¿Qué podemos aprender de las prácticas sinodales de los primeros siglos?

What can we Learn from the Synodal Practices of the First Centuries?

CRISTINA SIMONELLI

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
ORCID: 0000-0002-6288-3756 | cristinasimonelli@teologiaverona.it

Fecha de recepción: 5/9/2022
Fecha de aceptación: 8/10/2022
https://doi.org/10.52039/seminarios.v67i231.1528

SUMARIO: En la Iglesia católica el recurso a la experiencia de los primeros siglos es frecuente, y el contexto de la práctica sinodal y de las funciones ministeriales no es una excepción. Su utilización, sin embargo, requiere un cuidado metodológico para evitar que las expresiones antiguas sean utilizadas como *dicta probantia* y que las prácticas nacidas en un contexto histórico diferente sean pensadas como replicables *quae tales* en la actualidad. Más bien, una trayectoria histórica muestra un interesante dinamismo, que resulta instructivo para hoy. Desde esta perspectiva, se pueden encontrar recursos y también aspectos críticos de los testimonios sinodales.

PALABRAS CLAVE: Colegialidad, Ministerios, Mujeres, Obispos, Sínodo

ABSTRACT: In the Catholic Church, recourse to the experience of the early centuries is frequent, and the context of synodal practice and ministerial roles is no exception. Its usability, however, requires methodological care, to avoid that ancient expressions are used as *dicta probantia* and practices born in a different historical context are thought of as replicable as such today. Rather, a historical trajectory shows a dynamism that is enlightening even nowadays. From this perspective, we can find resources and point out critical aspects of ancient synodal testimonies.

KEYWORDS: Collegiality, Ministries, Women, Bishops, Synod

INTRODUCCIÓN

En la Iglesia católica, el recurso a la experiencia de los primeros siglos cristianos es frecuente, pero sin algunos ajustes corre el riesgo de ser una manta corta, de la que cada uno tira por su lado y que al final no es suficiente para nadie. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero hoy en día las cuestiones de la praxis sinodal y las funciones de liderazgo, obviamente relacionadas, son las más citadas. La Comisión Teológica Internacional no es una

excepción, pues presenta en secuencia contextos bíblicos, referencias históricas y reflexión sistemática, pero incluso los documentos firmados por el Papa Francisco no rehúyen la fascinación patrística, más, a decir verdad, por el lado de las expresiones que por el de la praxis. De ahí que, limitándonos ahora a las frases relativas al horizonte sinodal, se conviertan en referencias importantes, relanzadas con autoridad magisterial, frases como «iglesia y sínodo son sinónimos», hasta «*quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*». Sin embargo, es importante tener un marco metodológico correcto, para evitar utilizar las frases como *dicta probantia* escolástica. El planteamiento a través de *auctoritates, de* hecho, no sólo no sería correcto, sino que se prestaría fácilmente a conclusiones totalmente contrarias a las razones para referirse a ellas, como argumentaremos.

1. El sínodo y el método son similares

La proximidad etimológica entre sínodo y método favorece la yuxtaposición de los dos términos, que evidentemente, sin embargo, tiene como fondo la conocida frase de Crisóstomo revivida por Francisco y, en cierta medida, ayuda a clarificarla, a ponerle límites y a hacerla así efectivamente utilizable. ¿Por qué? Porque la frase de Juan Crisóstomo sobre la identidad de *ekklesia* y *synodos* está tomada del comentario al Salmo 149, en un pasaje que se refiere a la asamblea eucarística[1], que evidentemente sólo tiene una analogía con el sínodo: incluso en la Iglesia antigua, de hecho, la reunión sinodal está estructurada, al menos en parte, ve una amplia participación pero no tiende a ser inclusiva como la celebración litúrgica, tiene sobre todo motivaciones precisas a las que siguen decisiones circunscritas.

No hago esta observación sólo para contextualizar la cita, sino para sugerir, precisamente, una atención metodológica más amplia: los documentos antiguos, en primer lugar, no son repertorios de frases, listos para ser utilizados independientemente de su contexto. A veces, después de todo, se trata de proposiciones que hoy nos parecen hermosas, como esta que acabamos de citar; otras veces son expresiones que hoy deberían horrorizar, como el demasiado famoso «*Mulieres taceant in ecclesia*»[2], pero el uso extrapolado es

1. Juan Crisostomo, *Exp in Psalm.* 149.1: PG 55.493. Así lo parafrasea el Documento CTI en su número 3: «La Iglesia, en efecto –explica–, es la asamblea convocada para dar gracias y alabar a Dios como un coro, una realidad armoniosa en la que todo se mantiene unido (σύστημα), *ya que los que la componen, por sus relaciones recíprocas y ordenadas, convergen en la ἀγάπη y en la ὁμονοία (el mismo sentimiento)*».

2. La frase, actualmente en 1 Cor 14,34, colocada en algunos manuscritos después del vs. 40 y considerada una interpolación postpaulina, tuvo vida propia, como muestra Adriana

similar, tanto más si el texto antiguo se refiere a la patrística, evocando un mundo enrarecido y, por tanto, irreformable de los santos padres. Una frase e incluso el documento que la contiene tienen un contexto, se refieren a instituciones y prácticas concretas. En cualquier caso, pertenecen a un pasado no sólo perdido, sino también no necesariamente ejemplar. Conocerla y respetarla es importante, pero no para imitarla, convirtiéndonos en un museo al aire libre, sino para saber de qué camino venimos y sobre todo para tomar conciencia de las trayectorias por las que se ha movido.

En lo que respecta a los sínodos, tanto en lo que se refiere a los modos de debate como al tipo de participantes, por ejemplo, es bueno tener en cuenta una cuestión de importancia primordial: la inculturación no sólo se refiere al lado de las ideas, sino también al nivel de las instituciones y las prácticas. Si, por tanto, se observa una matriz evangélica en la implantación de las relaciones de comunión, su transcripción en formas participativas y deliberativas se produce en la línea de las formas sociales y políticas del contexto en el que se encuentran las comunidades: como se ha mostrado en varias ocasiones, se encuentran ecos no sólo de las reuniones de los jefes de familia en el Sanedrín, sino también de las reuniones de los hombres libres en las *poleis* griegas, el *koinon* de Asia[3] y las asambleas romanas[4]. El resultado de estas investigaciones, bien conocido por la historiografía, lejos de recomendar la réplica de estructuras similares sugiere la evolución de las formas de consulta y toma de decisiones según los diferentes contextos y recomienda el valor de la contaminación. Obviamente, como se verá en las formas sinodales promovidas por los príncipes, esto debe hacerse con vigilancia y discernimiento, pero no puede limitarse a la duplicación de modelos obsoletos.

En la misma línea, no hacen falta muchas palabras para recordar que lo mismo debe observarse con respecto a las mujeres: con respecto a su presencia y a los papeles que desempeñan, así como a su nominación en los documentos pertinentes. No sólo la estructura patriarcal de las sociedades tiende a encerrar a las mujeres en la esfera privada, sino que incluso sus presencias autorizadas, cuando existen, suelen señalarse según lo que puede denominarse la «regla del lenguaje androcéntrico»: bien porque crean un problema, bien

Valerio en varios estudios, entre otros: «Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata*,»,* en: M. Perroni - A. Melloni - S. Noceti (eds), *Tantum aurora est. Las mujeres y el Vaticano II*, Zurich 2012, 21-21; *Domenica da Paradiso,* Cinisello Balsamo (Mi) 2020, 59-65.

3. M. D. Campanile, *I sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. A.C.-III sec. A.D.). Contribución al estudio de la romanización de las élites provinciales en el Oriente griego*, Pisa 1994.

4. P. Bernardini, *Un solo battesimo, una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256,* Bologna 2009. Antes de abordar *las sententiae relativas* al sínodo de 256, Bernardini informa de un extenso *status quaestionis* sobre los concilios/sínodos (pp. 25-64; 65-92).

porque señalar su presencia puede servir para insultar al grupo contrario. De hecho, las buenas mujeres ni siquiera deberían ser mencionadas en público, según la expresión que Tucídides atribuyó a Pericles y que Virginia Woolf hizo famosa[5]. Está en juego su honor, pero sobre todo el de 'sus' hombres.

2. Recursos y riesgos: corresponsabilidad y colegialidad entre los siglos II y III

La antigua práctica sinodal ha gozado durante mucho tiempo de la atención de los estudiosos[6]. Por lo tanto, no pretendo reconstruir la cuestión en su totalidad, sino desandar algunas coyunturas de los siglos II y III, destacando sus características y problemas, especialmente en lo que se refiere a la progresiva concentración episcopal.

Sínodos y práctica epistolar: los documentos de Eusebio

La Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea es una fuente de información sin parangón sobre los primeros siglos del cristianismo, gracias también al modo en que llena el *spatium historicum,* creado por el marco cronológico-narrativo, con extractos de documentos, de otro modo no disponibles hoy. Sin la ingenuidad de pensar en él como un simple texto de sucesos, hay que admitir su importancia como repertorio documental, también para la práctica sinodal. Así, mientras seguimos ignorando en base a qué intercambios las iglesias llegaron a conformar la lista de escritos que más tarde tomaría el nombre de *canon* de la Escritura, nos enteramos de una práctica sinodal muy extendida. En particular, podemos señalar tres ámbitos: el debate sobre la cuestión montanista, el debate sobre la fecha de la Pascua y lo que se relata en la sección sobre Dionisio de Alejandría[7]. Podemos asumir que las tres cuestiones son conocidas y, por tanto,

5. C. Simonelli, «La prueba de la tradición: implicaciones simbólicas y sociales de la hermenéutica de los cuadros ministeriales» en: S. Noceti (ed.) *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Maliaño 2017.

6. A. Fischer - A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997; B. Meunier, *Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité*, Lyon 2003; P. Maraval, «Synodes et conciles dans l'Église des premiers siècles (Ie-Ve)», en: M. Aoun - J.-M. Tuffery-Andrieu (dirs.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques?,* 2010, 9-18. Para los textos, véase «Acta synodalia: Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381», H. Pietras (ed.), Madrid 2016; además R. Polanco, «Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV», *Scripta Theologica* 54 (2022) 395-428.

7. Comentario conciso en G. Laiti - C. Simonelli, «Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo» en: R. Batocchio - S. Noceti (eds.) *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi,* Milano 2007, 293-312, en particular pp. 298ss.

limitarnos a los aspectos procesales. La controversia que dividía a las Iglesias de Asia, de tradición joánica y cuartodecimana, de las que celebraban la Pascua sólo los domingos –es decir, según Eusebio, «toda la oikoumene»– se recoge en un expediente epistolar, que evidentemente se conservaba en Cesarea, pero que ha llegado hasta nosotros sólo a través del resumen de Eusebio y de los extractos que éste relató. En total, hay numerosos sínodos, cuyas conclusiones se encuentran en *sinodika* firmadas por los obispos de las Iglesias implicadas (*HE* V, 23, 1-4)[8]. En el caso del montanismo, el autor desconocido (al que se suele llamar el Anónimo Antimontano) informa de que los fieles de Asia, perturbados por la propuesta de Montan, tuvieron frecuentes reuniones en varios lugares y que él mismo se reunió con la comunidad de Ancira en Galicia, discutiendo *en tê ekklesiā* durante varios días (*HE* V,16, 2-10).

Se puede prestar especial atención a la sección sobre Dionisio (*HE* VII, 24.2-6), también gracias a un oportuno estudio de Giuseppe Laiti[9], que muestra en primer lugar la estrecha relación entre las reuniones que podemos denominar sínodos, aunque en sus diferencias significativas y fisiológicas, y la red de comunicación ampliada que se produce a través del intercambio de correspondencia: en este caso, los debates se refieren a la práctica penitencial y anabaptista, cuestiones todas ellas que cuestionan la figura global de la iglesia, tensada entre el arraigo evangélico y la complejidad histórica. En segundo lugar, el estudio citado sobre el informe de la reunión en la iglesia de Arsinoe, que Dionisio, que había asistido a ella, da cuenta tanto del motivo de la disputa como del método seguido y del tipo de asistencia. En este caso vale la pena citar el extracto completo, como en el artículo al que me refiero:

> Por eso, habiéndome dirigido al distrito de Arsinoe, donde, como sabéis, esta doctrina se había extendido durante mucho tiempo, hasta el punto de que se habían producido cismas y apostasías de iglesias enteras, convoqué a los presbíteros y doctores de las fraternidades repartidas por los pueblos y me propuse hacer un examen público de la obra, en presencia de los hermanos que quisieran asistir.
> Me habían presentado este libro como un arma y un baluarte inexpugnables: por eso me senté con ellos durante tres días seguidos, desde la mañana hasta la noche, tratando de corregir lo que estaba escrito en él.
> Me admiró mucho ver el equilibrio, las ganas de aprender, la facilidad para seguir y la inteligencia de esos hermanos. En orden y con calma establecimos las cuestiones, las dificultades, los puntos de consenso Nos exhortamos mutuamen-

8. E. Norelli, «Il conflitto sul data di Pasqua secondo il dossier di Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,23-25» en: M. Girolami (ed.), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano,* Brescia 2019, 99-145.

9. G. Laiti, «Tra sinodalità e sinodi: la pratica epistolare», *Studia Patavina* 68 (2021) 27-38.

> te a no dejarnos condicionar de ninguna manera, por el espíritu de contienda, por las opiniones que antes habíamos sostenido, aunque esto no nos pareciera correcto, sin por ello ocultar las dificultades. En la medida de lo posible, nos esforzamos por abordar las cuestiones propuestas y dominarlas, sin avergonzarnos, si la razón lo requería, de cambiar nuestra opinión y reconocer las razones de los demás. Con una conciencia recta y sin hipocresía, con el corazón extendido hacia Dios, aceptamos las conclusiones establecidas sobre la base de los argumentos y las enseñanzas extraídas de la Sagrada Escritura.
> Al final, el mayor representante y orador de esa doctrina, llamado Coración, confesó de tal manera que fue escuchado por todos los hermanos presentes, y testificó ante nosotros que ya no se adheriría [a esa doctrina], ni la discutiría, ni la recordaría, ni la enseñaría, ya que estaba suficientemente convencido por los argumentos en contra. En cuanto a los demás hermanos, se alegraron de la conferencia [el texto lo atestigua así, con una suspensión].

Se observa, pues, en primer lugar, la participación coral, señalada a través de la mención de ciertos roles –obispo, presbíteros, *didaskaloi*– pero también de «todos los hermanos», cualquiera que desee participar en la discusión. También es destacable el horizonte en el que se plantea la discusión: con referencia a la Escritura, con sereno respeto, señalando la disposición de algunos a cambiar de opinión y también, por parte de Dionisio, la convicción de que un cierto margen de diferencia no sólo es tolerable, sino incluso bueno para la Iglesia.

Sínodos africanos

Un punto de vista particular para el siglo III lo proporciona la experiencia africana, tanto porque las iglesias occidentales han conservado una amplia y autónoma documentación de la misma, como por la incipiente concentración en la figura del obispo, en este caso del patrón Cipriano[10], protagonista no sólo en el ámbito interno sino también en las relaciones con otras comunidades, o mejor dicho con sus respectivos obispos.

Los temas de discusión son, una vez más, la cuestión penitencial y el posible (re)bautismo, ampliando la apuesta a la articulación ministerial de la comunidad. En la cuestión de los *lapsi*, de hecho, no se trata sólo de qué comunidad puede o no puede conciliar, sino también de si existen funciones específicas para ello en la comunidad, desde los confesores, según el dato tradicional[11], hasta los obispos. En el segundo bando se sitúa evidentemente

10. G. D. Dunn, «Cyprian and his Colleagues: Patronage and the Episcopal Synod of 252», *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13.

11. Para ello, se puede hacer referencia a *la Tradición Apostólica* n.º 9, según la cual los confesores tienen «el honor del presbiterio» sin la imposición de las manos.

Cipriano, cuya función ministerial, ligada a la escucha de toda la comunidad, afirma en varias ocasiones. Ya al comienzo de su episcopado –controvertido y contestado por algunos presbíteros cartagineses, pero deseado por la comunidad en su conjunto[12]– había afirmado de hecho que nada se haría *privatim sine consilio vestro* [de presbíteros y diáconos] *nec consensu plebis* (*ep* 14.4)[13], según lo que en otro lugar indica como *veteres mores* (*ep* 45.3). Además, en un momento culminante del sínodo de septiembre de 256 sobre los anabaptistas, su *relatio* de apertura presenta varios aspectos importantes:

> Lo único que queda es que cada uno de nosotros exprese su propia opinión sobre esta misma cuestión, sin juzgar a nadie y sin excluir a nadie del derecho a la comunión si piensa de forma diferente. En efecto, ninguno se erige en obispo de obispos ni obliga a sus colegas a una obediencia forzosa con una intimidación despótica, ya que cada obispo, en nombre de la libertad y del poder que se le ha concedido, posee su propia capacidad de decisión[14].

Según una práctica política bien establecida, el discurso introductorio, a cargo del cónsul o del pretor urbano, debía introducir los procedimientos presentando los documentos que se leían e invitando a los presentes a expresar libremente su opinión sobre el tema en cuestión. Cipriano presenta documentos, pero son todos sus propios escritos y, a pesar de la afirmación sobre la libertad de expresión, las 86 opiniones registradas son todas a su favor. Sin embargo, se sabe que en África también hubo frentes discrepantes sobre este tema. Entonces, ¿cómo es posible que las opiniones registradas en el sínodo sean todas unánimes? ¿No se invitó a los disidentes o no se transcribieron sus opiniones? ¿Qué tipo de consenso se puede ver en una situación así? Además, el caso se presenta como un asunto entre obispos, a pesar de que en la introducción se lee «*praesente etiam plebis maxima parte*», de la cual, sin embargo, no se menciona ni una sola palabra o acción[15]: ¿dónde está el consenso de la *plebe*, presumido para confirmar la validez de las elecciones episcopales, dónde está

12. La elección del obispo, en Cartago como en Roma, sólo puede tener lugar con el consentimiento del pueblo y el reconocimiento de los demás obispos: *episcopus et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobato alium constitui nullo modo posse* (*ep*. 44,3). Un artículo clásico pero siempre útil sobre el tema de Bévenot: «Cyprian and his Recognition of Cornelius», *Journal of Theological Studies* 28 (1977) 346-359.

13. Cipriano, *ep*. 14, 4: Bernardini también recoge, sin embargo, un pasaje en el que Cicerón habla de su propio consulado: *atque ita est a me consulatus peractus ut nihil sine consilio senatus, nihil non approbante populo romano egerim* (Cicerón, *in Pisonem* 3,7: en Bernardini, *Un solo battesimo*, nota 1, 26).

14. El protocolo sinodal (edición crítica Dierks CCL 2004) tiene su propia tradición manuscrita, pero también se conoce a través de la toma de Agustín en *de baptismo ad. donatistas*. Cito aquí la edición italiana de Bernardini.

15. P. Bernardini, «*Un solo battesimo…*», 57.

la práctica de buscar la opinión del clero y del pueblo? ¿dónde están las voces silenciadas, por ejemplo, las de los confesores cuyas opiniones y nombres son conocidos? De la controversia penitencial, en la que al menos se había distanciado del grupo de confesores, queda una amplia documentación epistolar. Las cartas 21, 22 y 23, centradas en la figura de Luciano, son también importantes por los nombres de hombres y mujeres que se mencionan:

> Paolo […] Basso que murió en el lugar donde se depositan las prendas; Mappalico durante la tortura; Fortunione en la prisión; Paolo después de la tortura; Fortunata, Vittorino, Vittore, Erennio, Credula, Hereda, Donata, Firmo, Venusto, Frutto, Giulia, Marziale y Aristino, que por voluntad de Dios murieron de hambre […] Os saludo *colleaguee mei universi*. Saluda a los confesores del Señor que están contigo, cuyos nombres has anotado y entre los que se encuentran Saturnino y sus compañeros, así como mi colega y Mari, Colletta y Emérita, Calpurnio y María, Sabina, Spesina y las hermanas Ianuaria, Dativa y Donata. Saludos a sus seres queridos Satura, Bassiano y todo el clero, Uranio, Alessio, Quinziano, Colónica y todos los demás cuyos nombres no anoté por lo cansado que estaba. Me perdonarán. Os deseo lo mejor a ti, a Alessio y a Getulio, a los orfebres y a las hermanas. Os saludo a mis hermanas Januaria y Sofía, a las que encomiendo (*ep*. 22,2; 3,1)[16].

La breve nota en la que se informa a Cipriano y, a través de él, a otros obispos, de las decisiones tomadas por el círculo de confesores, también hace referencia a reuniones precisas[17].

De la extensa documentación[18], por lo tanto, se tiene la clara percepción de estar en una cresta: hay una considerable participación colectiva, que también se puede reconstruir a través de menciones precisas de hombres e incluso mujeres, tanto en el proceso de elección episcopal y su posterior *recognitio* por parte de las otras sedes, como en los dos grandes temas de los *lapsi* y los anabaptistas. Sin embargo, en cada uno de estos ámbitos el debate

16. Otros nombres aparecen en el *ep* 21 de Celerino y en el 24 de Caldonio a Cipriano, que menciona al presbítero Félix con su esposa Victoria, así como a Lucio y Bona. Desde el punto de vista prosopográfico –y no sólo eso- es también interesante la nota 42, en la que se excomulga a Irene de Rutuli y a Paola la costurera: no se explicita el motivo, pero así tienen el *honor* de una mención personal, poco frecuente en las mujeres.

17. «Todos los confesores del Papa Cipriano, salud. Sabed que todos hemos concedido la paz a aquellos cuya conducta después de su pecado os ha sido contabilizada. Queremos que esta decisión se dé a conocer a través de usted también a los demás obispos. Te deseamos la paz junto a los demás mártires. En presencia de representantes del clero –un exorcista y un lector- Luciano escribió» (ep 23).

18. Un examen más exhaustivo del *dossier* en C. Simonelli, «Esercizio sinodale delle soggettualità ecclesiali: la lezione del III secolo tra consuetudine e crisi» en: C. Caltagirone - G. Pasquale (eds.), *Ecclesiologia del Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Venezia 2016, Tomo I, 601-618.

intereclesial se hace cada vez más episcopal, según el mecanismo conocido como colegialidad: ésta se presenta como un recurso, es decir, para ser expresión de la sinodalidad eclesial, pero siempre está sujeta a la tentación de secuestrarla. Es cierto que queda una advertencia nada despreciable resumida en la frase final de Cipriano en el sínodo ya mencionado:

> Cada obispo, en nombre de la libertad y del poder que se le ha concedido, posee su propia capacidad de decisión, y así como no puede ser juzgado por otros, tampoco puede juzgar a los demás. En efecto, todos debemos esperar el juicio de nuestro Señor Jesucristo, que es el único que tiene el poder tanto de dirigir el gobierno de su iglesia como de juzgarnos.

Sin embargo, la referencia cristológica y escatológica a la presidencia del Señor y a su juicio queda suspendida en esta cresta: puede representar su significado profundo, pero también legitimar su conducta autoritaria y excluyente, porque, a pesar del mandamiento que la prohíbe, puede ser invocada en vano.

3. En el espacio público: sínodos imperiales y vándalos

La documentación reseñada en el párrafo anterior, en sí misma ya presenta una serie de datos importantes, útiles para el discernimiento que se pide a la Iglesia hoy. Hay un elemento más que ofrece la lectura de los expedientes antiguos y es el relacionado con la presencia de la Iglesia en un espacio público en el que el príncipe, en las diferentes formas que adopta el término, entra también a determinar las asambleas sinodales y buena parte de sus conclusiones, entre consensos y disensos, a veces realizados con gran coste.

Sínodos para el debate trinitario del siglo IV

Ciertamente, es bien sabido que las reuniones eclesiales que hoy distinguimos como concilios y sínodos se denominaban en la antigüedad con el mismo término, *synodos* en griego y *concilium* en latín. A este respecto, es interesante señalar que con la alianza progresiva con Constantino y los emperadores posteriores, el marco institucional cambió considerablemente en comparación con épocas anteriores. Ya con ocasión de la cuestión donatista e, inmediatamente después, al comienzo del debate arriano, los propios contendientes solicitan el arbitraje del emperador, que no deja de mostrar su solicitud. Un sínodo como el de Nicea en el año 325 fue convocado y acogido por Constantino. Esto no quiere decir que no haya otra actividad sinodal: un canon niceno, relativo a los procedimientos de excomunión, pide que cada provincia eclesiástica celebre dos sínodos al año «uno antes de la Cuaresma para que,

superadas todas las disensiones, se presente a Dios una ofrenda purísima, el otro en otoño» (canon 5). Algunos sínodos, como el egipcio de 338, presidido por Atanasio, o el romano de 341, presidido por Julio, fueron de convocatoria eclesiástica; en el sínodo de Rímini de 359 los obispos de la Galia y Britania rechazaron el transporte y el alojamiento a cargo del emperador. Sin embargo, se podría hablar de excepciones que tienden a confirmar la regla.

Esta imagen es duradera y tiende a repetirse, entre las referencias al estatuto evangélico o lo que en la Edad Media se denominaría *libertas ecclesiae* y la sumisión a los poderes. Podemos seguir dos ejemplos que difieren en fecha y contexto

En el Reino Sasánida

En la colección de acrósticos de Afraates, la *Demostración* 14 /nun es una carta sinodal enviada por la iglesia de Nínive a la iglesia de Seleucia-Ctesifón. La carta sinodal está fechada al pie «en el mes de Shebat del año 655 del reinado de Alejandro hijo de Filipo el Macedonio - año 35 de Shapur rey de Persia», lo que corresponde al año 344 e.v. El *incipit* del escrito presenta remitentes y destinatarios:

> Mientras estábamos reunidos, se nos ocurrió la idea de escribir esta carta a todos nuestros hermanos, los miembros de la Iglesia, aquí o en otros lugares - (nosotros) obispos, presbíteros, diáconos, y toda la Iglesia de Dios, con todos sus hijos, de aquí o de otros lugares que están con nosotros […] a nuestros queridos y amados hermanos, obispos, presbíteros y diáconos, con todos los hijos de la Iglesia que están con vosotros, y a todo el pueblo de Dios que está en Seleucia y Ctesifonte, aquí y en otros lugares, por nuestro Señor, nuestro Dios y dador de vida, que nos ha dado la vida por medio del Mesías que nos ha presentado a él, ¡salud a vosotros! (14,1)[19].

Hasta aquí, se trataría de un testimonio de la práctica sinodal en un contexto sasánida, con una amplia participación desde la perspectiva de los fieles y de los papeles comunicados, lo que no sería poco. Sin embargo, lo menciono aquí por el tema de la asamblea. La situación que impulsó a esa iglesia a reunirse y escribir a la sede de Seleucia es resumida así por M.-J. Pierre, a través del cotejo de pasajes de la manifestación:

> Escrito en un momento de crisis y de persecución latente (14,4), se dirige a la Iglesia de Seleucia-Ctesifón, cuyo jefe, cuyo nombre no se menciona, es un arribista codicioso y violento […]. Este líder se ha impuesto con arrogancia a la

19. Utilizo la versión francesa del sirio con introducción y notas editada por M.-J. Pierre: *Aphraate le Sage Persan*, SCh 349, Paris 1988-1989, 359.

> comunidad, haciéndose consagrar por una facción (14,27) y quiere estabilizar violentamente su autoridad con ayuda del exterior (14,7-8). Orgulloso de su propio aspecto bello y de su facilidad de palabra (14,29) colabora con el poder gobernante (14,40). No busca más que dinero y honores (14,23-24), llegando incluso a acosar a los fieles con impuestos exagerados. Por ello, la comunidad mal gobernada está dividida. La codicia se eleva a virtud. El líder llega incluso a invitar al autor de las manifestaciones a unirse a él para sacar provecho de la situación (14, 26), a lo que se niega violentamente, apostrofando a su hermano y recordándole el «golpe de Uzza» (14:20, Sant 3,13-14) y haciendo una apología de la desobediencia (14,26, 40)[20].

Así, se critica el ambiguo vínculo que se creó en Seleucia con el poder político de Shapur y que también dio lugar a una fuerte presión económica sobre la comunidad, y en su lugar se hace un llamamiento para que se restablezca un ejercicio de la autoridad según los criterios del Evangelio.

Un sínodo del rey vándalo

Entre los líderes vándalos (Wandiles) destaca sin duda Gensericus (Geisericus en las fuentes latinas africanas, transliteración probablemente de Geisarix), y no sólo porque también forma parte de la historia de Roma por el saqueo al que sometió a la ciudad en el año 455, sino porque fue durante su largo gobierno cuando tomó forma un reino vándalo y se estableció firmemente en África, que siguió siendo hasta la segunda mitad del siglo VI «una gran potencia en el Mediterráneo occidental, temida tanto por la Italia ostrogoda como por el Imperio bizantino»[21]. Genserico firmó un tratado con el Imperio de Occidente en el año 435, en el que se reconocía a Numidia y las tierras vecinas, excluyendo a Proconsular, pero a pesar de este acuerdo entró triunfalmente en Cartago el 19 de octubre de 439, anexionándose pronto Bizacena y Tripolitania. Por ello, un nuevo tratado del año 442 reconoció al reino vándalo, que Rávena consideraba tributario, pero que en realidad era soberano en suelo africano, desde donde trasladó nuevas campañas de conquista hacia el norte (Sicilia, Cerdeña, Italia).

El reino vándalo conservó las estructuras administrativas romanas, como la mayoría de las realidades romano-germánicas, y se caracterizó también por la determinación con que hizo de la confesión de fe arriana un elemento de diferenciación, en especial durante el reinado de Unerico (477-484). Una de las formas en que desarrolló este aspecto consistió en la exigencia de reciprocidad

20. M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage Persan*, 49-50.

21. Y. Modéran, «L'Africa e la persecuzione vandalica», en L. Pietri (ed.), *Storia del Cristianesimo*, vol. 3.

con los 'homousianos' (es decir, los nicenos), afirmando que éstos tendrían libertad de culto en África en la medida en que los arrianos la tuvieran en los territorios del Imperio: «Nuestros obispos [en Constantinopla y en todo Oriente] tienen en sus iglesias la facultad de predicar libremente al pueblo y en la lengua que deseen»[22]. Para ello convocó una reunión pública, de características mixtas, podría decirse análogas a la conocida Conferencia de Cartago de 411[23]: una *collatio publica*, coordinada por funcionarios públicos, cuyos participantes eran, sin embargo, obispos de distintas facciones. Así, «el 20 de mayo del séptimo año de Unerico, rey de los vándalos y de los alanos» un edicto, enviado también al legado del emperador Zenón, invitaba a todos los obispos nicenos a reunirse en Cartago para discutir la fe con los obispos arrianos.

La conferencia se celebró el 1 de febrero de 484 y la descripción que hace Vittore es sumamente vívida: Cirila, llamado patriarca a pesar de las protestas de la parte católica por este título, se sentó en un banco alto y se negó a hablar en latín; los católicos habían redactado una larga y articulada profesión de fe y el debate debía tener lugar entre los delegados para ello, tal como se había establecido para la *collatio* de 411. Quizás también en esta ocasión el resultado estaba ya predeterminado, en cualquier caso al final se emitió un edicto en el que el «rey de los vándalos y los alanos», viendo el fracaso de los esfuerzos emprendidos para la unidad, decidió aplicar leyes similares a las promulgadas por los emperadores antiarrianos: confiscando o en todo caso cerrando los lugares de culto no arrianos, negando a los católicos la posibilidad de recibir legados y donaciones, imponiendo multas y haciendo quemar sus libros (Víctor, *Historia*, III, 3-14).

4. Una lección de discernimiento

El recurso a los primeros siglos del cristianismo corre siempre el riesgo de alargarse, porque la documentación conservada, a pesar de ser sólo la punta del iceberg sumergido, es extensa, los contextos geo/eclesiásticos son numerosos y las fronteras cronológicas, comprensiblemente, se difuminan sin dificultad. Por lo tanto, cualquier reseña es, por un lado, siempre demasiado larga y, por otro, corre el riesgo de ser rapsódica. Espero, sin embargo, que lo aquí recogido pueda responder, al menos, a la exigencia general de esta contribución: la Iglesia se manifiesta en su dimensión de comunidades determinadas y articuladas en y en relación con las demás, una Iglesia de iglesias,

22. Víctor de Vita, *Historia de la persecución vándala* II, 4,
23. A. Rossi (ed.), *La Conferenza di Cartagine 411*, Milano 2016.

tensada entre un exigente horizonte evangélico y su traducción en determinaciones históricas, necesariamente limitadas y no pocas veces problemáticas. Dicha traducción tiene lugar según trayectorias culturales y sociopolíticas, que dan contenido a los procesos y también a la forma en que se interpretan y narran en las fuentes: un ejemplo es la mención de la presencia de los 'fieles' que luego se vuelve evanescente o incluso ausente durante la narración.

La especificidad, por otra parte, de las reuniones sinodales, ya sean motivadas por cuestiones concretas o que tiendan a ser periódicas como formas de gobierno eclesial, no agota la dimensión sinodal –piénsese en los capítulos monásticos– ni la dimensión comunitaria, expresada en la sinaxis eucarística. Puede parecer reduccionista aplicar a la comunidad/iglesia lo que se dice de la institución/ekklesia que reunía a los hombres, masculinos, libres y atenienses: «El gobierno ateniense es muy sencillo: como toda democracia tiene en la asamblea de todos su fundamento. […] Es muy ingenua la forma en que se suele hablar de esta antigua realidad cuando se dice 'la asamblea de todos'. La asamblea de todos no existe»[24]. Sin embargo, se trata de un punto totalmente obvio: se aplica tanto al sínodo como a la colegialidad episcopal como servicio a la relación entre las iglesias, situándose entre la función ministerial en el sentido más elevado del término y el riesgo constante de autorreferencialidad y de expropiación de la dimensión más ampliamente participativa.

Es comprensible, pues, que la lectura de las fuentes antiguas no pueda tener hoy la función de ofrecer modelos a replicar: no sólo por los aspectos problemáticos señalados, como en los sínodos doblegados por la presión política, sino también por los relativos a las modalidades y formas de participación de los bautizados, hombres y mujeres. Más bien, lo que esta documentación ofrece en conjunto es el testimonio de comunidades que han puesto en juego sus talentos, traficando con ellos y traduciéndolos en prácticas y procesos, no exentos de defectos, pero también disponibles para su verificación y conversión. Este dinamismo es una simple pero fructífera lección de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

«Acta synodalia: Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381» H. Pietras (ed.), BAC 2016 Polanco, R., «Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV» *Scripta Theologica* 54 (2022) 395-428.e

Aphraate le Sage Persan, M. J. Pierre (ed.), [SCh 349. 359], Paris 1988-1989.

24. L. Canfora, «La democrazia di Pericle» en: L. Canfora et alii (a cura di), *I volti del potere,* Roma 2012, 7.

Bernardini, P. *Un solo battesimo, una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256,* Bologna 2009.

Bévenot, M., «Cyprian and his recognition of Cornelius» *Journal of Theological Studies* 28 (1977) 346-359.

Campanile, M.D. *I sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. A.C.-III sec. A.D.). Contribución al estudio de la romanización de las élites provinciales en el Oriente* griego, Pisa-Roma 1994.

Canfora, L., «La democrazia di Pericle» en: Id et alii, *I volti del potere,* Roma-Bari 2012.

Canfora, L., «La democrazia di Pericle», en: L. Canfora et alii, *I volti del potere,* Roma-Bari 2012.

Dunn, G. D., «Cyprian and his Colleagues: Patronage and the Episcopal Synod of 252» *Journal of Religious History* 27 (2003) 1-13.

Fischer, A. - Lumpe, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (*Konziliengeschichte, Reihe* A: Darstellungen; W. Brandmüller eds.), Paderborn 1997.

La Conferenza di Cartagine 411, Rossi, A. ed., Milano 2016.

Laiti, G. - Simonelli, C. «Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo» en: R. Batocchio - S. Noceti (eds.) *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi,* Milano 2007, 293-312.

Laiti, G., «Tra sinodalità e sinodi: la pratica epistolare», *Studia Patavina* 68 (2021) 27-38.

Maraval, P., «Synodes et conciles dans l'Église des premiers siècles (I^{e}-V^{e})», en: M. Aoun - M.J. Tuffery Andrieu (dirs.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques,* 2010, 9-18.

Meunier, B., *Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité*, Lyon 2003.

Modéran, Y., «L'Africa e la persecuzione vandalica» en Luce Pietri (ed), *Storia del Cristianesimo* vol 3, Roma 2002.

Norelli, E., «Il conflitto sul data di Pasqua secondo il dossier di Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,23-25» en: M. Girolami (ed) *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano,* Brescia 2019, 99-145.

Simonelli, C., «La prueba de la tradición: implicaciones simbólicas y sociales de la hermenéutica de los cuadros ministeriales» en: S. Noceti (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*.

Simonelli, C., «Esercizio sinodale delle soggettualità ecclesiali: la lezione del III secolo tra consuetudine e crisi» en: C. Caltagirone - G. Pasquale (eds), *Ecclesiologia del Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Venezia 2016, Tomo I, 601-618.

Valerio, A., «Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata» en: M. Perroni - A. Melloni - S. Noceti (eds.), *Tantum aurora est. Las mujeres y el Vaticano II*, Zurich 2012, 21-21

Valerio, A., *Domenica da Paradiso,* Cinisello Balsamo (Mi) 2020.