é como um sacramento ou sinal da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano. É também um instrumento para o alcance de tal união e unidade⁸⁴⁹. «A Igreja que compreende no seu seio os pecadores, santa ao mesmo tempo e sempre necessitada de purificação, incessantemente se aplica na penitência e no seu renascimento»⁸⁵⁰.

Na doutrina de Cipriano todo o que está na Igreja está seguro e tem a salvação certa. Doutra parte rompendo a comunhão com a *Igreja mãe* automaticamente fica-se desguarnecido e perdem-se as promessas de Cristo.

Sobre este argumento de pertença eclesial Biffi como que um reparo à doutrina de Cipriano defende que ninguém está totalmente dentro e ninguém está totalmente fora. Sustenta ele a sua afirmação que:

Ninguém enquanto é peregrino na terra, se pode convencer de pertencer à Igreja segundo a totalidade do seu ser. Nós estamos ‘na Igreja’ rigorosamente na medida que fomos, pelo Espírito santo unidos e assimilados ao Senhor Jesus que está à direita do Pai; e portanto só enquanto somos alcançados com os seus efeitos de santificação e de ‘sacralidade’ da efusão pentecostal⁸⁵¹.

Doutro lado:

Não se dê homem algum desguarnecido de todo o que seja mesmo ténue valentia eclesial e posto inteiramente fora da realidade do *Christus totus*. E não só pela sua natureza

⁸⁴⁹ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 1; J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio. Attualità, fondamenti, prospettive*, Roma-Bologna 1998, p. 51; P. Rossano, *As propriedades da Igreja*, 49; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 42; I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, PalCI 65 (1986) 820; B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, 18.

⁸⁵⁰ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 8: «Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens sancta simul et semper purificanda, poenitentia et renovationem continuo prossequitur»; Com. Teol. Int., *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, Bologna 2000, p. 11.

⁸⁵¹ G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, 43.

inalienável de criatura ‘exemplificada’ no Filho de Deus crucificado e ressuscitado, mas também pela acção do Espírito santo que “sopra onde quer” (cf. Jo 3, 8) e sabe puxar centelha de verdade de toda a inteligência e sintomas de boa vontade de todo o coração que não lhe seja totalmente impermeável⁸⁵².

No ensino do mártir africano, basta perder a comunhão com a *Igreja mãe* para estar automaticamente desguarnecido. Sobre este argumento o Vaticano II esclarece o seguinte:

São incorporados plenamente na sociedade da Igreja os que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam o inteiro ordenamento e todos os meios de salvação nela instituídos, e dentro deste seu corpo visível são associados a Cristo mediante os vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do governo eclesiástico e da comunhão: organismo que Cristo dirige através do sumo pontífice e os bispos⁸⁵³.

Pela mentalidade jurídica Cipriano usa o termo *legitimus*, o Vaticano II prefere *plenamente*. Esta afirmação concentra-se nos baptizados em plena comunhão com a Igreja. Coloca-se a questão dos heréticos e cismáticos que já receberam na Igreja o baptismo? O problema que está na origem do axioma. «Os teólogos unanimemente declaram que deixaram de ser membros da Igreja, mesmo continuando unidos a ela pelo carácter baptismal, o que lhes permite serem sujeitos de censuras e de discriminações canónicas, mas também possíveis

⁸⁵² G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, 44.

⁸⁵³ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14: «Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per summum pontificem atque episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis»; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, Roma 2001, pp. 117; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 712. Nicolas antes de chegar a esta asserção de pertença plena, em comunhão com o Vaticano II, fez uma digressão dos vários níveis de pertença desde a adesão implícita que vem do facto de todos serem descendentes de Adão e o carácter universal da encarnação de Cristo, novo Adão (fez referência à noção de K. Rahner de “cristãos anónimos”), a fé implícita, a fé dos cristãos não católicos, a fé dos não-cristãos, a fé dos ateus. *Ibid.* pp. 708-712.

sujeitos de reconciliação e de reitegração»⁸⁵⁴. Esta visão presta atenção no carácter baptismal que é indelével, pelo que perdem o estatuto de membros da Igreja mas continuam filhos de Deus pelo baptismo que imprime carácter.

Para Cipriano, bastava romper a comunhão com a Igreja para perder o estatuto de membro da Igreja mas também a filiação divina. O que se pode concluir que para ele o baptismo não imprime carácter. Neste caso a visão de Cipriano foi aperfeiçoada. A reconciliação dos cismáticos e heréticos, que passava pelo seu regresso à *Igreja mãe*, sempre foi tema de Cipriano.

Outra questão é dos que ainda não foram baptizados mas desejam aderir Cristo e a sua Igreja, os catecúmenos. Estes não ficaram esquecidos pelo Concílio pois esclarece que «os catecúmenos, que por impulso do Espírito santo desejam com vontade explícita de serem incorporados à Igreja, são a ela unidos por este mesmo desejo, e a *mãe Igreja* como já seus os recobre do seu amor e dos seus cuidados»⁸⁵⁵.

Segundo o Concílio os catecúmenos podem ser considerados como pertencentes à *Igreja mãe*. No bispo de Cartago não é muito clara a sua pertença, ele empenha-se para o seu renascimento na *Igreja mãe*, se antes do tal renascimento fazem parte dela não é muito explícito, entretanto, assegura a sua salvação se morrem antes do baptismo de salvação.

Tanto nos baptizados como nos catecúmenos é determinante a adesão pessoal, a ceitação, todos esses actos manifestados interior e exteriormente.

Rahner sintetiza que «à pertença plena e activa ao corpo da são necessários: o baptismo (*vinculum liturgicum*), a profissão de fé (*vinculum simbolicum*), a união com a Igreja e com

⁸⁵⁴ P. Rossano, *As propriedades da Igreja*, 77.

⁸⁵⁵ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14: «Catechumeni qui, Spiritu sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporentur; quos iam ut suos dilectione curaque complectitur mater Ecclesia». Cf. *Id.*, Decr. *Ad gentes divinitus*, 14, 7 dec. 1965, AAS 58 (1966) 962-963: «Iam enim cum Ecclesia coniuncti sunt, iam de domo sunt Christi et non raro iam vitam agunt fidei, spei et caritatis»; D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 662.

a sua hierarquia (*vinculum hierarchicum*). Exclusão, portanto da heresia e do cisma»⁸⁵⁶. Deste modo pode-se afirmar que o bispo de Cartago defendia a pertença plena e activa à Igreja.

O mesmo teólogo esclarece ainda esta problemática da pertença:

A *Lumen gentium* distingue usando as palavras de Agostinho, entre uma pertença à Igreja de *corde* (no coração) e uma *corpore* (segundo o corpo). O cristão católico sabe que ele pertence *corpore* à Igreja; mas de viver nela também *corde* por meio do amor crente ele não sabe com certeza de maneira reflectida, isto ele pode esperar e deve só esperar⁸⁵⁷.

4.1.4.2. A essência da Igreja mãe

Para o bispo de Cartago a essência da Igreja é a sua unicidade derivada da unicidade de Deus uno e trino. «Existe só um Deus, há um só Cristo, há uma só Igreja, uma só fé, um só povo dos fiéis, associados através da solidariedade da concórdia na sua unidade, na firme unidade de um só corpo»⁸⁵⁸ A Congregação para a doutrina da fé reafirma a unicidade de Jesus Cristo na salvação da humanidade e a unicidade da sua Igreja, tema cardinal da eclesiologia de Cipriano, declara, em modo exaustivo, o seguinte⁸⁵⁹:

O Senhor Jesus, único salvador, não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como mistério salvífico: ele mesmo está na Igreja e a Igreja nele (cf. Jo 15, 1 ss. ; Gal 3, 28; Ef 4, 15-16; Act 9, 5); por isso, a plenitude do mistério salvífico de

⁸⁵⁶ K. Rahner, *Appartenenza al corpo della Chiesa*, 163.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, 164.

⁸⁵⁸ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 231, 7-9: «Unus Deus est et Christus unus et una Ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata», P. Vallin, *Les chrétiens et leur histoire*, J. Doré (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne*, II, Paris 1985, p. 91.

⁸⁵⁹ Aprove-nos, não obstante a sua delicadeza no aspecto ecuménico, reportar grande parte dos dois números 16 e 17 da *Dominus Iesus* porque quase que condensam a eclesiologia de Cipriano, por tocar todos os pontos como: a inseparabilidade da Igreja com Cristo, a unicidade da esposa do Senhor, a sucessão apostólica, episcopado válido.

Cristo pertence também à Igreja, unida de modo inseparável ao seu Senhor [...]. Assim, e em relação com a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, deve-se crer firmemente como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por ele fundada. Como existe um só Cristo, também existe um só seu corpo e uma só sua esposa: “uma só Igreja católica e apostólica” [...]. Os fiéis são obrigados a professar que existe uma continuidade histórica, radicada na sucessão apostólica entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja católica: “Esta é a única Igreja de Cristo [...] que o noso Salvador, depois da sua ressurreição, confiou a Pedro para apascentar (cf. Jo 21, 17), encarregando-o a ele e aos demais apóstolos de a difundirem e de a governarem (cf. Mt 28, 18 ss.); levantando-a para sempre como coluna e esteio da verdade (cf. 1 Tim 3, 15). Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste (*subsistit in*) na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele”. Com a expressão *subsistit in*, o Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja católica e, por outro, a de que “existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição” isto é, nas igrejas e comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja católica. Acerca destas, porém, deve afirmar-se que “o seu valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja católica”. Existe portanto uma única Igreja de Cristo, que subsiste na Igreja de Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele. As igrejas que, embora não estando em perfeita comunhão com a Igreja católica, se mantêm unidas a esta por vínculos estreitíssimos, como a sucessão apostólica e uma válida eucaristia, são verdadeiras igrejas particulares. Por isso também nestas igrejas está presente e actua a Igreja de Cristo, embora lhes falte a plena comunhão com a Igreja católica, enquanto não aceitam a doutrina católica do primado que, por vontade de Deus, o bispo de Roma objectivamente tem e exerce sobre toda a Igreja. As comunidades eclesiais, invés, que não conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico, não são igrejas em sentido próprio. Os que porém, foram batizados nestas comunidades

estão pelo baptismo incorporados em Cristo e, portanto, vivem numa certa comunhão, se bem que imperfeita, com a Igreja.

O baptismo, efectivamente, tende por si ao completo desenvolvimento da vida em Cristo, através da íntegra profissão da fé, da eucaristia e da plena comunhão na Igreja [...]. Por isso, as próprias igrejas e comunidades separadas, embora pensemos que têm faltas, não se pode dizer que não tenham peso no mistério da salvação ou sejam vazias de significado, já que o Espírito se não recusa a servir-se delas como de instrumentos de salvação, cujo valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja católica.⁸⁶⁰.

Se por um lado o documento condensa fundamentalmente os principais pontos da eclesiologia de Cipriano, por outro os aperfeiçoa, no sentido que para ele a única Igreja de Cristo é a Igreja católica e todo o acto feito fora dela era destituído de validade, o

⁸⁶⁰ Congregatio pro doctrina fidei, Decl. *Dominus Iesus*, 16-17, 6 ag. 2000, AAS 92 (2000) 756-759: «Dominus Iesus, unicus salvator, non quandam discipulorum communitatem adunavit, sed Ecclesiam instituit ut mysterium salvificum: ipse est in Ecclesia et Ecclesia in ipso est (cf. Jo 15, 1 ss.; Gal 3, 28; Ef 4, 15-16; Act 9, 5); quapropter plenitudo mysterii salvifici Christi ad Ecclesiam quoque pertinet, quae modo inseparabili Domino suo coniungitur [...]. Quocirca, in conexione cum unicitate et universalitate mediationis salvificae Iesu Christi, tamquam veritas fidei catholicae firmiter credenda est unicitas Ecclesiae ab ipso conditae. Sicut unus est Christus, unum solummodo corpus eius exstat, unaque eius sponsa: “una Ecclesia catholica et apostolica”. Fideles profiteri tenentur historicam vigere continuitatem in successione apostolica radicatum, inter Ecclesiam a Christo conditam et Ecclesiam catholicam: “Haec est unica Christi Ecclesia quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam et regendam tradidit” (Jo 21, 17), eique ac ceteris apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. Mt 28, 18 ss.), et in perpetuum ut columman et firmamentum veritatis erexit (cf. 1 Tim 3, 15). Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, Successore Petri et episcopis in eius communione gubernata. Verbis “subsistit in” Concilium Vaticanum II duas voluit doctrinales affirmationes invicem componere: altera ex parte, Christi Ecclesiam, non obstantibus christianorum divisionibus, solummodo in Ecclesia catholica plene existere pergere; ex altera vero inveniri “extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis”, videlicet in Ecclesiis et communitatibus ecclesialibus nondum in plena communione earum virtutem derivari “ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis”, quae Ecclesiae catholicae concredita est. Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia catholica, cuius moderatio spectat ad Petri successorem et ad episcopos in communione cum eo. Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida eucharistiae celebratio, verae sunt ecclesiae particulares. Quapropter in his quoque ecclesiis praesens est et operatur Christi Ecclesia, quantumvis plena desit communio cum ecclesia catholica, eo quod ipsae doctrinam catholicam non acceptant de primato, quem, ex Dei consilio, episcopus romanus obiective possidet et in Ecclesiam universam exercet. Ille vero communitates ecclesiales, quae validum episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt; attamen qui baptizati sunt iis in communitatibus baptismate Christo incorporantur, et ideo in quadam cum Ecclesia communione, licet imperfecta, exstant. Per se enim baptismus tendit ad perfectionem vitae in Christo per integram fidei professionem, eucharistiam et plenam communionem in Ecclesia. Quocirca ecclesia et communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est».

documento já não diz a única Igreja de Cristo *est* a Igreja católica mas usa a expressão *subsistit in*⁸⁶¹ Igreja católica e está nela em plenitude, e reconhece o batismo administrado nas Comunidades eclesiais⁸⁶², admite a presença, mesmo que não plena, nessas Comunidades da Igreja de Cristo⁸⁶³, e declara que o Espírito não se recusa de se servir delas como instrumentos de salvação⁸⁶⁴, enquanto que Cipriano tinha defendido que fora da única Igreja de Cristo, não havia Espírito santo.

Que a Trindade seja modelo e meta da Igreja é também sustentado por alguns estudiosos do período contemporâneo, como é o caso de Bruno Forte que mostra a relação entre a Igreja e a Trindade nos seguintes termos: «A Trindade, fonte e imagem exemplar da Igreja é, em fim a meta: nascida do Pai, pelo Filho, no Espírito, a comunhão eclesial deve no Espírito pelo Filho voltar ao Pai, até o dia que tudo será submetido ao Filho e este entregue ao Pai, para que Deus seja um em todos (1 Cor 15, 28)»⁸⁶⁵.

4.1.4.3. Suas propriedades

As propriedades da *Igreja mãe* emergentes nos escritos do santo de Cartago, são a unicidade e a unidade. A unidade da Igreja deriva da unidade de Deus.

A Trindade não só é modelo da unidade da Igreja mas também é ela que a reúne. A unidade deve vigorar entre os bispos e entre o povo com o seu bispo local. Porque o bispo é o garante da *unitas*. A unidade com o bispo local é unidade com toda a Igreja uma vez que os bispos estão unidos e a «unidade da Igreja inteira manifesta-se na comunhão dos bispos que portanto ensinam a mesma doutrina e observam a mesma disciplina, em tudo, posto de

⁸⁶¹ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 8; Cf. J.-M.R. Tillard, *Église d'églises. Ecclesiologie de communio*, Paris 1987, pp. 393-395.

⁸⁶² T.F. Cortés, *Il battesimo e l'unità delle chiese*, RsEc 13, 1 (1995) 51; cf. Fede e Costituzione, *Battesimo, eucaristia, ministero*, Torino 1982, pp. 13 ss.

⁸⁶³ Cf. J.-M.R. Tillard, *op. cit.*, 386.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, 389-390.

⁸⁶⁵ B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, 21; S. Barlone, *La Chiesa dono del Padre e dono della Trinità*, 9-10. G. Philips dedica um estudo muito desenvolvido a este argumento no seu comentário da *Lumen gentium*. Tal estudo encontra-se na sua obra que citamos neste trabalho.

lado alguns detalhes»⁸⁶⁶. Igualmente a roptura da comunhão com o bispo local é roptura⁸⁶⁷ da comunhão com toda a Igreja, eis o papel determinante do bispo na eclesiologia de Cipriano. O centro e fundamento da unidade é Pedro da qual deriva a unidade do episcopado. Mapwar pensa que em Cipriano «a única Igreja de Cristo exclue a pluralidade e não a diversidade interior. Ou o próprio dos cismáticos, é de criar várias comunidades distintas, várias igrejas dissidentes. Para Cipriano a diversidade não visa a criação de uma ou outras igrejas, mas unidade na diferença»⁸⁶⁸.

Que Pedro seja fundamento de fé e de unidade é uma doutrina que encontramos também no Vaticano I⁸⁶⁹. O Vaticano II afirma claramente que o Romano Pontífice de facto como sucessor de Pedro, «é perpétuo e visível princípio e fundamento de unidade seja dos bispos seja da multidão dos fiéis»⁸⁷⁰.

A Congregação para a doutrina da fé escreveu um documento sobre a Igreja como comunhão. Num dos números sobre a unidade repisa esta doutrina nos seguintes termos:

O bispo é princípio e fundamento visível da unidade na igreja particular confiada ao seu ministério pastoral; mas a fim de que cada igreja particular seja plenamente Igreja, isto é presença particular da Igreja universal com todos os seus elementos essenciais, portanto, constituída à *imagem da Igreja universal*, nela deve estar presente, como elemento próprio,

⁸⁶⁶ P. Tihon, *L'Église*, 379.

⁸⁶⁷ Toso interpreta a visão do santo de Cartago nos seguintes termos: «A roptura com a Igreja hierárquica era um trair profundamente a prerogativa da unidade cristã. A falta desta teria provocado para Cipriano a nulidade do baptismo, enquanto este tivesse sido conferido na desunião [...]. A unidade da Igreja é estreitamente conexas, para Cipriano, com a unicidade do seu baptismo». *Cristiani con coraggio*, ed. G. Toso, 163; E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 508.

⁸⁶⁸ B. Mapwar, *S. Cyprien*, 41.

⁸⁶⁹ Conc. Vat. I, Sessio IV, Const. Dogm. *Pastor aeternus*, Proemio (DH 3053).

⁸⁷⁰ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 23: «... Est unitatis, tum episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum», cf. Conc. Vat. I, Sessio IV, *op. cit.*, (DH 3059-3060).

a suprema autoridade da Igreja, o colégio episcopal junto com o romano Pontífice e nunca sem ele⁸⁷¹.

E esclarece que essa função é confiada ao conjunto dos bispos, também eles vigários e legados de Cristo. O bispo de Roma pertence ao seu colégio e eles são os seus irmãos no ministério⁸⁷². A Congregação para a doutrina da fé seguindo o ensinamento do Vaticano II, reitera a importância do bispo na Igreja chegando a afirmar que «As comunidades eclesiais, invés, que não conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico, não são igrejas em sentido próprio»⁸⁷³. A dimensão da unidade⁸⁷⁴ é determinante no ser da Igreja, é constante nas definições que se apresentam. A *Dominus Iesus* como que a reitera ao citar o Concílio afirmando que «a Igreja é sacramento, isto é, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade do género humano»⁸⁷⁵.

Cipriano é citado textualmente pelos padres conciliares do Vaticano II quando apresentam a Igreja como povo reunido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito santo⁸⁷⁶.

⁸⁷¹ Congregatio pro doctrina fidei, Litt. *Communio*, 13: «Episcopus est quidem visibile principium et fundamentum unitatis in ecclesia particulari suo ministerio pastoralis commissa. Ut autem unaquaque ecclesia particularis plene sit Ecclesia, particularis nempe praesentia Ecclesia universalis cum omnibus ipsius essentialibus elementis, ideoque ad imaginem Ecclesiae universalis formata, adsit in ipsa necesse est, tamquam elementum proprium, suprema Ecclesiae auctoritas: collegium scilicet episcopale ‘una cum capite suo romano pontifice, et nunquam sine hoc capite».

⁸⁷² Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 23. Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 95, 25 mai. 1995, AAS 87 (1995) 977-978. O cardeal Hume, em sintonia com o magistério da Igreja, sustenta que o colégio dos bispos é expressão de colegialidade efectiva só quando está reunido com o Sumo pontífice num Concílio geral ou quando exercita o seu magistério ordinário. Cf. G.B. Hume, *Chiesa universale, collegialità e ministero episcopale*, «Il Regno-attualità». 44 (1999) 569.

⁸⁷³ Congregatio pro doctrina fidei, Decl. *Dominus Iesus*, 17: «Illae vero communitates ecclesiales, quae validum episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt»; cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 22.

⁸⁷⁴ Congar, estudioso do ecumenismo, fez um estudo demonstrando a diversidade e unidade no Novo Testamento. Para mais informações sobre o argumento recomendamos a sua obra: Y. Congar, *Diversités et comunión. Dossier historique et conclusion théologique*, Le Cerf, Paris 1982.

⁸⁷⁵ Congregatio pro doctrina fidei, Decl. *Dominus Iesus*, 18: «Ecclesia est ‘sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis».

⁸⁷⁶ Veja-se a secção 4.1.1.

Este conceito é retomado pela Congregação para a doutrina da fé na Declaração *Dominus Iesus*⁸⁷⁷. Deixou um sólido pilar eclesiológico.

O mártir de Cartago propugnou muito a comunhão com a Igreja⁸⁷⁸. Foi grande defensor da comunhão entre os bispos sobretudo⁸⁷⁹. E no início do seu episcopado propôs-se nada fazer na sua igreja particular por si só:

...Não pude responder por mim só, pois que desde o princípio do meu episcopado determinei não tomar nenhuma resolução por minha conta sem vosso conselho e o consentimento do meu povo. Mas quando com a graça de Deus chegar a vós, então trataremos de comum acordo o que se tem feito ou tem de se fazer⁸⁸⁰.

Destas palavras pode-se deduzir que o bispo de Cartago governou a sua igreja particular colegialmente. A nível da ortoprax emergem algumas dificuldades. Também foi defensor do colégio dos bispos. E a realidade do colégio episcopal foi matéria do Concílio Vaticano II, particularmente no III capítulo da *Lumen gentium*. Ele tratou-a sempre relacionando com o colégio dos ‘doze’. O colégio episcopal é relacionado com o colégio dos ‘doze’ que, pela teologia de s. Lucas que uniu os ‘doze’ com os ‘apóstolos’, ficou conhecido o grupo por ‘doze apóstolos’, que antes não coincidiam e eram separados, sendo o primeiro o mais antigo⁸⁸¹. Do estudo do Concílio colhemos algumas definições relacionadas com o colégio episcopal: «Alguém é constituído membro do corpo episcopal

⁸⁷⁷ Congregatio pro a doctrina fidei, Decl. *Dominus Iesus*, 18: «Ecclesia est ‘de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata».

⁸⁷⁸ O Conc. Vat. II dedicou-se a esta dimensão da vivência eclesial. Cf. Conc. Vat. II, Sessio V, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 23.

⁸⁷⁹ Com o bispo de Roma a sua doutrina não é muito linear, especialmente depois da discussão com o papa Estevão sobre o baptismo dos heréticos, parece mais episcopaliano.

⁸⁸⁰ *Ep.* 14, 4: CSEL 3, 2, 512, 17-20: «...Solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quae vel gesta sunt vel gerenda»; Y. Congar, *Chiesa madre*, 55; P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue*, 250.

⁸⁸¹ Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 221.

em virtude da consagração sacramental e mediante a comunhão hierárquica com a cabeça do colégio e com os membros»⁸⁸².

Do número 22 da *Lumen gentium* aqui referido Ratzinger deduz o seguinte:

-Uma raiz sacramental na mesma consagração episcopal, que não diz respeito somente um indivíduo, mas é, por sua natureza, inserimento num todo, na unidade de ministério, pela qual é essencial o superamento do isolamento e a participação a um encargo comum. Como a chamada ao ofício de ‘apóstolo’ equivale a ser acolhido no simbolismo dos ‘doze’, que constitui um elemento indispensável da missão apostólica, assim a constituição episcopal é por sua natureza, inserimento na comunidade do serviço episcopal⁸⁸³.

-Disto segue naturalmente a segunda condição de pertença ao colégio dos bispos: a comunhão efectiva com o corpo e com os outros membros deste colégio que não aparece agora como um elemento externo ao sacramento da ordem, mas como seu desenvolvimento conatural, em que somente isso atinge o seu pleno significado. Consideramos também, que esta mútua comunhão, na qual se exerce a essência do ofício episcopal e que por isso é um elemento constitutivo da permanência, plenamente autorizada, no colégio dos bispos, não tem como ponto de referência somente o bispo de Roma, mas também os outros bispos: a cabeça e os outros membros do colégio. Não se pode estar em comunhão com o Papa só, mas estar em comunhão com ele significa necessariamente ser ‘católico’ ou seja estar igualmente em relação de comunhão com todos outros bispos que pertencem à ‘católica’⁸⁸⁴.

⁸⁸² Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 22: «Membrum corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum collegii capite atque membris». J. Ratzinger, *Chiesa ecumenismo e politica*, 34.

⁸⁸³ Num outro livro retoma o tema da colegialidade e precisa que «o bispo não é bispo sozinho, mas o é somente na comunhão católica daqueles que foram antes dele, que são com ele e que o serão depois dele [...]. A colegialidade pertence a essência do ministério episcopal; pode ser vivida e realizada só no ser junto daqueles que representam, ao mesmo tempo, a unidade do novo povo de Deus». J. Ratzinger, *Chiesa ecumenismo e politica*, pp. 18-19; G.B. Hume, *Chiesa universale*, 569. Na linha do ensino do bispo de Cartago que para o qual *episcopatus unus est a cuius singulis pars in solidum tenetur*.

⁸⁸⁴ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 193-194.

São deduções que não se dissociam da visão do santo bispo de Cartago. Outro elemento da *Igreja mãe* muito sustentado por Ciprino é o aspecto da sua localização. Ele sempre defendeu as igrejas locais. Na sua visão a Igreja local não é senão a única Igreja que se espalha em mais membros pelo mundo inteiro: «e como Cristo distribuiu a única Igreja em muitos membros por todo o mundo, assim também um só episcopado, estendido por um grande número de bispos em concórdia»⁸⁸⁵. Alí onde os fiés estão reunidos no amor recíproco em comunhão com o seu bispo celebrando a Palavra e os sacramentos⁸⁸⁶ está a Igreja universal localizada e está a salvação. Um Sínodo presidido por ele, durante a controvérsia entre Cartago e Roma, pronunciou-se com certa tendência à independência deplorando que:

Com efeito, alguns entre nós se constituem bispo dos bispos, alguns por ameaças de tirano, procuram contradizer seus colegas e forçar a sua adesão. Todo o bispo é livre, e exerce como ele entende seu poder; e não pode ser julgado por um outro e nem pode ele mesmo julgar um outro. Esperamos todos nós o julgamento de Nosso Senhor Jesus Cristo, único no mundo que tem o poder de nos encarregar do governo da sua Igreja, e de julgar nosso acto⁸⁸⁷.

Relacionado a este argumento o Concílio Vaticano II afirma, em modo expositivo, que: «Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades

⁸⁸⁵ *Ep.* 55, 24: CSEL 3, 2, 642, 11-12: «...et cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus».

⁸⁸⁶ Cf. H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa*, 270-271.

⁸⁸⁷ *Sententiae episcoporum*, proemio: CSEL 3, 1, 436, 3-10: «Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicare».

locais [...]. Nestas comunidades está presente Cristo, por cuja virtude se congrega a Igreja una, santa, católica e apostólica»⁸⁸⁸.

Mais tarde, na carta aos bispos sobre a *comunhão* a Congregação para a doutrina da fé retoma o mesmo argumento sustentando que a Igreja universal é corpo das igrejas pelo que é possível aplicar em modo analógico o conceito de comunhão também a união entre as igrejas particulares e entender a Igreja universal como uma comunhão de igrejas⁸⁸⁹. E na mesma carta, colhe a oportunidade para esclarecer a relação entre a Igreja local e a Igreja universal: «Não se pertence à Igreja universal em modo mediato, através da pertença a uma igreja particular, mas em modo imediato, mesmo se o ingresso e a vida na Igreja universal realizam-se necessariamente numa igreja particular»⁸⁹⁰. Portanto, a acção materna tem como protagonista a Igreja não só como Igreja universal mas também Igreja local (cf. 2Jo 1), não só na sua totalidade mas também nas suas componentes, como a paróquia⁸⁹¹, as comunidades cristãs dispersas pelo mundo, a comunidade religiosa, a família cristã⁸⁹², “Igreja doméstica”.

⁸⁸⁸ Conc. Vat. II, Sessio V, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 26: «Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, quae, pastoribus, legitimis fidelium congregationibus localibus [...]. In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia»; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 716; Di Cristina, *Ecclesia mater. Una comunità responsabile*, RPLi 34, 3 (1996) 44; G.B. Hume, *Chiesa universale*, 569; GMT, *Iglesia: local e universal*, 12.

⁸⁸⁹ Congregatio pro doctrina fidei, Litt. *Communio*, 8: «Ecclesia universalis est igitur corpus ecclesiarum, quapropter fas est notionem communionis modo analogico applicare quoque ecclesiarum particularium inter se unioni, necnon Ecclesiam universalem intellegere tamquam communionem ecclesiarum». Sobre este tema Ratzinger partindo do Pentecoste onde o Espírito abraça todas as linguas, sinal de unidade, universalidade, catolicidade da Igreja, deduz que a Igreja nasce católica no Pentecoste, «a Igreja universal precede as igrejas particulares, a unidade é antes das partes. A Igreja universal não é uma fusão secundária de igrejas locais, a Igreja universal, católica, nasce as igrejas particulares, que podem permanecer igrejas somente em comunhão com a catolicidade. Doutra parte: a catolicidade exige a multiplicidade das linguas, a conciliação e a reunião das riquezas da humanidade no amor do Crucificado» J. Ratzinger, *Il cammino pasquale*, Milano 2000, p. 131

⁸⁹⁰ Congregatio pro doctrina fidei, Litt. *Communio*, 10: «Nemo ad Ecclesiam universalem pertinet modo mediato, mediante incorporatione alicui ecclesiae particulari, sed modo immediato, quantumvis ingressus in Ecclesiam universalem et vita in ipsa degenda necessario eveniant in aliqua particulari ecclesia».

⁸⁹¹ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, 6, 7 dec. 1965, AAS 58 (1966) 999-1001.

⁸⁹² Cf. D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 669; J.E. Bifet, *Maternidade de la Iglesia y mision*, 10.

4.1.4.4. A *Ecclesia mater* e a comunhão

O termo comunhão no seu sentido primário é antes participação na vida de Deus, fonte de todos os dons, por intermédio de Cristo, mediador perfeito, no Espírito santo, o causador da comunhão entre os homens⁸⁹³. A comunhão com o próximo deriva da comunhão com Deus⁸⁹⁴. Pannenberg à uma pergunta do que é *koinonia* responde assim:

É a comunidade de todos aqueles que creem em Cristo e que são unidos na celebração da eucaristia na qual é presente Cristo e através do qual tornam-se todos unidos. Dado que é a mesma eucaristia a ser celebrada em todos os lugares em que os cristãos celebram, eles são unidos entre eles, porque lhes une Cristo que se faz presente. Assim em cada celebração a inteira cristandade torna-se presente e visível. Por isso as comunidades devem entreter comunhão com outras. Isto é chamado hoje eclesiologia de comunhão. Uma eclesiologia ecuménica é uma eclesiologia de comunhão⁸⁹⁵.

Enquanto o primeiro conceito se centra no ser, este acrescenta o agir que é determinado naturalmente do ser, mais visível na celebração da eucaristia e toca a dimensão ecuménica da *koinonia*.

⁸⁹³ Cf GMT, *La Iglesia: local e universal*, 3. J.-M.R. Tillard, *Ecclesiologie de communion et exigence oecumenique*, Irén. 59 (1986) 201-230; I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 824; B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, 17; W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, p. 290. Esta comunhão é novidade do Novo Testamento, com a Incarnação do Verbo, comunhão do divino e o humano. O Antigo Testamento não acha possível a comunhão entre Deus, infinito com o homem finito. Cf. J. Ratzinger, *Il cammino pasquale*, 135-137. Há que precisar também que «a comunhão refere-se primordialmente a Igreja já que se refere a vida da Trindade. No seu sentido mais amplo, certa noção de comunhão pode aplicar-se também à toda a humanidade. Todos os seres humanos são criados à imagem de Deus e estão portanto, chamados à comunhão com Deus». GMT, *op. cit.*, 4.

⁸⁹⁴ Para mais aprofundamento sobre os diversos níveis e graus de comunhão indicamos a seguinte obra: G. Cereti, *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo*, Queriniana, Brescia 1992, especialmente nas páginas 107- 140 a secção intitulada *La Chiesa una comunione*.

⁸⁹⁵ W. Pannenberg, *L'unità possibile*, «Il Regno-attualità» 38, 20 (1993) 604; A. Maffei, *La discussione teologica attuale sull'unità della Chiesa*, Conc. 33, 3 (1997) 50-51.

Para o bispo defensor da unidade a comunhão mais que intimidade com Deus é *concordia cum episcopo* é a condição da paz⁸⁹⁶. Porque garante a unanimidade. É verdade que defendeu a autonomia dos bispos mas na comunhão sem subordinação⁸⁹⁷.

O Vaticano II centrou-se muito na eclesiologia de comunhão⁸⁹⁸. Pode-se afirmar que depois do Vaticano II, o caminho da Igreja Católica é de comunhão⁸⁹⁹. No documento final do sínodo de 1985, convocado para celebrar e promover o Vaticano II, le-se: «A eclesiologia de comunhão é a ideia central e fundamental nos documentos do Concílio»⁹⁰⁰. Pié-Ninot sustenta que «a fé e os sacramentos são os dois pilares fundamentais que causam e edificam a comunhão da Igreja; da parte sua, o ministério apostólico dos bispos com os presbíteros a testemunha e é condição de tal comunhão eclesial»⁹⁰¹.

Bori constata não ser difícil encontrar uma linha comum de pensamento, em que a Igreja vem compreendida como *convocatio-congregatio*, a partir do alto, da chamada à comunhão com Deus⁹⁰². A maternidade da Igreja revela-se no serviço à comunhão, dimensão da Igreja defendida pelo bispo de Cartago.

⁸⁹⁶ Ep. 43, 2: CSEL 3, 2, 591, 17-22; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 359-363.

⁸⁹⁷ Cf. B. Mapwar, *S. Cyprien*, 41. Este articulista constatou que o uso dos termos *communio* e *communicare* é muito frequente nas suas correspondências; P. Vallin, *Le christianisme et la foi chrétienne*, 92.

⁸⁹⁸ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 4. Uma noção facilmente deduzível da leitura atenta de uma das passagens da Constituição dogmática sobre a divina revelação Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2, 18 nov. 1965, AAS 58 (1966) 818. Esta afirmação é confirmada pelo Sínodo extraordinário de 1969, centrado sobre a colegialidade dos bispos. Cf. *Synodus extraordinaria episcoporum, Relatio doctrinalis Elapso oecumenico concilio de collegialitate episcoporum in Ecclesia*, 13 oct. 1969, EV 3 (1968-1970) 1000-1012; A Dulles, *Models of the Church*, New York 1978, p. 54.

⁸⁹⁹ Giuseppe Alberigo afirma que « durante muitos séculos a comunhão é antes de tudo um modo de vida e de acção. Dá alguns exemplos, como é o caso das cartas que as pessoas se escrevem, a troca dos textos litúrgicos, as viagens e visitas que as pessoas fazem » G. Alberigo, *La Chiesa nella Storia*, Brescia 1988, p.174. Esta afirmação não tira a nossa convicção segundo a qual, comunhão como chave de eclesiologia é novidade e mérito do Vaticano II.

⁹⁰⁰ *Synodus episcoporum* (in coetum generalem extraordinarium congregata), *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 dec. 1985, EV 9 (1983-1985) 1760: «Ecclesiologia communionis idea centralis ac fundamentalis in documentis concilii est»; *Congregatio pro doctrina fidei*, Litt. *Communio*, 838; R. Sgarbossa, *La Chiesa*, 105; P.C. Bori, *Koinonia*, 55.

⁹⁰¹ S. Pié-Ninot, *Credere la Chiesa*, 39.

⁹⁰² P.C. Bori, *op. cit.*, 39, A Dulles, *Models of the Church*, 62.

4.2. A *Ecclesia* é *mater* enquanto gera

Segundo o bispo de Cartago o nascimento dos críticos acontece no baptismo⁹⁰³. Mas antes há uma grande preparação que o antecede tratando-se dum novo nascimento, nascimento no espírito (cf. Jo 3) uma transfiguração da vida terrena dos crentes, nascimento que introduz na nova vida. Porque a Igreja não ensina aos seus filhos somente a deixar o que é terreno mas eleva à imagem divina⁹⁰⁴.

4.2.1. Na preparação e administração dos sacramentos

Vimos que Cipriano tomava muito a sério o ensino, a preparação para o renascimento espiritual no seio da *Igreja mãe*. O uso dos termos *catechumenos*⁹⁰⁵, *audientes*⁹⁰⁶ não só é frequente nos seus escritos como também mostra a distinção de tarefas e obrigações no seio da comunidade. Os catecúmenos tem a obrigação de escutar a Palavra dos ensinamentos celestes e de não pecar mais.

Os catequistas tem a obrigação de a transmitir com lealdade e seriedade e os que tem o dever de guardar a fé dar bom testemunho aos novos seguidores de Jesus: «...Pelo qual, os que estamos para guardar a fé e a verdade não devemos enganar em maneira alguma aos que vem à fé e à verdade e, fazendo penitência, imploram o perdão dos seus pecados. Antes temos de os corrigir e reformá-los e amestrá-los para o reino dos céus, instruindo-os nos ensinamentos celestes»⁹⁰⁷.

⁹⁰³ *Ep.* 74, 7: CSEL 3, 2, 804, 20-24; Cf. G. Stival, *La Chiesa madre nei padri dell'Italia settentrionale*, 33.

⁹⁰⁴ Cf. H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 27.

⁹⁰⁵ *Test. ad Quir.* 3, 98: CSEL 3, 1, 178, 5; *Ep.* 73, 22: CSEL 3, 2, 795, 16. 21.

⁹⁰⁶ *Ep.* 18, 2: CSEL 3, 2, 524, 14; *Ep.* 29, 1: CSEL 3, 2, 548, 8.

⁹⁰⁷ *Ep.* 73, 22: CSEL 3, 2, 796, 7-11: «...Quapropter qui fidei et veritati praesumus, eos qui ad fidem et veritatem veniunt et agentes paenitentiam remitti sibi peccata deposcunt, decipere non debemus et fallere, sed correctos a nobis ac reformatos ad regnum caelorum disciplis caelestis erudire»; G. Cavallotto, *op. cit.*, 53; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 271-272.

O caminho culminava com a recepção dos três sacramentos⁹⁰⁸ da iniciação cristã, como se colhe do próprio Cipriano: «Pelo baptismo recebe-se o Espírito santo, e depois de baptizado e de receber o Espírito santo, chega-se a receber o cálice do Senhor»⁹⁰⁹. Este itinerário formativo revela que:

A maternidade da Igreja realiza-se sobretudo como ministério da Palavra e dos sacramentos; como guia que acompanha os chamados à vida de Cristo, seguindo-lhe passo a passo no seu caminho de conversão e de inserção na nova vida. O catecumenado em particular dá risalto da função de “educadora” da Igreja [...]. A “mãe”, portanto, realiza-se sobretudo na função de “mestra”: maternidade exprime pedagogia e magistério⁹¹⁰.

A pedagogia e mestria são aspectos presentes na pastoral de Cipriano. Até hoje a Igreja continua a gerar filhos de Deus nos sacramentos. E a necessidade do envolvimento dos catequistas, sacerdotes, fiéis e paróquias, na caminhada dos catecúmenos é manifestada pelos padres conciliares do Vaticano II⁹¹¹.

4.2.2. No ensino geral

Neste tipo de maternidade Cipriano tem igualmente a sua palavra. Escreveu e respondeu várias cartas, um modo de exercer a maternidade. Numa resposta à carta de Eucrácio, seu irmão no episcopado aconselha-lhe a chamar à Igreja certo actor que exercia uma profissão proibida pela lei, porque na Igreja receberia ensinamentos de salvação⁹¹². Escreve ao povo unindo-se a ele nas dificuldades e confia aos bispos e sacerdotes os ensinamentos que impetram a

⁹⁰⁸ A geração pela via sacramental adquire muita importância nos Padres particularmente no mártir de Cartago. Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 254.

⁹⁰⁹ *Ep.* 63, 8: CSEL 3, 2, 707, 6-8: «Per baptismum autem Spiritus sanctus accipitur, et sic baptizatis et Spiritum sanctum consecutus ad bibendum calicem Domini pervenitur».

⁹¹⁰ L. Sartori, *La Chiesa mater et magistra*, 37.

⁹¹¹ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes divinitus*, 14.

⁹¹² *Ep.* 2, 2: CSEL 3, 2, 468, 21-24.

salvação⁹¹³. É evidente que para o santo autor a Igreja não imparte os ensinamentos de salvação só na preparação ao renascimento espiritual, durante o catecumenato mas toda a palavra da Igreja gera para uma nova vida. A palavra oral ou escrita é o meio privilegiado para suscitar Cristo no coração dos ouvintes.

A maternidade da Igreja para além da preparação aos sacramentos efectua-se também noutras modalidades de ensino como o anúncio do evangelho, a pregação, mas também e sobretudo o mesmo Verbo de Deus⁹¹⁴, porque o conteúdo do anúncio è o Verbo incarnado; as intervenções do magistério universal, local as cartas dos bispos⁹¹⁵, a catequese de aprofundamento dos mistérios de Cristo, encontros de preparação para celebrações particulares. Porque o nutrimento que a Igreja dá aos seus filhos é a instrução⁹¹⁶. Para além da forma institucional, Palavra e sacramentos há a forma carismática, na contemplação, na caridade, no cumprimento fiel à da vontade de Deus, no acolhimento da Palavra de Deus, em termos sintéticos, na vida teologal de fé esperança e caridade⁹¹⁷.

A maternidade da Igreja não é um processo autónomo mas é sempre em união com a Trindade, pois dela tudo vem e para ela vai. Tettamanzi classifica de participação do mesmo mistério trinitário. Porque de facto «a Igreja acolhe a Palavra (o Verbo incarnado) e assim concebe *de Spiritu sancto* os filhos do Pai»⁹¹⁸. A Igreja gera e educa filhos. Neste educar dos filhos para a formação do novo povo de Deus operam os vários ministérios cada um mediante os dons que gratuitamente recebeu do Senhor e os deve pôr à disposição dos

⁹¹³ Cf. Ep. 17, 2: CSEL 3, 2, 522, 14.

⁹¹⁴ Cf. G. Stival, *La Chiesa madre nei padri dell'Italia settentrionale del IV-V secolo*, SacDoc 31 (1986) 33.

Cf. G. Caputa, *Il ministero della madre Chiesa al servizio del sacerdozio comune secondo san Beda il venerabile*, EL 108 (1994) 130; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 567; J.E. Bifet, *Maternidade de la Iglesia y mision*, 7.

⁹¹⁵ Nisto Cipriano é modelo. São 81 cartas do corpo cipriânico.

⁹¹⁶ Cf. G. Stival, *art. cit.*, 34; J.E. Bifet, *art. cit.*, 5-7.

⁹¹⁷ Cf. D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 663.

⁹¹⁸ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 63; Com. Teol. Intern., *Memoria e reconciliazione*, 30; D. Tettamanzi, *art. cit.*, 663. 668.

irmãos. Há a destacar os bispos⁹¹⁹, presbíteros⁹²⁰ que exercendo o múnus de Cristo profeta, sacerdote e rei são chamados a exercer com solícitude a maternidade da Igreja impartindo os ensinamentos de salvação e dispensando todo o tipo de socorro à comunidade. Os diáconos que são ordenados para o ministério da Palavra são também grandes obreiros nesta dimensão da maternidade da Igreja.

Em todo este processo actua a fecundidade de Cristo porque a Igreja é instrumento de Cristo, porém não um instrumento passivo mas activo e responsável⁹²¹. Enquanto alguém se beneficia dos dons divinos na Igreja é filho, enquanto coopera no impartir tais dons divinos é *Igreja mãe* como vimos na dialética de Cipriano. Sintetizando a maternidade da Igreja se realiza na liturgia, na Palavra e nos sacramentos.

4.3. Amaternidade virginal da Igreja

A possibilidade, que pertence exclusivamente à Igreja, de transmitir aos seus filhos a vida dada por Deus é em razão da sua comunhão ao mesmo tempo virginal e conjugal com Cristo⁹²². E ela não é adúltera. Segundo o mártir de Cartago a esposa de Cristo é incorruptível e púdica. «Ela não conhece senão uma casa, ela guarda com um casto pudor a santidade dum leito único»⁹²³. Cipriano não deu mais passos na dimensão da castidade da Igreja como o fez a Igreja que a associa à virgindade de Maria sustentando que a Igreja é chamada *mãe* e virgem porque a sua maternidade provém da sua união com o seu esposo, Cristo, cuja união é fecundada pelo Espírito santo, à imitação e com a cooperação de

⁹¹⁹ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, 13, 28 oct. 1965, AAS 58 (1966) 678-679, G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 169.

⁹²⁰ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, 1; G. Ziviani, *op. cit.*, 62. 180; J.E. Bifet, *art. cit.* 22. 29.

⁹²¹ Cf. D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 668.

⁹²² K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 102; L. Dattrino, *Patrologia*, 109.

⁹²³ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 214, 17-19: «Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 283.

Maria⁹²⁴. Ela repete com s. Paulo: “Filhinhos meus, por quem de novo sinto as dores de parto, até que Cristo seja formado em vós” (Gal 4, 19). É evidente como na Igreja se prolonga e explica a maternidade espiritual de Maria, cheia de graça⁹²⁵ que sendo virgem concebeu pelo Espírito santo o Verbo feito carne para habitar conosco, porque é Emanuel, Deus conosco. Visto que toda a graça e todo o fulgor de Maria se fundam no seu título de mãe de Deus do mesmo modo a sublime grandeza da Igreja tem origem da sua posição de *mãe* do corpo místico de Cristo, de mediadora da vida divina, de geradora virginal dos homens que estão em Cristo⁹²⁶.

Para além da sua maternidade virginal está a sua santidade que provém do seu divino fundador e esposo, não obstante a sua imperfeição. A Igreja peregrina neste mundo leva no seu seio materno, nos sacramentos e nas instituições do tempo presente a figura fugaz deste mundo e vive entre as criaturas que gemem nas dores do parto e esperam a manifestação dos filhos de Deus⁹²⁷.

4.3.1. A maternidade da Igreja nas dores

O bispo de Cartago apresenta a *Igreja mãe* em lágrimas pela sorte infeliz dos filhos. Esta é a experiência que a Igreja vive ao longo da sua peregrinação rumo ao encontro definitivo do seu Senhor. O bispo encoraja os confessores nestes 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

⁹²⁴ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 60; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 133-134; I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 822; J.E. Bifet, *Maternidade de la Iglesia y mision*, 5-7. 18. 19-20. 25

⁹²⁵ Cf. I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 825; D. Tettamanzi, *La Chiesa madre dei cristiani*, 663.

⁹²⁶ Cf. H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 11; I. Cisar, *art. cit.*, 822.

⁹²⁷ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 48, G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 133; J.E. Bifet, *art. cit.*, 6.

e a mortes de tantos se vejam enxugadas com a alegria que vós a proporcionais, e afirméis a constância dos demais que se mantêm em pé com o estímulo do vosso exemplo⁹²⁸.

A Igreja é *mãe* nas dores pelas vicissitudes da vida dos filhos como se depreende deste apelo de Cipriano para enxugar as lágrimas da *mãe*. No seu tempo as dores eram causadas pela divisão interna e pela perseguição externa que causava muitos *lapsi* e mortes. Mas as dores não são só por causa da perseguição que é algo externo mas também tem as mais profundas que provém do ultrage sofrido pelo seu Senhor feito homem, dor pela vida que aqui na terra ainda não está transfigurada, pelo afastamento de Deus até ao abandono na cruz, pela infidelidade do seu povo, os pecados de cada filho, pelo aparente fracasso de todo o seu ensinamento e das suas instruções, pela traição dos apóstolos, pelos questionamentos da sua doutrina, pela falta de testemunho dos seus filhos, sobretudo pela divisão dos mesmos que constitue uma grande “ferida”, o que tem causado o aumento em vez de diminuição dos ateus⁹²⁹.

É próprio da mãe chorar e suportar as dores pelos filhos. Neste caminho a Igreja segue as vias de Maria que sofreu as dores durante a paixão do seu Filho.

Por causa da sua visão sobre a unidade chegou a estas posições doutrinárias que procuramos iluminar nesta secção.

⁹²⁸ *Ep.* 10, 4: CSEL 3, 2, 494, 1-6: «...Ut quos vinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit iungat etiam consummatio virtutis et corona caelestis, ut lacrimas matris Ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum vos vestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem vestri exempli provocatione solidetis».

⁹²⁹ Cf. H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 22-23; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 132-133; I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 823. Sobre a realidade do pecado dos filhos da *mãe Igreja* a Comissão Teológica Internacional realça que «Doutra aparte, não cessa de ser filho da Igreja o baptizado que por causa do pecado se separasse dela com o coração: ele poderá sempre ter acesso às fontes da graça e remover o peso que a sua culpa faz pesar sobre a inteira comunidade da *Igreja mãe*. Essa, por sua vez, como verdadeira *mãe* não poderá não ser ferida pelo pecado dos seus filhos de hoje, como de ontem, continuando sempre a amá-los, ao ponto de se fazer caregar em todo o tempo do peso produzido pelas suas culpas». Com. Teol. Intern. , *Memoria e reonciliazione*, 30.

4.4. A *Ecclesia mater* e a salvação

4.4.1. Salvação

Cipriano, pelo seu carácter mais prático que especulativo, não se preocupou em definir a salvação como se viu no capítulo III. Apresenta-a de várias matrizes dependendo do alcance da obra que compõe. Passou todo o tempo do seu episcopado procurando enfrentar, por escrito sobretudo, os vários desafios doutrinários e pastorais.

Apresenta-a como um dom: «Quem não possui esta unidade, não possui a lei de Deus, a fé no Pai e no Filho, nem a vida e salvação»⁹³⁰, ou como um estado alcançado ou uma situação em que alguém já se encontrou, com o banho do baptismo de salvação oferecido pela Igreja⁹³¹, e depois com um acto, sobretudo o afastamento da Igreja, perdeu: «...E que pedem poder recuperar o estado de salvação precedente»⁹³².

Tal estado é restituível, com o retorno à Igreja: «A seguir, portanto, a um conselho com muitíssimos colegas, Trofimo foi aceite. O regresso dos irmãos e a salvação restituída a um grande número de pessoas ofereciam garantia para ele»⁹³³. Ou um estado por se alcançar: «Caríssimos irmãos, são muitos e grandes os divinos benefícios que a generosa e rica clemência de Deus pai de Cristo realizou e realiza continuamente para a nossa salvação. O Pai, de facto, mandou o Filho para nos salvar, para nos dar uma nova vida e nos resgatar»⁹³⁴.

⁹³⁰ *De cath. Eccl. un.* 6: CSEL 3, 1, 215, 9-10: «Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem»; cf. *Ep.* 72, 1: CSEL 3, 2, 775,10-18.

⁹³¹ *Ep.* 75, 15: CSEL 3, 2, 820, 21-23.

⁹³² *Ep.* 43, 6: CSEL 3, 2, 595, 11-13: «Nemo semianimes et ut salutem suam pristinam recipiant deprecantes ab omni spe salutis avertat».

⁹³³ *Ep.* 55, 11: CSEL 3, 2, 632, 3-5: «Tractatu ergo illic cum collegis plurimis habito susceptus est Trofimus, pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus».

⁹³⁴ *De op. et eleem.* 1: CSEL 3, 1, 373, 2-5: «Multa et magna sunt, fratres carissimi, beneficia divina quibus in salutem nostram Dei patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit ut reparare nos posset»; *Ep.* 2, 2: CSEL 3, 2, 468, 23; 4, 5: CSEL 3, 2, 477, 12; 11, 3: CSEL 3, 2, 498, 6; 14, 1: CSEL 3, 2, 510, 6; 30, 2: CSEL 3, 2, 549,19-450, 3; 34, 1: CSEL 3, 2, 569, 4; 36, 1: CSEL 3, 2, 573, 2; 43, 3: CSEL 3, 2, 592, 8; 55, 7: CSEL 3, 2, 628, 15-16; 57, 3: CSEL 3, 2, 652, 16; 58, 10: CSEL 3, 2, 665, 11-12; 59, 7: CSEL 3, 2, 674, 15-16; 68, 2: CSEL 3, 2, 745, 1; 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 16-17; 73, 3, 12, 22: CSEL 3, 2, 780,19; 786, 23; 795, 18-19; 75, 22: CSEL 3, 2, 824, 3-16.

O alcance de tal estado ou modo de vida, depende sobretudo da permanência no caminho recto:

Se, contudo, não puder o meu salutar conselho devolver ao caminho da salvação alguns autores de cismas e dissensões que se obstinam na sua cega loucura, vós porém que fostes seduzidos por ingenuidade ou induzidos pelo erro, ou enganados pela habilidade da sua astúcia, soltai-vos dos laços dos seus enganamentos, deixai as vias incertas do erro e tornai à recta estrada que leva ao céu⁹³⁵.

Tal caminho recto que conduz à salvação, é a *Igreja mãe*, portanto, somente a permanência, nela assegura a salvação como se pode deduzir das suas palavras:

Não pensem de haver para elas a possibilidade de vida ou de salvação se não quiserem obedecer aos bispos e aos sacerdotes; de facto o Senhor Deus no livro de Deuterónimo diz: «Quem se tornar assim soberbo a não obedecer ao sacerdote e ao juiz, qualquer que possa ser, naquele momento, será sujeito à morte e todo o povo quando souber terá temor e não há-de agir mais impiamente» [...]. Não podem viver cristamente se estão fora, pois que a casa de Deus é uma só e nenhum pode salvar-se senão na Igreja⁹³⁶.

Destas palavras, se depreende que preocupado para com a unidade da Igreja chega a identificar Igreja mistério que vai além da Igreja visível com a Igreja casa como vimos

⁹³⁵ *De cath. Eccl. un.* 23: CSEL 3, 1, 230, 14-22: «Si tamen quosdam schismatum duces et dissensionis auctores, in caeca et obstinata dementia permanentes non potuerit ad salutis viam consilium salubre revocare, ceteri tamen vel simplicitate capti vel errore inducti vel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti a fallaciae vos laqueis solvite, vagantes gressus ab erroribus liberate, iter rectum viae caelestis agnoscite».

⁹³⁶ *Ep.* 4, 4: CSEL 3, 2, 476, 12-477, 5: «Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerit cum in Deuteronomio Dominus dicat: et homo quicumque fecerit superbiam, ut non exaudiat sacerdotem aut iudicem, quicumque fuerit in diebus illis, morietur homo ille, et omnis populus cum audierit timebit et non agent impie etiam nunc [...]. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit».

antes. E a recta estrada consiste na obediência ao bispo e aos sacerdotes porque a virtude da obediência é a base da concórdia.

O Vaticano II sobre este argumento traz-nos o seguinte ensino: «Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se e dar a conhecer o mistério da sua vontade. A sua vontade era que os homens tenham acesso ao Pai, por Cristo, Verbo feito carne no Espírito santo, e tornando-se assim participantes da natureza divina»⁹³⁷. Zocca avalia as palavras do Concílio não somente como uma reafirmação da vontade salvífica de Deus para todo o povo mas também uma explicação do que ultimamente significa salvação: ter acesso ao Pai e tornar-se participantes da natureza divina⁹³⁸. A iniciativa vem do Pai, o homem é convidado a colaborar na tal iniciativa redentora.

A Carta Encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II, como que a salientar a imperiosidade da colaboração na iniciativa salvífica do Pai ensina que a «salvação consiste em crer e acolher o mistério do Pai e do seu amor, que se manifesta e se dá em Jesus, mediante o Espírito»⁹³⁹. Enquanto a colaboração no mistério divino para Cipriano consistia na obediência ao bispo e aos sacerdotes, para a *Redemptoris missio* consiste em crer e acolher o mistério do Pai.

Biffi coloca-se também na mesma fila pois na sua visão: «Salvação no cristianismo é ingresso na ‘vida eterna’ e no ‘reino dos céus’, como é mostrado continuamente pelos discursos do Redentor; é reabertura do ‘paraíso’, que nos era fechado (cf. Gn 3, 24), segundo a promessa do Senhor crucificado ao ladrão arrependido com ele (cf. Lc 23,

⁹³⁷ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2: «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Ef 1, 9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Ef 2, 18; 2 Ped 1, 4)»; J.-M.R. Tillard, *Ecclesiologie de communion et exigence oecumenique*, 201.

⁹³⁸ Cf. F. Zocca, *God's salvific presence outside christianity. A roman catholic perspective*, Madang 1997, p. 9.

⁹³⁹ Ioannes Paulus Litt. II, Enc. *Redemptoris missio*, 12, 7 dec. 1990, AAS 83 (1991) 261: «Salus consistit ex credendo et accipiendo Patris eiusque amoris mysterio, qui se ostendit et donat in Iesu per Spiritum»; J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio*, 175.

43)»⁹⁴⁰. Há referência ao eterno o que significa que salvação é mais que libertação embora a libertação não seja estranha à salvação mas a salvação é algo definitivo porque é entrada na vida eterna⁹⁴¹.

Não encontramos contradições nestes conceitos. No fundo, para todas elas, salvação é comunhão com Deus. A diversidade pode consistir no modo como se alcança tal comunhão. Algumas tendem mais para o aspecto um pouco passivo da parte do homem como o nosso autor que para ele basta receber o batismo de salvação na *Igreja mãe* e permanecer em comunhão com o bispo local. Estando absorvido pela preocupação para com a recomposição da unidade da Igreja, não presta atenção à passagem do Evangelho onde o Senhor diz: «Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor entrará no reino dos céus, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus» (Mt 7, 21). Por causa do contexto em que escreve e a finalidade em vista, o aspecto interior não conta muito, conta mais o exterior que são sobretudo o cisma e a heresia que ele os põe em pé de igualdade por terem a mesma origem, o orgulho⁹⁴². O Vaticano II retomou a mensagem de Jesus, e com muita clareza, a respeito, afirma:

Não se salva porém, mesmo se incorporado na Igreja, aquele que não persevera na caridade, e permanece na Igreja somente com o corpo mas não com o coração. Todos os filhos da Igreja recordem-se que a sua privilegiada condição não se inscreve aos seus méritos, mas à uma graça especial de Cristo; se não correspondem com pensamento, com palavras e com obras, em vez de ser salvos, serão pelo contrário julgados mais severamente⁹⁴³.

⁹⁴⁰ G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, 12.

⁹⁴¹ Cf. Y. Congar, *Igreja sacramento de salvação*, 186.

⁹⁴² *Ep.* 66, 5: CSEL 3, 2, 730, 3-6.

⁹⁴³ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14: «Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu ‘corpore’ quidem, sed non ‘corde’ remanet. Memores autem sint omnes Ecclesiae filii conditionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam; cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius iudicabuntur»; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 117-118.

A *Redemptoris missio* apresenta o aspecto um pouco mais activo da parte do homem quando frisa que salvação é *crer e acolher* o mistério do Pai.

4.4.2. Fora da *Ecclesia mater* não existe o Espírito santo⁹⁴⁴

A doutrina do bispo de Cartago é de certo modo flutuante. Ela depende do objectivo a alcançar com a obra que escreve. Na carta onde defende o baptismo das crianças sustenta que o Espírito não faz acepção das pessoas: «Espírito santo dá-se por igual a todos, não segundo uma media de proporção, mas segundo a bondade e a misericórdia do Pai. Porque Deus, como não faz acepção das pessoas, assim tão pouco de idade, mas dá-se a todos como Pai com distribuição equitativa para a concessão da graça do céu»⁹⁴⁵.

Noutra carta onde apoia a eleição de Epiteto para bispo de Assuras, no lugar de Fortunaciano que tinha sacrificado aos ídolos mas que depois que voltou começou a reivindicar o seu episcopado em Assuras, Cipriano sobre o Espírito santo escreve: «...Pois que nem oblação pode ser oferecida alí onde não está o Espírito santo, nem atende o Senhor as orações de quem ofendeu por si mesmo o Senhor»⁹⁴⁶. Aqui como se vê o Espírito faz acepção de lugares e Deus faz acepção de pessoas, tudo devido a finalidade da sua carta que é de demonstrar a invalidez dos actos de Fortunaciano.

Na resposta da carta de um certo Magnu, sobre a validade do baptismo dos heréticos, Cipriano já começa a redmencionar a sua doutrina sobre o Espírito santo. Continua a sustentar que se dá por igual, mas para demonstrar a invalidez do baptismo

⁹⁴⁴ Dedicaremos mais espaço a este argumento dado o seu papel na maternidade da Igreja, visto que é o Espírito santo que fecunda a *Igreja* na sua união com Cristo e depois do lançamento da semente do Verbo pela Igreja aos homens, fecunda o coração dos mesmos para o nascimento de Cristo.

⁹⁴⁵ *Ep.* 64, 3: CSEL 3, 2, 719, 8-12: «Spiritus sanctus non de mensura sed de pietate adque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur. Nam Deus ut personam non accipit, sic nec aetatem, cum se omnibus ad caelestis gratiae consecutionem aequalitate librata praebeat Patrem»; M. Réveillaud, *Note pour une pneumatologie cyprienne*, 182.

I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 303-307.

⁹⁴⁶ *Ep.* 65, 4: CSEL 3, 2, 725, 1-3: «...Quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit».

administrado pelos novacianos acrescenta que o mesmo, conforme a conduta, aumenta e diminui no caso de Novaciano:

Ao contrário, o Espírito santo não se dá com medida, mas que todo inteiro se infunde no crente [...]. No Êxodo vemos que se celebra este mistério da igualdade, quando caiu do céu o maná e mostrou com a prefiguração do futuro alimento do pão celestial e o manjar de Cristo que viria. Ali, pois, sem diferença de sexo ou de idade se recolhia por igual para cada um, um gomor. Isto mostrava que o perdão de Cristo e a graça celestial, que seguiria depois, se distribuiria com igualdade a todos, sem distinção de sexo, nem de idade, que sem aceção de pessoas, se infundiria sobre todo o povo de Deus o dom da graça espiritual. É claro que a graça espiritual que todos os crentes recebem na mesma medida no baptismo, na conduta de vida e nossos actos depois, diminue ou se aumenta⁹⁴⁷.

Da diminuição chega ao desaparecimento na pessoa, pelo que fora da *Ecclesia mater* não há Espírito santo⁹⁴⁸. Absorvido pela preocupação do regresso dos cismáticos, ele que sempre sustenta as suas afirmações com a Escritura, chega quase a ignorar o que sustentava antes e a prestar pouca atenção ou então dar uma outra interpretação a esta profecia de Joel que afirma:

Depois disto, acontecerá que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne [...]. E farei aparecer prodígios no céu e na terra, sangue, fogo e turbilhões de fumo. O sol

⁹⁴⁷ *Ep.* 69, 14: CSEL 3, 2, 763, 8-9.12-19: «Quin imno Spiritus sanctus non de mensura datur sed super credentem totus infunditur [...]. Cuius aequalitatis sacramentum videmus in Exodo esse celebratum, cum de caelo manna deflueret et futurorum praefiguratione alimentum panis caelestis et cibum Christi venientis ostenderet. Illic enim sine discrimine vel sexus vel aetatis gomor singulis aequaliter colligebatur. Unde apparebat Christi indulgentiam et caelestem gratiam postmodum secuturam aequaliter omnibus dividi sine 19 sexus varietate, sine annorum discrimine, sine acceptione personae, super omnem Dei populum spiritalis gratiae munus infundi. Plane eadem gratia spiritalis quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur in conversatione adque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur».

⁹⁴⁸ *Ep.* 70, 3: CSEL 3, 2, 769, 17: «...Foris constitutus cum sancto Spiritu non est»; U. Casale, *Il mistero della Chiesa*, 83; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 311.

converter-se-á em trevas e a lua em sangue, ao aproximar-se o grande e terrível dia do Senhor. Todo o que invocar o nome do Senhor será salvo (Jl 3, 1-5).

Esta passagem foi citada por Pedro no dia de Pentecostes, aos peregrinos de todas as nações vindos em Jerusalém (Act 2, 17-21). O início e o fim da profecia formam uma inclusão: o Espírito é derramado sobre toda a carne. O nosso autor afirma peremptoriamente que fora da Igreja não há Espírito, daí a invalidez do baptismo dos heréticos. Igualmente defende que quem abandona a Igreja de Cristo é alheio é inimigo de Cristo, estará privado das suas promessas. Pelo facto que abandonando a *Ecclesia mãe* o Espírito santo que fecunda o nascimento de Cristo nas pessoas, vai diminuindo até ao desaparecimento.

A profecia assegura que todo o que invocar o nome do Senhor será salvo⁹⁴⁹. E o Senhor já disse que o Espírito sopra onde quer (Jo 3, 8). Há autores que confirmam este facto afirmando que Pentecoste marca o início da universal maternidade divina da Igreja⁹⁵⁰.

Como que um aperfeiçoamento do ensino de Cipriano, a voz mais autorizada da Igreja que deu uma viragem na doutrina assegura assim:

As igrejas e comunidades separadas, embora creiamos que tenham defeitos, de forma alguma estão despojadas de sentido e de significado no mistério de salvação. Pois o Espírito de Cristo não recusa delas como de meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica⁹⁵¹.

⁹⁴⁹ Cf. E. Lanne, *Unité et eucharistie, don de l'Esprit*, Irén. 71 (1998) 42-43.

⁹⁵⁰ Cf. G. Caputa, *Il ministero della madre Chiesa*, 131.

⁹⁵¹ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3: «Proinde ipsae ecclesiae et communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est»; Ioannes Paulus PP.II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 10; J.-M.R. Tillard, *Églises d'églises*, 389.

Por sua vez, João Paulo II tranquiliza assegurando que o Espírito manifesta-se particularmente na Igreja e nos seus membros, mas a sua presença e acção são universais, sem limites de espaço nem de tempo⁹⁵². O Papa esclarece que está presente de maneira particular na Igreja mas também está presente fora dela.

Mais tarde, na sua Encíclica sobre a missão do Redentor retoma o seu ensino reiterando que «quanto ao que o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões, assume uma função de preparação evangélica»⁹⁵³. Está claro, nas palavras do Pontífice, que o Espírito opera em todos os homens, aliás é o Espírito que fecunda o nascimento de Cristo no coração dos homens.

4.4.3. A salvação só na *Ecclesia mater*

Já se viu que forçado pelo cisma que comprometia a unicidade da Igreja de Cristo o bispo amante da unidade da Igreja chegou a afirmar que *salus extra Ecclesiam non est*⁹⁵⁴. Porque fora da Igreja não há Espírito santo, pelo que era urgente regressar à *Igreja mãe*. Estudos recentes concluíram que não se referia ao destino último do homem mas da privação dos meios da graça que a Igreja, sacramento universal de salvação dispõe. Porque o destino final de cada um pertence só ao Pai, como o estar à sua direita ou à sua esquerda (Mt 20, 23). Há estudiosos que na mesma linha esclarecem que:

A Igreja é para o mundo sinal universal e eficaz de salvação, não se pode ser salvo fora da eficácia desse sinal. Todavia é importante acrescentar que a sua acção invisível supera infinitamente a sua eficácia manifestada. Sacramento de salvação, a Igreja de facto realiza invisivelmente o que significa visivelmente: uma salvação universal. O que vale a dizer que

⁹⁵² Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 53, 18 mai. 1986, AAS 78 (1986) 874. 875; *Id.*, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 28.

⁹⁵³ *Id.*, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 29: «Quod Spiritus in cordibus hominum operatur, in culturis et in religionibus, ab evangelicis praeparat»; Congregatio pro doctrina fidei, Decl. *Dominus Iesus*, 21.

⁹⁵⁴ *Ep.* 73, 21: CSEL 3, 2, 795, 3-4; U. Casale, *Il mistero della Chiesa*, 83.

a interpretação do axioma: “fora da Igreja não há salvação” deve mesmo ser colocada nesta perspectiva sacramental⁹⁵⁵.

Que a Igreja seja o seio salutar que oferece garantia encontramos mais tarde na Encíclica do Papa João XXIII, *Mater et magistra*, a qual introduz com estas palavras: «Mãe e mestra de todos os povos, a Igreja universal foi instituída por Jesus Cristo para que todos, ao longo dos séculos, vindo ao seu seio e ao seu abraço encontrassem plenitude da mais alta vida e garantia de salvação»⁹⁵⁶. O Pontífice assegura a garantia de salvação no seio materno da Igreja e não a sua exclusividade. Porque a nossa filiação divina é no Filho que derramou o seu sangue para a salvação integral do homem e todos os homens⁹⁵⁷. O valor do sangue redentor de Cristo é ilimitado. A acção salvífica da Igreja que lhe vem de Cristo, vai além da Igreja visível.

O Vaticano II, na direcção do papa João XXIII, realça a necessidade da Igreja para a salvação dos homens, sem com isto negar fora dela. Traça, a passagem da *extra Ecclesiam nulla salus* para a salvação oferecida a todos os homens, primariamente na Igreja, porém realizando boas obras, como se constata nas suas palavras:

O santo Concílio dirige-se antes de tudo aos fiéis católicos. Esse ensina, apoiando-se na sagrada Escritura e na Tradição, que esta Igreja peregrina é necessária à salvação, porque único Cristo, presente no meio de nós no seu corpo que é a Igreja, é o mediador e a via da salvação, e ele mesmo, inculcando expressamente a necessidade da fé e do baptismo (cf. Mc 16, 16; Jo 3, 5) confirmou juntamente a necessidade da Igreja, na qual os homens

⁹⁵⁵ M.-J. Le Guillou, *Chiesa. Elaborazione teologica*, A. Bellini (a c.), in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica* 2, Brescia 1974, p. 153.

⁹⁵⁶ Ioannes PP XXIII, Litt. Enc. *Mater et magistra*, introdução, 15 mai. 1961, AAS 53 (1961) 401: «Mater et magistra gentium a Christo Iesu ob eam causam catholica Ecclesia constituta est, ut, per saeculorum decursum, omnes, qui in eius sinum et amplexum venturi essent, cum praestantioris vitae plenitudine salutem reperirent».

⁹⁵⁷ Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 11.

entram pelo baptismo como por uma porta. Por isso não se podem salvar aqueles homens, os quais, mesmo não ignorando que a Igreja católica foi fundada por Deus por meio de Jesus Cristo fundada como necessária, não quererão entrar nela ou nela perseverar⁹⁵⁸.

4.4.4. O designio universal de salvação

A vontade de Deus de salvação universal é bem documentada na Escritura. Nela encontramos um trecho que assegura: «Deus nosso Senhor quer que todos os homens se salvem e conheçam a verdade (1 Tim 2, 3-4)». Uma possibilidade que Deus dá todo o género humano de se salvar, cuja possibilidade passa pelo conhecimento pleno da verdade. Tal vontade de Deus vislumbra-se já desde o Antigo Testamento onde encontramos: «O homem chamou sua esposa, Eva, porque ela seria a mãe de todos os vivente» (Gen 3, 20)⁹⁵⁹ A dificuldade provém do confronto destas afirmações com as outras também da Escritura que defendem a unicidade da mediação de Cristo na salvação dos homens: «Porque há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens» (1 Tim 2, 5). Não existe outro nome pelo qual as pessoa podem ser salvas (Act 4, 12). «Eu sou o caminho, a verdade e a vida ninguém vem ao Pai senão por mim» (Jo 14, 6) «Assim como todos morrem em Adão, assim também, em Cristo serão vivificados» (1 Cor 15, 22) Parece claro, que de acordo com o Novo Testamento a salvação de Deus será operada somente através da mediação de Cristo⁹⁶⁰. E vimos que Cipriano apoiou-se no texto da Escritura que relata o dilúvio e a

⁹⁵⁸ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14: «Ad fideles ergo catholicos imprimis sancto Synodus animum vertit. Docet autem, sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse salutem. Unus enim Christus est mediator ac via salutis, qui in corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cf. Mc 16, 16; Io 3, 5), necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit. Quare illi homines salvari non possent qui Ecclesiam catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint [...]. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu corpore quidem, sed non 'corde' remanet».

⁹⁵⁹ Cf. *Id.* Litt. Enc. *Redemptor hominis*, 6, 4 mar. 1979, AAS 71 (1979) 265-268; *Id.*, Litt. Enc *Dominum et vivificantem*, 12; F. Zocca, *God's salvific presence outside christianity*, 5-6; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 707.

⁹⁶⁰ Cf. F. Zocca, *God's salvific presence outside christianity*, 20.

sorte dos que não entraram na arca de Noé para daí deduzir a unicidade da Igreja na salvação dos homens.

Ao longo dos séculos, houve várias correntes procurando a conciliação destas duas afirmações. Dattrino testemunha que a esclarecer ulteriores equívocos apareceu o pensamento do Vaticano II que assegura que também aqueles que ainda não receberam o Evangelho, em vários modos, muitas vezes a nós misteriosos, se abre a via para ser convidados a fazer parte do povo de Deus⁹⁶¹.

Como que a reiterar o que afirmou Dattrino apareceu Ratzinger que dá mais ênfase e esclare que para o Vaticano II ficou firme e indiscutível que somente Cristo é a ‘via’ mas não concluiu que tudo o que é pertencente fora de Cristo vai classificado como não-via: concluiu somente que tudo o que é ‘via’, fora dele, o é em força dele, e portanto, na realidade lhe pertence, ‘via’ da ‘via’⁹⁶². Esta interpretação é visível nestas palavras do Concílio:

Aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e a sua Igreja e todavia buscam Deus, com coração sincero, e sob o influxo da graça esforçam-se em cumprir com obras a sua vontade, conhecida através do ditame da consciência, podem alcançar a salvação eterna. Nem a providência nega as ajudas necessárias à salvação àqueles que sem culpa não chegaram ainda a um conhecimento explícito de Deus, e esforçam-se, não sem a graça divina, em viver uma vida honesta. Pois que o que neles se encontra de bom e de verdadeiro

⁹⁶¹ Cf. L. Dattrino, *L'ecclesiologia di Cipriano*, 150; S. Pié-Ninot, *Credere la Chiesa*, 39-40.

⁹⁶² J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 378; J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio*, 176. Nicola constatou que não existe contradição entre as posições modernas e as antigas que defendiam a não salvação da Igreja. É que o ponto de vista mudou: a necessidade da Igreja para a salvação é mantida também firmemente, mas se preocupa dos que não podem conhecer essa necessidade, e procuram-se as vias para onde a Igreja pode exercer a sua acção sobre esses homens por quem também Cristo morreu. Cf. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 707.

é considerado pela Igreja como preparação ao Evangelho, e dado por aquele que ilumina todo o homem para que tenha finalmente a vida⁹⁶³.

A salvação é um dom de Deus e todo dom requer aceitação da parte do beneficiário, pelo que quando o Vaticano II e alguns autores defendem a vontade universal de salvação da parte de Deus, não defendem a sua obrigatoriedade mas oportunidade que ele oferece movido pela sua bondade paterna, revelada nas obras de Jesus que também afirmou que o seu pão era fazer a vontade do seu Pai e a vontade do seu Pai é que ele nada perca (Jo 6, 39-40).

4.4.4.1. A salvação no baptismo administrado pela *Ecclesia mater*

A salvação que só a *mater Ecclesia* dá é já no baptismo. Porque ele chama baptismo de salvação. Certamente que era para confrontá-lo com aquele dos heréticos que para ele sendo inválido era para a perdição.

Ele defende que «toda a fé tem a sua origem no baptismo. Dalí nasce a esperança de se salvar na vida eterna»⁹⁶⁴.

Outros bispos, certamente influenciados pelo seu metropolitano, igualmente centram tudo no baptismo como se pode deduzir desta sentença do sínodo:

⁹⁶³ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 6: «Qui enim Evangelium Christi eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamem sincero corde quaerunt, eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. Nec divina providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat»; cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 10; M.-J. Le Guillou, *Chiesa. Elaborazione teologica*, 154; *Cristiani con coraggio*, ed. G. Toso, 173; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 432-433. Biffi considera este aspecto de grau minimo de pertença à Igreja. Cf. G. Biffi, *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, 40. E considera como grau maximo de pertença «de um homem à Igreja quando a sua relação com o Senhor Jesus no Espírito santo é sem lacunas e sem afrouxamento, de tal modo que o 'restabelecimento' e a renovação do seu ser podem considerar-se realizados» *Ibid*, 41; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 707.71; B. Mondin, *As novas ecclesiologias*, 162.

⁹⁶⁴ *Ep.* 73, 12: CSEL 3, 2, 786, 22-23.

A verdade irmãos habita e permanece sempre junto da Igreja católica, nossa *mãe* que o baptismo é na trindade segundo o Senhor que diz: “Ide e baptizai gente em nome do Pai do Filho e do Espírito santo”. Portanto, como claramente, sabemos que os heréticos não tem nem Pai nem Filho nem Espírito santo, devem vir à *Igreja*, nossa *mãe* para serem baptizados e renascerem, a fim de que sejam santificados pelo santo e celeste lavacro da escuridão do erro e da condenação que tinham⁹⁶⁵.

Depois do baptismo a permanência na *Igreja mãe* é determinante para a salvação, por outros termos, basta permanecer membro da Igreja católica para ser salvo, não se detém na conduta dos filhos de Deus:

Isto mostrou Pedro, afirmando que existe uma só Igreja e que podem ser salvos somente os que se encontram nela, disse: «Na arca de Noé poucos, isto é, oito vidas humanas se salvaram pela água, do mesmo modo o baptismo salvará também vós (1Ped 3, 20.21)». Com isto provou e atestou que a única arca de Noé prefigura a unicidade da Igreja⁹⁶⁶.

É uma visão que transcura o facto que:

O baptismo por si só é somente o início e exórdio, pois que ele tende inteiramente a aquisição da plenitude da vida em Cristo. Portanto, o baptismo é ordenado à íntegra

⁹⁶⁵ *Sent episc.* LXXXVII: CSEL 3, 1, 442, 1-10: «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 offecturam per sanctum et caeleste lavacrum sanctificetur»; J. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 104.

⁹⁶⁶ *Ep.* 69, 2: CSEL 3, 2, 751, 10-15: «Quod et Petrus ostendens unam Ecclesiam esse et solos eos qui in Ecclesia sint baptizari posse posuit et dixit: In arca Noe pauci id est octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, quod et vos similiter salvos faciet baptismata, probans et contestans unam arcam Noe typum fuisse unius Ecclesiae»; M. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d’après Cyprien, Optat et Augustin*, 223.

profissão da fé, à integral incorporação na instituição de salvação, como o mesmo Cristo quis, e em fim, à integra inserção na comunhão eucarística⁹⁶⁷.

A *Lumen gentium* sobre os pecadores, depois de reafirmar a necessidade da Igreja para a salvação, esclarece que não basta estar na Igreja com o ‘corpo’ mas é necessário estar nela com o ‘coração’, a sede das obras:

O santo Concílio dirige-se antes de tudo aos fiéis católicos. Esse ensina, apoiando-se na sagrada Escritura e na Tradição, que esta Igreja peregrina é necessária à salvação, porque único Cristo, presente no meio de nós no seu corpo que é a Igreja, é o mediador e a via da salvação, e ele mesmo, inculcando expressamente a necessidade da fé e do baptismo (cf. Mc 16, 16; Jo 3, 5) confirmou juntamente a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo baptismo como por uma porta [...]. Não se salva, porém mesmo se incorporado na Igreja, aquele que, não perseverando na caridade, permanece sim no seio da Igreja com o ‘corpo’ mas não com o coração⁹⁶⁸.

A filiação divina nos assegura o estatuto de membro do novo Povo de Deus, mas não automaticamente a salvação. A «salvação que é sempre um dom do Espírito, exige a colaboração do homem, para se salvar tanto a si próprio como aos outros»⁹⁶⁹. A filiação

⁹⁶⁷ V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 379; P.C. Barranco, *La incorporación en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fe según el Vaticano II*, Roma 1997, pp. 84-85; cf. Conc. Vat. II, Sessio V, Decr. *Unitatis redintegratio*, 22.

⁹⁶⁸ Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14: «Ad fideles ergo catholicos imprimis sancto Synodus animum vertit. Docet autem, sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse salutem. Unus enim Christus est mediator ac via salutis, qui in corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cf. Mc 16, 16; Jo 3, 5), necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit. Quare illi homines salvari non possent qui Ecclesiam catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint [...]. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu corpore quidem, sed non ‘corde’ remanet».

⁹⁶⁹ Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 9; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 385.

não é apanágio de salvação mas de libertação da antiga condição de escravidão de pecado antes da redenção em Cristo Jesus, pela sua paixão, morte na cruz e ressurreição.

4.4.4.2. Impacto da sua doutrina sobre o baptismo

Afirma-se que no século IV, os donatistas⁹⁷⁰, que tinham uma porção na igreja africana, disputavam a sua autoridade e apelavam-se a Cipriano como defensor de algumas das suas ideias, sobretudo para apoiar e defender a sua teoria sobre o baptismo dos heréticos⁹⁷¹. Neste contexto pode-se afirmar que a sua doutrina sobre o baptismo dos heréticos foi como que uma nuvem escura nalguma porção da Igreja. Doutra parte nota-se uma malícia nos donatistas porque Cipriano já se tinha corrigido afirmando que «o costume sem a verdade é erro envelhecido no tempo»⁹⁷². E eles apareceram depois da sua morte. A não ser que não tenham tido conhecimento do seu reparo.

4.5. A maternidade da Igreja e a unidade dos cristãos

A vontade de Deus que é unidade do Pai, e do Filho e do Espírito santo, é a unidade dos seus filhos dispersos pelo mundo, tal vontade manifestou Jesus na sua oração sacerdotal quando suplicou: «Que todos sejam um só, como tu, ó Pai estás em mim e eu em ti, que também eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste»(Jo 17, 21)⁹⁷³.

⁹⁷⁰ «É um cisma consumado na igreja de África do Norte, relacionado à perseguição de 303-305 quando alguns bispos e representantes do clero entregaram os livros das Escrituras às autoridades civis. A questão doutrinal entre donatista e católicos incidia na natureza da Igreja e por quanto inicialmente o donatismo pôs-se como um movimento religioso que apelando a Tertuliano e Cipriano queria defender a pureza da Igreja». C. Dell'Osso (a c.), *Patrologia. Vita, opere e pensiero dei padri greci e latini*, in DP, Casale Monferrato 1995, p. 60.

⁹⁷¹ *Obras de s. Cipriano*, ed. J. Campos, 60; B. Mapwar, *S. Cyprien*, 37; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 706. Agostinho teve que defender Cipriano acusando os donatistas de alterar, a seu favor, o sentido das cartas do santo, cf. Augustini *Contr. Crescon. Donat.* 3, 1-2: NBA 16, 1, 182-184; *Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I, 246.

⁹⁷² *Ep.* 74, 9: CSEL 3, 2, 806, 24-25: «Consuetudo sine veritate vetustas erroris est»; F. Cardman, *Cipriano e Roma. La controversia battesimale*, Conc. (I) 18/2 (1982) 65.

⁹⁷³ Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 6; Com. Teol. Inter., *Memoria e riconciliazione*, 40.

A divisão dos cristãos contradiz a vontade de Deus, é um escândalo para o mundo, é uma nuvem na pregação do evangelho. Constitue lei divina o dever de todos os que creem em Cristo Jesus de promoverem e participarem na unidade dos cristãos, cada um segundo os dons que recebeu do Senhor⁹⁷⁴. A alegria duma mãe é ver todos os filhos unidos e em harmonia.

Não há dúvidas que o metropolitano de África tenha trabalhado para a unidade da Igreja, a sua obra *De unitate*, é um testemunho. Vista a unidade dentro da comunidade cristã, que passa pela união com o bispo, pretendemos analisar a sua visão sobre a unidade, em relação aos que não estão em comunhão com a *Igreja mãe*.

4.5.1. A unidade obra do Espírito santo

A unidade da Igreja para o bispo de Cartago consiste sobretudo no regresso dos cismáticos à *Igreja mãe*, sobressai mais o aspecto humano, o movimento físico do retorno. Não evidencia a acção do Espírito, protagonista de todo movimento cristão.

É o Espírito que suscita nos cristãos o desejo de união pacífica de todos os cristãos num só rebanho sob o mesmo pastor, como Cristo quis⁹⁷⁵. Para isso a *mãe Igreja* não cessa de orar, e exortar os seus filhos para que se purifiquem e testemunhem a unidade pedida por Cristo, cuja deriva da acção da Santíssima Trindade⁹⁷⁶.

⁹⁷⁴ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 1; Ioannes Paulus PP II, *op. cit.*, 5; Com. Teol. Inter., *op. cit.*, 40.

⁹⁷⁵ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 15; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 371. Mondello que dedica esta obra à unidade das igrejas, num outro passo do mesmo livro reforça o protagonismo do Espírito santo na unidade dos cristãos, nos seguintes termos: «Uma coisa é certa e é que a unidade de todas as igrejas não depende unicamente do empenho dos indivíduos nem das igrejas mesmas, mas do Espírito santo. É a ele que a Igreja deve a sua unidade e é ele que pode suscitar em todo o tempo a linfa vital para sanar fracturas e feridas». V. Mondello, *op. cit.*, 386. 388.

⁹⁷⁶ Cf. J. Brosseder, *Verso quale unità delle chiese?*, 185; Y. Congar, *Diversità e comunione*, trad. it., Assisi 1984, p. 20.

Outro elemento muito imprescindível é a conversão do coração que o Concílio chama de ecumenismo espiritual como se pode ler: «A conversão do coração santidade de vida, juntamente com as orações particulares e públicas pela unidade dos cristãos que devem ser tidas como a alma de todo o movimento ecuménico, e com razão podem ser chamadas ecumenismo espiritual»⁹⁷⁷. Este pensamento é continuado por João Paulo II e ele acrescenta outro elemento, que desempenha uma função muito decisiva no caminho ecuménico, «a necessária purificação da memória histórica»⁹⁷⁸.

4.5.2. A Igreja é mãe enquanto participa no movimento para a unidade

Os padres conciliares quase que a tirar núvens sobre o que seria, exactamente o movimento ecuménico, que às vezes alguns o interpretam como uma tendência a absorção das doutras comunidades eclesiais ensina que «Por “movimento ecuménico” entendem-se as actividades e iniciativas que são suscitadas e ordenadas, segundo as várias necessidades da Igreja e oportunidades dos tempos, no sentido de favorecer a unidade dos cristãos»⁹⁷⁹.

Para o bispo de Cartago a unidade da Igreja passa de facto pelo movimento a favor da unidade, só que é um movimento não de todos mas de alguns. Porque devem ser os que abandonaram a *Igreja mãe* a voltarem⁹⁸⁰.

⁹⁷⁷ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 8: «Haec cordis convertio vitaeque sanctitas, una cum privatis et publicis supplicationibus pro christianorum unitate, tamquam anima totius motus oecumenici existimande sunt et merito oecumenismus spiritualis nuncupari possunt»; Ioannes Paulus PP.II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 21.

⁹⁷⁸ Ioannes Paulus PP.II, *op. cit.*, 2: «...Ad necessariam memoriae historicae purificationem»; A. Maffei, *La discussione teologica attuale sull'unità della Chiesa*, 47.

⁹⁷⁹ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 4: «Per “motum oecumenicum” intelliguntur activitates et incepta, quae pro variis Ecclesiae necessitatibus et opportunitatibus temporum ad Christianorum unitatem fovendam suscitantur et ordinantur».

⁹⁸⁰ Ao longo da história da igreja tivemos este tipo de ecumenismo chamado ecumenismo de “retorno”. A confirmar estão as palavras de Pio XI que vedavam aos católicos toda a forma de colaboração com os acatólicos e toda a forma de união com eles. A razão que o Papa dava era que esta unidade dos cristãos não pode ser procurada doutro modo senão favorecendo o retorno dos dissidentes à única verdadeira Igreja de Cristo, que eles tiveram uma vez a infelicidade de abandonar. Recomendamos para mais informações a sua Encíclica: Pius PP XI, Litt. Enc. *Mortalium animos*, 6. ian. 1928, AAS 20 (1928) 5-16.

Dirige-se a Máximo, Nicóstro e demais confessores que, infelizmente aderiram ao cisma convidando-os a voltar nos seguintes termos: «Rogo que, pelo menos entre vós, não continue esse cisma reprovável da nossa comunidade, mas que, tendo em conta vossa confissão e a tradição divina, volteis ao regaço da *mãe*, donde saistes, donde chegastes a glória da confissão com grande alegria da mesma *mãe*»⁹⁸¹. Na mesma carta apela para os confessores tomarem consciência do que representa para eles a igreja que espiritualmente os gerou.

Continua insistentemente e sem desfalecer, movido pelo amor à unanimidade e a concórdia dos irmãos, esquatejadas e mesmo desrespeitadas pelos cismáticos, embora pretenda muito somente dos outros no caminho para a unidade, o seu apelo do retorno dos que tinham abandonado a Igreja sustentando que: «A nossa unanimidade e a nossa concórdia não se devem absolutamente dividir; nós não podemos abandonar a Igreja e sair dela para ir ao vosso encontro. Antes sóis vós que deveis voltar à *mãe Igreja* e à comunidade dos irmãos»⁹⁸².

Como se vê afirma claramente que devem ser os outros a moverem-se mas a unidade da Igreja exige o movimento de todos. O Concílio é muito claro a este respeito. Ensina que «Participam neste movimento os que invocam Deus trino e confessam a Cristo como Senhor e Salvador»⁹⁸³. E ainda vai mais longe reiterando que «A Solicitude na

⁹⁸¹ *Ep.* 46, 1: CSEL 3, 2, 604, 15-19: «Quod quaeso ut in vobis saltem illicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseveret, sed et confessionis vestrae et divinae traditionis memores ad matrem revertamini unde prodistis, unde ad confessionis gloriam cum eiusdem matris exultatione venistis».

⁹⁸² *Ep.* 46, 2: CSEL 3, 2, 605, 5-9: «Nam cum unanimitas et concordia nostra scindi omnino non debeat, quia nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus, ut vos magis ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus». Trisoglio apresenta o seguinte comentário: «É uma categoria da qual Cipriano se faz portavoz, não fonte, sob aquela *unanimitas* estão os outros, como ele mesmo está: à cordialdade pessoal não faz a mínima concessão: *nos Ecclesia derelicta foras exire et ad vos venire non possumus*: são palavras calmas e palavras extremas; a conclusão não pode ser que esquemática e definitiva: ‘sois vós a voltar!’ A incisividade testemunha que não há mais lugar para ulteriores considerações. Para parte sua garante a Cornélio que na *catholicae Ecclesiae concordia unanimitate* tensiona perseverar, F. Trisoglio, *Cipriano*, 352.

⁹⁸³ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 1: «Hunc autem unitatis motum, oecumenicum nuncupatum, participant qui Deum Trinum invocant atque Iesum confitentur Dominum et Salvator»; cf. Ioannes Paulus PP.II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 6. Não estão excluídos gestos proféticos que requerem iniciativas unilaterais absolutamente gratuitas. Cf. Com. Teol. Inter. *Memoria e riconciliazione*, 50.

restauração da união dos cristãos vale para toda a Igreja, tanto para os fiéis como para os pastores. Afecta a cada um em particular, de acordo com a sua capacidade quer na vida cristã quotidiana quer nas investigações teológicas e históricas»⁹⁸⁴.

João Paulo II testemunha passos significativos dados no caminho para a unidade dos cristãos salientando «o encontro ecuménico na basílica de s. Paulo, no dia 18 de Janeiro de 2000, pela primeira vez na história, uma porta santa foi aberta conjuntamente pelo Sucessor de Pedro, o Primaz anglicano e o Metropolita do Patriarcado ecuménico de Constantinopla, na presença de representantes de igrejas e comunidades eclesiais de todo o mundo»⁹⁸⁵. Entretanto, reconhece que há ainda muito caminho por fazer⁹⁸⁶.

4.5.2.1 Dialoga

A atitude acima vista reflecte-se neste aspecto. Movido provavelmente pela sua eclesiologia centrada no bispo, não oferece oportunidade de diálogo. A única possibilidade para a recomposição da unidade comprometida é o regresso dos cismáticos, o que

⁹⁸⁴ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 5: «Ad totam Ecclesiam sollicitudo unionis instaurandae spectat, tam ad fides quam ad pastores, et unumquemque secundum propriam virtutem afficit, sive in vita christiana quotidiana sive in theologicis et historicis investigationibus». Toso tem palavras muito forte a respeito. Ele na linha do Vaticano II enfatiza que «A unidade não é uma coisa que se impõe ma algo que se faz e se realiza juntos através da contribuição de todos. O rico de santidade, aquele que nunca errou, que nunca registou um retrocesso deve ajudar quem nunca perdoa ofensa recebida e, ainda, quem não pode tolerar que os outros sejam melhores do que ele, o mais felizardo, o enriquecido de dons de Deus, todos aqueles devem reconciliar-se. A unidade nasce do sacrificio pessoal do perdão e da paz». *Cristiani con coraggio*, 51. Ioannes Paulus PP II, Litt. Apost. *Novo millennio ineunte*, 12.

⁹⁸⁵ Ioannes Paulus PP II, Litt. Apost. *Novo millennio ineunte*, 12: «...Atque oecumenica apud sancti Pauli basilica congressio diei XVIII mensis ianuarii anni MM exstat praeclara, cum primum in historiae annalibus porta sancta coniunctim reclusa est a Petri Sucessore, Primate anglico et Metropolita patriarchatus oecumenici Constantinopolitani, coram ecclesiarum communitatumque totius mundi participibus».

⁹⁸⁶ Cf. *Id.*, Litt. Apost. *Novo millennio ineunte*, 48. Sobre o caminho ainda por fazer, a assembleia do WCC 1991, Camberra já se tinha expresso nos seguintes termos: «A este ponto do movimento ecuménico, enquanto movimento de reconciliação e renovamento para a unidade plena e visível, a VII assembleia do WCC sente-se impelida a dirigir os seguintes apelos às igrejas: reconhecer reciprocamente o baptismo, na base do *BEM*; caminhar para o reconhecimento da fé apostólica, como é expressa no Credo niceno-constantinopolitano, na vida e no testemunho recíproco; tomar em exame, quando fosse o caso, formas de hospitalidade eucarística, na base da convergência de fé em torno do baptismo, eucaristia e ministério; caminhar para o mútuo reconhecimento dos ministérios; renovar o próprio empenho a trabalhar para a justiça, a paz, e a salvaguarda do criado, ligando mais estritamente a busca da comunhão sacramental da Igreja com a luta pela justiça e a paz». *Camberra: Vieni Spirito santo, rinnova el creato*; M. Matté (a c.), Bologna 1991, p. 119; cf. GMT, *Iglesia: local e universal*, 14-15.

implicitamente revela certa dificuldade de autocrítica. O bispo não coloca a hipótese de uma discussão para encontrar pontos de união e ultrapassar os desencontros. É uma série de apelos e exortações para um movimento unidirecional, não diz “vinde e dialoguemos”. Sobre este desafio o papa João Paulo II não só realça a necessidade do diálogo para a unidade dos cristãos como também dá as directrizes para tal:

É preciso passar de uma posição de antagonismo e de conflito para um nível onde um e outro se reconhecem reciprocamente como parceiro. Quando se começa a dialogar, cada uma das partes deve pressupor uma vontade de reconciliação no seu interlocutor, de unidade na verdade. Para realizar tudo isso, devem desaparecer as manifestações de confrontação recíproca. Somente assim o diálogo ajudará a superar a divisão e poderá aproximar da unidade⁹⁸⁷.

São precisamente os passos que faltavam na divergência entre Cipriano e os seus adversários. Para o fruto do diálogo ecuménico, urge cada um examinar-se na eventual culpa por acto ou por omissão da mácula da divisão que mancha o rosto da *mãe Igreja*.

O Papa não só dá directrizes para o diálogo, mas também exemplo ele mesmo como se depreende nas suas próprias palavras: «O Espírito santo nos dê a sua luz, e ilumine todos os pastores e os teólogos das nossas igrejas, para que possamos, procurar, evidentemente juntos, as formas mediante as quais este ministério possa realizar um serviço de amor, reconhecido por uns e outros»⁹⁸⁸. João Paulo II diz procuremos *juntos*. Não são só os outros

⁹⁸⁷ Ioannes Paulus PP. II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 29: «Oportet mutetur status aemulationis ac certaminis in statum in quo ambo se agnoscant socios. Cum dialogos initur, utraque pars conicere debet voluntatem reconciliationis in eo, quocum sermocinatur, unitatis in veritate»; J.E. Bifet, *Maternidade de la Iglesia y mision*, 28.

⁹⁸⁸ *Id.*, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 96: «Spiritus sanctus sua luce nos perfundat atque omnes pastores theologosque nostrarum Ecclesiarum illuminet, ut patet, illas formas perquiramus, in quibus hoc ministerium obire possit amoris opus, quod ab utrisque agnoscat». Lembremos que um dos motivos forte do cisma em Cartago foi o episcopado de Cipriano. Ele foi ordenado bispo antes da idade estabelecida pela lei.

a dar passos. Não há dúvidas que é um gesto heróico do sucessor de Pedro. Penso que da parte do metropolitano de África faltava essa heroicidade. Todos nós somos convidados a tomar parte no movimento para unidade da família de Deus dividida. Tendo sempre como protagonista o Espírito santo, o vínculo da unidade.

4.5.2.2. Assume as culpas dos filhos

A mãe é sempre pronta a assumir as fraquezas dos filhos. A sua dimensão afetiva é tendencialmente voltada a isso. O filho depois das vicissitudes do mundo recolhe-se à mãe. Bruno Forte, no prefácio que faz no livro de Ziviani, é do mesmo parecer quando sustenta que «a conotação afetiva da maternidade faz compreender como a Igreja possa e queira assumir as consequências dos actos dos seus filhos em todo o tempo, no bem como no mal»⁹⁸⁹.

Na *Ecclesia mater* de Cipriano nota-se mais a disposição para o acolhimento dos filhos que assumir as culpas dos mesmos como aquele dos *lapsi*. A *Ecclesia mater* chora pelos filhos, provê para a sua salvação, mas os mesmos devem assumir eles mesmos os seus actos.

Segundo Accatolli, a confissão de pecado afirma-se primeiro no âmbito protestante pelos bispos da Comunhão anglicana, na Conferência de Lambeth de 1920, e é um dos primeiros documentos da história do ecumenismo, em que uma igreja reconhece a sua parte de culpa⁹⁹⁰. A Conferência de Lambeth reconhece a culpa nos seguintes termos: «Nós reconhecemos que esta condição de fratura da unidade é contrária à vontade de Deus e

⁹⁸⁹ G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 6; Com. Teol. Inter., *Memoria e riconciliazione*, 29.

⁹⁹⁰ Cf. L. Accatolli, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea colpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1997, p. 22.

intendemos confessar sinceramente a nossa parte de culpa pela conseqüente mutilação do corpo de Cristo e pelos obstáculos entrepostos à acção do seu Espírito»⁹⁹¹.

Sete anos mais tarde a conferência Fé e Constituição (Lousana 1927) convidará as igrejas participantes [...], a olhar com espírito de penitência às divisões do passado⁹⁹².

Papa João XXIII modificou duas orações que ofendiam os hebreus e muçulmanos: e foi como que pedir desculpas por aquelas ofensas de séculos⁹⁹³.

O papa Paulo VI, na abertura da segunda sessão do Vaticano II (Setembro de 1963), pediu e ofereceu perdão com as seguintes palavras:

Aqui o nosso discurso dirige-se com reverência aos representantes das denominações cristãs separadas da Igreja católica, os quais porém foram por ela convidados para assistir, na qualidade de observadores, à esta solene assembleia [...]. Se alguma culpa fosse a nós imputável para tal separação, nós pedíamos a Deus humildemente perdão e pedimos vênua igualmente aos irmãos que se tenham sentido por nós ofendidos; e estamos prontos, por aqui que nos diz respeito, a perdoar as ofensas, das quais a Igreja católica foi objecto, e esquecer a dor que lhe foi causada na longa série de dissensões e separações⁹⁹⁴.

⁹⁹¹ *An appeal to all christian people from the bishops assembled in the Lambeth Conference of 1920*, in G.K.A. Bell (ed.), *Documents on christian unity, 1920-24*, London 1924, p. 2.

⁹⁹² *Ibid.*, 7.

⁹⁹³ L. Accattolli, *op. cit.*, 26-29.

⁹⁹⁴ Conc. Vat. II, Alloc. Pauli VI, 29 set. 1963, in *Const. Decr. Decl.*, Romae 1966, 916: «Omni cum reverentia nunc alloquium nostrum convertimus ad delegatos christianorum communitatum ab Ecclesia catholica seiunctarum, ab his idcirco missos, ut personam gerentes observatorum, quos appellant, sollemnibus hisce coetibus intersint [...]. Si quae culpa ob huiusmodi separationem in nos admittenda sit, veniam humili rogatu a Deo petimus, ab ipsisque fratribus veniam petimus, si iniuriam a nobis se accepisse putent. Ad nos quod attinet, animo parati sumus ad condonandas iniurias catholicae Ecclesiae illatas, et ad relinquendum moerorem, quo confecta est, diuturnarum dissentionem atque separationem causa»; L. Accattolli, *Quando il papa chiede perdono*, 30-31. João Paulo II mais tarde secundou o perdão do seu predecessor. Cf. Ioannes Paulus PP.II, Litt. Enc. *Ut unum sint*, 88.

O Concílio por sua vez reiterou nos seguintes termos: «Por isso, pedimos humildemente perdão a Deus e aos irmãos separados, assim como também nós perdoamos àqueles que nos ofenderam»⁹⁹⁵. Porque a responsabilidade das divisões não é só dos outros. O papa João Paulo II, pastor da Igreja universal, durante o Ano jubilar de 2000, pediu oficialmente, numa celebração eucarística, o perdão por todas as infidelidades cometidas pela Igreja católica ao longo da história.

4.5.2.3. Caminha na diversidade reconciliada

Vimos que o santo doutor propôs-se nada fazer por si só mas com o conselho do clero e o consenso do seu povo, mas não lhe era muito fácil meter na prática tal propósito. Não lhe era fácil suportar a diversidade de ideias no seio da comunidade, só a título de exemplo, a questão da readmissão dos *lapsi* quanto durou e que consequências tiveram os defensores. Quando se reuniam em Concílio prevalecia em geral a sua posição. Defende uma harmonia na comunidade tendente à uniformidade. Philips, como vimos, constatou que o santo mártir de Cartago põe mais acento na unidade que na pluralidade quando apresenta a Igreja como povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito santo⁹⁹⁶. Em relação a outras igrejas locais era *pro* autonomia quase total embora os bispos apascentassem o rebanho a eles confiado *in solidum*. Neste caso talvez se possa admitir uma diversidade reconciliada.

Mapwar acredita que Cipriano aceitasse diversidade no seio da comunidade. O que não tolerava era a pluralidade⁹⁹⁷. Mas tal pluralidade era causada pelas divergências internas. Não sabemos até que ponto esta opinião será sustentável uma vez que o bispo de

⁹⁹⁵ Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 9: «Humili igitur prece veniam petimus a Deo et a fratribus seiunctis, sicut et nos dimitimus debitoribus nostris»; Ioannes Paulus PP.II, *op. cit.*, 11; Com. Teol. Inter., *Memoria e riconciliazione*, 11.

⁹⁹⁶ Cf. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 87.

⁹⁹⁷ Cf. B. Mapwar, *S. Cyprien*, 41.

Cartago na prática apresenta um episcopado quase monárquico, resolve as divergências com excomunhões.

A *mãe Igreja* tem a sua origem e modelo na Trindade e para ela caminha. Deste facto deriva o modelo da sua vida que é uma unidade na diversidade legítima. A Trindade é modelo perfeito de unidade na diversidade, vida no amor. O facto de Deus ser *uno* e trino exclue a uniformidade. O motor da unidade como vimos é sempre o Espírito santo, pois o Pai dirige-se ao Filho no espírito paterno e o Filho dirige-se ao Pai no espírito filial, e por sua vez o Espírito santo procede do Pai e do Filho⁹⁹⁸. Esta base mostra que:

A unidade procurada pelo ecumenismo não vá concebida como árida uniformidade, mas como unidade na diversidade, comunhão na variedade. A plenitude do mistério, que é a Igreja, a sua “catolicidade”, realiza-se em tudo na Igreja local: a Igreja universal, comunhão de igrejas locais, cada uma das quais plenamente Igreja, é por isso uma comunhão em Cristo e no Espírito na variedade das realizações locais⁹⁹⁹.

Tillard prefere *Église d'église* (Igreja das igrejas) em vez de diversidade reconciliada. Na sua opinião é mais preciso que diversidade reconciliada. Continua o seu raciocínio sustentando que unidade sem diversidade faz da Igreja um corpo morto; o pluralismo sem unidade torna-a um corpo esquartejado¹⁰⁰⁰.

4.6. A maternidade da Igreja revelada na missão

Depois da ressurreição, antes de Cristo voltar ao Pai que lhe tinha enviado mandou os seus apóstolos: «Ide e ensinai a todas as nações, baptizando-as em nome do Pai e do Filho e do

⁹⁹⁸ Cf. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 87.

⁹⁹⁹ B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, 71; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, 388; P.C. Bori, *Koinonia*, 28; T.F. Cortés, *Il battesimo e l'unità delle chiese*, 51; M.G. Guembe, *Unità nella diversità riconciliata*, 169. 178-179; A. Maffei, *La discussione teologica attuale sull'unità della Chiesa*, 51-52.

¹⁰⁰⁰ Cf. J.-M.R. Tillard, *Église d'églises*, 400-401.

Espírito santo ensinando-as a cumprir tudo quanto vos tenho mandado. E eu estarei sempre convosco, até ao fim do mundo» (28, 19-20). «Assim como tu me enviaste ao mundo, eu também os envio ao mundo» (Jo 17, 18)¹⁰⁰¹.

A Igreja nasce missionária, pelo envio e católica porque os discípulos devem ensinar todas as nações. A dimensão universal da Igreja reconfirmar-se no Pentecoste quando abraça todas as línguas¹⁰⁰². Auer e Ratzinger, acerca da missionariedade da Igreja testemunham que:

A Igreja é “missão”, ela vive de facto da “missão” que o Pai deu ao Filho e o Filho aos apóstolos. Ela vive na Igreja por obra do Espírito santo, mandado pelo Pai e pelo Filho à Igreja no pentecostes (em tal modo lhe chamou à vida) e por obra do Senhor glorificado permanece na Igreja (Mt 28, 20) até ao fim dos tempos quando Deus mesmo justificará as suas missões no juízo final¹⁰⁰³.

Jesus promete estar sempre com os apóstolos na missão. Então eles são colaboradores de Jesus na missão que ele traz do Pai. Logo, todo evangelizador é um colaborador de Jesus¹⁰⁰⁴. O envio aconteceu depois da ressurreição de Jesus e momentos antes da sua ascensão. No Pentecoste assinala-se o início decisivo da missão, quando o Espírito santo, protagonista da missão, abraça todas as línguas, fortifica os apóstolos e os envia pelo mundo.

4.6.1. Na missão *ad gentes*

Aqui nos refere-se aquela «missão que se destina aos “povos, grupos humanos, contextos sócio culturais em que Cristo e o seu evangelho não são conhecidos”, ou em que faltam comunidades

¹⁰⁰¹ Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 23.

¹⁰⁰² Cf. J. Ratzinger, *Il cammino pasquale*, 131.

¹⁰⁰³ J. Auer-J. Ratzinger, *La Chiesa sacramento universale di salvezza*, 487.

¹⁰⁰⁴ Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 23.

cristãs suficientemente maduras para poder incarnar a fé no próprio ambiente e anunciá-lo aos outros grupos»¹⁰⁰⁵. Portanto, é o primeiro passo na concretização do mandato missionário recebido de Jesus que o Concílio Vaticano II, um Concílio sem dúvidas missionário, o exprime com palavras muito densas demonstrando que:

Enviada divinamente aos povos para ser “sacramento universal de salvação”, a Igreja pelas íntimas exigências da sua catolicidade, obediente à ordem específica do seu fundador, esforça-se de anunciar o evangelho a todos os homens. Os apóstolos mesmos, sobre os quais a Igreja foi fundada, seguindo o exemplo de Cristo “pregaram a Palavra da verdade e geram igrejas”. É dever dos seus sucessores dar continuidade a essa obra, para que a “Palavra do Senhor se difunda e seja glorificada” (2 Ts 3, 1) e o reino de Deus seja anunciado e estabelecido em toda a terra¹⁰⁰⁶.

Ja se viu como Cipriano valoriza o catecumenato, um dos momentos decisivos da missão *Ad gentes*, ele próprio é fruto da tal missão. E exorta a tomar a sério este tipo de missão no qual a maternidade da Igreja se demonstra de maneira particularmente visível. A sua missão *ad gentes* consiste mais em acolher e não em ir ao encontro do homem sedento da Palavra de vida. E o Concílio Vaticano a cerca dos catecúmenos recomenda que a *mãe Igreja* os abrace como já seus filhos e tome amorosamente cuidado deles¹⁰⁰⁷. Este dever ainda hoje é imperioso, todos somos convidados a colaborar com Jesus para que não haja ninguém que possa dizer nem sequer ouvimos dizer que existe Espírito santo (Act 19, 2).

¹⁰⁰⁵ J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio*, 174.

¹⁰⁰⁶ Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes divinitus*, 1: «Ad gentes divinitus missa ut sit “universale salutis sacramentum”, Ecclesia ex intimis propriae catholicitatis exigentis, mandato sui Fundatoris oboediens, evangelicum omnibus hominibus nuntiare contendit. Ipsi enim apostoli, in quibus Ecclesia est condita, vestigia Christi sequentes, “praedicaverunt Verbum veritatis et genuerunt ecclesias”. Eorum successorum officium est hoc opus perenne reddere, ut “Sermo Dei currat et clarificetur” (2 Ts 3, 1) et regnum Dei ubique terrarum annuncietur et instaurentur».

¹⁰⁰⁷ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 14; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 119.

4.6.2. No cuidado pastoral

É a missão «nas comunidades cristãs com solidas e adequadas estruturas eclesiais, com vida de fé e com empenho missionário»¹⁰⁰⁸. Trata-se do cuidado maternal que a Igreja deve ter para com as ovelhas. Os pastores tem uma obrigação maior enquanto estão com o encargo de conduzir o rebanho a Cristo. Neste tipo de missão o bispo de Cartago notabilizou-se muito pelas suas constantes exortações ao povo a não cair nas trépolas do demónio, sobretudo por meio de cartas, já que a sua presença na diocese não foi muito sistemática devido às perseguições. Mas mesmo do exílio ele continuava a assistir as comunidades como vimos no I capítulo:

Desde aqui, irmãos caríssimos, desde aqui admoesto-vos e ao mesmo tempo vos aconselho a não crer incautamente a rumores perniciosos e não deis facilmente crédito a palavras de engano não tomeis as trevas em vez da luz, a noite em vez do dia [...] de não tomar veneno em vez de um remédio e a morte em vez da salvação¹⁰⁰⁹.

A sua disponibilidade em acolher os filhos que regressam à *Igreja mãe*, a sua dedicação na cura pastoral do seu clero, são somente exemplos do cuidado pastoral. Os bispos devem expor a doutrina cristã em modo adaptado às necessidades do tempo¹⁰¹⁰, devem cuidar os seus presbiteros, diáconos e todos os agente de pastoral e todo o povo naturalmente. Os presbíteros devem obedecer os seus bispos e cuidar o rebanho que lhes foi confiado¹⁰¹¹ para que realmente a Igreja seja *sinus salutaris*¹⁰¹². E da parte dos filhos perseverança na

¹⁰⁰⁸ J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio*, 174.

¹⁰⁰⁹ *Ep.* 43, 4: CSEL 3, 2, 593, 15-20: «Hinc tamen, fratres dilectissimi, hinc admotheo pariter et consulo ne perniciosis vocibus temere credatis, ne fallacibus verbis consensum facile commodetis, ne pro luce tenebras, pro die noctem [...], venenum pro remedio, mortem pro salute sumatis».

¹⁰¹⁰ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, 13; B.D. Hume, *Chiesa universale, collegialità e ministero episcopale*, 569; G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 169.

¹⁰¹¹ Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, 1.

¹⁰¹² Cf. *Id.*, Decr. *Ad gentes divinitus*, 2; G. Ziviani, *op. cit.*, 462.

doutrina dos pastores como os cristãos da primeira comunidade que eram perseverantes na doutrina dos apóstolos (Act 2, 42).

Desempenha um papel de relevo na evangelização a formação dos seus obreiros. Mas como em vão trabalham os construtores se o Senhor não estiver com eles (Sal 126, 1), devem ter sempre presente que a missão é de Jesus Cristo e eles são colaboradores.

4.6.3. Na nova evangelização ou reevangelização

É a missão que se desenrola «onde inteiros grupos de baptizados perderam o sentido vivo da fé ou até não se reconhecem mais como membros da Igreja, conduzindo uma existência distante de Cristo e do seu evangelho»¹⁰¹³. Trata-se de despertar a fé adormecida dos crentes, renovar as motivações da fé, vigiar para que o joio semeado pelo inimigo não sufoque o trigo (Mt 13, 24-30). Porque o trigo e o joio crescem juntos. Daí a imperiosidade da oração. Vigiai e orai para não cairdes na tentação (Mt 26. 41). A Igreja hoje mais que nunca é convidada a enfrentar outros desafios, como é o caso das seitas religiosas que desorientam aqueles que querem aderir Cristo, lançando-se para novas fronteiras, quer na primeira missão *ad gentes*; quer na nova evangelização dos povos que já receberam o anúncio de Cristo e que estão entrando na indiferença. A todos os cristãos da Igreja universal exorta-se a mover-se como os missionário do passado, mas sempre atentos à voz do Espírito¹⁰¹⁴, o protagonista da missão, fecundador da Palavra lançada no coração do homem pela Igreja, no exercício da sua maternidade. Paulo VI antes já tinha afirmado em modo peremptório que «não haverá nunca evangelização possível sem a acção do Espírito santo»¹⁰¹⁵.

¹⁰¹³ J. Tomko, *La missione verso il terzo millennio*, 174.

¹⁰¹⁴ Cf. Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 30.

¹⁰¹⁵ Paulus PP VI, Adhor. Apost. *Evangelii nuntiandi*, 75, 8 dec. 1975, AAS 68 (1976) 64: «Nulla umquam fieri potest praedicatio sine sancti Spiritus munere».

Na nova evangelização uma atenção especial merecem os vários movimentos eclesiais¹⁰¹⁶ que o Espírito, que sopra onde quer (cf. Jo 3, 8), suscita na Igreja. Os mesmos devem ser acompanhados pela *mãe Igreja*, de modo a não perderem o espírito eclesial, e constituírem uma riqueza da *mãe Igreja*, pelo seu espírito carismático, praticamente ausentes na comunidade do bispo Cipriano .

Outra atenção particular recai sobre os catequistas¹⁰¹⁷, categoria apreciada pelo bispo de Cartago na maternidade da Igreja. São verdadeiros pescadores de homens (cf. Mc 1, 14-20). Urge curar a sua formação, humana, espiritual, bíblico-teológica e litúrgica para que sejam capazes de identificar as dificuldades que a *mãe Igreja* enfrenta. Cada momento tem seus desafios.

No tempo de s. Cipriano os desafios eram a unidade da Igreja e as perseguições. Enquanto a *mãe Igreja* for peregrina atravessará sempre mar vermelho, deserto e enfrentará serpentes.

A Igreja universal é comunhão de igrejas particulares, o que pressupõe a necessidade de caminhar juntos. Para tal é necessária uma coordenação, para favorecer a comunhão, porque a alegria da mãe é ver os filhos em comunhão.

É missão da Congregação para a evangelização dos povos, promover a comunhão da Igreja, nas áreas ao seu cuidado, para que a catolicidade da Igreja apareça mais afirmada; sem pôr de parte as áreas onde a Igreja está de certo modo implantada. Tudo em comunhão com o sucessor de Pedro que é o guardião da fé católica.

¹⁰¹⁶ Cf. G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, 320.

¹⁰¹⁷ Cf. *Ibid.* 320-321.

4.7. A maternidade da Igreja à luz da Igreja família em África

Nos últimos anos a figura de Igreja- Família, especialmente em África, foi ganhando força. O Sínodo para a África na sua *Mensagem final*¹⁰¹⁸ assim o testemunha¹⁰¹⁹. Uma das grandes novidades deste Sínodo, foi precisamente o ter mostrado que a Igreja em África é uma família. Porque «na cultura africana, a família é a base e o fundamento, da sociedade e do País, a fonte da vida e do amor não só da vida física, mas igualmente da vida moral, espiritual e social, não só amor paternal e maternal, do amor filial e fraternal mas igualmente do amor social, vivido e praticado particularmente no amor fraterno»¹⁰²⁰.

A Igreja «não é simplesmente a casa-família dos fiéis, mas a casa-família de Deus (cf. Tit 1, 7; 1 Tim 3, 5). A casa não é portanto, uma formação meramente humana, mas participa da intimidade da vida trinitária»¹⁰²¹.

4.7.1. Cipriano e Igreja família

O Sínodo para a África definiu a igreja na África, uma família. Na família os conceitos de pai e mãe são basilares. Nos escritos de s. Cipriano tais conceitos estão presentes. Pretendemos saber se nele também existia a ideia de Igreja família Se quando ele

¹⁰¹⁸ A Exortação pós-sinodal *Ecclesia in Africa* tem 7 capítulos. O I capítulo observa o evento como momento de esperança para a África, que mediante o arremesso novo de uma profunda evangelização poderá tirar alívio das suas adulações actuais. O II capítulo, partindo da história da evangelização da África, tendo em conta dos positivos valores africanos fundados sobre a família, apresenta os desafios por enfrentar. Como é o caso do reforço da fé, as divisões, as dificuldades sócio-políticas. O III estuda a evangelização e inculturação. O primeiro deve passar para o segundo para ter sucesso porque cada cultura possui um estilo original de comunicação. O primeiro passo foi dado pelo Sínodo mesmo que compreende a Igreja segundo os sentimentos africanos, e a define *familia de Deus*. Família engloba em si conceitos de comunidade e comunhão, de partilha, das quais nasce uma comunicação autêntica e sincera. Os capítulos IV e V tratam do empenho de testemunho na perspectiva do terceiro milénio. A transformação da sociedade africana necessita da valorização da família africana, evangelizando-a, a fim de que ela se torne «Igreja Doméstica» ao serviço de toda a sociedade. O VI enfrenta os desafios sócio-políticos. O VII e último capítulo trata da abertura universal que a Igreja deve ter. O documento termina com uma exortação a pôr em prática o seu conteúdo e formula votos que o povo de Deus faça sua acção de graça de Maria pela encarnação e implore com ela a efusão do Espírito santo, a fim de que os habitantes do continente tornem filhos generosos da Igreja, família do Pai e germe do reino eterno.

¹⁰¹⁹ B. Yudego, *Lugar de los laicos en la Iglesia de Mozambique*, «Misiones extranjerias» 147 (1995) 369.

¹⁰²⁰ Cfr. M.V. Pinto, *Os desafios à Igreja em Moçambique. Uma entrevista com Dom Manuel Vieira Pinto, arcebispo de Nampula*, «Boa Nova» 65, 749 (1989) 28. João Paulo confirma esse valor dado à família em África. Cfr. Ioannes Paulus PP II, *Visita ad limina*, 15 apr. 1988, AAS 80 (1988) 1430-1431.

¹⁰²¹ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa*, 81.

apresentou a Igreja como uma *mãe* e Deus como Pai, tinha ou não como pressuposto a *mãe Igreja* como uma família.

Na carta que Cipriano escreve ao clero de Cartago encontramos uma passagem onde Deus é Pai de família: «Com efeito, se viu também ao Pai de família sentado, tendo à sua direita um jovem»¹⁰²². E impugnando o cisma de Novaciano, em Roma e, ao mesmo tempo, o partido chefiado por Felicíssimo, em Cartago, como vimos, diz: *habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*¹⁰²³, isto é, não pode ter Deus por pai, quem não tem *Igreja* por *mãe*, precisamente o subtítulo da nossa Tese.

Embora as referências de Igreja como família sejam escassas, nota-se nas mesmas poucas que a Igreja vem vista como uma *mãe* que reúne todos os seus filhos numa grande família, feliz de reunir no seio um povo, uno em corpo e alma. Isto prova que na mente do santo bispo de Cartago é presente a ideia de que a Igreja seja uma família, ainda que seja talvez em sentido analógico, cuja ela é *mãe* e Deus é Pai, os membros todos irmãos em Cristo, unidos pelo vínculo Espírito santo, numa vida de caridade fraterna, nutridos pelo mesmo pão e mesmo cálice, na eucaristia. A Igreja para o metropolitano de África é antes de tudo uma *fraternitas*, uma comunidade de irmãos onde Deus é *Paterfamilias*¹⁰²⁴.

4.7.2. Cipriano no seu contexto

De facto é presente o conceito de Igreja família. Entretanto, a dimensão carismática, activa de toda a Igreja o que em geral caracteriza a Igreja família, segundo a nossa experiência é tênue, dada a sua eclesiologia centrada no bispo. Os fiéis aparecem mais como aqueles que estão para seguir os ensinamentos de salvação impartidos pelos bispos e pelos sacerdotes.

¹⁰²² *Ep.* 11, 4: CSEL 3, 2, 498, 9-10: «Nam et illud ostensum est quod sederet paterfamilias sedere sibi ad dexteram»; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 252-253.

¹⁰²³ *De catho. Eccl. un.* 6:CSEL 3, 2, 214, 23-24.

¹⁰²⁴ Cf. E. Cattaneo (a c.), *I ministeri nella chiesa antica*, 505-506; I.P. Lamelas, *op. cit.*, 252-255. 285.

Isto acontece porque Cipriano tinha de sublinhar a urgência da unidade da Igreja através da união com o próprio bispo.

No contexto actual dominado pela massificação da sociedade a dimensão da Igreja-família mais que nunca é oportuna, porque permite que todos se sintam membros da grande família de Deus, onde a Igreja é *mãe*. É típico de família que todos se sintam envolvidos na vida da família, nisto a mãe joga um papel muito forte dado a sua dimensão afectiva que lhe permite aperceber-se do estado de ânimo do filho.

O bispo de Cartago foi um grande pai de família de Deus em Cartago. Sempre atento às necessidades dos filhos, embora às vezes muito duro, certamente era com a finalidade de salvar os filhos, porque também o pai ou a mãe corrige mas também deve escutar os filhos para que verdadeiramente haja reciprocidade típico da família trinitária.

Conclusão

Do contexto em que apresentou a maternidade da Igreja expressa no seu axioma é mais plausível que a sua perspectiva fosse a recomposição da unidade da Igreja. Porque a Igreja para ele é o povo reunido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito santo conceito assumido pelos padres conciliares do Vaticano II ainda que em sentido prevalentemente espiritual. Para o santo mártir pertence à *Igreja mãe* quem depois de gerado *spiritualiter* por ela permanece nela. Portanto, não a abandonou e não foi excomungado, o que classificamos como grau máximo de pertença.

Ficou claro que segundo o santo de Cartago a Igreja é *mãe* quando imparte a Palavra, que suscita no coração dos catecúmenos o desejo de aderir Cristo e o Espírito é o fecundador do tal nascimento espiritual. Pela Palavra impartida pela *mãe*, Cristo nasceu no seu coração, tornando-se novas criaturas. Também quando para além da preparação no catecumenato, impartem o ensino de salvação os bispos e os sacerdotes. Em todos estes

processos que suscitam Cristo no coração do ouvinte o Espírito santo é quem fecunda. Ele fecunda a união virginal da Igreja com o seu amado esposo, Cristo¹⁰²⁵. Tal nascimento só acontece onde a Igreja está reunida na *unitas*. Para Cipriano a maternidade da Igreja só se realiza na *unitas*, em volta do bispo. E por causa deste seu sublinhar da *unitas* chegou a certos esageros que procuramos iluminar neste capítulo.

É forte a convicção do metropolitano de África que só na *Igreja mãe* está o Espírito santo pelo que só ela pode administrar o baptismo de salvação. O Vaticano II depois de frisar a necessidade da Igreja para a salvação, não exclui fora dela e esclarece que não basta a permanência na Igreja em ‘corpo’ mas é necessário permanecer nela com ‘coração’. O Espírito santo, de facto, habita primordialmente na Igreja segundo a Encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II mas não conhece limites nem de tempo nem de espaço pelo que a Igreja mãe está presente em qualquer parte onde è impartida a Palavra da vida.

Para o santo de Cartago a recomposição da unidade da *Ecclesia mater* passava pelo regresso dos dissidentes. Para o Concílio e doutrina ecuménica actual passa pelo movimento de todos em direcção a Trindade fonte e meta da unidade.

A *Igreja é mãe* porque e enquanto é esposa de amantíssima por e de Cristo. O que significa que a fonte da qual flui a fecundidade da Igreja é o amor esposal.

A *Igreja é mãe* dos viventes porque ela é senhora que está sob a cruz de Jesus, fonte da verdadeira vida. Quando se fala de *Igreja mãe* «é sempre na sua realidade de mistério, no seu aspecto místico, e portanto sobretudo no seu momento litúrgico, lá onde a Palavra e o sacramento evidenciam o primado da iniciativa criadora de Deus»¹⁰²⁶. É mistério porque vem realizado pela Palavra aparecida em forma humana, que agora pela força da sua morte na cruz dispensa o Espírito santo do Pai, o fecundador¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ Cf. D. Tettamanzi, *La chiesa madre dei cristiani*, 671-672.

¹⁰²⁶ L. Sartori, *La Chiesa mater et magistra*, 36, I. Cisar, *La Chiesa sacramento-madre*, 823..

¹⁰²⁷ Cf. H. Rahner, *Mater Ecclesia*, 19.

Duma vez que a *Igreja é mãe* enquanto esposa de Cristo e fecundada pelo Espírito santo, deduz-se que ela é colaboradora na geração dos filhos de Deus, mas uma colaboradora activa¹⁰²⁸.

Dado o contexto em que ele apresentou a maternidade da Igreja deixa impressão de ela ser protagonista e autonoma enquanto ela é *mãe* fecundada pelo Espírito de Deus e a sua maternidade não se confina na casa de Deus. Ela se exerce em qualquer lugar onde se prega a Palavra de Deus, uma vez que o Espírito não tem limites nem de tempo nem de espaço.

¹⁰²⁸ Cf. G. Caputa, *Il ministero della Chiesa madre*, 140.

CONCLUSÃO GERAL

Método- durante o nosso estudo da maternidade da Igreja em s. Cipriano iluminada pelo seu axioma não nos limitamos somente a reportar o que os outros escreveram sobre o argumento, tivemos como método o analítico-crítico. Tínhamos sempre de baixo dos olhos seus escritos, auxiliados pelas traduções mencionadas, ouvimos os outros autores o que pensam para depois formularmos o nosso juízo sobre a racionalidade dos mesmos uma vez que nós também lemos Cipriano, não obstante a limitação da língua. Sobre algumas afirmações mais delicadas como salvação fora da Igreja, o Espírito santo fora da Igreja, a unicidade da Igreja de Cristo, a validade do batismo administrado fora da Igreja católica, em suma temas de índole soteriológica e ecuménica avaliamos-lo apoiados nos documentos do Magistério.

Originalidade- a originalidade deste estudo reside no facto de ser apresentado numa linguagem muito simples, sem exigir muito do leitor, um estilo quase narrativo seguindo o modelo do nosso autor mesmo que segundo o elogio tecido por Lactâncio «Tinha um génio fácil, abundante, suave e claro, e essa é a melhor qualidade de um escritor, não se podia dizer que era o que mais descolava nele, se a elegância da fala, a claridade de explicação ou a força de persuasão»¹⁰²⁹. Ter constatado que para acelerar o regresso dos dissidentes para a recomposição da unidade da *Ecclesia mater*, recorre a cena do dilúvio de Noé e concentra-se mais nos que não entram na arca. Pelo que o axioma seria como sua metodologia pastoral ao seriço da *unitas*. A *Ecclesia é mater* quando vive na *unitas*. No acto da maternidade da Igreja quem recebe a Palavra semeada que gera Cristo no seu coração tem um papel passivo. Enquanto a parábola do semeador concentra-se na qualidade de terreno para que a semente possa dar fruto (Mt 13, 3-23).

¹⁰²⁹ Lactantii *Div. Inst.* 5, 1 (SC 204, 132).

Resultados obtidos- com o método analítico-crítico que nos guiou no estudo da maternidade em Cipriano, colhemos estes resultados:

Um facto a ter sempre presente é que Cipriano viveu num tempo cheio de conflitos e em algumas das suas correspondências ele exprime forte oposição à posição tomada pelo bispo de Roma sobre o baptismo dos heréticos. Ele nunca identificou obediência ao evangelho e unidade com o bispo com a submissão silenciosa às palavras dum bispo particular¹⁰³⁰. Ele recorre as Escrituras para todas as suas afirmações para repreender Pompiano por exemplo que queria ser juiz de um outro bispo recorre Deut 17, 12-13; Jo 18, 23¹⁰³¹.

Com o fim de evitar ambiguidades na percepção da doutrina do metropolitano africano, Sartori no estudo que fez sobre a *Igreja mater e magistra*, que já citamos, fez um aceno ao axioma de Cipriano e esclarece que:

A frase *nenhum 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 impelido 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 seria correspondente a maternidade da Igreja, seja Cristo que o Espírito são mandados e agem em nome e na potência do Pai¹⁰³².

¹⁰³⁰ Hamilton, *Cyprian's and Church unity*, 18.

¹⁰³¹ Cf. A. Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, 201; A.G. Hamman, *Les pères de l'Église*, 54; *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, 29-30.

¹⁰³² L. Sartori, *La Chiesa mater et magistra*, 36.

Os autores constataram que o tema da *Ecclesia mater* não aparece com Cipriano. Já existia, encontramos-lo na Escritura, nos Padres anteriores a ele, como referimos na introdução geral. A maternidade da Igreja para os Padres é de antemão em relação aos crentes, aos membros internos, mesmo se a missão é destinada a todos os homens, é somente destinada aos que livremente tencionam tornar-se filhos. Entretanto, salientam os méritos de Cipriano sobre o argumento.

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 Baptismo. Vimos que segundo o pensamento da patrística primitiva a Igreja recebe a vida de Cristo por acolher a sua Palavra, mas essa recepção não é garantida e selada senão pelo baptismo, sobre o qual se funda toda a acção sacramental¹⁰³³. Tal nascimento é antecedido por uma acurada preparação através da Palavra, no catecumenato.

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 baptismo e permanência na comunhão com o bispo legítimo, sucessor dos apóstolos. Ele manteve os dois aspectos da maternidade o interior, o renascimento pelo baptismo e o exterior quando se alegra pelos filhos vitoriosos no combate contra satanáas 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. A «experiência de “ser gerado” para uma nova condição e de sentir-se “acolhido” no seio da *mater-communitas* dos crentes constitui algo de realisticamente vivido na experiência de um catecúmeno ou neófito da Igreja primitiva»¹⁰³⁴

¹⁰³³ Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 254.

¹⁰³⁴ I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 273.

A *Ecclesia é mater* enquanto acolhe os filhos que regressam vitoriosos contra os perseguidores, cuida no seu *sinus salutaris*. Para Cipriano a Igreja durante a perseguição é uma segurança, consolação. Não só é segurança nas perseguições mas também assegura a vida eterna. Eis porque o seu abandono acarreta a privação das promessas de Cristo. Urge regressar para quem a abandonou e para quem ainda não o fez, permanecer nela. O seu conceito de *Ecclesia mater* está marcado pela sua eclesiologia que gira em volta da *unitas*¹⁰³⁵ em volta do bispo legítimo.

Aspectos a iluminar- igualmente são unânimes em julgar que querendo sublinhar os poderes da Igreja em confronto com as comunidades dos heréticos, quando exerce a sua mediação de salvação, o que começa já desde o momento que ela imparte a Palavra e culmina com a recepção dos sacramentos deixa a entender que ela é autónoma na geração dos filhos para Deus embora afirme que é enquanto unida a Cristo. Não evidenciando este aspecto que Augé sustenta sabiamente e com o qual comungamos:

Em sentido estreito, somente Deus pai é realmente Pai na ordem sobrenatural (Mt 23, 9; Ef 3, 15). Ele nos salva e nos regenera por meio de Jesus Cristo (Tit 3, 5-6). Para que a Igreja possa ser chamada *mãe* neste sentido, a sua maternidade deveria ser constitutiva, assim como é constitutiva a paternidade suprema de Deus. É verdade que nós tornamo-nos filhos de Deus por meio da Igreja, a verdade é, porém, que é sempre Deus que nos faz seus filhos, no seio da Igreja, e quem nela multiplica as gerações. Somente graças à função instrumental da liturgia, podemos afirmar que a Igreja nos faz filhos de Deus e que somos filhos da Igreja. A maternidade da Igreja poderia chamar-se, portanto, dispositiva. A Igreja, maternamente, dispõe os meios sacramentais através dos quais o Pai nos faz seus filhos¹⁰³⁶.

¹⁰³⁵ Decret classifica o bispo de Cartago por “campeão da unidade”. F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 98.

¹⁰³⁶ M. Augé, *Alcune immagini della Chiesa*, 73.

Através da maternidade da Igreja exercita-se a maternidade divina do Espírito santo. Nenhum outro para além do Senhor pode fecundar por meio da água do Espírito santo, o seio da virgem Igreja para que gere filhos a Deus. Se é verdade que a Igreja é mãe dos fiéis, por sua vez mãe e geradora da Igreja é a graça do Espírito santo¹⁰³⁷. O Espírito é o motivo unificante distintivo da *fraternitas* cristã, enquanto suscita vínculos específicos de coesão. Ratzinger afirma lapidarmente que «A Igreja não é tudo mas existe para todos»¹⁰³⁸. A Igreja é mediadora da salvação porque ela é «A primeira beneficiária da salvação é a Igreja: Cristo adquiriu-a com o seu sangue (At 20, 28) e tornou-a sua cooperadora na obra da salvação universal»¹⁰³⁹. A demasiada insistência da importância da Igreja na salvação da humanidade, ensombra a doutrina que ele mesmo na *De dominica oratione* sustenta segundo a qual é «da *fides* que nasce a nova relação com Deus pai e com os outros crentes distintiva da comunidade eclesial»¹⁰⁴⁰.

Também são unânimes em crer que a perspectiva do bispo de Cartago com o axioma é a unidade da Igreja, sendo as propriedades dela a unicidade e unidade que derivam de Deus que é uno e trino mas que estavam muito comprometidas durante o seu episcopado. E nós na linha desta unanimidade classificamos o axioma como “metodologia pastoral” do bispo metropolitano africano que quer que ninguém se perca. É verdade que se pronunciou em tom dogmático mas a intenção era pastoral. Porque somos filhos no Filho. É Deus que manda o Espírito do Filho que grita *abbá*, e nos faz herdeiros (Gal 4, 4-7). A iniciativa é sempre do Pai como ele mesmo em alguma passagem afirmou. E sabe que a

¹⁰³⁷ Cf. G. Caputa, *Il ministero della Chiesa*, 140; I.P. Lamelas, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 315.

¹⁰³⁸ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, 387.

¹⁰³⁹ Ioannes Paulus PP. II, Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 9: «Salutis prima beneficiaria est Ecclesia. Christus eam acquisivit sanguinem suo (Act 20, 28), eamque suam fecit cooperatricem in opere salutis universalis».

¹⁰⁴⁰ I.P. Lamelas, *op. cit.*, 261.

filhação não é apanágio de salvação mas de libertação, a possibilidade de aderir ou não ao projecto salvífico do Pai revelado por Cristo. Porque depende do Pai estar à sua direita ou à sua esquerda (Mt 20, 23).

Assim com a intenção de sublinhar a urgência da unidade, que para ele passava necessariamente pelo regresso dos heréticos, e logicamente pela dissolução das suas comunidades porque não oferecem a verdadeira paz mas a paz duma madrastra; à *mãe* porque só ela é depositária do Espírito santo, o fecundador da geração espitual; às vezes exalta certos aspectos. Por exemplo para ele a *Ecclesia* é só *mater na unitas* em volta do bispo. Mas todo o cristão onde se encontra a anunciar Cristo está a *Igreja mãe*. É verdade que a comunidade é o lugar privilegiado para o anúncio mas a maternidade da Igreja não se esgota na comunidade:

Igreja é *mãe* em cada um dos seus membros ou componentes [...]. A maternidade indica preferentemente a relação à Igreja enquanto comunidade. A paternidade indica a relação a Cristo cabeça de quem se recebe a missão. O cristão é, pois, filho da Igreja enquanto é membro da mesma, porém participa da sua maternidade enquanto é instrumento da graça dentro da comunhão»¹⁰⁴¹.

Não nos parece que os autores tenham constatado o facto de Cipriano na narração do dilúvio de Noé (Gen 6, 13-7, 12-13. 21-23).ter se concentrado mais nos que não entraram na arca em vez da feliz sorte dos que nela entram. O próprio Pedro como mostramos no capítulo III e outros Padres da Igreja que não reportamos neste estudo para não cairmos no genérico, concentram-se nos que com Noé entraram na arca,

¹⁰⁴¹ J.E. Bifet, *Maternidad de la Iglesia y mision*, 21. 22. Há impressão de ter sublinhado demais o papel do bispo em detrimento do Espírito santo que é o protagonista de toda a acção divina. Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, 349.

símbolo da Igreja que salva. Mas para o campeão da unidade a atenção recai sobre os que pereceram por não terem entrado na arca, para daí concluir que quem não está na *Igreja mãe*, a única que unida a Cristo e fecundada pelo Espírito santo gera filhos para Deus, que vive na *unitas* com o bispo, não pode ter Deus por pai, talvez inspirado no seu mestre Tertuliano que já antes tinha afirmado «O que não estava na arca, não esteja na Igreja». Daí que nós reiteramos, como nosso contributo, que o seu axioma é “uma metodologia pastoral” ao serviço da *unitas*.

Perspectivas- aqui queremos acenar ulteriores campos de aprofundamento para que o argumento da maternidade da Igreja seja esgotado.

Teológica- parece-nos que é por ainda aprofundar a dialéctica entre o agente e o receptor, no acto da *Igreja mãe*, se quem abre o seu coração para o nascimento de Cristo não possa ser considerado igualmente *Igreja mãe*. Visto que os estudos até aqui incluindo o próprio Cipriano concentram mais a sua atenção sobretudo no “agente”, que imparte a Palavra que gera Cristo no coração do receptor. O receptor é considerado como agente passivo no acto da *Igreja mãe*. Assim pensamos porque sem a sua adesão não se regista o nascimento. Não seria aqui o lugar da parábola do semeador (Mt 13, 3-23) que inside mais no terreno e não na semente e nem no semeador?

Pastoral- Dada a sua visão eclesiológica centrada no bispo, tendente quase à uma eclesiologia monárquica a função materna concentrou na hierarquia, o povo aparece um pouco deluído¹⁰⁴². Observou também Delahaye que «O ministério hierárquico é de facto compreendido como uma paternidade instrumental de substituição enquanto que a acção do povo e compreendida dos responsáveis dum ofício, é uma cooperação, não simplesmente instrumental, mas directa e verdadeira, uma *cooperatio receptiva, sed vere active*»¹⁰⁴³. É

¹⁰⁴² Fitzgerald pensa diversamente. No estudo que ele fez sobre modelo para diálogo inspirado em s. Cipriano ele defende que os leigos têm uma participação activa. Cf. P.J. Fitzgerald, *A model for dialogue*, 242-243.

¹⁰⁴³ K. Delahaye, *Ecclesia mater*, 256.

dever de todos, sem ignorar as responsabilidades de cada um no seio do Povo de Deus, semear a Palavra no coração dos homens para colher Cristo. Porque «Deus nosso Senhor quer que todos os homens se salvem e conheçam a verdade» (1 Tim 2, 3-4). É um imperioso responder a essa vontade salvífica do Senhor. Pelo que:

É dever da senhora mãe (que em Maria e na Igreja é também virgem mediante a fé) acolher em si e fecundamente cultivar a vida. Cristo é tornado presente e operante na Igreja mediante o sacerdócio ministerial ou hierárquico, a Igreja como tal é a concretização do elemento feminino que bastante importante, porque se a semente divina (da verdade, da graça) não é conservada e cultivada, morre, fica sem fruto (Mt 13, 3-23)¹⁰⁴⁴.

A *Ecclesia mater* para os cristãos do tempo da perseguição tem um significado muito importante, a sua consolação. Daí que urge para nós hoje identificar as circunstâncias que devem fazer sentir aos cristãos que a Igreja é realmente uma *mãe*.

Deve-se intensificar não só a catequese no catecumenato como também a de aprofundamento da fé, porque uma boa mãe não é aquela que só sabe dar à luz mas que depois de gerar acompanha até que o filho seja capaz de assumir o seu destino. Para isso há que saber escolher medidas de acompanhamento, desenvolver a caridade e outras modalidades da palavra da vida.

Na linha de acompanhamento, é urgente a redescoberta do valor dos sacramentos desde a sua acurada preparação como exortava sempre Cipriano, acompanhada de bom testemunho daqueles que preparam; a sua digna celebração na Liturgia e a sua vivência.

-A formação dos agentes de pastoral é determinante. A fim de que saibam prevenir situações que podem conduzir ao abandono da *Mãe Igreja*. Saibam como comportar-se

¹⁰⁴⁴ Cf. I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 823.

depois que se regista algum abandono. E também como acolher quem pretende regressar à mãe.

A sensibilidade materna da Igreja aparece também no instituto canónico do costume: uma boa mãe dá liberdade lá onde não há nenhum perigo, aliás, pode conduzir ao bem¹⁰⁴⁵. Cipriano fez recurso à excomunhão, a pena canónica por excelência. Ela é uma advertência ao pecador que se exclue com o pecado mortal, da comunhão eclesial, embora continuando a ser filho de Deus, para que se converta e seja exemplo para os outros como sustenta Paulo (1 Cor 5, 1-5) e mesmo Cipriano. Neste sentido a excomunhão bem entendida deveria ser um remédio pastoral. O cuidado materno da Igreja é de livrar do pecado não de exercer uma bondade ou misericórdia que possam induzir ao erro e consequentemente a perda das almas.

-Tanto os católicos como os cristãos não católicos devem estar atentos à voz de Cristo que quer que todos sejam um (Jo 17, 21). Traçar-se uma meta, a unidade da Trindade que é fonte e meta da unidade. Os pastores sobretudo de quem depende o avanço do caminho ecuménico, cultivar a atitude de diálogo na verdade, sem comprometer a fé católica sobre os mistérios da fé, os sacramentos e os ministérios. Ter atitude de escuta. Estar disponível a um movimento se o diálogo ecuménico o exigir.

-Quanto aos não cristãos, Deus é também seu Pai. Porém é importante escutar o seu filho muito amado, pela Escritura interpretada pelos seus enviados e colaboradores. Escutando-o conhece-se o Pai e conhecendo o Pai alcança-se a vida eterna (Jo 17, 2-3). Para isto preparem o coração para que quando for lançada a Palavra de Deus pelos missionários Cristo possa nascer no seu coração e a *Igreja mãe* possa florir.

A maternidade da Igreja iniciada no pentecostes não termina nunca na terra prolonga-se até à consumação perpétua de todos os eleitos. Ela é a razão de ser da Igreja e

¹⁰⁴⁵ I. Cisar, *La Chiesa, sacramento-madre*, 824.

constitue seu ser e sua função pastoral¹⁰⁴⁶. A unidade dos homens com Deus e entre eles realizada na obra reconciliadora do Verbo incarnado, atua-se historicamente na Igreja e consumar-se-á na glória. Todos os justos, a partir de Adão, ‘do justo Abel até ao último eleito’ serão reunidos junto do Pai na Igreja universal¹⁰⁴⁷. É a lapidar frase dos padres da Igreja reportada pelos padres conciliares do Vaticano II, com sentido muito amplo: *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturum est*¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁶ Cf. J.E. Bifet, *Maternidad de la Iglesia y mision*, 16.

¹⁰⁴⁷ Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 1.

¹⁰⁴⁸ Gregorii Magni *Hom. In evang.* 19, 1 (PL 76, 1154 B); Augustini *Serm.* 341, 9, 11: NBA 34, 16.

APÊNDICE

Percorrendo a lista dos escritos de Cipriano, apresentados nesta Tese, descobre-se que não figuram outros que também levam o seu nome e que acenaram a *Ecclesia mater*¹⁰⁴⁹.. Assim houvemos por bem acrescentar este apêndice não só para satisfazer a esta interrogação como também para proporcionar uma visão global do argumento. como também do autor.

a) *De rebaptismate*

No tratado *De rebaptismate*¹⁰⁵⁰ o autor anónimo, como vimos, aparentemente um bispo de Mauritânia¹⁰⁵¹ escreve por volta da segunda metade do século III, primeiro contra o rigorismo de Novaciano na doutrina sobre a readmissão dos *lapsi*, segundo contra Cipriano defendendo a validade do baptismo administrado pelos heréticos, a tese do papa Estevão¹⁰⁵². Ele toma a ocasião para mencionar a *mater Ecclesia* três vezes na introdução¹⁰⁵³.

b) *De montibus Sina et Sion*

Também se vislumbra a ideia da A Igreja como mãe no tratado *De montibus Sina et Sion*¹⁰⁵⁴, escrito em África por volta de 255, ou mesmo mais cedo, por um autor que viveu entre Tertuliano e Cipriano¹⁰⁵⁵. Ele apela-se ao texto da Rebeca. Faz referência ao útero da Igreja onde permanecem gerações eternamente¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁴⁹ Cf. J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 106.

¹⁰⁵⁰ *Clavis patrum*, ed. E. Dekkers, CCL, Brepols 1995³, p. 17 (cla. 59); P. Petitmengin, *Notes sur des manuscrits patristiques latins. Un Cyprien de Cluny et la lettre apocryphe du pape Corneille (clavis n° 63)*, REAug 20 (1974) 29. Hamman coloca este tratado nos escritos de Novaciano. Cf. PLS 38. Enquanto Luisa o intitula de maneira diferente: *De baptismate*. Entretanto, concorda com a opinião que cre que seja dum bispo de Mauritânia. Cf. *Cipriano de Cartago: Cartas*, trad. M.L.G. Sandián, 35.

¹⁰⁵¹ Cf. J.C. Plumpe, *op. cit.*, 106; *Obras de san Cipriano*, ed. J. Campos, 47.

¹⁰⁵² Cf. M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 188, *op. cit.*, ed. J. Campos, 47.

¹⁰⁵³ Cf. *De rebapt.* 1: CSEL 3, 3, 70, 23, 28-29; 71, 5; J.C. Plumpe, *op. cit.*, 106.

¹⁰⁵⁴ Cf. PLS 50; *op. cit.*, ed. E. Dekkers, 17 (cla. 61).

¹⁰⁵⁵ Cf. *Op. cit.*, ed. J. Campos, 48; Plumpe, *op. cit.*, 107; *op. cit.* trad. M.L.G. Sandrián, 34.

¹⁰⁵⁶ Cf. *De mont. Sina et Sion* 3: CSEL 3, 3, 107, 3; J.C. Plumpe, *op. cit.*, 107.

c) *De singularitate clericorum*

O autor anónimo de *De singularitate clericorum*¹⁰⁵⁷, um tratado escrito provavelmente em África depois do tempo de Cipriano, no fim do terceiro século, menciona a *mater Ecclesia* uma vez¹⁰⁵⁸ advertindo aos clérigos que viviam na companhia espiritual com mulheres que não eram seus parentes próximos.

¹⁰⁵⁷ Cf. PLS 49, J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, 107; *Obras de san Cipriano*, ed. J. Campos, 49; *Clavis patrum*, ed. E. Dekkers, 18 (*cla.* 62).

¹⁰⁵⁸ Cf. *De sing. cler.* 29: CSEL 3, 3, 206, 2.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

A. Nova Vulgata *Bibliorum sacrorum* editio. Sacros. Oecum. Conc. Vat. II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Libreria editrice Vaticana 1979.

B. Obras de Cipriano

1. Edição crítica

Hartel G., *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 3,1-3 (1868/71).

S. Cypriani *Ad Donatum*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 3-16.

.....*Quod idola dii non sint*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 17-31.

.....*Ad Quirinum (Testimoniorum libri tres)*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 35-184

.....*De habitu virginum*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868)185-205.

.....*De catholicae Ecclesiae unitate*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 209-233.

.....*De lapsis*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 237-264.

.....*De dominica oratione*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 267-294.

.....*De mortalitate*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868)297-314.

.....*Ad Fortunatum (de exhortatione martyrii)*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 317-347.

.....*Ad Demetrianum*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 351-370.

.....*De opere et eleemosynis*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868)373-394.

.....*De bono patientiae*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 397-415.

.....*De zelo et livore*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 419-432.

.....*Sententiae episcoporum numero LXXXVII*, G. Hartel, CSEL 3, 1 (1868) 435-461.

..... *Epistolae*, G. Hartel, CSEL 3, 2 (1871) 465-842.

1.1. Edições críticas também consultadas:

Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum, ed. R. Weber, *De lapsis, De catholicae Ecclesiae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3 I, Brepols, Turnholti 1972.

Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore, ed. M. Simonetti; *De dominica oratione, De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, CCL 3 II A, Brepols, Turnholt 1976.

Sancti Cypriani episcopi epistularium (ep. 1-57), ed. G.F. Diercks, CCL 3B, Brepols, Turnholti 1994.

..... (ep. 58-81), ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Brepols, Turnholti 1996.

Sancti Cypriani episcopi epistularium, ed. G.F. Diercks-G.W. Clarke, CCL 3 D, Brepols, Turnhout 1999.

1. 2 Traduções

Acta Cypriani in A.A.R. Bastiaensen (a c.), *Atti e Passioni dei martiri*, Fond. L. Valla, Milano 1987 (texto original e trad. italiana) 206-231.

Camino J.A.-Orella (a c.), *Obras de san Cipriano, obispo y mártir*, I-II, Aramburu y Poldán, Valladolid 1807.

Cipriano, vescovo di Cartagine. I trattati, trad. G. Sirolli, Cantagalli-Siena, Siena 1969.

Cipriano, vescovo di Cartagine. Le lettere, trad. G. Sirolli, Cantagalli-Siena, Siena 1969.

Cipriano di Cartagine. Le lettere, N. Marinangeli (a c.), Edizioni Paoline, Ventimiglia 1979.

- Cipriano de Cartago. Cartas*, trad. M.L.G. Sandrián, Gredos, Madrid 1998
- Cyprien: L'unité de l'Église catholique, Augustin: Sermons sur l'Église unie*, trad. V. Saxer, Desclé de Brouwer, Paris 1979.
- Dell'unità della Chiesa, libro di s. Cipriano*, trad. M. Galeotti, Lo Bianco, Palermo 1861.
- La unidad de la Iglesia*, trad. J.P. Torró, Ciudad Nueva, Madrid 1991.
- Obras de San Cipriano*, ed. J. Campos, BAC 12, La Editorial católica, Madrid 1964.
- Opere di San Cipriano*, trad. G. Toso, UTET, Torino 1980.
- Pôncio, A verdadeira vida de são Cipriano*, Paulus, S. Paulo 1998.
- Ponzio, *Vita Cypriani*, in A.A.R. Bastiaensen (ed.), *Vite dei Santi*, Milano 1975 (texto original e trad. italiana), 1-49.
- Saint Cyprien: Correspondance*, I, trad. L. Bayard, Les belles lettres, Paris 1925.
- Saint Cyprien: De l'unité de l'Église catholique*, trad. P. Labriolle, Cerf, Paris 1942.
- Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, trad. M. Réveillaud, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- San Cipriano. I trattati e le lettere scelte*, Auletta G. (a c.), Pia Società s. Paolo, Roma 1941.
- The Letters of st. Cyprian*, I-IV, trad. G.W. Clark: ACW 43-47, Newman Press, New York 1984-1989.

1.3. Obras particulares

- Augustini *De baptismo contra Donatistas* 4: NBA 15, 1, 384-436.
- *Contra Cresconium Donatista* 3: NBA 16, 1, 182-318.
- *Sermo. Ad Caesariensis ecclesiae plebem*: NBA 16, 2, 335-356
- *Sermo* 268: NBA 32, 2, 1004-1010.
- *Sermos* 309-311 *In Natali Cypriani martyris*: NBA 33, 626-714.

- *Sermo* 341: NBA 34, 2-24.
- Clementis *De Paedagogo* 3 (GCS 1, 235-292).
- Didaché. Dottrina dei dodici apostoli*, S. Cives-F. Moscatelli (a c.), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- Gregorii Magni *Homiliarum In evangelia lib. I* (PL 76, 1077-1170).
- Hippolyti *Refutatio omnium haeresium* (PTS 25, 142-154).
-, *De Christo et antichristo* (ANF 5, 204-219).
-, *Commentarii in Danielelem* (GCS 7, 2-68).
- Hieronimi *Dialogus contra Luciferianos* (PL 23, 163-191).
- *De viris illustribus* (PL 23, 637-764).
- Ignatii *Epistula ad Smyrnaeos* (SC 10, 154-168).
- Irenaei *Adversus haereses* 1 (SC 264).
- *Adversus haereses* 3 (SC 211).
- *Adversus haereses* 4 (SC 100)
- Iustini *Apologia* (PTS 38).
- *Dialogus cum Triphone Iudaeo* (PTS 47).
- Lactantii *Divinarum Institutionum* 5 (SC 204).
- Origenis *In Iesu Nave* (SC 71).
- Patrologia Latinae Supplementum*, I, éd. A. Hamman, Garnier Frères, Paris 1958.
- Tertulliani *Apologeticum* (CCL 1, 85-171).
- *De praescriptionem haereticorum* (CCL 1, 187-224).
- *De oratione* (CCL 1, 257-274).
- *De baptismo* (CCL 1, 277-295).
- *Adversus Marcionem* (CCL 1, 441-726).
- *De corona* (CCL 2, 1039-1065).

..... *De idololatria* (CCL 2, 1101-1124).

..... *Adversus Praxean* (CCL 2, 1159-1205).

..... *De pudicitia*. 21, 16 (CCL 2, 1281-1330).

C. Documentos

1. Magistério

1.1. Papas

Ioannes PP XXIII, Litt. Enc. *Mater et magistra*, 15 mai. 1961, AAS 53 (1961) 401-464.

Ioannes Paulus PP II, Litt. Enc. *Redemptor hominis*, 4 mar. 1979, AAS 71 (1979) 257-324.

....., Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 18 mai. 1986, AAS 78 (1986)
809-900.

....., *Visita ad limina*, 15 apr. 1988, AAS 80 (1988) 1427- 1437.

....., Litt. Enc. *Redemptoris missio*, 7 dec. 1990, AAS 83 (1991) 249-340.

....., Litt. Enc. *Ut unum sint*, 25 mai. 1995, AAS 87 (1995) 921-982.

....., Adhort. Apost. Post. , *Ecclesia in Africa*, 15 sept. 1995, AAS 88
(1995) 5-82.

....., Litt. Apost. *Novo millennio ineunte*, 6 ian. 2001, AAS 93 (2001) 266-
309.

Paulus PP VI, Adhort. Apost. *Evangelii nuntiandi*, 8 dec. 1975, AAS 68 (1976) 5-76.

Pius PP XI, Litt. Enc. *Mortalium animos*, 6. ian. 1928, AAS 20 (1928) 5-16.

1.2. Concílios

Concilium Vaticanum I, Sessio IV, Const. Dogm. *Pastor aeternus*, in Denzinger H. ,
Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,
EDB, Bologna 1995.

Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, 21 dec. 1964, AAS 57 (1965) 5-67.

....., Decr. *Unitatis redintegratio*, 21 nov. 1964, AAS 57 (1965) 90-107.

....., Decr. *Christus Dominus*, 28 oct. 1965, AAS 58 (1966) 673-696.

....., Decl. *Nostra aetate*, 29 oct. 1965, AAS 58 (1966) 740-744.

....., Const. Dogm. *Dei Verbum*, 18 nov. 1965, AAS 58 (1966) 817-835.

....., Decr. *Ad gentes divinitus*, 7 dec. 1965, AAS 58 (1966) 947-990.

....., Decr. *Presbyterorum ordinis*, 7 dec. 1965, AAS 58 (1966) 991-1024.

1.3. Congregações

Congregatio pro doctrina fidei, Litt. *Communio*, 28 mai.1992, AAS 85 (1995) 838-850.

....., Decl. *Dominus Iesus*, 6 ag. 2000, AAS 92 (2000) 742-765.

1.4. Outros documentos

An appeal to all christian people from the bishops assembled in the Lambeth Conference of 1920, in G.K.A. Bell (ed.), *Documents on christian unity, 1920-1924*, Oxford University Press, London 1924.

Camberra: Vieni, Spirito santo, rinnova l'intero creato, Matté M. (a c.), EDB, Bologna 1991.

Catecismo da Igreja católica, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1993.

Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico autus, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.

Denzinger H. , *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann (a c.), EDB, Bologna 1995 (textos origianais e trad. it.).

Fede e Costituzione, *Battesimo, eucaristia, ministero*, Claudiana, Torino 1982.

Missale romanum. Ex Decr. Sacros. Oecum. Vat. II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio typica tertia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002³.

Synodus extraordinarius episcoporum, Relatio doctrinalis *Elapso oecumenico concilio de collegialitate episcoporum in Ecclesia*, 13 oct. 1969, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 3 Documenti ufficiali della Santa Sede, EDB, Bologna 1968-1970.

Synodus episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata), Relatio finalis *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 dec. 1985, in *Enchiridion Vaticanum* . (EV). Documenti ufficiali della Santa Sede, 9 EDB, Bologna 1983-1985.

2. Comissões teológicas

Comissão teológica internacional, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, EDB, Bologna 2000.

Grupo mixto de trabajo para las relaciones entre la Iglesia católica romana y el Consejo mundial de iglesias, *La Iglesia: local y universal*, in *Consejo mundial de iglesias*, Ginebra (s.d.).

II. Estudios

1. Obras específicas

Cipriano: La unidad de la Iglesia, ed. Failla C. , Ciudad Nueva, Madrid 1991.

Cyprianus aDonato. L'unità della Chiesa. La preghiera del Signore, ed. C. Failla, Città Nuova, Roma 1967.

D'Alès A., *La théologie de saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922.

Delahaye K. , *Ecclesia mater chez les pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, Cerf, Paris 1964.

Fietta P. , *Salus extra Ecclesiam non est. Indagine storico-teologico sul significato dell'assioma nel pensiero di san Cipriano*, Antoniana, Padova 1974.

Lamelas I.P. ; *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio antropológica do projecto de Ecclesia de s. Cipriano de Cartago*, Edições Didaskalia, Lisboa 2002.

1.1. Obras particulares

Altaner B.–Stuiber A. , *Patrologia*, trad. port. , Edições Paulinas, São Paulo 1972².

Bayard L., *Tertullien et saint Cyprien*, J. Gabalda, Paris 1930.

Benson E. , *Cyprian. His life, his time, his work*, Macmillan, London 1897.

Bévenot M. , *St. Cyprian's De unitate chap. 4 in the light of the manuscripts*, Analecta Gregoriana, Pontificiae Universitatis Gregorianaedita, Roma 1937.

Bosio G. , *Iniziazione ai padri, I. La chiesa primitiva negli scritti dei padri antenicensi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963.

Brisson J.P. , *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Boccard, Paris 1958.

Braun R. et al. (a c.), *Chronica Tertulliana et Cypriana 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1999.

Cattaneo E. (a c.), *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997.

- Cavallotto G. , *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i padri*, EDB, Bologna 1996.
- Cayré F. , *Patrologia e storia della teologia*, I, Desclée, Roma 1936.
- Colson J. , *L'évêque, liens d'unité, chez Saint Cyprien de Carthage*, S.O.S. , Paris (s. d.).
 , *L'épiscopat catholique, collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*. Cerf, Paris 1963.
- Colombo S. , *San Cipriano, vescovo di Cartagine e martire (200 circa 258)*, Amatrix, Milano (s. d.).
- Daniélou J. , *Les symboles chrétiens primitifs*, Editions du Seuil, Paris 1961.
 , *Les origines du christianisme latin, in histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III*, Cerf, Paris 1978.
- Dattrino L. , *Patrologia*, Istituto di teologia a distanza, Roma 1982.
- Decret F. , *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation (des origines au V siècle)*, Payot, Paris 1981.
 , *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Seuil, Paris 1996.
- Dell'Osso C. (a c.) , *Patrologia. Vita, opere e pensiero dei padri greci e latini*, DP, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- Duquenne L. , *Chronologie des lettres de s. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1972.
- Early latin theology*, in Greensland et al. (edd.), *The Library of Christian classics V*, SCM Press LTD, London 1956.
- Fedalto G. , *San Pietro e la sua chiesa tra i padri d'oriente e d'occidente nei primi secoli*, Città Nuova, Roma 1976.
- Godet P. , *Saint Cyprien*, in DTC III, Paris 1923, 2459-2470.

- Hamman A.G. , *Études patristiques. Méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Beauchesne, Paris 1991.
-, *Les pères de l'Église*, Migne, Paris 2000.
- Hummel E.L. , *The concept of martyrdom according to St. Cyprian*, The Catholic University of America Press, Washington 1946.
- La prière en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, trad. A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris 1982.
- La teologia dei padri, V. Testi dei padri latini-greci orientali scelti e ordinati per temi*, Città Nuova, Roma 1987.
- Lanzi N. , *La chiesa madre in sant'Agostino*, Giardini, Pisa 1994.
- Leclercq H. , *Église*, in DACL IV 2, Paris 1921, 2220-2238.
- Liébaert J. , *Os padres da Igreja*, I, trad. port. , Edições Loyola, S. Paulo 2000.
- Mannucci U. , *Istituzioni di patrologia*, I-II, Libreria Francesco Ferrari, Roma 1948-1950.
- Mercati G. , *D'alcuni sussidi per la critica del testo di s. Cipriano*, Tipografia Poliglota del s. c. De Propaganda Fide, Roma 1899.
- Monceaux P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, II. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris 1902.
-, *Saint Cyprien, évêque de Carthage (210-258)*, J. Gabalda, Paris 1914.
- Noce C. , *Martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Studium, Roma 1987.
- Perler O. , *Le De unitate (chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin*, Augustinus Magister, Paris 1954.
- Plumpe J.C. , *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, The Catholic University Press, Washington 1943.
- Portolano A. , *Il dramma dei lapsi nell'epistolario di Cipriano*, Ardia, Napoli 1975.

- Quasten J. , *Patrology, II. The Ante-Nicene literature after Irenaeus*, The Newman Press, Westminster 1962.
- Rahner H. , *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, trad. it. Jaca Book, Milano 1972.
-, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, trad. it. , San Paolo, Cinisello Balsamo 1995³.
- Ramos R.P. , *Ecclesia mater en san Agustin. Teologia de la imagen en los escritos antidonatistas*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1970.
- Ratzinger J. , *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, trad. it. , Jaca Book, Milano 1971.
- Saumagne C. , *Saint Cyprien, évêque de Carthage pape d'Afrique (248-258)*, Centre national de la Recherche scientifique, Paris 1975.
- Saxer V. , *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma 1969.
-, *Afrique latine-hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origens à 1550 I*, ed. CC 2. *Hagiographies*, Brepolis, Turnhout 1994.
- Simonetti M.-Prinzivalli E. , *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- Spada D. , *La fede dei padri*, Urbaniana University Press, Roma 1985.
- Tixeront J. , *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, J. Gabalda, Paris 1921.
- Tixeront G.-Calliari P. , *Manuale di patrologia. I padri e dottori della Chiesa*, R. Berruti, Torino 1948-1950.
- Toso G. (a c.), *Cristiani con coraggio. Il nostro essere cristiani oggi secondo san Cipriano*, Edizione Paoline, Torino 1985.

1.2. Obras gerais

- Accattoli L. , *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.
- Alberigo G. , *La Chiesa nella storia*, Paideia, Brescia 1988.
- Auer J.-Ratzinger J., *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, trad. it. , Cittadella Editrice, Assisi 1988.
- Barlone S. , *La Chiesa dono del Padre e dono della Trinità*, Grafitalia, Napoli 2000.
- Batiffol P. , *L'Église naissante et le catholicisme*, Cerf, Paris 1971.
- Biffi G. , *La Chiesa cattolica e il problema della salvezza*, ELLEDICI, Leumann 2000.
- Bori P.C. , *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972.
- Cannobio G.-Maffei A. (a c.), *Nuovo corso di dogmatica, II*, trad. it. , Queriniana, Brescia 1995.
- Casale U. , *Il mistero della Chiesa*, ELLEDICI, Leumann 1998.
- Cereti G. , *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo*, Queriniana, Brescia 1992.
- Ciscato E. *A ritualização da morte da África banta*, in Centro de Formação de Nazaré (ed.), *A morte e o culto dos mortos*, Beira 1998.
- Congar Y. , *Chiesa madre*, V. Schurr-B. Häring (edd.), *La Chiesa ai nostri giorni, II*, trad. it. Edizioni Paoline, Roma 1968³.
-, *Propriedades essenciais de la Iglesia*, in *Misterium Salutis, IV1. La Iglesia*, Madrid 1973.
-, *A Igreja sacramento de salvação*, trad. port. , Edições Paulistas, S. Paulo 1977.
-, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Le Cerf, Paris 1982.

- Daniélou J. , *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris 1950.
-, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée & Cie, Tournai 1958.
- Dulles A. , *Models of the Church*, Doubleday & Company, Inc. , New York 1978.
- Forte B. , *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1995⁷.
- Fries H. , *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, J. Feiner-M. Löhrer (a c.), in *Mysterium Salutis*, VII. *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, trad. it. , Queriniana, Brescia 1972.
- Kasper W. , *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989.
- Lavatori R.-Campanile G. , *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1991.
- Marshall M.T. , *No salvation outside the Church?. A critical inquiry (NY)*, The Edwin Mellen Press, Ontario 1993.
- Mondin B. , *As novas ecclesiologias*, trad. port. , Edições Paulinas, S. Paulo 1984.
- Nicolas J.-H. , *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Beauchesne, Paris 1985.
- Philips G. , *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, trad. it. , Jaca Book, Milano 1996⁵.
- Pié-Ninot S. , *Credere la Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- Ratzinger J.-Maier H. , *Democrazia nella Chiesa. Possibilità, limiti e pericoli*, trad. it. , Edizioni Paoline, Roma 1971.
- Ratzinger J. , *Chiesa, ecumenismo e politica*, trad. it. , Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987.
-, *Il nuovo popolo di Dio*, trad. it. , Queriniana, Brescia 1992⁴.
-, *Il cammino pasquale*, Ancora, Milano 2000.

- Rossano P. , *As propriedades essenciais da Igreja*, J. Feiner –M. Loehrer (a c.), in *Mysterium Salutis*, IV 3. *A Igreja*, Editora Vozes, Petrópolis 1976.
- Schatz K. , *Il primato del Papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996.
- Sebastian J.J. , *Baptisma unum in sancta Ecclesia. A theological appraisal of the baptismal controversy [...] of Cyprian of Carthage*, Verlag an der Lotbek Peter Jensen, Ammersebek bei Hamburg 1997.
- Semeraro M. , *Cattolicità-cattolicesimo*, in DTE, Casale Monferrato 1997³, 150.
- Tihon P. , *L'Église*, Sesboüe B. (dir.), *Histoire des dogmes*, III. *Les signes du salut*, Desclée, Paris 1995.
- Tillard J.-M.R. , *Église d'églises. L'ecclesiologie de communion*, Cerf, Paris 1987.
- Tomko J. , *La missione verso il terzo millennio. Attualità, fondamenti, prospettive*, Urbaniana University Press-Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1998.
- Vallin P. , *Les chrétiens et leur histoire*, Doré J. (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne*, II, Desclée, Paris 1985.
- Ziviani G. , *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.
- Zocca F. , *God's salvific presence outside Christianity: (a roman catholic perspective)*, Stella Press, Madang 1997.

1.3. Teses

- Barranco P.C. : , *La incorporación en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fé según el Concilio Vaticano II*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1997.

Duarte S.L. , *A unidade da Igreja em são Cipriano de Cartago*. Tese de Mestrado em teologia e ciências patrísticas, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998.

B. Artigos

1. Específicos

Bévenot M. , *A bishop is responsible to God alone*, RSR 39 (1951) 397-415.

....., *Épiscopat et primauté chez S. Cyprien*, EThL 42 (1966)176-186.

....., *Pari consortio praediti et honoris potestatis (De unitate, 4). The longevity of a Cyprian phrase*, StPatr. 15 (1975). Papers presented to the seventh international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1984, 209-211.

....., *Cyprian and his recognition of Cornelius*, JThS 28 (1977) 346-359.

....., *Cyprian's platform in the rebaptism controversy*, HeyJ 19 (1978) 123-142.

Bouzas F.M. , *Valoración de la epistola 67 de s. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de autonomía de las iglesias locales*, RET 35 (1975) 3-20.

Cardman F. , *Cipriano e Roma. La controversia battesimale*, Conc. (I) 18/2 (1982) 57-68.

Chapman J.D. , *Les interpolations dans le traité de s. Cyprien sur l'unité de l'Église*, RBn 19 (1902) 246-251, 357-373; 20 (1903) 26-51.

Chatkin M.A. , *The teaching of st. Cyprian concerning the Church*, Diak (US) 4 (1969) 373-380.

Dattrino L. , *L'ecclesiologia di san Cipriano nel contesto della chiesa del III secolo*, Lat. 50 (1984)127-150.

Demoustier A. , *Épiscopat et union à Rome selon saint Cyprien*, RSR 52 (1964) 337-369.

....., *L'ontologie de l'église* , RSR 52 (1964) 554-588.

Fattorini V.-Picenardi G. , *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e Ambrogio di Milano (De paenitentia)*, Aug. 27 (1987) 377-406.

Fietta P. , *L'assioma salus extra Ecclesiam non est nel contesto della dottrina ecclesiologica di san Cipriano*, StPat 22 (1975) 376-416.

Flórez S.F. , *Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano*, CDios 195 (1982) 189-222.

....., *La catolicidad, formula de la identificación de la Iglesia en S. Cipriano*, CDios 202 (1989) 583-611.

Labrousse M. , *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin. Influences et divergences*, REAug 42 (1996) 223-242.

1.1. Particulares

Augé M. , *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, Clar 14 (1974) 53-82.

Bates W.H. , *St. Cyprian and the Aquarians*, StPatr. 15 (1975). Papers presented to the seventh international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1984, 511-514.

Bévenot M. , *Sacerdos as understood by Cyprian*, JThS 30 (1979) 413-429.

....., *The oldest surviving Manuscripts of st. Cyprian now in the British library*, JThS 31 (1980) 368-377.

Bifet J.E. , *La maternidade de la Iglesia y misión*, ED 30 (1977) 5-29.

Campeau L. , *Le texte de la primauté dans le De catholicae Ecclesiae unitate de Cyprien*, ScEc 19 (1967) 81-110, 255-275.

Caputa G. , *Il ministero della madre Chiesa a servizio del sacerdozio comune secondo san Beda*, EL 108 (1994)128-145.

- Cisar I. , *La Chiesa, sacramento-madre*, PalCI, 65 (1986) 820-834.
- Conteras E. , *Sententiae episcoporum numero LXXXVII De haereticis baptizandis*, Aug. 27 (1987) 407-421.
- Deléani S. , *Quelques observations sur la syntaxe des titres dans les florilèges scripturaires de saint Cyprien*, StPatr 31 (1997) 281-286.
-, *Les titres des traités de saint Cyprien*, in J.C. Fredouille et al. (edd.), *Titres et articulations du texte dans ouvres antiques*. Actes du Colloque international de Chantilly 13-15 décembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.
- De Melo A.A. , *Como se fossem constituídas no ventre da madre Igreja*, REB 52 (1992) 102-111.
- Di Cristina S. , *Ecclesia mater: una comunità responsabile*, RPLi 34, 3 (1996) 40-45.
- Doignon J. , *Points de vue comparés de Cyprien et de Firmilien de Césarée sur l'unique épouse des versets 4, 12; 6, 8 du Cantique des Cantiques*, Aug. 22 (1982) 179-186.
-, *Une approche nouvelle de la figure de saint Cyprien*, AnBoll 97 (1979) 160-164.
- Dunn G.D. , *Cyprian of Carthage and the episcopal Synod of late 254*, REAug 48, 2 (2002) 229-247.
- Duval Y. , *Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, Ep. 37)*, REAuAg 46 (2000) 157-172.
- Fasholé-Luke E. , *Who is bridegroom? An excursion into st. Cyprian's use of Scripture*, StPatr 12 (1971). Papers presented to the sixth international Conference on patristic studies, I, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1975, 294-298.
- Fernández A. , *La escatologia en san Cipriano*, Burg. 22 (1981) 93-167.

- Fitzgerald P.J. , *A model for dialogue. Cyprian of Carthage on ecclesiastical discernment*,
TS 59 (1998) 236-253.
- Forti B. , *Problèmes de succession Episcopale au milieu du III siècle*, LTP 19 (1963) 49-61.
- Forti G. , *La concezione pedagogica in s. Cipriano*, Anton. 38 (1963) 288-383.
- Gallicet E. (a c.), *Cipriano di Cartagine. La Chiesa, sui cristiani caduti nella persecuzione, l'unità della Chiesa cattolica, lettere scelte*, Paoline, Milano 1997.
- Gil V.P. , *San Cipriano y la colegialidad*, Burg. 6 (1965) 137-162.
- Gómez M.G. , *In solidum o colegialmente (De unitate ecclesiae IV). La colegialdad episcopal y el Primado romano según s. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258) y los Papas de su tiempo*, AnTh 3 (1989) 219-285.
-, *El obispo de Roma y la regula fidei en los tres primeros siglos de la Iglesia*,
Burg. 30 (1989) 355-432.
- Gramaglia P. A. , *Cipriano e il primato romano*, RSLR 28 (1992) 185-213.
- Grattarola P. , *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, RSCI 38 (1984) 1-26.
-, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, RSCI 38 (1984) 367-390.
- Hamilton A. , *Cyprian and Church unity*, PacAff 8 (1995) 9-21.
- Kelly N. , *San Agustín y la carta de Cipriano a Jubaiano. Un desarrollo doctrinal?*
«Augustinus» 31 (1986)139-146.
- Lana I. , *La condizione dei cristiani condannati alle miniere secondo san Cipriano*,
«Civiltà classica e cristiana» 6 (1985) 349-355.
- Laurence J.D. , *Le président de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage: un novel examen*,
MD 154 (1983) 151-165.
- Lisson-Ramos D. , *La conversión de san Cipriano*, RevAg 27 (1986) 147-168.
- Mapwar B. , *S. Cyprien pasteur et promoteur de l'autonomie des églises locales*, RAT 11
(1987) 23-49.

- Montgomery, *The bishop who fled. Responsibility and honour in saint Cyprian*, StPatr 21 (1989) 264-267.
- Moyne J. Le, *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la redaction brève du De unitate chapitre 4?*, RBn 63 (1953) 70-115.
- Padovese L. , *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, Laur. 24 (1983) 159-174.
- Petitmengin P. , *Notes sur des manuscrits patristiques latins. Un Cyprien de Cluny et la lettre apocryphe du pape Corneille (clavis n° 63)*, REAug 20 (1974) 15-35.
- Portiolla A. , *L'episcopalismo di s. Cipriano*, StPat 5 (1958) 3-27.
- Quacquarelli A. , *Note retoriche sui Testemonia di Cipriano*, VetChr. 8 (1971) 181-209.
-A. , *La cultura indigena di Tertuliano e i tertulianisti di Cartagine*, VetChr. 15 (1978) 207-221.
- Ramos-Lissón D. , *Tipologias sacrificiales-eucarísticas del Antiguo Testamento en la epistola 63 de san Cipriano*, Aug. 22 (1982) 187-197.
-, *La conversion de san Cipriano*, RevAg 27 (1986) 147-168.
- Réveillaud M. , *Note pour une pneumatologie cyprienne*, StPatr 6 (1962) 181-187.
- Sagi-Bunié Th. , *Ecclesia sola baptizat: Sententia Tertulliani et Cypriani*, Laur. 2 (1961) 261-273.
- Sartori L. , *La Chiesa mater et magistra*, «Credere oggi» 13, 3 (1993) 35-45.
- Schepens P. , *Saint Cyprien: Episcopatus unus a cuius a singulis pars in solidum tenetur (De unitate Ecclesiae, V)*, RSR 288 (1948) 288-289.
- Simonetti M. , *Sulla paternità del Quod idola dii non sint*, «Maia» 3 (1950) 1-24.
- , *Note sulla tradizione manoscritta di alcuni trattati di Cipriano*, StMed 12 (1971) 865-897.

-, *Il regresso della teologia dello Spirito santo in occidente dopo Tertuliano*,
 Aug. 20 (1980) 655-669.
- Stival G. , *La Chiesa madre nei padri dell'Italia settentrional del IV-V secolo*, SacDoc 31
 (1986) 29-35.
- Trisoglio F. , *Cipriano: uomo, vescovo, scrittore attraverso al suo epistolario*, «Civiltà
 classica e cristiana» 14 (1993) 345-387.
- Van den E. , *La double édition du De unitate de s. Cyprien*, RHE 29 (1933) 5-24.
- 1.2. Gerais
- Botte B. , *Presbyterium et ordo episcoporum*, Irén. 29 (1956) 5-27.
- Brosseder J. , *Verso quale unità delle chiese?*, Conc. I 33/3 (1997) 184-195.
- Cortés T.F. , *Il battesimo e unità delle chiese*, RsEc 13/1 (1995) 47-57.
- Garijo-Guembe M. , *Unità nella diversità riconciliata. Riflessioni sui modelli di unità alla
 luce dei recenti accordi ecumenici*, RsEc 13,1 (1995) 167-184.
- Hume G.B. , *La relazione tra il vescovo, la Chiesa universale e i suoi confratelli vescovi*,
 «Regno-attualità» 44 (1999) 568-574.
-, *Chiesa universale, collegialità e ministero episcopale*, «Il Regno-attualità» 44
 (1999) 568-575.
- Le Guillou M.J. , *Chiesa. Elaborazione teologica*, in A. Bellini (a c.), *Sacramentum Mundi*.
Enciclopedia teologica 2, Morcelliana, Brescia 1974, 132-155.
- Maffeis A. , *La discussione teologica attuale sull'unità della Chiesa*, Conc. I 33, 3 (1997)
 47-60.
- Manrique A. , *La Iglesia como comunión*, CDios 190 (1977) 3-25.
- Oxford Dictionary of christian Church*, London 1958-1961, 1334.
- Pannenberg W. , *L'unità possibile*, «Il Regno-attualità» 38, 20 (1993) 604-607.

- Pinto M.V. , *Os desafios à Igreja em Moçambique. Uma entrevista com Dom Manuel Vieira Pinto, arcebispo de Nampula*, «Boa Nova» 65, 749 (1989) 15-18. 27-32.
- Rahner K. , *Appartenenza al corpo della Chiesa*, in A. Bellini (a c.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica 2*, Morcelliana, Brescia 1974, 155-166.
- Thiollier M.-M. , *Dicionário das Religiões*, Perpétuo Socorro, Porto (s.d.).
- Tillard J.M.R, *Ecclésiologie de communion et exigence oecuménique*, *Iréen*. 59 (1986) 201-230.
- Yudego B. , *Lugar de los laicos en la Iglesia de Mozambique*, «Misiones extranjeras» 147 (1995) 347-369.

III. Instrumentos de trabalho

Clavis patrum, ed. E. Dekkers, CCL, Brepols 1995³.

Schwerter S. , *Internationales Abkürzungsverzeichnis für theologie und grenzgebiete*, II, Walter de Gruyeter, Berlin 1992.

INDICE

INTRODUÇÃO GERAL.....	5
SIGLAS E ABREVIATURAS	17
CAPÍTULO I: SITUAÇÃO DA PROBLEMÁTICA	22
INTRODUÇÃO	22
1.VIDA DE S. CIPRIANO	23
1.1. ANTES DA CONVERSÃO	23
1.2. CONVERSÃO E BAPTISMO	25
1.2.1. Eleição para bispo de Cartago e seu ministério piscopal.....	24
1.3. Obras.....	31
1.3.1. Agrupamento das obras de Cipriano	32
1.3.1.1. Tratados.....	31
1.3.1.2. Epistolas.....	32
1.4. DOCTRINA	33
1.4.1. Igreja.....	34
1.4.2. Sacramentos	34
1.4.3. Vida cristã	36
1.4.4.Martírio.....	35
1.5. APRESENTAÇÃO DA PROBLEMÁTICA	37
1.5.1. A perseguição e os seus efeitos	37
1.5.2. A problemática dos <i>lapsi</i>	39
1.5.3. A questão do baptismo dos heréticos	41
1.5.4. Os dois cismas	42
1.5.4.1. O cisma em Cartago.....	41
1.5.4.2. O cisma em Roma	43
1.5.5. Os concílios em Cartago	44
1.5.5.1. Sobre os <i>lapsi</i>	43
1.5.5.2. Sobre o baptismo das crianças	44
1.5.5.3. Sobre o baptismo dos heréticos.....	45
1.6. A CONTROVÉRSIA ENTRE CIPRIANO E O PAPA ESTEVÃO.....	47
1.6.1. A causa da controvérsia.....	47
1.6.2. O fim da controvérsia.....	49
1.7. O CONTEXTO DA COMPOSIÇÃO DA OBRA <i>DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE</i>	49
1.7.1. O título da obra.....	52
1.7.2. Data da <i>De catholicae Ecclesiae unitate</i>	54
CONCLUSÃO	55
CAPITULO II: A IGREJA NA ÓPTICA DE S. CIPRIANO	57
INTRODUÇÃO	57
2. O MISTÉRIO DA IGREJA	58
2.1. NATUREZA DA IGREJA NA VISÃO DE S. CIPRIANO.....	58
2.1.1. A dimensão trinitária da Igreja.....	58
2.1.2. Dimensão cristológica	59

2.1.2.1 A identificação da Igreja com Cristo.....	59
2.1.3. Dimensão pneumatológica.....	61
2.1.4. Fundamento da Igreja.....	62
2.1.5. A equivalência da Igreja de Cristo à Igreja católica.....	62
2.1.6. Igreja católica.....	63
2.2. O MISTÉRIO SALVÍFICO DA IGREJA.....	66
2.2.1. A Igreja geradora de filhos para Deus.....	66
2.2.2. Imperatividade de permanência na Igreja.....	67
2.2.3. A Igreja intermediária obrigatória.....	67
2.2.4. Igreja depositária dos sacramentos.....	68
2.2.4.1. A Igreja única via de salvação.....	68
2.2.4.2. <i>Salus extra Ecclesiam non est</i>	69
2.2.4.3. A sorte dos que se separam da Igreja.....	74
2.3. O CARÁCTER ESSENCIAL DA IGREJA.....	76
2.3.1. Unicidade.....	76
2.3.1.1. Deus uno.....	75
2.3.1.2. Simbologia da unicidade.....	76
2.3.1.3. <i>Episcopatus unus est a cuius a singulis pars in solidum tenetur</i>	77
2.3.1.4. Natureza do episcopado.....	81
2.3.2. Unidade.....	83
2.3.2.1. A origem da unidade.....	83
2.3.2.2. Unidade do episcopado.....	84
2.3.2.3. Colegialidade do episcopado.....	85
2.3.2.4. O bispo e a Igreja.....	88
2.3.2.5. Sucessão no episcopado.....	88
2.3.2.6. Hierarquia da Igreja e o seu funcionamento.....	91
2.3.2.7. Comunhão com a Igreja.....	91
2.3.2.8. Igreja universal.....	92
2.3.2.9. Igreja local.....	93
2.3.3. O capítulo IV da <i>De catholicae Ecclesiae unitate</i>	95
2.3.3.1. Qual dos dois textos seria autentico.....	96
2.3.3.2. Quem é o autor?.....	100
2.3.3.3. O que teria motivado a introdução do segundo texto.....	101
2.3.4. A posição de Pedro no colégio apostólico.....	102
2.3.5. A catedra de Pedro.....	106
2.3.6. A função de Roma.....	108
2.4. IMAGENS DA IGREJA EM S. CIPRIANO.....	113
2.4.1. Igreja esposa de Cristo.....	114
2.4.2. Casa de Deus.....	114
2.4.3. Igreja mãe.....	114
2.4.4. Noiva.....	115
2.4.5. Corpo.....	116
CONCLUSÃO.....	116
CAPÍTULO III: HABERE NON POTEST DEUM PATREM QUI ECCLESIAM NON HABET MATREM.....	119
INTRODUÇÃO.....	119
3. A SIMBOLOGIA DA MATERNIDADE.....	120
3.1. NA ESCRITURA.....	121

3.1.1. No Antigo Testamento	121
3.1.2. No Novo Testamento	122
3.2. NA PATRÍSTICA ANTES DE S. CIPRIANO	123
3.2.1. Tertuliano	124
3.3. A PRESENÇA DE <i>ECCLESIA MATER</i> NOS ESCRITOS DE S. CIPRIANO	126
3.3.1. O emprego da <i>Ecclesia mater</i>	128
3.3.2. A aplicação da <i>Ecclesia mater</i>	149
3.3.3. Circunstâncias do emprego da <i>Ecclesia mater</i>	150
3.3.4. O específico de s. Cipriano em relação aos seus antecessores	151
3.4. ANÁLISE DO AXIOMA: <i>HABERE NON POTEST DEUM PATREM, QUI ECCLESIA NON HABET MATREM</i>	155
3.4.1. O seu contexto no tratado.....	155
3.4.1.1 As partes que o constituem.....	159
3.4.1.2 Anterioridade ou simultaneidade no acto da filiação divina?.....	160
3.4.2. O poder gerador da Igreja.....	163
3.4.3. Exclusividade da Igreja na geração de filhos para Deus.....	164
3.4.4. A referência à arca de Noé	168
3.4.4.1. Sagrada Escritura.....	167
3.4.4.2. Tertuliano.....	167
3.4.4.3. Fermiliano.....	168
3.4.5. Cipriano.....	170
3.5. A SALVAÇÃO	173
3.5.1. O termo <i>salus</i> em s. Cipriano	175
3.5.2. O seu conceito	180
3.6. MEDIAÇÃO DA IGREJA NA SALVAÇÃO DA HUMANIDADE.....	183
3.6.1. Tertuliano	184
3.6.2. Cipriano.....	184
CONCLUSÃO	186
CAPÍTULO IV: SÍNTESE CONCLUSIVA DA PROBLEMÁTICA.....	188
INTRODUÇÃO	188
4. A PERSPECTIVA DO AXIOMA	188
4.1. PREVALENTEMENTE SOTERIOLÓGICA?.....	189
4.1.2. Fundamentalmente pastoral?.....	190
4.1.3. Pastoral e soteriológica?.....	192
4.1.4. Natureza da Igreja em Cipriano	193
4.1.4.1. Pertença à Igreja mãe.....	196
4.1.4.2. a essência da Igreja mãe.....	201
4.1.4.3. Suas propriedades.....	204
4.1.4.4. <i>A Ecclesia mater</i> e a comunhão.....	211
4.2. A <i>ECCLESIA É MATER</i> ENQUANTO GERA	214
4.2.1. Na preparação e administração dos sacramentos	214
4.2.2. No ensino geral.....	215
4.3. AMATERNIDADE VIRGINAL DA IGREJA	217
4.3.1. A maternidade da Igreja nas dores	218
4.4. A <i>ECCLESIA MATER</i> E A SALVAÇÃO	220
4.4.1. Salvação	220
4.4.2. Fora da <i>Ecclesia mater</i> não existe o Espírito santo	224
4.4.3. A salvação só na <i>Ecclesia mater</i>	227

4.4.4. O designio universal de salvação	229
4.4.4.1. A salvação no batismo administrado pela <i>Ecclesia mater</i>	231
4.4.4.2. Impacto da sua doutrina sobre o batismo	233
4.5. A MATERNIDADE DA IGREJA E A UNIDADE DOS CRISTÃOS	234
4.5.1. A unidade obra do Espírito santo	235
4.5.2. A Igreja é mãe enquanto participa no movimento para a unidade	236
4.5.2.1. Dialoga	237
4.5.2.2. Assume as culpas dos filhos	239
4.5.2.3. Caminha na diversidade reconciliada	241
4.6. A MATERNIDADE DA IGREJA REVELADA NA MISSÃO	243
4.6.1. Na missão <i>ad gentes</i>	244
4.6.2. No cuidado pastoral	246
4.6.3. Na nova evangelização ou reevangelização	247
4.7. A MATERNIDADE DA IGREJA À LUZ DA IGREJA FAMÍLIA EM ÁFRICA	249
4.7.1. Cipriano e Igreja família	249
4.7.2. Cipriano no seu contexto	250
CONCLUSÃO	251
CONCLUSÃO GERAL	254
APÊNDICE	264
BIBLIOGRAFIA	266