

A experiência sinodal na Igreja pré-nicena O caso de África sob o episcopado de S. Cipriano

ISIDRO PEREIRA LAMELAS
Faculdade de Teologia – UCP (Lisboa)

Introdução

Giuseppe Alberigo (1926-2007), reconhecido estudioso da sinodalidade na tradição da Igreja, no último artigo que enviou, antes de falecer (15 de junho de 2007), para a prestigiosa revista *Storia del Cristianesimo*, por ele próprio fundada, fazia uma significativa *retratatio* no pensamento comum sobre a compreensão da sinodalidade:

«Depois de ter por muito tempo partilhado da ideia dominante que circunscreve o interesse pela conciliaridade/sinodalidade à expressão da comunhão entre as Igrejas e entre os bispos, chegou a hora e é urgente dilatar o horizonte da investigação no sentido de uma revalorização da dimensão da *communio* (*koinonia*) não apenas entre as igrejas, mas também no seu módulo essencial e irrenunciável, entre as pessoas que partilham a mesma fé e a mesma comunhão eucarística na Igreja local»¹.

¹ GIUSEPPE ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?* in *Storia del cristianesimo*, 28 (2007) 16.

No mesmo artigo o mencionado especialista reforça a necessidade hoje amplamente sentida de “repensar a conceção da Igreja em chave sinodal”. Este repensar-se da Igreja deve obedecer a um duplo movimento: fidelidade à sua Tradição e abertura à liberdade criativa suscitada pelo Espírito². 50 anos passados após o Concílio Vaticano II, urgem renovadas e reais expressões de comunhão numa Igreja mais permeável ao sopro do Espírito e dinâmica dos carismas, e menos preocupada com os elementos periféricos «derivados de uma obsoleta geometria social» que «rischia di sostituirsi all’unico Signore e allo Spirito». São palavras de Giuseppe Alberigo que conclui este seu “testamento” sentenciando que «a difícil e insatisfatória recepção do Vaticano II mostrou que estão essencialmente em jogo as potencialidades do vigor profundo do concílio, da sua *dynamis* de envolver a comunidade eclesial. Cada vez mais nos damos conta que a novidade mais significativa do Vaticano II não consiste nas suas formulações, mas sobretudo no próprio facto de ter sido convocado e celebrado»³.

O mesmo é dizer que a grande novidade do Vaticano II foi a de recuperar a consciência e prática conciliar, e a noção de Igreja comunhão que tal prática pressupõe.

A opinião lúcida e fundada deste perito interessa-nos ainda pela autocrítica que faz ao método que tem prevalecido nos estudos desta matéria. De facto, a investigação tende a considerar as primitivas experiências sinodais à luz do “prestigiado modelo” dos grandes concílios ecuménicos, projetando o formato dessas magnas assembleias episcopais sobre a rica e variegada vida sinodal da Igreja precedente. Daqui deriva, por um lado, a inadequada valorização dessa mesma riqueza inspiradora, por outro, continua a prevalecer o modelo dos “sínodos episcopais”, isto é, clericais, em que os demais membros da Igreja têm um lugar meramente facultativo.

Bem sabemos como a recuperação do conceito de Igreja-comunhão, operada no Concílio Vaticano II, foi em boa parte fruto do *ressourcement* ou regresso às fontes⁴. Desde então muito se progrediu no que concerne ao

² Segundo Alberigo, insistir numa compreensão da Igreja com base no esquema centro/periferia constitui um obstáculo à comunhão que deve emergir da própria experiência da comunidade eucarística e respeitar as diferentes identidades culturais para não cair no risco de “marginalização do povo crente” (*Sinodo come liturgia?* 2-3).

³ GIUSEPPE ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?* 3.

⁴ Apenas três referências: uma da época conciliar, duas mais recentes: A. KERKVOORDE – O. ROUSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain. Liturgie-Dogme-Philosophie-*

conhecimento das “fontes” e vida da Igreja antiga no sentido de confirmar as grandes linhas de renovação sugeridas pelo Concílio. Mas não podemos garantir que muito se tenha avançado no que toca à real promoção da comunhão e participação *de todos* na vida eclesial.

«Não é possível encontrar a justa solução dos grandes problemas senão pela via dos sínodos»⁵. Esta afirmação de Eusébio de Cesareia (séc. IV) confirma o que era uma convicção generalizada e assumida há muito na Igreja. A citada afirmação é proferida no contexto em que o Imperador Licínio, adversário de Constantino, «promulgou uma lei que proibia absolutamente os bispos de se encontrarem entre si, de forma que nenhum destes pudesse deslocar-se à igreja vizinha nem reunir-se em sínodos, reuniões ou debates sobre assuntos de comum interesse». Eusébio apresenta este procedimento anti-eclesiástico em notório contraste com a atitude de Constantino que «em pleno respeito pela lei divina», promovia a «comunhão e concórdia entre os sacerdotes de Deus»⁶.

Como historiador, Eusébio limita-se a constatar um facto: a prática sinodal constitui uma dimensão fundamental e estruturante da Igreja, mormente no que toca aos dois grandes objetivos: a manutenção da concórdia e comunhão entre as Igrejas e a cooperação na abordagem de questões comuns e de maior monta.

Esfolheando os tradicionais manuais de história eclesiástica e até alguns estudos mais detalhados, poderíamos ficar com a impressão de que só após a paz constantiniana e a “idade dos grandes concílios”, a Igreja valorizou a prática sinodal.

O nosso estudo centra-se no período pré-niceno, precisamente para mostrar que a experiência sinodal não é algo de adventício ou mais um resíduo dos muitos empréstimos que a “Igreja constantiniana” recebeu das instituições imperiais, mas é realmente uma dimensão estrutural da Igreja enquanto tal, desde a sua génese⁷.

-*Exégèse*, Paris 1969; A. MONTANARI, *Il ‘ressourcement’ patrístico al Vaticano II*, in *Teologia* 38 (2013) 401-428; AA. VV., *Ressourcement. Les Pères de l’Église et Vatican II*, Paris 2013, *passim*. Veja-se ainda MARIE-ANNE VANNIER, *Les Pères et la naissance de l’ecclésiologie*, Paris 2009, 11-20.

⁵ EUSÉBIO, *Vita Constantini*, I,51 (SC 559, 254-255).

⁶ EUSÉBIO, *Vita Constantini*, I,51 (SC 559, 254-255). De facto, entre 315 e 322, não há notícia de concílios no oriente.

⁷ Respondendo ao filósofo Celso que insistia em equiparar o cristianismo a outras formas religiosas precedentes, Orígenes aceita a comparação entre a “assembleia dos cidadãos livres (*ekkle-*

Expressões da sinodalidade

A história da instituição sinodal não é, contudo, senão um aspeto do processo mais amplo de amadurecimento da autoconsciência da Igreja. Quando, pelo ano 319, se reuniu um sínodo em Alexandria para condenar a doutrina de Ario, o bispo desta cidade, Alexandre, comunicou a decisão final «a todos os colegas em todos os lugares da Igreja católica», justificando tal prática nestes termos: «Uma vez que existe um só corpo da Igreja católica, e as sagradas Escrituras nos mandam conservar os laços da unanimidade e da paz, costumamos escrever cartas uns aos outros, e advertirmo-nos mutuamente sobre o que vai sucedendo, para que se um membro sofre ou se alegra, nós possamos sofrer ou alegrar-nos uns com os outros»⁸. Quem assim fala é um bispo do século IV, mas exprime nestas palavras uma prática e consciência que são bem mais antigas: isto é, a noção de que a Igreja “espalhada por toda a terra” forma “um só corpo” que cresce em todos e através de todos os seus membros, mantendo a sua unidade teológica (*sacramentum unitatis*)⁹.

A Igreja antiga antes de teorizar sobre o conceito de “comunhão”, viveu-o como regra vital interna à própria Igreja. Essa *communio christiana* encontra na assembleia litúrgica o primeiro e principal espaço da vida sinodal. Esta *communio* nunca é, porém, meramente espiritual, mas exprime-se nas mediações concretas¹⁰.

A própria semântica do termo “sínodo” já nos introduz nesta dinâmica construtiva. O passo de Mt 18,20 (*Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo...*) será muitas vezes citado em duplo contexto: para falar da Igreja

sia, com o respetivo conselho (*boulé*), e a comunidade cristã, com a sua “assembleia” (*ekklesia*) e o conselho formado pelos presbíteros; mas ressalta o contraste entre a concórdia reinante na *ekklesia Theou* e seu “conselho” (*boulé ekklesias*) de cada cidade e as tumultuosas assembleias da *pólis*. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, III, 29-30 (SC136, 70. 72). Já S. Inácio de Antioquia fala do colégio dos presbíteros como o conselho ou “senado” (*synédrión*) do bispo, cf. *Tral.* 3,1; *Filad.* 8,1 (A. LELONG, *Les Pères Apostoliques: III: Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, Paris 1910, 44; 76).

⁸ SÓCRATES, *Hist. Eccl.* 1,6,5 (SC 477, 64).

⁹ ISIDRO P. LAMELAS, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio-antropológica do projecto de Ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Lisboa 2002, 229-234; MARIE-ANNE VANNIER, *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, 13-16.

¹⁰ Nomeadamente através do bispo. Depois de confirmada a legítima eleição do bispo de Roma, na pessoa de Cornélio, Cipriano informa que foram enviadas «cartas a todos os residentes na Numídia e Mauritânia», para que «todos os nossos colegas aprovassem com firmeza e se mantivesse a comunhão, isto é, a unidade da Igreja católica e a caridade» (*Ep.* 48,3,2; CC III B, 229).

como “sinfonia” (συμφωνία)¹¹, e para propor o ideal da *concordia-unanimitas* e do consenso a promover¹².

Não será coincidência que o termo σύνοδος apareça pela primeira vez em S. Inácio de Antioquia, grande promotor do ideal da Igreja-*synphonica*. Para o bispo mártir, a Igreja é a comunidade dos “companheiros de caminhada”: εστέ καὶ σύνοδοι πάντες (Ef. IX,2), onde “todos” (πάντες) são *synodoi*¹³. A sinodalidade é, portanto, a nota identitária e permanente da Igreja peregrina. Ao ponto de S. João Crisóstomo poder afirmar que «Igreja e sínodo são sinónimos» (Ἐκκλησία γάρ... συνόδου ἐστὶν ὄνομα)¹⁴.

Quando o cristianismo começou a falar também latim, o termo σύνοδος foi traduzido por *concilium*¹⁵. As duas palavras passaram a designar, desde então, a mesma realidade¹⁶: uma assembleia reunida para fins culturais ou deliberativos, ou o lugar em que essa se reúne. De qualquer modo, a terminologia continuará flutuante e só depois de Eusébio de Cesareia se fixará definitivamente.

Costuma citar-se, a propósito, um passo de Tertuliano em que, já na sua fase montanista, o apologista africano nos dá uma descrição dos *concilia*:

«Nos territórios gregos realizam-se, em determinados locais, concílios (*illa... concilia*) formados por todas as Igrejas, nos quais se trata em comum das questões mais importantes, e que são celebrados com grande solenidade em representação de todo o nome cristão»¹⁷.

¹¹ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Efês.* 4,1,2; 5,1 (A. LELONG, *Les Pères Apostoliques*, 8; 10); ORIGENES, *In Mattheum*, 14,1 (GCS 10, 271-277); *In Ios.* (GCS 7 329); DIDIMO O CEGO, *In Zachariam*, II,73 (SC 84, 463).

¹² Cf. CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 12 (SC 500, 206; 208). DANTE GEMMETI, *La Chiesa nascente ideale di vita cristiana. Interpretazioni patristiche dei primi quattro secoli*, Napoli-Roma 1999, 77-82; MARIE-ANNE VANNIER, *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, 20-36.

¹³ No *Evangelho de Lucas* (2,44) é usado o termo συνοδία que as versões latinas traduzem por *comitatus* e as bíblias modernas por *caravana*.

¹⁴ JOÃO CRISÓSTOMO, *Explanatio in Psal.* 149,1 (PG LV, 493). Cf. IDEM, *Comm. in Gal.* I,2 (PG 61, 613-614).

¹⁵ Dois autores (bispos) contemporâneos, Dionísio de Alexandria e Cipriano de Cartago, usam, cada um na língua respetiva, os dois termos σύνοδος e *concilium*. Ambos empregam também a expressão σύνοδος τῶν ἐπισκοπῶν (cf. DIONÍSIO, apud EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,5,5; VII,7,5); *Concilium episcoporum* (cf. CIPRIANO, *Ep.* 1,1,1; CC III B, 1).

¹⁶ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1334-1335.

¹⁷ «Aguntur praeterea per graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur» (*De ieiunio*, XIII,6, CC II, 1272).

Por esta primeira descrição (datável do ano 215), ficamos a saber que essas assembleias “solenes” a que chama *concilia* reuniam as seguintes notas: “formadas por todas as Igrejas”; tratavam “em comum questões importantes”, eram celebradas com “grande solenidade” e nelas se via “representado todo o povo cristão”. Pelo que diz Tertuliano, estas assembleias conciliares eram já habituais no Oriente (onde o cristianismo mais cedo e celeremente se implantou)¹⁸.

Ficamos sem saber se, nesta altura, tal prática era conhecida apenas no Oriente, como parece dar a entender o texto citado, bem como o silêncio das demais fontes. O que é seguro é que, mesmo na ausência de tais “concilia”, a dimensão sinodal encontrava expressão em muitos outros aspetos da vida eclesial em que todos os fiéis participam. Recordemos apenas alguns desses exercícios de comunhão¹⁹: A já mencionada vida litúrgica, mormente na partilha da eucaristia e dos bens, o exercício colegial que unia os bispos ao seu *presbyterium*; a participação dos fiéis na escolha e eleição do clero²⁰; no processo penitencial e na consolidação da *communio* (nomeadamente na reintegração dos caídos ou “excomungados”); na salvaguarda de *regula fidei*; e em muitos outros aspetos bem concretos, como as “cartas de comunhão”, ou a prática da hospitalidade garantida aos irmãos de outras Igrejas²¹.

Se é verdade, portanto, que a instituição sinodal parece não ter singrado num primeiro momento, também é evidente que a sinodalidade na sua vertente interna, isto é, enquanto dimensão essencial da *communio* eclesial, esteve sempre presente na vida da Igreja.

¹⁸ Sobre os motivos do surgimento dos concílios nestas paragens durante os séculos II e III, cf. EMMANUEL LANNE, *Tradition et communion des Églises. Recueil d'études*, Leuven 1997, 201-202.

¹⁹ Cf. VITORINO GROSSI-ANGELO DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesologia e istituzioni*, Città di Castello 1984, 129-135.

²⁰ Cf. F.-X. ROMANACCE, *Église et Églises: réflexion sur les questions d'autorité dans les communautés chrétiennes au IIe siècle*, in *Recherches de science religieuse* 101 (2013) 521-522; J. EUGUI, *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos (s. I-V)*, Pamplona 1976, 31-72.

²¹ Cf. AMMANUEL LANNE, *Tradition et communion des Églises*, 648-653.

Os sínodos/concílios na vida da(s) Igreja(s)

A pré-história da experiência sinodal começa com o chamado “concílio de Jerusalém” (cf. At 15, 6-29). Uma questão levantada em Antioquia é levada a Jerusalém, diante dos “apóstolos” e “presbíteros” (15,1-2). Estes reúnem-se com a comunidade para debater o problema (15,5ss.). A decisão final é comunicada à Igreja de Antioquia através de uma carta (15,22).

Este precedente, muitas vezes invocado como o protoconcílio e modelo dos futuros sínodos, constitui porém, no Novo Testamento, um episódio único. É contudo legítimo pensar que em cada comunidade local se exercitassem ordinariamente idênticas formas de colegialidade. São significativos os indícios que apontam neste sentido: Segundo *Atos* (1,14), toda a comunidade crente jerosolimitana se envolveu na substituição de Judas por Matias; Os sete diáconos (At 6,1-6) também foram eleitos pela comunidade; Em Antioquia é a comunidade que recebe a comunicação dos enviados vindos de Jerusalém (At 14, 27). Nas comunidades paulinas encontramos provas dessas assembleias comunitárias para resolver assuntos locais (cf. 1 Cor 5,3 e 13). O próprio modo de Paulo operar e as orientações que dá implicam a participação dos diferentes membros da comunidade (1 Cor 7,17; 11,34; 16,1; Fl 2,25-29; veja-se ainda Mt 18, 15-17)²².

Eusébio faz memória de uma “tradição” segundo a qual, «depois do martírio de Tiago e da queda de Jerusalém que se lhe seguiu, os apóstolos e discípulos do Senhor ainda vivos reuniram-se de toda a parte num mesmo lugar, juntamente com os que eram da família do Senhor... para, todos juntos, deliberarem quem deveria ser o sucessor de Tiago»²³.

Nada mais sabemos acerca desta “assembleia” e ainda menos informação temos sobre o pretense “concílio apostólico de Antioquia” de que falam as fontes desde o ano 400, mas que mais devem à lenda que à história²⁴.

²² Tito recebeu o encargo de completar a formação da comunidade, constituindo em cada cidade um colégio de “presbíteros” (Tt 1,5). Cf. GIUSEPPE ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?* 5.

²³ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* III,11. A fonte de Eusébio é Hegésipo (séc. II).

²⁴ É, de qualquer modo, significativo que se tenha recorrido à lenda para reforçar a ideia de uma Igreja que, desde a idade apostólica, age sinodalmente, sobretudo na hora de tomar as mais importantes decisões. Assim, segundo a lenda, os Apóstolos reuniram-se em concílio para decidir o destino missionário de cada um deles e compor o *Símbolo* de fé que os devia guiar na sua pregação; mas reuniram-se também para definir as “normas” ou “cânones apostólicos” da Igreja. Cf. RUFINO, *Expositio Symboli*, 2; Cf. H. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986, 54-62.

Não podemos, por outro lado, ignorar o hiato de cerca de um século que separa a referida assembleia dos apóstolos em Jerusalém dos primeiros sínodos documentados pelas fontes históricas²⁵. Que se passou neste período e que significa tal silêncio? Surpreende-nos sobretudo que, perante os desafios do gnosticismo ou do marcionismo, as Igrejas não tenham sentido a necessidade de se reunir para deliberar em comum sobre as seríssimas questões levantadas por estes movimentos.

Num primeiro momento parece que a “memória dos apóstolos” e autoridade dos “presbíteros”, seus sucessores, bastaram para cada comunidade ir respondendo às suas necessidades. A rápida expansão das igrejas foi acompanhada de um correspondente amadurecimento das instituições, e conseqüente afirmação do episcopado monárquico organizado em *collegium*.

Desde finais do século II, ao que parece, primeiro na Ásia Menor, assistimos à definitiva consolidação da estrutura hierárquica (bispos-presbíteros-diáconos), para no século seguinte nos depararmos já com a Igreja episcopal, onde os bispos assumem o papel central na vida das comunidades. Todo este processo resulta, em boa parte, da necessidade de dar resposta aos perigos de desagregação derivados da expansão²⁶, que ameaçavam a *unitas* da “Igreja católica”²⁷.

O Bispo, nas vezes do Pai (Inácio) e “*alter apostolus*” (Hipólito), herdeiro da “*auctoritas*” apostólica (Cipriano), integra um colégio à imagem do *collegium* apostólico que encontra a natural expressão nos sínodos locais ou regionais, em que os bispos se exprimiam como autoridades locais e colégio que age em concórdia²⁸. A colegialidade desenvolve-se, assim, a partir do bispo local, centro da comunhão e garante a unidade.

²⁵ Ao que parece, os autores antigos já tinham a noção deste hiato. Atanásio Sinaíta (c. 700), na sua obra *Contemplações anagógicas sobre o Êxaemeron* (I), referindo-se ao «famoso Papias de Hierápolis, que foi discípulo daquele que se reclinou sobre o peito do Senhor», recorda os tempos «dos exegetas antigos e anteriores aos sínodos» (PAPIAS, *Fragmento* 15; E. NORELLI, *Papias de Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Milano 2005, 422-423).

²⁶ O pagão Celso, perto do ano 180, observava que «os cristãos no princípio eram poucos e unânimes, mas ao multiplicarem-se, logo se desagregaram e dividiram: cada qual quer ter o seu próprio grupo» (Em ORÍGENES, *Contra Celso*, III,10; SC 136, 30).

²⁷ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Esmirn.* 8,2 (A. LELONG, *Les Pères Apostoliques*, 90). Cf. A. GARCIA-DIEGO, *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto «católica» aplicado a la «Iglesia» desde san Ignacio de Antioquia asta Orígenes*, Méjico 1953; A. DE HALLEUX, «L'Église catholique» dans la *Lettre ignacienne aux Smyrniotes*, in IDEM, *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 90-109.

²⁸ Cf. HILAIRE MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, in B. BOTTITE et al., *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris 1960, 22.

Desde meados do século II a situação tende a complexificar-se²⁹. As ameaças já não vinham sobretudo do exterior ou de alguns movimentos considerados falsificadores da tradição apostólica. Para responder aos desafios do Montanismo, da crise dos *lapsi*, aos cismas (de Novaciano e Novato-Felicíssimo), à querela do batismo dos hereges, bem como às primeiras heresias trinitárias e cristológicas (Noeto, Paulo de Samosata e outros), já não bastava invocar a *traditio apostolica e regula fidei*³⁰.

A “idade sinodal”, inaugurada ou retomada a partir da segunda metade do século II, assinala assim um estado de maturidade teológica e de maioria da Igreja que se instala definitivamente no espaço público e se afirma como uma *communicatio* “católica”³¹.

Mesmo não dispondo de muitas fontes de informação, ficamos surpreendidos com a frequência dos concílios ou sínodos a partir das últimas décadas do século II. Ao que parece, não havia uma regra universal quanto à obrigatoriedade e regularidade das assembleias sinodais, mas sabemos que nalgumas Igrejas estas sucediam anualmente³². Pensamos mesmo que o teor rotineiro destas assembleias explica a falta de notícias sobre a maioria delas: são notícia sempre pela relevância do assunto nelas tratado, não por si mesmas.

Ásia Menor berço da instituição sinodal

a) *A crise montanista*

Pela documentação que nos chegou e que, para o período em análise, devemos sobretudo a Eusébio de Cesareia e a S. Cipriano de Cartago, a mais antiga atividade sinodal de que temos notícia transporta-nos para

²⁹ Cf. A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises. Des identités en construction*, Paris 2011, 38-42.

³⁰ Quanto às questões disciplinares, elas eram até aqui resolvidas caso a caso pelo bispo e pela própria comunidade, tendo como pano de fundo o modelo ideal da comunidade primitiva. Cf. DANTE GEMMETI, *La Chiesa nascente ideale di vita cristiana. Interpretazioni patristiche dei primi quattro secoli*, Napoli-Roma 1999, *passim*.

³¹ Entre os anos 180 e 250, assistimos à generalização do monoepiscopado “sacerdotal” e ao estabelecimento definitivo da fronteira entre “clero” e “leigos”. Cf. A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises. Des identités en construction*, Paris 2011, 44-47.

³² Cf. FIRMILIANO (CIPRIANO), *Ep.* 75,4,3 (CC III C, 585).

a Ásia Menor dos anos 70 do século II, onde e quando ocorreram vários sínodos para tratar de “assuntos relevantes”³³. Um desses assuntos foi o Montanismo, movimento entusiasta que se contrapunha à Igreja episcopal (*ecclesia episcoporum*)³⁴ e se propagou a partir da Ásia Menor³⁵.

Apolinário de Hierápolis faz-nos saber que «os fiéis (οἱ πιστοί) da Ásia tinham reunido muitas vezes e em muitos lugares da Ásia para tratar deste assunto [montanismo] e, depois de examinar as recentes doutrinas, declararam-nas heréticas»³⁶. Podemos detetar rastos destes sínodos nos escritos de Apolinário, bispo de Hierápolis, «contra a heresia dos Frígios»³⁷.

Os que se “reuniram muitas vezes” “em diferentes lugares” são os “fiéis”, isto é, todos os membros da Igreja: bispos, presbíteros e leigos. Este é o primeiro testemunho das mais antigas assembleias sinodais (depois de At 15,1-20). É significativo que os sínodos tenham (re)surgido para responder a um “excesso de profecia” ou de “Espírito” que tendia a substituir a Igreja hierárquica³⁸. Pela primeira vez se decide colegialmente excomun-

³³ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,16-17, onde Eusébio cita os trechos do chamado *Anónimo Anti-montanista* (SC 41, 46-54); B. ALAND, *Montano-Montanismo*, DPAC II, 2299-2301.

³⁴ TERTULIANO, *De pudicitia*, 21,17: «Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum» (CC II, 1328).

³⁵ Epifânio coloca a gênese do Montanismo no ano 156-157 (*Haer.* 48,1: *Sub Antonini Pii... annum XIX emergere coeperunt*). Eusébio fala do ano XI de Marco Aurélio, isto é, 171-172 (*Chronicon* ad na. XI). A data proposta por Eusébio é a preferível. Cf. J.A. FISCHER – A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997, 23-59.

³⁶ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,16,10 (SC 41, 49).

³⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* IV, 27; V,19,1 (SC 31 212; SC 41, 59). Tudo indica que os escritos (γράμματα) antimontanistas de Apolinário, produzidos logo nos começos da heresia (anos 172-175), consistissem numa espécie de carta circular, emanada na sequência da celebração de um sínodo, indo acompanhada pela assinatura e pareceres dos bispos participantes no referido sínodo. De facto, Serapião de Antioquia, numa carta dirigida a Carico e Pôncio, para demonstrar que «todos os irmãos em Cristo espalhados por toda a terra reprovaram a obra desta seita mentirosa que se denomina “nova profecia”», transcreveu «os escritos (γράμματα) de Claudio Apolinário» com as assinaturas e pareceres dos bispos. Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,19,2-3; SC 41, 59-60). Eusébio, que teve em suas mãos tanto a carta de Serapião como o texto dos *gráματα* de Claudio Apolinário, cita os pareceres muito breves de dois bispos (*Ibid.* V,19,3).

³⁸ Sob a inspiração do Paráclito, os discípulos de Montano tinham-se por superiores aos bispos e até aos apóstolos. Cf. PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 7 (CCL II, 1409); EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,17,3-4 (SC 41, 53-54). É possível, como opinam alguns estudiosos [G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der alten Kirche: Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 17; *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*, in *Verbum Caro* 22, 88 (1968) 30; P. LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913, 30; EMMANUEL LANNE, *Tradition et communion des Églises*, 203], que a institucionalização da prática sinodal tenha surgido como afirmação da Igreja institucional qual lugar do Espírito, frente ao profetismo desregrado do Montanismo.

gar os seguidores de Montano que pugnavam por uma Igreja meramente pneumática e carismática³⁹.

Numa tal eclesiologia, onde cada um dispõe do mesmo poder espiritual sem mediações hierárquicas, não há lugar para qualquer tipo de sinodalidade. Numa Igreja «que é propriamente e principalmente espírito»⁴⁰, todos podem ser tudo, mas o carisma é unipessoal, tal como o poder concedido a Pedro em Mt 16,18 é pessoal e intransmissível: só a ele foi dado⁴¹, assim como é dado a cada um: «Donde deriva que o conjunto dos homens que aderem a esta fé é reconhecido como Igreja»⁴².

b) A controvérsia pascal (conflito de tradições apostólicas)

Quase contemporaneamente à crise montanista surgiu a discussão à volta da data da Páscoa, suscitada pelos quartodecimanos, também a partir da Ásia Menor⁴³:

«Nesse tempo [cerca do ano 190] levantou-se uma questão não de menor importância porque os cristãos de toda a Ásia, seguindo uma tradição muito antiga, pensavam que se devia guardar o décimo quarto dia da lua para celebrar a festa da Páscoa do Senhor»⁴⁴.

Esta controvérsia está na origem de todo um debate, troca de correspondência e reuniões sinodais⁴⁵.

Tal movimento foi suscitado pelo papa Vítor⁴⁶ que, porém, não agiu só por sua iniciativa, uma vez que a sua tomada de posição foi precedida e legitimada por assembleias episcopais realizadas em diversas comunidades

³⁹ Cf. E. NORELLI, *Presenza e persistenza dei ruoli carismatici: il caso delle assemblee sul montanismo nel II secolo*, in *Ricerche storico-bibliche* 25 (2013) 176-180.

⁴⁰ TERTULIANO, *Pudicitia*, 21, 16 (CCL II, 1328).

⁴¹ TERTULIANO, *Pudicitia*, 21, 9-11 (CCL II, 1327).

⁴² TERTULIANO, *Pudicitia*, 21, 17 (CCL II, 1328).

⁴³ O primeiro sinal desta controvérsia remonta aos anos 164 e 167, quando em Laudiceia (Frígia) surgiu um debate que opunha Melitão de Sardes e Cláudio Apolinário (cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* IV,26,3; SC 31 209). Mas a grande polémica estalou pelo ano 190, sob o pontificado do papa Vítor (cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,23,1-2; SC 41, 66).

⁴⁴ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V, 23 (SC 41, 66).

⁴⁵ Segundo É. JUNOD, o facto de os primeiros sínodos de que temos notícia estarem relacionados com a data da Páscoa não significa que a existência de tais reuniões esteja necessariamente ligada a essa questão e, portanto, outros sínodos podem ter acontecido antes e para além destes. Cf. É. JUNOD, *Naissance de la pratique synodale et unité de l'Église au IIe siècle*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 69 (1988) 172.

⁴⁶ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V, 23,3 (SC 41,69).

e não apenas em Roma⁴⁷. Nestes diversos sínodos estatuiu-se que a celebração da ressurreição do Senhor, com o conseqüente termo do jejum, se celebraria sempre ao domingo:

«Para tratar deste assunto, houve sínodos e reuniões de bispos (σύνοδοι καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων), e todos unânimes, por meio de cartas, formularam uma regra eclesiástica (ἐκκλησιαστικόν δόγμα) para os fiéis de todas as partes, decidindo que o mistério da ressurreição do Senhor de entre os mortos não seria celebrado senão ao domingo»⁴⁸.

Na seqüência desta decisão colegial dos vários sínodos celebrados a Oriente e Ocidente⁴⁹, o bispo de Roma enviou às Igrejas que se tinham mostrado reticentes ou discordantes cartas, com ameaça de excomunhão às comunidades que se recusassem acolher esta decisão da maioria das Igrejas.

Os bispos da Ásia Menor, depois de concertarem pareceres, fizeram saber ao papa Vítor que manteriam a tradição quartodecimana por estar conforme à tradição apostólica⁵⁰, e não viam em tal divergência motivo de rutura, como propunha o bispo de Roma. O bispo de Éfeso, em nome das Igrejas da Ásia, deu a conhecer ao papa Vítor a posição assumida pelos sínodos que se reuniram em Éfeso, e por toda a Ásia⁵¹. Nesta carta sinodal, Polícrates insiste na defesa do costume quartodecimano, mostrando que este era sustentado, para além dos luminares daquelas Igrejas (João, Filipe, Policarpo e Melitão de Sardes⁵²), pelo “grande número de bispos” reunidos⁵³.

Todo este movimento conciliar suscitado pela insolúvel querela pascal assinala um momento importante na afirmação e configuração da instituição sinodal. Ambas as partes invocavam a antiga “tradição apostólica”, mas num prisma de Igreja local. Na perspetiva do bispo de Roma, porém, estava em jogo a *recta fides* e a comunhão visível entre as Igrejas de toda

⁴⁷ Não sabemos quem convocou estes primeiros sínodos romanos, mas é bem provável que tenha sido o papa Vítor. Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,23,3 (SC 41, 63). F.-X. ROMANACCE, *Église et Églises: réflexion sur les questions d'autorité dans les communautés chrétiennes au IIe siècles*, in *Recherches de science religieuse* 101 (2013) 517-518.

⁴⁸ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,23,2 (SC 41 66).

⁴⁹ Nomeadamente, em Roma, Palestina, Alexandria, Ponto (*Hist. Eccl.* IV, 23,6), Osroene (*Ibid.* V,23,4), Corinto (*Ibid. Ibid.* V,4) e na Gália (*Ibid.* V,23,3).

⁵⁰ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,6 (SC 41, 68).

⁵¹ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V, 24,1-8 (SC 41, 67-69).

⁵² Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,2-5 (SC 41, 67-68).

⁵³ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,8 (SC 41, 69).

a terra na celebração do mistério de Cristo, é por isso que ameaçou excomungar as Igrejas da Ásia e arredores (*tanquam contra rectae fidei sentientes*)⁵⁴. É a primeira vez que tal ameaça paira sobre as Igrejas, mas é também uma ocasião para intensificar a atividade ecumênica e conciliar⁵⁵. Perante o impasse, a chave de solução da crise, mediada por Ireneu (ainda presbítero) e outros bispos, esteve, mais uma vez, no primado da paz e caridade, e na comunhão que se exprimem na celebração da sinaxe⁵⁶.

Precisamente porque a sinodalidade começa na liturgia, esta discrepância na celebração da grande liturgia pascal gerara uma inquietação profunda que tinha a ver com a própria autoconsciência da Igreja na sua essência e no seu todo. Como podia a mesma Igreja de Cristo continuar a celebrar o mistério central da sua fé em datas e segundo acentos tão diferentes? A questão litúrgica e disciplinar, acabou assim por pôr à prova a capacidade das Igrejas de encontrem caminhos de comunhão, não obstante as diferentes tradições locais. Uma tensão que, no futuro, obrigará ao alargamento “ecumênico” da experiência sinodal⁵⁷.

⁵⁴ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,9 (SC 41, 69). Compreenderemos melhor a rigidez do papa Vítor, se tivermos presentes dois aspetos ligados entre si: o facto de ter com ele a maioria das Igrejas, mas sobretudo porque não estava em questão apenas uma data (*XIV lunae*, ou domingo a seguir ao *XIV lunae*) ou uma praxis litúrgica (jejum), mas estava em jogo a relação entre a “regra da fé” invocada explicitamente pelo bispo de Éfeso e a fidelidade ao Evangelho. «Todos os que guardaram o décimo quarto dia (da lua) da Páscoa, conforme o Evangelho, não fazem qualquer transgressão, mas agem conforme à regra da fé» (V,24,6; SC 41, 68). Por sua vez, o papa Vítor trata os quartodecimanos como “heterodoxos”. Cf. J. PREMIER, *Le calendrier chrétien: naissance du comput ecclésiastique*, in J.-M. MAYER – Ch. L. PIETRI, *Histoire du christianisme. I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, 505.

⁵⁵ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,10-11 (SC 41, 69).

⁵⁶ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24, 10-11 (SC 41, 69-70). Ireneu, embora defendendo o costume “imposto” pela Igreja de Roma, suplica ao sucessor de Pedro para que não separe da comunhão as “Igrejas íntegras”, e pede que use com essas Igrejas da mesma tolerância posta em campo pelos seus antecessores, especialmente o papa Aniceto o qual abordou a questão com Policarpo, bispo de Esmirna, que veio a Roma para esse efeito; e não obstante não terem chegado a acordo, mantiveram a paz e a comunhão. Demonstra-o o facto de o bispo de Roma ter dado a Policarpo a precedência na presidência da Eucaristia celebrada na ocasião (EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,14-17 (SC 41, 70-71).

⁵⁷ Sabemos que este debate e discrepância entre as Igrejas só se irá resolver no Concílio de Niceia (325), onde se impõe a todas as Igrejas a tradição romana (e alexandrina). Sobre a questão da compatibilidade das diferenças com a unidade na Igreja antiga, veja-se EMMANUEL LANNE, *Les différences compatibles avec l'unité, dans la tradition de l'Église ancienne*, in *Istina* 86 (1961-1962) 227-253. Retornado em IDEM, *Tradition et communion des Églises*, 359-385.

Sinodalidade e defesa da fé

Segundo a *História Eclesiástica* de Eusébio, a Igreja antiga pedia aos sínodos duas tarefas: a conservação da reta fé por meio da exclusão do erro e a manutenção da disciplina⁵⁸.

Sabemos de sínodos realizados para resolver situações disciplinares, como aquele convocado, em 231-232, por Demétrio, que reuniu os bispos e presbíteros do Egito para tomar posição sobre o caso de Orígenes, acusado de ter sido ordenado sacerdote (irregularmente?) pelo bispo de Cesareia, sem consentimento do homólogo de Alexandria⁵⁹.

Nas acima mencionadas crises montanista e da data pascal estavam já em discussão questões relacionadas com a *regula fidei*. E esta será o motivo principal de muitas das antigas assembleias conciliares do período pré-niceno, durante o qual as crises suscitadas por motivos doutrinários eram resolvidas local ou regionalmente e quase sempre através dos mecanismos sinodais⁶⁰.

Conhecemos vários exemplos destas “conferências” ou debates doutrinários em moldes conciliares. Falamos de assembleias abertas, que decorriam muitas vezes em forma de debate público e envolviam toda a comunidade ou os principais representantes. Mesmo que nem sempre estas sessões assumam os contornos de um verdadeiro concílio, elas são expressão e prova de uma autoconsciência de Igreja comunitária.

Pelos finais do século II temos notícia de um destes sínodos, reunido para avaliar a doutrina de Noeto, presbítero de Esmirna, que insistia de tal modo na unidade de Deus, ao ponto de abolir a distinção entre o Pai e o Filho. Os “bem-aventurados presbíteros da Igreja” chamaram-no a comparecer diante deles e a submeter-se ao devido interrogatório. Embora tenha refutado as acusações, continuou a divulgar a sua doutrina. Foi por isso convocado a comparecer de novo perante os “presbíteros”, acabando por ser expulso da Igreja com seus seguidores, por não aceitar retratar-se⁶¹.

⁵⁸ B. STUDER, *Storia della teologia*, Casale Monferrato 1993, 453.

⁵⁹ O concílio proibiu Orígenes de continuar residir e ensinar em Alexandria. Esta condenação de Orígenes foi aprovada pelo bispo de Roma, mas não pelos bispos da Palestina, Síria, Grécia e Arábia. Cf. M. SIMONETTI, *Alessandria. II: Concili*, DPAC I, 121.

⁶⁰ Na maioria dos casos, as suspeitas de heterodoxia estão associadas a desvios disciplinares, pois os dois aspetos estão quase sempre associados nas polémicas da Igreja antiga.

⁶¹ Cf. HIPÓLITO, *Contra Noeto*, 1 (PG X 804); EPIFÂNIO, *Panarion*, 57,7 (PG 41, 995AC).

Cerca de um século depois, Berílio, bispo de Bostra, na Arábia, foi acusado de um erro doutrinal semelhante ao de Noeto. Também nesta circunstância foi convocada uma assembleia sinodal, orientada por Orígenes⁶². Desta vez, porém, o bispo de Bostra deixou-se vencer pela argumentação do ilustre teólogo alexandrino, regressando à ortodoxia.

Felizmente, dispomos de uma parte das atas de um outro desses sínodos “abertos”⁶³, que teve lugar, entre os anos 244-249, no decorrer de uma conferência episcopal pública, para avaliar a doutrina duvidosa do bispo Heráclides. Este sínodo local desenrolou-se em dois tempos: depois de uma discussão geral, os bispos presentes expuseram os seus pontos de vista; de seguida, o bispo Heráclides explanou o seu “credo” e Orígenes, na qualidade de teólogo convidado, fixou a doutrina e apaziguou a querela.

«Com a permissão, em primeiro lugar, de Deus, em segundo lugar, dos bispos, em terceiro lugar, dos sacerdotes e do povo, direi o que penso sobre a questão...»⁶⁴, assim se dirige Orígenes aos presentes. Esta atenção ao “povo” dos crentes era obrigatória porque, como nos recorda o próprio Orígenes, a discussão decorre na presença de toda Igreja: «toda a Igreja está aqui a escutar». E, na sequência, o Alexandrino justifica este empenho de “toda a Igreja”: «porque não deve haver entre as Igrejas diferenças quanto à doutrina»⁶⁵.

Sabemos por outras fontes que era habitual esta presença dos fiéis leigos em assembleias do género. Os escritos de Dionísio, bispo de Alexandria, confirmam que também nestas bandas o povo participava dos concílios⁶⁶.

Quase sempre, como sucederá muitas vezes nos séculos futuros, estes debates sinodais são suscitados pelas inquietação e reação que determinadas doutrinas ou comportamentos provocam entre o povo crente⁶⁷. Neste caso, os cristãos reagiram às ideias heterodoxas do seu bispo Heráclides, e não se apresentam como simples espectadores na sessão conciliar. Estão

⁶² EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,33,2; VI,37 (SC 41, 134; 139).

⁶³ Infelizmente, não dispomos da primeira parte das referidas atas. Ao que parece, os taquígrafos não tomaram nota da discussão que a precedeu. Cf. JEAN SCHERER, *Origène. Entretien avec Héraclide*, Paris 2001, 17.

⁶⁴ ORÍGENES, *Diálogo com Heráclides*, 4, 22-23 (SC 67, 62).

⁶⁵ ORÍGENES, *Diálogo com Heráclides*, 1,17-19 (SC 67, 54).

⁶⁶ Como no caso da disputa com Candidus. Cf. *Epistula Originis ad quosdam amicos Alexandrinos* (PG 17, 625). Cf. ALBANO VILELA, *La condition collegiale des Prêtres au IIIe siècle*, 160-161.

⁶⁷ ORÍGENES, *Diálogo com Heráclides*, 2,28-30; 4,17-20 (SC 67, 58; 62).

presentes porque a questão lhes diz respeito, e como “testemunhas” do que se vai decidir em concílio. Recorde-se que estava em questão a unidade da fé (1,18), mas também a *lex orandi*: a quem dirigir a prece eucarística (*prosfóra*), ao Pai ou ao Filho? (4, 17 ss.)⁶⁸:

«Depois de os bispos presentes terem levantado o problema da fé do bispo Heráclides, para que este fizesse diante de todos a profissão de fé; depois de cada um ter feito suas observações e colocado suas questões, o bispo Heráclides disse...»⁶⁹.

Assembleias sinodais deste género eram comuns em meados do século III, cada vez que surgiam querelas ou dúvidas acerca da “regra da fé”. Pelo ano 257 surgiu mais uma dessas controvérsias. Desta vez, entre os bispos Dionísio de Roma e o seu homónimo bispo de Alexandria. A doutrina trinitária está no centro deste debate que antecipa a crise ariana que motivará o primeiro concílio ecuménico de Niceia (325). Alguns fiéis da Igreja alexandrina de tendência monarquiana denunciaram ao bispo de Roma o seu bispo, acusando-o de afirmar que o Filho de Deus era uma criatura estranha à essência do Pai⁷⁰. Perante a gravidade da matéria, Dionísio de Roma convocou um concílio, após o qual escreveu ao seu colega alexandrino, expondo a posição doutrinária assumida por todos⁷¹. Não percebemos que tipo de sínodo foi este e em que termos decorreu. Sabemos sim, que, neste caso, não foi requerida a presença do autor das doutrinas em avaliação.

Temos informação mais detalhada de um outro sínodo em que também estava em causa o exame doutrinário de um bispo. Efetivamente, em 264 reuniu-se em Antioquia uma sessão, ou uma série de sessões conciliares, para debater a deficiente cristologia do bispo local, Paulo de Samosata⁷².

⁶⁸ Cf. JEAN SCHERER, *Origène. Entretien avec Héraclide*, 24.

⁶⁹ ORÍGENES, *Diálogo com Heráclides*, prólogo, 1-5 (SC 67, 52).

⁷⁰ Dionísio de Alexandria que, de facto, em polémica com os sabelianos, tinha sublinhado a inferioridade do Filho em relação ao Pai, para manter a distinção entre ambos, ao ver-se acusado pelos seus fiéis e o bispo de Roma (de tendência monarquiana), acabou por explicar e corrigir as afirmações de que era acusado. Cf. M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 209.

⁷¹ Cf. ATANÁSIO, *De Synodis*, 43. 45 (SC 563 324. 326; 328).

⁷² O bispo de Alexandria, também convidado, «desculpando-se com a sua avançada idade e fragilidade corporal, substituiu a sua presença pessoal por uma carta onde expunha o seu pensamento sobre o tema debatido. Os demais pastores das Igrejas, por sua vez, cada um da sua terra, iam reunindo contra o devastador do rebanho de Cristo, dirigindo-se todos para Antioquia» (EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,27, 2; SC 41, 211-212).

Eusébio relata que “um grande número de bispos” (70, segundo Atanásio⁷³; 80, segundo Hilário⁷⁴: da Síria, Palestina, Fenícia, Arábia, Cilícia, Ponto, Locónia, Capadócia e do Egito), “juntamente com os presbíteros e os diáconos”⁷⁵, se reuniu para tratar do mesmo assunto, “em diferentes e repetidas ocasiões”⁷⁶.

Esta última expressão dá a entender que em Antioquia e provavelmente noutras Igrejas havia uma espécie de concílio permanente, com sessões mais ou menos regulares. Neste caso, as várias reuniões sinodais conduziram a um último concílio mais solene e alargado, “com numerosíssimos bispos”⁷⁷. Neste, realizado em 268, Paulo foi deposto e excomungado como herege⁷⁸.

Como já vimos, não era a primeira vez que um concílio tomava uma decisão do género. Desta feita, porém, quase todas as Igrejas orientais se fizeram representar, para tratar uma questão dogmática fundamental: a natureza de Cristo e sua relação com o Pai. Paulo, bispo local, «contrariamente ao ensinamento da Igreja, pensava coisas baixas e indignas em relação a Cristo, como se fosse um homem comum [adocionismo]»⁷⁹. Isto é, o motivo central que coenvolveu boa parte das Igrejas orientais nesta dinâmica sinodal tinha a ver com a doutrina cristológica e trinitária que irá ocupar os cristãos do oriente durante as décadas e sínodos posteriores. Se Paulo de Samosata aparece na história como um predecessor do arianismo, os concílios antioquenos mais antigos que conhecemos (264/268) anunciam já a problemática que irá marcar a agenda dos grandes concílios do século IV, ensaiando, ao mesmo tempo, o modelo de resposta “ecuménica” que será dada a um nível cada vez mais concertado⁸⁰.

⁷³ Cf. ATANÁSIO, *De Synodis*, 43 (SC 563, 324. 326).

⁷⁴ Cf. HILÁRIO, *De Synodis*, 86 (S. VIZZINI, *Hilarii Pictaviensis De Trinitate libri XII. De Synodis seu De Fide Orientalium*, Biblioteca ss. Patrum, 5a ser. 1-4).

⁷⁵ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,28,1 (SC 41, 212).

⁷⁶ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,28,2 (SC 41, 212).

⁷⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,29,1 (SC 41, 213).

⁷⁸ Cf. EPIFÂNIO, *Haer.* II, 65,1 (PG 41, 12-13).

⁷⁹ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,27,2 (SC 41 211).

⁸⁰ O concílio que voltou a reunir em Antioquia 56 bispos, no ano 325, presidido por Osio de Córdoba, pode ser visto como o prelúdio do primeiro concílio de Niceia (325). Cf. HILAIRE MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, in B. BOTTTE et al., *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris 1960, 34-35.

Para além da condenação da cristologia modalista, que anulava a distinção pessoal do Pai em relação ao Filho, estava também em causa a avaliação do modo nada exemplar como o excêntrico bispo de Antioquia exercia o seu *múnus*⁸¹. Não será o primeiro nem último caso em que a tentação de confundir a honra devida a Deus com as honrarias pessoais mereceu a reprovação dos fiéis⁸². Porém, também nesta situação, a prepotência com que o ministério era abusivamente exercido inspirava tal temor entre os fiéis que ninguém ousava questionar ou denunciar: «Por causa disto, todos gemiam e se lamentavam dentro de si mesmos, mas era tanto o seu poder e tirania, que ninguém se atrevia a denunciá-lo»⁸³.

A forma encontrada para superar este ambiente insustentável e bloqueador de qualquer diálogo, foi a convocação de um concílio. Não adivinhamos quem tomou tal iniciativa, mas sabemos que os fiéis e sobretudo os presbíteros de Antioquia tiveram um papel fundamental no processo. Um deles, Malquião, assumiu mesmo as rédeas da discussão e refutação do seu bispo durante o sínodo⁸⁴. Assim se compreende que a carta sinodal final vá redigida e dirigida não apenas em nome dos bispos, mas também em nome dos “sacerdotes, diáconos e de todos os irmãos”⁸⁵. De facto, uma vez terminado o sínodo, as atas do mesmo, bem como a relação do debate entre Paulo e Malquião, foram comunicadas aos fiéis de Antioquia e bispos “de toda a terra (*oikouméne*)” e a todas as Igrejas⁸⁶.

E, de facto, toda a Igreja veio a reconhecer os erros de Paulo de Samosata e a sua subsequente deposição consensual: «foi excluído da Igreja católica que está sob o céu»⁸⁷. A decisão valia, portanto, para toda a Igreja e não apenas para as igrejas da região.

⁸¹ Pelo menos segundo o retrato deixado por Eusébio (*Hist. Eccl.* VII,30,7; SC 41,216); cf. G. BARDY, *Paul de Samosate. Etude historique*, Louvain 1929, 176-189. Uma recolha de todos os documentos do “caso” Paulo de Samosata pode ler-se nas páginas 306-344. Veja-se ainda H. DE REIDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, in *Paradosis* 6, Fribourg 1952.

⁸² Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,30,9-10 (SC 41, 216-217).

⁸³ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,30,15 (SC 41, 218).

⁸⁴ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,27, 2; VII,30,10 (SC 41, 211-212; 217).

⁸⁵ Eusébio dá-se ao trabalho de copiar a respetiva carta sinodal (*Hist. Eccl.* VII, 30,2-17; SC 41, 214-219).

⁸⁶ «Então os pastores ali reunidos com o mesmo fim, escreveram uma carta comum dirigida pessoalmente a Dionísio, bispo de Roma, e a Máximo, bispo de Alexandria; e transmitiram-na a todas as províncias» [EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,30,1 (SC 41, 214)]. Cf. *Ibid.* VII,30,2; VIII,30,1-17 (SC 41, 214, 214-219).

⁸⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,29,1 (SC 41, 213).

As exigências da conciliaridade aplicam-se, como vemos, em primeiro lugar aos responsáveis primeiros das comunidades. Nesta, como noutras situações (Heráclides e Berílio de Bostra; Nepos de Arsinoé) são os próprios bispos ou pastores suspeitos de heterodoxia que se veem submetidos ao juízo dos seus colegas, mas também dos sacerdotes e leigos⁸⁸. Por conseguinte, ao contrário do que afirma S. Cipriano, pela mesma época mas num cenário bem diverso, os bispos *não* “têm que dar apenas contas a Deus”, mas estão sujeitos ao juízo dos seus fiéis⁸⁹.

Mas nem sempre eram os pastores a ser levados a exame público. Por vezes os chamados ao juízo sinodal são os fiéis que, como sucedeu na comunidade de Arsinoé de que falaremos a seguir, tinham aderido em bom número à heresia (milenarista). Dionísio, metropolitano do Egito, «convocou os presbíteros e mestres (*disdaskalos*) dos irmãos das aldeias e, na presença dos irmãos que desejaram, exortou-os a realizar em público o exame da doutrina»⁹⁰.

O ambiente sinodal

As sessões conciliares até aqui referidas seguiam habitualmente os seguintes trâmites: a) A reação da parte dos fiéis ou de alguns membros do clero perante doutrinas ou comportamentos não condizentes com a fé ou a disciplina da Igreja, b) leva à convocação da assembleia sinodal que decorre perante a comunidade local e na qual é concedida ao acusado a possibilidade poder explicar-se ou retratar-se; c) a sessão decorria, habitualmente, em dois momentos: depois de um primeiro debate entre os bispos convocados e o personagem acusado ou seu representante, entrava em ação um

⁸⁸ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,33,3 (SC 41, 136).

⁸⁹ O próprio Cipriano reconhece que «o povo tem poder de eleger bispos dignos e de rejeitar os indignos», *Ep.* 67,3,2 (CC III C, 452).

⁹⁰ Citado por EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII, 24,6 (SC 41, 203). O Sínodo de Elvira (cerca de 305), no cânon 53, decreta que um bispo que prevarique deverá responder perante o sínodo provincial. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I/1, 250. Tal procedimento também se poderia aplicar a presbíteros de doutrina suspeita, como sucederá no primeiro sínodo convocado por Alexandre de Alexandria para examinar a doutrina de Ario. Como esta primeira tentativa de retratação de Ario se revelou infrutífera, o bispo de Alexandria viu-se forçado a adotar um procedimento mais radical, convocando para um concílio cerca de 100 bispos do Egito e da Líbia. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 30.

“perito”, que procurava convencer o acusado a voltar à ortodoxia (quando o desfecho é negativo, os visados são excluídos da comunhão eclesial ou depostos dos cargos, no caso dos clérigos); d) durante a sessão, ou no final da mesma, eram redigidas e subscritas as atas ou uma carta sinodal pelas quais se dão a conhecer às demais Igrejas as posições assumidas.

Vimos que os fiéis participavam destas assembleias, assim como de outros momentos de exercício da sinodalidade⁹¹. Para além da parte ativa que lhes era reconhecida na eleição dos seus pastores⁹², tomam geralmente parte nas assembleias sinodais⁹³ e são sempre envolvidos na receção das deliberações aí tomadas. Com esta preocupação em mente, os padres sinodais reunidos na Palestina, no tempo do papa Víctor, encerravam nestes termos a sua carta sinodal: «Procurai enviar cópias da nossa carta a cada comunidade cristã para que não sejamos responsáveis pelos que desencaminham demasiado facilmente suas almas»⁹⁴.

Se quisermos agora espreitar a atmosfera em que decorriam estes encontros sinodais, voltemos ao já citado episódio do bispo de Arsinoé. Para responder à heresia milenarista de que este e seus seguidores eram acusados, realizou-se, pelo ano 255, um concílio no Egito. Face ao risco de «cisma e apostasia de Igrejas inteiras», o bispo de Alexandria convocou os «sacerdotes e doutores»⁹⁵ dos irmãos do local, estando também presentes os irmãos que quiseram» e «exortou-os a realizar em público o exame da doutrina»⁹⁶. O debate decorreu «durante três dias, do nascer ao pôr-do-sol», com base no livro em que Nepos, o bispo em questão, expunha a sua

⁹¹ Cipriano anuncia a convocação de sínodos em que participarão também os fiéis (*Ep.* 17, 1; 44,3; 55,7,2; 67,4,5; CCL III B, 96; 213-214; 263; CCL III C, 453-454). Cf. ALBANO VILELA, *La condition collegiale*, 65.

⁹² Cf. CIPRIANO, *Ep.* 38; 39; 40; 67,4-5 (CCL III B, 183-195); ORÍGENES, *Hom. Lev.* VI,3 (SC 286, 282). Para o período seguinte, cf. JERÓNIMO, *Ep.* 125,17 (PL 22, 1082); IDEM, *Com. Ezech.* 10,23 (25, 19-20); PSSIDIUS, *Vita Augustini*, 21 (A.A.R. BASTIAENSEN, *Vita dei santi. Vita di Cipriano; Vita di Ambrogio; Vita di Agostino*, 1985, 184). Cf. PAUL CHRISTOPHE, *L'Élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, Paris 2009, sobretudo pp. 15-28.

⁹³ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI, 37; VII, 24,6-8; VII,30,3 (SC 41, 139, 203, 215).

⁹⁴ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,25 (SC 41, 72). Procedimento semelhante foi observado no sínodo de Antioquia (324), e no de Alexandria (338), cf. ATANÁSIO, *Apologia contra Arianos*, 3-19 (PG 25, 251-280).

⁹⁵ Os “doutores” (*didaskaloi*) poderiam ser os leigos encarregados de ensinar e que em Alexandria gozam de grande prestígio e longa tradição. A expressão grega (τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους), sugere, contudo, que o termo se refere aos presbíteros. A. VILELA, *La condition collegiale des Prêtres au IIIe siècle*, 161.

⁹⁶ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII, 24, 6 (SC 41 203).

doutrina. O próprio bispo de Alexandria, Dionísio, descreve nestes termos o modo como tudo decorreu:

«Pude então admirar o equilíbrio, o amor à verdade, a facilidade de acompanhar o raciocínio, a inteligência dos irmãos quando por ordem e com moderação íamos expondo as perguntas, as objeções e os pontos de convergência. Por um lado tínhamos recusado agarrar-nos obstinada e zelosamente a decisões já tomadas, mesmo quando pareciam justas; por outro lado, não evitávamos as objeções, mas, na medida do possível, dispunhamo-nos a abordar os temas propostos de forma cabal. E não nos envergonhávamos tampouco de mudar de ideias e concordar se a argumentação o exigia; antes pelo contrário, de plena consciência e sem hipocrisia, e com o coração aberto a Deus, aceitávamos o que era exposto pelos argumentos e os ensinamentos das Sagradas Escrituras»⁹⁷.

Para além do ambiente pacificado em que decorre a assembleia, Dionísio sublinha o “amor à verdade” e a liberdade de expressão dos participantes que, sem fugir às dificuldades, não se envergonhavam de mudar de opinião. Finalmente, os “ensinamentos da Escritura” como critério último de todo o debate⁹⁸. O documento que resumia as teses de Nepos foi analisado neste clima de debate e diálogo esclarecedor. Respeitando a “inteligência dos irmãos”, os assuntos são abordados em profundidade e “de forma cabal”, para chegar à verdade que requer, de ambas as partes, um “coração aberto a Deus” e disponibilidade de espírito.

O debate acabou com a retratação do promotor das ideias de Nepos, de nome Coracião, plenamente convencido pelos argumentos dos oponentes, «confessando e testemunhando perante todos os irmãos presentes»⁹⁹ que abandonava as doutrinas milenaristas.

Podem parecer um pouco idílica a descrição, e nem todas as assembleias sinodais decorreriam em termos tão exemplares. De qualquer modo, podemos afirmar que tal exposição, ainda que não corresponda sempre aos factos, nos retrata o paradigma almejado no exercício da sinodalidade.

⁹⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,24,8 (SC 41, 203-204).

⁹⁸ As Escrituras aparecem, noutros concílios, como critério de discernimento. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,6,1 (CCL III B, 261-262).

⁹⁹ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII, 24, 9 (SC 204).

O exercício da sinodalidade em tempos de crise

Dois assuntos vão dominar as preocupações da Igreja desde meados do século III: a crise dos *lapsi* ou “caídos” na perseguição e a controvérsia do batismo dos hereges.

Face a tão prementes questões, que eram agora de toda a Igreja, não bastava uma resposta local. Os sínodos serão, por isso, cada vez mais regionais. A doutrina do episcopado amadurecida a partir de Inácio de Antioquia, consolidada e generalizada a todas as Igrejas no século III, com a clara afirmação do bispo como sucessor dos apóstolos, ajudou a assumir o princípio da colegialidade e a prática da sinodalidade, como instância magistral¹⁰⁰. Na sucessão do colégio apostólico, os bispos sabem constituir uma *ordo episcoporum* que colegialmente governa a Igreja e orienta a fé dos crentes, salvaguardando a *communio Ecclesiarum*.

O consenso eclesial pode assim ser garantido, não apenas através de sínodos locais isolados, mas por via de diversas assembleias episcopais reunidas em diferentes lugares para abordar a mesma questão que a todos diz respeito. Esta busca de respostas comuns, mesmo quando o consenso universal não está no horizonte (caso do batismo dos hereges) ajudou a criar uma nova consciência de “catolicidade”, na medida em que a Igreja universal se exprime plenamente em cada Igreja local em comunhão com as demais.

Tanto a crise dos *lapsi*, como a acesa querela batismal que opôs Roma/Alexandria e Cartago/Cesareia/Antioquia obrigaram a uma profunda reflexão da Igreja sobre si mesma e puseram à prova a capacidade das Igrejas particulares superarem as relevantes divergências.

Por outro lado, tais tensões acabaram por questionar não só o modo como a *auctoritas* era exercida na Igreja local e globalmente, mas também a coexistência de uma Igreja “carismática” a par da Igreja hierárquica¹⁰¹. A atividade conciliar que se foi desenvolvendo ajudou a superar esta tensão e as energias centrífugas que esta ia gerando, afirmando cada vez mais a organização eclesiástica em desproveito dos carismas.

¹⁰⁰ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 66,4,2; 79 (CCL III C, 438; 624-625); FIRMILIANO (CIPRIANO), *Ep.* 75,16 (CCL III C, 596).

¹⁰¹ Cf. EMMANUEL LANNE, *Tradition et communion des Églises*, 202-204.

As situações mais inquietantes foram, sem dúvida, as provocadas pela crise dos “caídos” durante a perseguição e pelo cisma de Novaciano em Roma (em 251), com a onda de contágio que acabou por chegar a outras igrejas locais de África e do oriente. O primeiro sinal de resposta foi dado pela Igreja de Roma que, em junho de 251, reuniu em sínodo todo o seu clero, para tratar do cisma de Novaciano, acusado também de heresia, ao reivindicar uma “igreja dos puros” onde os “lapsos” não tinham lugar:

«Por este motivo reuniu-se em Roma um grandiosíssimo sínodo, com 60 bispos e um número ainda maior de presbíteros e diáconos, enquanto nas demais províncias os pastores locais examinavam em particular e a fundo o que havia a fazer»¹⁰².

Na sequência, o papa Cornélio enviou uma carta ao bispo de Antioquia, Fabiano, contendo as “atas do concílio de Roma”¹⁰³:

«No final da carta Cornélio apresenta a lista dos bispos que intervieram no concílio de Roma... indicando juntamente com o seu nome a Igreja a que cada um presidia. Menciona depois os que não estiveram presentes, mas aprovaram por escrito o voto dos demais, com os respetivos nomes, a cidade a que cada um pertence e de onde escrevia»¹⁰⁴.

Cipriano, em Cartago, constata com satisfação que o concílio realizado em Itália, sob o papa Cornélio, confirma as orientações assumidas pelas Igrejas africanas¹⁰⁵. Esta permuta das decisões sinodais não é senão um dos aspetos da intensa comunhão e comunicação entre as Igrejas, não obstante as particularidades locais. Eusébio refere-se ainda a outras cartas ou troca de correspondência sobre a mesma matéria, entre as Igrejas que, pela via sinodal, procuram uma resposta concertada para problemas tão prementes¹⁰⁶.

¹⁰² EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,43,2 (SC 41, 153).

¹⁰³ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,43,2-3 (SC 41, 154).

¹⁰⁴ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,43,21-22 (SC 41, 159).

¹⁰⁵ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,6,2 (CCL III B, 262-263).

¹⁰⁶ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI, 43,3-4; VI, 43,5-21 (SC 41, 154-159). Veja-se ainda CIPRIANO, *Ep.* 30 (CCL III B, 139-150). No final de cada assembleia conciliar, os bispos informaram as demais Igrejas de Itália e de África sobre as “resoluções” finais: Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,6,2 (CCL III B, 262).

Pela mesma altura, em Antioquia, o já referido Fabiano, recém-eleito (Janeiro de 251), não escondia as suas simpatias por Novaciano. Foram então (em 252) convocados «pelo bispo de Tarso e pelos que estavam com ele», os prelados da Capadócia e da Palestina para se reunirem «no sínodo de Antioquia no qual alguns tentavam apoiar o cisma de Novaciano»¹⁰⁷. Sob a coordenação do bispo de Cesareia da Capadócia (Firmiliano) e de Cesareia da Palestina (Teoctisto), acorreram a esta assembleia os principais bispos do Oriente, incluindo o Egito.

Também em Alexandria se reuniram sínodos sobre a mesma problemática e o bispo local, Dionísio, trocou correspondência com o homólogo de Antioquia, alinhando na disciplina moderada adotada pelas demais Igrejas do Ocidente, contra o rigorismo “puritano” de Novaciano¹⁰⁸.

Estas reuniões sinodais eram preparadas e acompanhadas por uma regular troca epistolar que ia criando as condições para o desejado consenso¹⁰⁹. Estas *cartas de comunhão* assumem um especial papel no exercício ordinário da Igreja conciliar¹¹⁰.

Se quanto à crise dos *lapsi* o consenso entre as Igrejas se alcançou com relativa facilidade, o debate sobre a validade do batismo dos hereges (tal como já sucedera com a questão pascal) acabou por recolocar o problema das relações entre a Igreja de Roma e as demais Igrejas¹¹¹; o mesmo é dizer, entre a Igreja local e a Igreja universal ou, noutros termos, entre o exercício duma primazia do bispo de Roma genericamente reconhecida, ainda que não definida, e os concílios locais aos quais alguns bispos, como Cipriano,

¹⁰⁷ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,46,3 (SC 41, 163). O mesmo procedimento sinodal e intereclesial no já referido sínodo de Antioquia concernente ao caso de Paulo de Samosata. Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII, 27,2 (SC 41, 211).

¹⁰⁸ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,46,1 (SC 41, 153).

¹⁰⁹ Veja-se, por exemplo, EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,25; VI, 46,3-4 (SC 41, 162-163); CIPRIANO, *Ep.* 25,1,2; 55, 4.6; 70, 71; 72, 73 (CCL III B, 124; 259; 262; CCL III C, 499-562).

¹¹⁰ Eram cartas trocadas entre as Igrejas ou dioceses, comunicando informações relevantes (por exemplo, a eleição de um bispo ou pedindo opinião sobre algo). No combate ao Montanismo, cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,19 (59-60); Durante a controvérsia batismal, cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24 (SC 41, 67-70); CIPRIANO, *Ep.* 48,3,2 (CCL III B, 229). Cf. M.-F. BASLEZ, *La diffusion du christianisme aux Ier-IIIe siècles. L'Église des réseaux*, in *Recherches de science religieuse* 101 (2013) 565-568.

¹¹¹ A controversa questão da validade do batismo conferido pelos hereges ou fora da Igreja surgiu primeiro no oriente, onde diversos sínodos tinham confirmado a invalidade de tal batismo. Sob o influxo de Novaciano, o debate depressa chegou a África, tendo provocado momentos de forte tensão entre alguns bispos locais e com o bispo de Roma.

atribuem igual ou maior poder. A questão não era, de facto, menor: O batismo de Novaciano e demais cismáticos ou/e hereges tinha algum valor ou só na *communicatio* católica existe o *vero et unico baptismo*?¹¹².

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

De facto, desde a segunda década do século III, desenvolveu-se uma intensa atividade sinodal no sentido de encontrar resposta para esta disputa de difícil consenso¹¹³. Pelo ano 230, Dionísio de Alexandria asseguramos que se celebraram «grandes concílios de bispos», em diversas partes, como em «Icónio e Sínada e em muitos outros lugares» sobre o batismo dos hereges¹¹⁴. A forma como se fala destes “concílios” dá-nos a entender que eles faziam parte da vida corrente da Igreja, sempre que havia questões comuns a resolver.

Também na Ásia Menor temos ecos de sínodos reunidos pela mesma altura e para abordar o mesmo assunto. Cerca de uma década antes, nos anos 218-222, sob o episcopado de Agripino, a Igreja de África já tinha enfrentado o problema, num sínodo de 70 bispos, no qual deliberou contra a validade do batismo dos hereges¹¹⁵. Sob o episcopado de Donato, imediato antecessor de Cipriano, temos notícia de um outro sínodo de 90 bispos que excomungou Provato de Lambese *ob multa et gravia delicta*¹¹⁶, onde este não terá sido o único motivo de tão numerosa assembleia.

Durante os cerca de 10 anos em que Cipriano esteve à frente da principal Igreja africana, os concílios locais são acontecimentos regulares. Os bispos das três províncias (Proconsular, Numídia, e Mauritânia da Cesareia) são convocados regularmente à capital da África romana, para tratarem de assuntos de comum relevância. Isto sucede habitualmente pelo menos uma vez ao ano¹¹⁷.

¹¹² Cf. CIPRIANO, *Ep.* 69,1 (CCL III C, 468).

¹¹³ Só no concílio de Arles de 314 (cânon 8) a Igreja de África renunciou à prática de rebatizar os hereges. (MANSI, II, 472A).

¹¹⁴ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,7,5 (SC 41, 172).

¹¹⁵ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 71,4,2; 3,1 (CCL III C, 521-522; CCL III B, 9).

¹¹⁶ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 59,10,1 (CCL III C, 353).

¹¹⁷ Quando o Concílio de Niceia prescreveu aos metropolitas que convoquem os bispos para o sínodo duas vezes ao ano (cânon 5), é porque tal prática já era comum, ainda que não observada por

Mas não se pense que esta é uma prática adquirida apenas entre as Igrejas de África: Firmiliano, bispo de Cesareia, na Capadócia, não só confirma que o mesmo sucede na sua terra, como também explica o motivo profundo deste costume das Igrejas:

«A rica e divina sabedoria é distribuída por muitos. Por isso se ordena a quem primeiro falava para se calar, sempre que é revelado algo a outro (cf. 1Cor 14,30). Por isso consideramos necessário reunir-nos todos os anos, sacerdotes e bispos (*seniores et praepositi in unum conveniamus*), para deliberar sobre o que nos foi confiado. E se há questões particularmente difíceis são resolvidas em comum acordo»¹¹⁸.

Nesta carta, o bispo de Cesareia coloca-se do lado de Cipriano contra o bispo de Roma na questão do batismo dos hereges. Posição que, segundo o mesmo, fora já assumida “há algum tempo”, em sínodo alargado: «Há algum tempo que decidimos este procedimento. Reunidos em Icónio, na Frígia, também com a participação dos nossos irmãos da Galácia e da Cilícia e das outras regiões vizinhas...»¹¹⁹.

Este recurso às deliberações de sínodos anteriores parece, pois, ser já habitual e revela já um especial reconhecimento da autoridade dos mesmos.

O caso de Cipriano de Cartago: teoria e prática do consenso

Cipriano é dos autores que mais documentação nos fornece sobre a vida sinodal da Igreja do século III, não por ser um caso à parte no que

todos. Durante o século IV e V manteve-se esta regularidade. Em 407 o concílio de Cartago decidiu que, para não sobrecarregar os bispos com um concílio anual, se convocasse o concílio plenário apenas cada vez que uma causa grave o exigisse (CCL 149).

¹¹⁸ FIRMILIANO (CIPRIANO), *Ep.* 75, 4, 2-3 (CC III C, 584). É provável que estas reuniões anuais (e às vezes bienais) reunissem apenas os bispos da própria província, sendo os sínodos regionais ou interprovinciais menos regulares. Cf. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de Saint Cyprien e de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, 16.

¹¹⁹ FIRMILIANO (CIPRIANO), *Ep.* 75,7,5 (CC III C, 589).

toca à prática da sinodalidade, mas porque mais informação nos legou através da sua copiosa correspondência¹²⁰, também esta expressão de uma consciência e vivência sinodal¹²¹.

Sabemos que uma das notas fortes da ação e pensamento de S. Cipriano é o seu eclesiocentrismo que assenta numa experiência e exercício da eclesialidade em chave comunal. A Igreja é para ele uma *fraternitas universa* unida pela mesma fé e caridade que fazem dela uma *communio* e *communicatio*. Esta “comunhão” e unidade são de natureza teo-lógica, pois brotam e nutrem-se da própria unidade trinitária (*sacramentum unitatis*)¹²². A partir dessa fonte da *unitas Ecclesiae*, esta, «sendo *una*, desenvolve-se numa multidão cada vez mais extensa sem que a unidade se rompa»¹²³. Por outro lado a *unitas* eclesial exprime-se, mais concretamente, na comunhão «dos fiéis que formam um único corpo» (*consentientis populi corpus unum*)¹²⁴, isto é, na *communicatio* do “corpo” dos crentes unidos ao seu bispo e este unido ao *collegium* sacerdotal. O bispo é o ponto de convergência da *communio* hierárquica, mas, como logo a seguir Cipriano completa, na medida em que a Igreja «está estabelecida sobre o bispo e o clero e sobre os fiéis que permanecem na fé»: *Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta*¹²⁵. Repare-se que é usado o mesmo verbo “constituere” para o bispo como para os demais membros da comunidade. Não se trata, portanto, de defender uma igreja episcopalista, já que essa está fundada sobre o bispo, mas também sobre o clero e o demais povo dos fiéis, porque uns não são *Ecclesia* sem os outros. A “Igreja católica” é o povo unido ao

¹²⁰ A própria correspondência é usada como instrumento do *consensus* eclesial e salvaguarda da *unitas* e da *fides Ecclesiae*: «Quae epistulae iam plurimis collegis nostris missae placuerunt, et rescripserunt se quoque nobis cum in eodem consilio secundum catholicam fidem stare. Quod ipsum etiam ad collegas nostros quos potueris transmittes, ut apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur» (*Ep.* 25, 1, 2; CCL III B, 124).

¹²¹ Cf. G. W. CLARKE, *Letters of St. Cyprian, III: Letters 55-66*, N. York 1986, 17-28: “The Churches in Council”.

¹²² Cf. ISIDRO PEREIRA LAMELAS, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo*, 229-235.

¹²³ CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 5: «Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur... unitas tamen seruatur in origine» (SC 500, 184).

¹²⁴ CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 23 (SC 500, 238).

¹²⁵ *Ep.* 33,1,2. Por isso, aderir a um bispo cismático é criar uma outra Igreja e estar em comunhão com o bispo é estar em comunhão com toda a Igreja, cf. *Ep.* 46,1,1 (CCL III B, 224). O dissidente Felicímo é acusado de «separar alguns irmãos do seu bispo... separar do clero uma parte do povo, romper a concórdia dos irmãos, onde reinava a união e o amor recíproco» (*Ep.* 52,2,2-3; CCL III B, 246).

seu pastor (*Ecclesia plebs sacerdoti adunata*). É neste sentido que se afirma que “a Igreja está no bispo”¹²⁶.

Não há, pois, Igreja sem a comunhão de “todo o povo unido”, assim como não há unidade eclesial sem colegialidade episcopal, definida magistralmente por Cipriano nestes termos: «Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur»¹²⁷. O episcopado é uno e um só: dele participa cada bispo na totalidade. Cada pastor local participa do *episcopatus* pessoalmente, mas não individualmente nem de modo autónomo, antes como membro do *collegium*, *in solidum* com os demais e unido ao seu povo¹²⁸. Cabe a cada pastor a responsabilidade de «manter a caridade das almas, a honra do corpo episcopal, o vínculo da fé, e a *concordia* do episcopado»¹²⁹.

A colegialidade implica assim, pelo menos estas três grandes dimensões concretas: corresponsabilidade e intercomunhão entre as Igrejas; partilha fraterna e participação de tudo o que diz respeito às demais Igrejas; solicitude para com as demais Igrejas locais e toda a Igreja universal¹³⁰. O bispo que na sua Igreja local é sumamente responsável pelas próprias ações, «desde que o laço da concórdia subsista e persevere a fidelidade indissolúvel à

¹²⁶ CIPRIANO, *Ep.* 66,8,3: «Vnde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in Ecclesia non esse... quando Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexas et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata» (CCL III C, 443).

¹²⁷ CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 5 (SC 500, 184); *Ep.* 55,8,5: «Et cum post primum secundus esse non possit, quisque post unum qui solus esse debeat factus est non iam secundus ille sed nullus est» (CCL III B, 265). Cf. ATTILIO CARPIN, *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*, Bologna 2006, 35-58.

¹²⁸ O bispo é o sinal empírico da unidade teológica da *Ecclesia catholica*, na medida em que a unidade do *corpus* eclesial é preservada e garantida pela concórdia do *corpus* ou *collegium sacerdotalis*. *Ep.* 55,1,1: *concordia collegii sacerdotalis* (CCL III B, 256); *Ep.* 55,24,4: *sacerdotum collegium* (CCL III B, 287); *Ep.* 55,30,1: *collegium et corpus noster* (CCL III B, 294); 59,5,1: *sacerdotum collegium* (344); *Ep.* 68,2,1: *collegium noster* (CCL III C, 464); *Ep.* 68,4,3: *collegium sacerdotum* (CCL III C, 467). Como vemos, o episcopado é concebido como um *collegium*, um *corpus*, ou ainda como uma *fraternitas*. Três termos com que designa a mesma realidade (Cf. *Ep.* 68,3; CCL III C, 467). Os membros deste *collegium* estão unidos pela «concordia mútua e o vínculo da unidade» (*Ep.* 55,21,2; CCL III B, 280).

¹²⁹ CIPRIANO, *Ep.* 73,26,2: «Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii» (CCL III C, 561). Cf. FIRMILIANO, *Ep.* 75, 3,3 (CC III C, 584), onde o bispo de Cesareia fala da “unidade divina” como fundamento do “vínculo da unidade que une todas as partes”, isto é, todas as Igrejas através da comunhão dos bispos “separados geograficamente”.

¹³⁰ Cf. ATTILIO CARPIN, *Cipriano di Cartagine*, 46-58.

unidade da Igreja católica»¹³¹. Só dispõe, portanto, de tal autoridade enquanto membro de um *collegium* com o qual é e age solidariamente¹³². Assim se compreende que a colegialidade, tal como a sinodalidade, não se exprime apenas na atividade conciliar, mas é ontologicamente constituinte da Igreja.

Porque «todos os bispos são sucessores dos apóstolos»¹³³, todos participam da mesma honra e poder concedidos a Pedro. Esta noção discutida no Concílio Vaticano II constitui um princípio básico do exercício da sinodalidade numa Igreja de comunhão de todos os fiéis unidos ao seu pastor.

Sem querer resolver a *vexata quaestio* do primado romano em S. Cipriano, relembramos apenas aquilo que nos parece mais evidente: que reconhece, de facto a primazia cronológica, simbólica e teológica do bispo de Roma, sem conferir ao *primatus* o matiz jurídico do jurisdicional e dogmático que lhe deu o Concílio Vaticano I¹³⁴. Para o bispo de Cartago, o *Tu es Petrus*, não legitima, contudo, a afirmação do poder superior do sucessor de Pedro sobre as demais Igrejas, precisamente porque entende que cada bispo, enquanto representante de Cristo (*vice Christi vere fungens*), goza de um só e mesmo poder que lhe vem do Senhor, por mediação apostólica (*mediantibus apostolis*), sendo, por sua vez, mediação pela qual o povo encontra forma e unidade enquanto *Ecclesia Christi*¹³⁵.

¹³¹ «Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus» (*Ep.* 55,21,2; CCL III B, 280). *Ep.* 72,3,2: «Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus» (CCL III C, 528). Cf. *Ep.* 69, 12,1 (CCL III C, 487).

¹³² Cf. PAUL MATTEI, *De Tertullien à Fulgence. L'ecclésiologie des Africains: lignes de crête*, in MARIE-ANNE VANNIER, *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, 96.

¹³³ CIPRIANO, *Ep.* 66,4,2: «... omnes praepositi qui apostolis vicaria ordinatione succedunt» (CCL III C, 438).

¹³⁴ Retomando a metodologia teológica de Tertuliano, que fundamenta os princípios da economia na sua instituição primeira e na sua gênese: *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes* (*Praescr.* 20,7; CCL I, 202), Cipriano atribui à “cátedra de Pedro” uma primazia onto-genética: «Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur in terris quod ille solvisset» (*Ep.* 73,7,1; CCL III C, 537).

¹³⁵ Defende, por isso, a autonomia de cada Igreja local face a intromissões externas, criticando os que vão a Roma para aí encontrar um árbitro dos conflitos locais (cf. *Ep.* 59,14,1-2).

O bispo de Cartago sabe, ao mesmo tempo, que uma comunidade local só é Igreja se for “católica”. Isto porque a Igreja não é apenas a comunidade de um lugar determinado (como pensará o futuro Donatismo), mas a totalidade de todas as Igrejas locais unidas pela mesma fé e concórdia (asseguradas pelos pastores¹³⁶). Daí a importância dada aos concílios, na busca do consenso e de critérios de ação unânimes, mas também como momentos performativos da unidade que define a Igreja.

Assim se compreende a aparente contradição por muitos advertida na eclesiologia ciprianea: por um lado defende e pratica a colegialidade e sinodalidade, acentuando a autonomia da igreja local, por outro, afirma claramente a primazia do sucessor de Pedro: «*Ad Petri cathedram atque ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*»¹³⁷.

Esta aporia explica-se precisamente a partir da noção teórica e prática de uma eclesiologia em chave sinodal e colegial. No seio do episcopado ou colégio dos bispos, o bispo de Roma tem um lugar proeminente, na medida em que ocupa a sede de Pedro, sobre quem Cristo fundou a Igreja, *unde unitas sacerdotalis exorta est*. Isto não confere, porém, à sede romana uma autoridade de tipo jurídico sobre as demais Igrejas e seus respetivos pastores¹³⁸.

Precisamente neste contexto de tensão com o bispo de Roma, Cipriano argumenta, mais uma vez, em defesa do princípio da prioridade do consenso (*sensus fidei*) sobre a *auctoritas*. Evoca o incidente de Antioquia, entre Pedro e Paulo, para mostrar que o próprio «Pedro, eleito pelo Senhor como primeiro, e sobre o qual edificou a sua Igreja, quando discutiu com

¹³⁶ CIPRIANO, *Ep.* 55, 1,1; 8,1; 24,2; 59,14 (CCL III B, 256, 263; 285; CCL III C, 361).

¹³⁷ Mas logo a seguir, na mesma carta ao bispo de Roma, afirma que cada pastor, no governo da porção do rebanho que recebeu, terá de dar contas ao Senhor: «*Et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus*» (*Ep.* 59,14,2; CCL III C, 362). Cf. *Ep.* 72,3,2 (CCL III C, 528). Noção partilhada pelo clero de Roma: «*Omnes enim nos decet pro corpore totius Ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt*» (*Ep.* 36,4,1; CCL III B, 176).

¹³⁸ Por isso reprova o papa Estêvão por retirar de Mt 16,18 justificação para uma autoridade superior que, nem a Escritura nem a tradição lhe garantem, cf. *Ep.* 71,3,1 (CCL III C, 519-520). Poderíamos resumir o pensamento do bispo de Cartago nestes termos: assim como a cada apóstolo foi confiado a plenitude da *episkopê* e todos participavam do mesmo poder e honra, permanecendo na unidade da única Igreja fundada sobre Pedro, e tendo esta como critério primeiro e último, cada bispo participa do mesmo poder e responsabilidade que Jesus confiou a Pedro. A sucessão apostólica perpetua esse poder e *communicatio* (intercomunhão) ao longo dos séculos.

Paulo sobre a circuncisão... não reivindicou qualquer direito com altivez e pretensões; não alegou que tinha o primado (*ut diceret se primatum tenere*)... mas aceitou o conselho proveniente da verdade e facilmente aceitou às razões justas que Paulo apresentava», para daqui concluir um princípio prático importante: Deste modo, Pedro ensinou «a aceitar como “nosso” quanto de útil e salutar nos é sugerido pelos nossos irmãos e colegas (*a fratribus et collegis*), sendo verdadeiro e justo»¹³⁹. Note-se que Cipriano aplica esta regra tanto aos colegas bispos, como aos demais *fratres*.

Constatamos, assim, que Cipriano pugnou por um modelo de Igreja que assenta num delicado equilíbrio entre a real autonomia de cada Igreja local e respetivo bispo e a intocável comunhão na unidade e total sujeição de cada bispo ao princípio da “ecclesia una”. Como o demonstra a sua experiência, o exercício da sinodalidade é visto como o melhor modo de manter essa complexa equação entre a Igreja local e a Igreja universal, embora deixe em aberto a relação dos sínodos locais ou regionais com o bispo de Roma.

a) Teoria

Na carta 14, o bispo Cipriano, dirigindo-se a alguns presbíteros, expõe a sua metodologia pastoral (*in commune trahere; disponere omnia consilio communis*¹⁴⁰) nestes termos:

«Desde o princípio do meu episcopado propus-me nada fazer por iniciativa própria sem o vosso parecer e o consenso do nosso povo» (*quando a primordial episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensus plebis mea privatim sententia gerere*)¹⁴¹.

Esta orientação de princípio é, de resto, plenamente acatada pelos demais membros da Igreja, que corroboram a regra seguida pelo seu bispo: «Há que consultar todos os bispos, presbíteros, diáconos, confessores e os leigos que permaneceram fiéis, como vós mesmos afirmais»¹⁴².

Como motivos aduzidos para esta busca constante do “consenso” comunitário, predominam os seguintes¹⁴³: a vontade de Deus¹⁴⁴; o bem da

¹³⁹ CIPRIANO, *Ep.* 71,3,1 (CCL III C, 520).

¹⁴⁰ CIPRIANO, *Ep.* 19,2,2 (CCL III B, 104).

¹⁴¹ CIPRIANO, *Ep.* 14,4 (CCL III B, 83).

¹⁴² CIPRIANO, *Ep.* 31,6,2 (CCL III B, 157-158).

¹⁴³ Cf. ALBANO VILELA, *La condition collegiale des Prêtres au IIIe siècle*, 288-294.

¹⁴⁴ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 11,3 (CCL III B, 59).

Igreja (*fraternitatis nostrae vel utilitas vel necessitas*¹⁴⁵); o respeito e amizade mútua entre os pastores¹⁴⁶; o respeito pelos carismas e pelo «dom da graça espiritual que se distribui com igualdade por todos, sem distinção de sexo nem idade» e «sem aceção de pessoas se infunde sobre todo o povo de Deus»¹⁴⁷.

Partindo do princípio de que o Espírito Santo é dado a todos com a mesma abundância e a «graça de Cristo é igualmente partilhada entre todos os membros do povo de Deus»¹⁴⁸, Cipriano acredita sinceramente que a verdade e a razão não são monopólio de ninguém, nem sequer de algum bispo (ainda que seja o de Roma), como, segundo ele, no-lo mostra o episódio de Antioquia em que Pedro cedeu às razões de Paulo¹⁴⁹. Desta corresponsabilidade participam também os fiéis leigos.

Em Cipriano identificamos ainda as seguintes razões para a prática do consenso e, poderíamos dizer, da sinodalidade:

– A devida autonomia e igual dignidade de cada bispo e a sua “liberdade de decidir” (*habens arbitri sui liberam potestatem*¹⁵⁰) devem compaginar-se com a *divina concordia et dominica pax*¹⁵¹.

– Porque tem muito mais “força” uma «decisão que conte com o consenso da maior parte», em questões fundamentais, «requer-se um parecer que seja tanto maior quanto mais grave for a situação»¹⁵².

¹⁴⁵ CIPRIANO, *Ep.* 14,1 (CCL III B, 79); Cf. *Ep.* 18,1,1; 35,1,1 (CCL III B, 100; 171).

¹⁴⁶ Cf. CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 24 (SC 500, 240); *Ep.* 14,4; 45,2,1 (CCL III B, 83-84; 217); 70,1,2; 73,26,1-2 (CCL III C, 501, 561).

¹⁴⁷ CIPRIANO, *Ep.* 69,12,1 (CCL III C, 487).

¹⁴⁸ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 69,14 (CCL III C, 491).

¹⁴⁹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 71,3 (CCL III C, 519-520).

¹⁵⁰ CIPRIANO, *Ep.* 73,26,1 (CCL III C, 561).

¹⁵¹ CIPRIANO, *Ep.* 73,26,2 (CCL III C, 561). Citando 1Cor 11,16, continua: «Nós devemos conservar com paciência a bondade, a caridade de ânimo, a honra do colégio episcopal, o vínculo da fé e a concórdia entre os sacerdotes» (*Ep.* 73,26,2; CCL III C, 561).

¹⁵² CIPRIANO, *Ep.* 30,5,3-4 (CCL III B, 141-144). O bispo Caldónio, a quem Cipriano confiara a Igreja de Cartago durante a sua fuga aquando da perseguição de Décio, consulta o bispo de Cartago sobre a questão dos *lapsi* «para que não pareça que decidira sem ponderação», pedindo que lhe escreva a informar sobre a decisão “tomada em comum”: (*Si quid ergo ex communi consilio placuerit scribite mihi*) (*Ep.* 24,1,2; CCL III B, 122). Uma atenção especial parece haver em relação a Roma, que Cipriano “costuma” manter permanentemente informada (cf. *Ep.* 36,4,1: *pro tuo more fecisti*; CCL III B, 176; cf. *Ep.* 27 (sobre o problema dos *lapsi*); *Ep.* 35, onde afirma explicitamente a sua preocupação por chegar a um comum acordo sobre a questão dos “caídos”. O bispo de Roma não só aprova o procedimento, como adota a mesma prática, enviando cartas a Cipriano para lhe comunicar as decisões tomadas naquela Igreja: cf. *Ep.* 49 (CCL III B, 231-237).

– Tal procedimento «favorece a concórdia salutar» dentro da Igreja¹⁵³, e a sinodalidade é a melhor forma de construir a comunhão.

– Porque, como muito bem explica Cipriano, cada bispo só tem poder absoluto na medida em que age *in solidum* com os demais pastores que, por sua vez, presidem e representam cada comunidade local.

Com base nessas motivações de fundo, o pastor de Cartago exerce o seu ministério pastoral dentro dos seguintes critérios:

– Tratando-se de problemas internos à comunidade cristã local, não quer agir sozinho, sem o conselho do clero e o sufrágio do povo¹⁵⁴, para decidir em conformidade com a disciplina do Senhor¹⁵⁵.

– Partindo da convicção profunda de que todos os bispos são iguais e independentes, nenhum pode pretender impor-se como “bispo dos bispos”. Por isso, cada um, na *plenitudo* dos seus poderes, administra a sua Igreja com total liberdade e autonomia, devendo dar contas apenas a Deus¹⁵⁶.

– Há, porém, um limite ao poder quase absoluto do bispo: não pôr em causa a disciplina eclesiástica¹⁵⁷ e a unidade e integridade da Igreja católica¹⁵⁸.

– Esta afirmação da autoridade inquestionável de cada bispo no interior da Igreja local¹⁵⁹, porque está ao serviço da unidade de todos e com todos¹⁶⁰, não dispensa o bispo de, no governo da sua Igreja (*gubernare*

¹⁵³ CIPRIANO, *Ep.* 55,30,1 (CCL III B, 295).

¹⁵⁴ CIPRIANO, *Ep.* 14,4; 19,2 (CCL III B, 83; 104).

¹⁵⁵ CIPRIANO, *Ep.* 18; 26, 1; 30,5; 43,7 (CCL III B, 100-102; 125; 144-145; 209-210).

¹⁵⁶ *Sent. Episc.* (CCL III E, 7); *Ep.* 59,14,2; 69,12,1; 72,3; 73,26,2 (CCL III C, 362; 487; 527-528; 561).

¹⁵⁷ CIPRIANO, *Ep.* 2,1,2; 4,1,2; 52,2,4 (CCL III B, 6; 18247); 59,1,1. 6,1 (CCL III C, 336;346).

¹⁵⁸ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,21, 1 (CCL III B, 280); 73,26,1 (CCL III C, 561).

¹⁵⁹ M. BÉVENOT, *A Bishop is responsible to God Alone*, in *Recherches de science religieuse* 39 (1951) 397-415.

¹⁶⁰ CIPRIANO, *Ep.* 55,21,2 (CCL III B, 280); 69,12,1. 17; 73,26,1 (CCL III C, 487; 496; 561).

*Ecclesiam*¹⁶¹), promover o consenso e a participação do demais clero e do povo¹⁶².

– Tratando-se de questões mais importantes e comuns às demais Igrejas, o sínodo é o lugar da ponderação comum do caminho a seguir:

«Estabelecemos juntamente com os confessores e os ministros do culto, reunidos na cidade, de acordo com os outros bispos da nossa província, ou residentes além-mar, não tomar qualquer iniciativa a propósito dos *lapsi* senão depois de nos reunirmos todos em concílio (*nisi omnes convenerimus*)»¹⁶³.

Como vemos, a mesma solicitude e corresponsabilidade é praticada tanto a nível local e intraeclesial como a nível intereclesial. Mais ainda, para o bispo de Cartago esta forma de proceder não é “sua”, mas respeita a “disciplina eclesiástica”¹⁶⁴.

Assim se antecipa a *regula iuris* que será consagrada na futura legislação canónica: “O que diz respeito a todos deve ser tratado por todos” (*quod omnes tangit ab omnibus decidere debet*)¹⁶⁵, ou, como diz Cipriano a propósito da crise dos *lapsi*: «Uma vez que o assunto compete à deliberação e decisão de todos nós, não me atrevo a decidir por minha conta um assunto de deliberação comum»¹⁶⁶.

b) Prática: participação de todos os fiéis

Se a Igreja é uma *communicatio*¹⁶⁷, todos os seus membros o são enquanto “comunicam”, isto é, participam dos mesmos dons e compromissos

¹⁶¹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 33,1,1; 52,1,3 (CCL III B, 164; 245); 59,2,2; 61,1,2; 66,5,1 (CCL III C, 321; 380; 439).

¹⁶² Lendo a generosa correspondência de Cipriano ficamos com a clara noção de que a prática da corresponsabilidade é compreendida e exercida naturalmente por todos os membros da Igreja, como no-lo documentam as *cartas* 17, 43, dirigidas aos leigos ou ao povo crente (*plebs*) em geral. Veja-se ainda *Ep.* 38; 69; 81.

¹⁶³ *Ep.* 43,3,2 (CCL III B, 203). Cf. 38,1,1; 29,1,2; 34,4,1 (CCL III B, 183; 138; 169).

¹⁶⁴ CIPRIANO, *Ep.* 19,1; 26,1-2; 32,1,2; 43,3. 7 (CCL III B, 103;125-126; 203; 209).

¹⁶⁵ Cf. YVES M. – J. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 36 (1958) 210-259; ANTONIO MARONGIU, *Il principio della democrazia e del consenso (Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet) nel XIV secolo*, in *Studia Gratiana*, 8 (1962) 555-575.

¹⁶⁶ CIPRIANO, *Ep.* 26,2 (CCL III B, 125-126).

¹⁶⁷ Cipriano usa cerca de 100 vezes o termo “*communicatio*” ou léxico da mesma raiz.

assumidos em Igreja¹⁶⁸. Esta *communicatio* assenta, como vimos, no pressuposto de que “o Dom de Deus é distribuído igualmente por todos» e «sobre todo o povo de Deus»¹⁶⁹.

Por isso, na carta dirigida ao leigo Magno, Cipriano, longe de impor o seu parecer, adverte que não quer «coibir ninguém de pensar de outro modo»¹⁷⁰. É verdade que no caso, o bispo de Cartago se refere à questão, aparentemente menor, do batismo dos enfermos. A resposta, porém, vai para além da casuística, pois é formulada em termos de fundamentação teológica com consequências: Uma vez que «o Espírito Santo não se dá por medida, mas é infundido na sua plenitude nos que creem... a mesma graça espiritual que os crentes recebem no batismo de modo igual..., então não deve a interpretação dos homens diminuir o que Deus concede de forma igual»¹⁷¹.

A sinodalidade, entendida no seu sentido pleno e prático, nasce desta consciência e começa na experiência da oração comum e unânime. Citando Mt 18,19 (*Si duabus ex vobis convenerit in terra...*), o pastor conclui: «Si duo unanimes tantum possunt, quid si unanimitas apud omnes esset!»¹⁷².

É neste contexto que se compreende a insistente busca do *consensus*, na construção da *Ecclesia*. O *consensus* dos crentes (*consensus plebis*) é requerido e posto em prática antes de mais para a eleição dos bispos, para o qual se requer o *consensus*, isto é, a “aprovação” ou “consentimento” dos fiéis¹⁷³. A par do “sufrágio” do clero (*cleri suffragium*¹⁷⁴) é requerido o *testimonium*

¹⁶⁸ Podemos, entretanto, assegurar que tal corresponsabilidade de todos os fiéis nos assuntos da vida eclesial não é uma “invenção” ou nota especial do episcopado de Cipriano. Alguns adeptos de Novaciano dirigiram-se a Cartago pedindo que a sua causa fosse «examinada publicamente pelo bispo e pelo povo» (CIPRIANO, *Ep.* 44,2,1). O clero e os fiéis, tanto de Roma como de África, aceitam este procedimento como normal, nunca o colocando em questão. É sim, frequentemente questionado o procedimento de alguns pastores ou leigos “carismáticos” (ex. Confessores) que agem por iniciativa própria. Cf. St. CAVALLOTTO, *Il magisterio episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici*, in *Divus Thomas* 92 (1989) 36-37.

¹⁶⁹ CIPRIANO, *Ep.* 69,12,1 (CCL III C, 487).

¹⁷⁰ CIPRIANO, *Ep.* 69,12,1: «Qua in parte nemini verecundia et modestia nostra praeiudicat quominus unusquisque quod putat sentiat et quod senserit faciat» (CCL III C, 487).

¹⁷¹ CIPRIANO, *Ep.* 69,14,2 (CCL III C, 492).

¹⁷² CIPRIANO, *Ep.* 11,3,1 (CCL III B, 60).

¹⁷³ Segundo Cipriano, este costume «que se observa entre nós em quase todas as províncias», quanto à participação dos fiéis na escolha do seu pastor deve-se “manter diligentemente”, pois é de «tradição divina e apostólica (*de divina auctoritate descendere; de traditione divina et apostolica* (*Ep.* 67,4,1; 5,1; CCL III C, 451; 454).

¹⁷⁴ CIPRIANO, *Ep.* 68,2 (CCL III C, 464); *Clericorum testimonium: Ep.* 43,1,2; 55,8 (CCL III

et iudicium do povo cristão¹⁷⁵. Só assim as eleições são justas e válidas (*ut ad ordinationes rite celebrandas*¹⁷⁶; *ordinatio iure perfecta*¹⁷⁷). Porque, como afirma Cipriano, não pode haver «ordenação eclesiástica senão na unidade»¹⁷⁸, toda a *fraternitas* deve participar¹⁷⁹, com o seu *publicum iudicium ac testimonium*¹⁸⁰.

Estas boas práticas eclesiais não são costume apenas em África ou por capricho do bispo local¹⁸¹, mas observam-se tanto em Roma como nas demais Igrejas¹⁸². Também não sabemos bem em que termos era expresso o voto dos cristãos leigos, como tão pouco sabemos como se expressava o parecer dos membros do clero. O que é seguro é que “toda a *Fraternitas*” estava envolvida no processo e à *plebs* era mesmo reconhecido o poder de eleger ou rejeitar seus pastores: «*Potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*»¹⁸³.

Tal envolvimento de toda a *fraternitas* não é exigida apenas para garantir que sejam escolhidos os mais dignos, mas porque no *suffragium uiversae fraternitatis* é expressa a vontade de Deus¹⁸⁴; isto é, o *iudicium Dei* manifes-

B, 201; 264); 68,2 (CCL III C, 464).

¹⁷⁵ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 44,3,2 (CCL III B, 214).

¹⁷⁶ CIPRIANO, *Ep.* 67,5,1 (CCL III C, 454).

¹⁷⁷ CIPRIANO, *Ep.* 67,5,3 (CCL III C, 455).

¹⁷⁸ CIPRIANO, *Ep.* 55,8,5: «Nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui Ecclesiae non tenet unitatem» (CCL III B, 265).

¹⁷⁹ CIPRIANO, *Ep.* 67,5,1: *Universae fraternitatis suffragium* (CCL III C, 454).

¹⁸⁰ CIPRIANO, *Ep.* 44,3,2 (CCL III B, 214); 67,4,1 (CCL III C, 452); *Ep.* 59,5,2; 67,4, 5,2: *Omnium suffragium et iudicium... ut de uiversae fraternitatis suffragio* (CCL III C 344; 452; 454); *Ep.* 43,1,2: *secundum vestra divina suffragia* (CCL III B, 201). Cf. *Ep.* 55,8,1 (CCL III B, 264).

¹⁸¹ Ponciano confirma que o próprio Cipriano foi eleito bispo *iudicio Dei et plebis favore* (*Vita Cypriani*, 5; Cf. A.A.R. BASTIAENSEN, *Vita dei santi. Vita di Cipriano*, 14).

¹⁸² Sabemos por Orígenes, contemporâneo de Cipriano, que também em Alexandria era «requerida a presença do povo para a ordenação do bispo, para que todos fiquem seguros que é escolhido para o sacerdócio o melhor de entre o povo, o mais douto, o mais santo, e o mais virtuoso» (*Homilia in Leviticum*, VI,3; PG 17, 470). Era ainda costume muito antigo requerer-se a presença dos bispos das Igrejas vizinhas para a ordenação episcopal, expressão da comunhão colegial entre as Igrejas. Cipriano dá o exemplo da Igreja Hispânica (Leão, Astorga e Mérida) onde o bispo Sabino, escolhido para substituir o *lapsos* Basilides, foi eleito pelo *suffragium* de toda a *Fraternitas* (*universa fraternitatis suffragio*) (*Ep.* 67,5,1; CCL III C, 454);) Cf. *Ep.* 56,1 (CCL III B, 296).

¹⁸³ CIPRIANO, *Ep.* 67,3,2: «Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi».

¹⁸⁴ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 67,2, 4. Cf. PATRICK GRANFIELD, *Episcopal elections in Cyprian: Clerical and Lay participation*, in *Theological Studies*, 37 (1976) 42-43.

ta-se no *suffragium* da *frateritas*¹⁸⁵: *electus a populo – electus a Deus*¹⁸⁶.

c) *A prática sinodal*

O ideal da *unanimitas et concordia* e o exercício do *consenso* encontram expressão especialmente na prática sinodal. Cipriano usa a fórmula «*in unum convenire*»¹⁸⁷ para designar este tipo de reunião oficial em que o maior número possível de Igrejas se fazem representar para, de forma concertada, chegar a uma *sententia* comum, graças ao *consensus*. A expressão *in unum convenire*, sinónimo de *concilium*, já diz muito sobre o significado destas assembleias, em que os representantes da cada igreja local “convergem”, movidos por idênticos motivos, para um mesmo lugar (igreja local) a fim de encontrar respostas concertadas para todas as Igrejas que formam a Igreja “una”. Quando o “colégio sacerdotal” se reúne para em comum ouvir o *consilium* de todos temos o *concilium*¹⁸⁸.

Cada vez que há assuntos que dizem respeito não apenas a uma Igreja local, são abordados em concílio: «não se trata de poucos homens nem de uma só Igreja ou da Igreja de uma só província, mas de toda a Igreja (*non paucorum, nec ecclesiae unius aut unius provinciae, sed totius orbis haec causa*

¹⁸⁵ CIPRIANO, *Ep.* 68,2,1: *Dei iudicio et cleri ac plebis suffragio ordinato*, a propósito da eleição de Cornélio, bispo de Roma (CCL III C, 464); *Ep.* 55, 8; 43,1,2: *suffragium vestrum et Dei iudicium* (CCL B, 264); 43,1,3: *secundum vestra divina suffragia* (CCL III B, 201). O “juízo de Deus” ou vontade de Deus (55,8; 68,2; 59,5), uma vez que é *Deus qui episcopus facit* (67,2); assim manifestado pelo “*suffragium et iudicium omnium*, era selado com o *collegarum testimonium et iudicium* (44,3; 67,5; 59,5: *coepiscoporum consensus*).

¹⁸⁶ Cf. *Ep.* 43,4; 55,8,4 (CCL III B, 204;265). Na *Tradição apostólica*, um documento normativo da Igreja de Roma, encontramos a mesma fórmula: «*episcopus ordinetur electus ab omni populo – hunc servum tuum, quem elegisti ad episcopatum*» (2. 3; B. BOTTE, SC 11Bis, Paris 1984, 40, 44).

¹⁸⁷ *Ep.* 15,1,2: «*Cum persecutione finita convenire in unum*» (CCL III B, 86); 20,3,2: «*ut cum pace a domino nobis data plures praepositi convenire in unum coeperimus*» (CCL III B, 110); 26,2: «*donec pace nobis a domino reddita in unum convenire et singulorum causas examinare possimus*» (CCL III B, 126); 32,3: «*Quando convenire in unum permittente Domino coeperimus*» (CCL III B, 163); 34,3,1: «*tractaturi plenissime de omnibus cum convenire in unum per domini misericordiam coeperimus*» (CCL III B, 169); 34,3,2: «*quando in unum permittente domino convenerimus*» (CCL III B, 169); 41,2,1: «*Quae omnia cognoscemus, quando in unum cum collegis pluribus permittente domino convenerimus*» (CCL III B, 198); 43,3,2: «*Nisi omnes in unum convenerimus et conlatis consiliis cum disciplina pariter et misericordia temperatam sententiam fixerimus*» (CCL III B, 2003); 67,1,1: «*Cum in unum convenissemus, legimus litteras vestras...* » (CCL III C, 447). Recorde-se que tanto nos textos neotestamentários como nos escritos dos Padres Apostólicos o termo *ekklesia* é sinónimo de “reunião num mesmo lugar determinado” (Cf. JEAN DE PERGAME, *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église Durant les trois premiers siècles*, Paris 1994, 51-52). A Igreja surge e cresce como uma realidade “convergente” e “localizada”.

¹⁸⁸ Cf. CIPRIANO; *Ep.* 32,1,3; 43,7,2; 55,7,1 (CCL III B, 152; 209; 263).

est)», recorda o bispo de Cartago aos seus presbíteros e diáconos, referindo-se à penitência dos *lapsi*¹⁸⁹.

Parece evidente que não se trata apenas de imitar os melhores modelos administrativos romanos¹⁹⁰, nem de mera estratégia política (afirmação do poder local contra o poder de Roma¹⁹¹), mas é uma exigência da própria consciência de Igreja: «Tanto o amor recíproco como a razão pedem-nos que nada façamos sem o vosso conhecimento sobre os assuntos que temos em mãos, a fim de que, para o bom governo da Igreja, trabalhemos em comum acordo»¹⁹².

O clero de Roma, corresponde, adotando as mesmas orientações:

«Numa matéria tão importante, parecem-nos bem as normas que tu dispuseste, isto é, opinamos que se deva primeiro esperar pela paz da Igreja e, depois, examinar juntamente as propostas numa comum assembleia de bispos, presbíteros, diáconos e confessores, e também os leigos que permanecem na fé, e assim regular o problema dos lapsos»¹⁹³.

E não é pela circunstância da sede vacante que o clero romano adota a via sinodal, mas pelo motivo que logo a seguir os seus membros expõem: «Uma decisão não pode, de facto, ter grande força se não reuniu

¹⁸⁹ CIPRIANO, *Ep.* 19,2,1 (CCL III B, 104).

¹⁹⁰ Habitualmente, são dados dois tipos de explicação para a afirmação da instituição sinodal na Igreja: a) Por imitação dos modelos romanos de governo (à imagem do senado romano: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Paris 1902, 117; P. BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du Sénat Romain*, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913) 17-19; ou das assembleias municipais e provinciais (O. HEGGELBACHER, *Geschichte des frühchristlichen Kirchen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933,105); b) por natural exigência da dimensão sacramental da comunidade local [J. ZIZIOULAS, *The Development of Conciliar Structures to the Time of first Ecumenical Council*, in *Councils and the Ecumenical Movement [World Council Studies*, 5 (1968) 34-51], ou como afirmação da Igreja enquanto comunidade do Espírito [P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913, 30; G. KRETSCHMAR, *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*, in *Verbum Caro* 22/88 (1968) 30].

¹⁹¹ Na linha da tese de JEAN-PAUL BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine: De Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1959.

¹⁹² CIPRIANO, *Ep.* 35,1,1: «Et dilectio communis et ratio exposcit, fratres carissimi, nihil conscientiae vestrae subtrahere de his quae apud nos geruntur, ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium».

¹⁹³ CIPRIANO, *Ep.* 30,5,2-3: «Prius ecclesiae pacem sustinendum, deinde sic conlatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem» (CCL III B, 145).

o consenso de um número considerável de pessoas (*nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum*)¹⁹⁴.

Como nos dá a entender a citada carta do clero romano, sem a *pax Ecclesiae* os seus membros não se podem reunir em *concilium*¹⁹⁵. Em tempo de paz, porém, os concílios são já uma instituição regular nesta altura.

Na Carta 1 (cf. 1,1. 2,2), redigida em 249, Cipriano menciona um «concílio de bispos antes realizado (*jam pridem in concilio episcoporum*)». Nada mais sabemos acerca deste evento eclesial. Mas temos conhecimento de outros dois sínodos anteriores a Cipriano: Nos anos 20 do século III, sob o episcopado de Agripino, reunira-se em África um sínodo de 70 bispos (*anni sint jam multi et longa aetas*)¹⁹⁶. Cipriano refere-se ainda a um outro concílio que congregou 90 bispos «há bastantes anos» (*ante multos annos*)¹⁹⁷. Tendo presente que esta afirmação é feita na primavera de 252, é possível que Cipriano se refira ao concílio que menciona na carta 1. O que dá a entender que já antes do episcopado de Cipriano eram correntes as assembleias sinodais¹⁹⁸.

Por norma, os prelados das numerosas Igrejas africanas eram convocados, pelo bispo da capital e sede eclesiástica principal, para se reunirem uma vez por ano: quase sempre depois da Páscoa¹⁹⁹, mas também noutras datas e até duas vezes no mesmo ano quando a urgência do assunto o exigia²⁰⁰. Tal facto pressupõe que os cristãos, de forma mais ou menos reconhecida enquanto associação religiosa (*collegium*), tiravam partido do comum *jus conveniendi religionis causa*²⁰¹.

Durante os 10 anos do episcopado de Cipriano, e tendo presente as

¹⁹⁴ CIPRIANO, *Ep.* 30,5,3 (CCL III B, 146).

¹⁹⁵ O que explica a multiplicação de concílios em tempos de paz e a sua raridade em períodos de perseguição, bem como a sua exponents multiplicação após a *pax* constantiniana.

¹⁹⁶ CIPRIANO, *Ep.* 73,3,1: «... quando anni sint iam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae uiro conuenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint» (CCL III C, 532); Cf. *Ep.* 71,4,1 (CCL III C, 521); AGOSTINHO, *De unico baptismo*, XIII,22 (CSEL 53, 21-22); *Contra Cresconium*, III,3,3 (CSEL 52, 412).

¹⁹⁷ CIPRIANO, *Ep.* 59,10,1 (CCL III C, 353). Cf. Ch. MUNIER, *Agrippinus episcopus Carthaginiensis*, in *Augustinus Lexikon*, I, 227-228.

¹⁹⁸ Cf. *Sent. Episc.* 4 (CCL III E, 15).

¹⁹⁹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 56,3 (CCL III B, 298-299); 59,10 (CCL III C, 353).

²⁰⁰ *Sent. Episc. Prooemium* (CCL III E, 3).

²⁰¹ Cipriano fala da «*facultas in unum conveniendi*» (*Ep.* 55,1,1. 2; CCL III B, 256). Cf. CHARLES SAUMAGNE, *Saint Cyprien Evêque de Carthage «pape» d'Afrique (248-258)*, Paris 1975, 102-103.

interrupções provocadas pelas duas grandes perseguições de Décio (250) e Valeriano (257-258), contamos pelo menos sete concílios, nos quais são tratadas todas as problemáticas concernentes à vida eclesial²⁰².

Em 251, logo após o regresso do exílio de Cipriano, a seguir à Páscoa, reuniram-se, sob a presidência do bispo de Cartago, os prelados da Proconsular (a maioria dos quais já tinha tomado parte em sínodos precedentes), para tratar da questão dos *lapsi* e dos cismas de Novaciano e Felicíssimo. Foi uma assembleia particularmente importante porque nela ficaram definidas as regras que marcarão a posição da Igreja Africana no que toca à reconciliação dos apóstatas, isto é: perdão para os *libellatici*, penitência para os *thurificati* e *sacrificati*.

É interessante verificar que a solução adotada, «depois de estudados os textos da Escritura por ambas as partes», é descrita como um “compromisso salutar” entre o rigorismo extremo e irrealista e o laxismo que esvaziava a disciplina penitencial²⁰³. Tudo isto depois de um profundo debate que levou o próprio bispo de Cartago, não obstante a sua inquestionável autoridade, a evoluir significativamente em relação à posição que tomara pouco tempo atrás, no seu tratado *Sobre os caídos (De lapsis)*²⁰⁴.

Do segundo concílio, realizado em maio de 252 e dedicado ao mesmo assunto, temos uma carta sinodal assinada pelos 66 bispos participantes²⁰⁵. Mais em concreto, o concílio tinha como agenda principal responder a dois problemas levantados pelo bispo Fidus que não pôde participar: a aplicação das normas penitenciais elaboradas no sínodo anterior, sobre a conveniência de batizar os neonatos antes do oitavo dia de vida.

As sequelas da crise dos *lapsi* preencheram ainda a ordem de trabalhos do concílio de Cartago de 253. Seis bispos tinham escrito a Cipriano sobre alguns casos concretos que reacenderam o debate da disciplina penitencial²⁰⁶. O bispo de Cartago promete promover uma reunião sinodal depois

²⁰² Cf. V. SAXER, *Vie Liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle*, 13-15.

²⁰³ CIPRIANO, *Ep.* 55,6,1 (CCL III B, 262).

²⁰⁴ CIPRIANO, *Ep.* 55,3,2-7,3 (CCL III B, 258-263), onde Cipriano se justifica por esta mudança de posição. Veja-se G. CLARKE – M. POIRIER, *Cyprien de Carthage. Ceux qui sont tombés (De lapsis)*, Paris 2012, 76.

²⁰⁵ CIPRIANO, *Ep.* 64 (CCL III C, 418-425). Cf. *Ep.* 57 (CCL III B, 300-310); *Ep.* 59 CCL III C, 336-573).

²⁰⁶ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 56, 1 (CCL III B, 296-297).

da Páscoa, para assim encontrarem uma decisão colegial. Participaram neste concílio 42 bispos provenientes das regiões mais próximas de Cartago. Nesta assembleia os bispos modificaram substancialmente as disposições anteriores em matéria penitencial²⁰⁷, readmitindo à comunhão todos os *lapsi* que tinham feito penitência²⁰⁸.

As deliberações conciliares tanto do sínodo de 231, como do de 253, mostram-nos, pois que, pelo menos nalguns casos, houve uma mudança na disciplina perante a prioridade das urgências pastorais.

O sínodo de Cartago do ano seguinte (254) continuará ainda a tratar da questão dos “caídos”, tendo os bispos africanos, a pedido de duas Igrejas da *Hispania* (Emérita e Legio-Asturica), deposto os bispos Basíldes e Marcial, ambos *libeláticos*²⁰⁹.

A partir do ano 255 o assunto central dos concílios africanos passa a ser o batismo dos hereges²¹⁰. Em dois anos (255-256), três assembleias regionais foram convocadas para abordar o assunto. Em todas elas se reafirmou a manutenção da tradição africana que remontava aos tempos de Agripino (220), segundo a qual se deviam rebatizar os hereges ou cismáticos. Os resultados do sínodo de 255 foram comunicados, por carta sinodal (*Ep.* 70), aos 18 bispos da Numídia²¹¹.

Os dois concílios seguintes reunirão um número cada vez maior de bispos das três Províncias africanas²¹². Talvez por ser a província mais distante²¹³, mas também porque tendiam a não estar em total sintonia com

²⁰⁷ Inicialmente, a posição pessoal de Cipriano andava próxima dos rigoristas: na sua antologia de *testimonia* bíblicos, dirigida *Ad Quirinum* no princípio do seu episcopado, afirmara categoricamente que «não se pode perdoar na Igreja quem peca contra Deus» (III, 28: *Non posse in Ecclesia remitti qui in Deum deliquerit*). No tratado *Ad Fortunatum* sustenta que *non facile ignoscere Deum idolatris* (4). Perante a grave tragédia dos *lapsi* e face à ameaça da perseguição a sensibilidade pastoral do bispo cartaginês fê-lo aderir à disciplina moderada proposta nos concílios romanos e africanos.

²⁰⁸ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 57 (CCL III B, 300-310). Nesta carta os bispos conciliares informam o papa Cornélio de tal mudança, readmitindo à comunhão todos os *lapsi* que tinham feito penitência. Tal alteração foi motivada pela urgência da situação, uma vez que pairava no ar o forte receio de uma iminente perseguição. Cf. *Ep.* 58 (CCL III C, 319-335).

²⁰⁹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 67 (CCL III C, 446-462).

²¹⁰ Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Paris 1902, 47-48.

²¹¹ Temos uma versão grega desta carta (CCL III C, 498-510). O que mostra que as decisões destes sínodos não interessavam apenas às Igrejas regionais.

²¹² Pelo menos no tempo de S. Agostinho, competia ao bispo mais velho na ordenação (o *primas*) convocar o concílio a nível provincial. Cf. AGOSTINHO, *Ep.* 59,1. Cf. P. BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains*, 4-5.

²¹³ Comparando a participação nos diferentes sínodos de 252, 254 e 255, verificamos que

as posições do *primas* de Cartago, no concílio da primavera de 256, que reuniu 71 bispos, não participaram os bispos da Mauritània²¹⁴. Em contrapartida, no concílio do outono de 256 já se congregaram os bispos de todas as províncias, em número de 85²¹⁵.

Nestas assembleias eram abordadas «muitas questões», tanto de ordem disciplinar como doutrinal: desde a conduta a adotar face aos adúlteros²¹⁶, ao problema do “rebatismo”, passando por questões menores²¹⁷.

Na *Carta 71*, Cipriano informa o bispo de Roma, Estêvão, sobre o concílio celebrado na Primavera de 256, nestes termos:

«Para regulamentar certos assuntos e examiná-los em comum deliberação (*consilii communis examinatione*), tivemos a necessidade, irmãos caríssimos, de convocar e celebrar um concílio (*cogere et celebrare concilium*) com a presença de muitos bispos, no qual se apresentaram e examinaram completamente muitas questões» (*in quo multa quidem prolata atque transacta sunt*)²¹⁸.

De facto, a par de questões maiores, quase sempre eram tratados problemas e casos menores de disciplina e vida comum das Igrejas²¹⁹. Por exemplo, no sínodo realizado na primavera de 251, os bispos de África tiveram de tomar posição entre Cornélio e Novaciano, ambos pretendentes e eleitos para ocupar a cátedra de Pedro. Ambos tinham enviado imediatamente mandatários para obter reconhecimento da parte dos bispos africanos. Num primeiro momento, os bispos de África mantiveram-se neutros

respondem ao apelo com maior regularidade os bispos provenientes de cidades mais próximas.

²¹⁴ CIPRIANO, *Ep.* 73,1,2 (CCL III C, 530).

²¹⁵ É seguro que estes bispos conciliares eram acompanhados de algum ou alguns presbíteros e/ou diáconos, bem como de alguns cristãos leigos, Cf. CIPRIANO, *Ep.* 59,15,1; *Sententiae episcoporum, Prooemium* (CCL III E, 3). O que significa que o sétimo concílio do outono de 256 terá reunido à volta de 500 pessoas, cf. CHARLES SAUMAGNE, *Saint Cyprien Evêque de Carthage «pape» d'Afrique (248-258)*, 98.

²¹⁶ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,21,1 (CCL III B, 280).

²¹⁷ Como a excomunhão dos laxistas seguidores de Felicíssimo (CIPRIANO, *Ep.* 59,1,1. 9,1; CCL III C, 336-337; 350), a excomunhão de dois bispos *lapsi* que se tinham associado à seita herética de Privatus ou o caso de um bispo prevaricador que recusava submeter-se à penitência (*Ep.* 59,10,2; CCL III C, 353-354).

²¹⁸ CIPRIANO, *Ep.* 72,1 (CCL III C, 523).

²¹⁹ Na *Ep.* 1,1,1. 2,2, faz-se referência a um “concílio de bispos” realizado antes de 249, onde se proibiu aos membros do clero serem constituídos como tutores ou procuradores. Cf. 59,10,2 (CCL III C, 353).

e só depois de terem enviado dois colegas para averiguar a situação em Roma, é que tomaram partido por Cornélio. O que mostra que algumas destas reuniões se prolongavam por muitos dias²²⁰.

Pouco tempo depois, em carta dirigida a Cipriano, Cornélio partilha com as Igrejas de África a sua alegria pelo regresso à comunhão católica de alguns confessores que tinham aderido ao cisma de Novaciano. É mais um documento que manifesta a forma como todos os membros da Igreja eram envolvidos também no processo penitencial (reconciliação dos *lapsi*) e na resolução das grandes crises da *communitas*: é confiado aos presbíteros a averiguação das reais intenções destes “arrepentidos”²²¹. Depois do devido exame levado a cabo pelos membros do *presbiterium* romano²²², o bispo reúne em assembleia geral com todos os sacerdotes, estando também presentes 5 bispos que se encontravam de passagem (*ut firmato consilio... consensu omnium statueretur*)²²³: «Reunimo-nos para tomar medidas e para regular de comum acordo com decisões seguras quanto ao que havia a fazer sobre o caso... muitos outros irmãos participaram na assembleia»²²⁴.

Cornélio promete enviar juntamente, em forma de apêndice a esta carta, as *sententiae* emanadas neste sínodo²²⁵, considerando tal procedimento “natural”: «Era natural que devêssemos comunicar tudo aos fiéis»²²⁶. Por isso pede também a Cipriano que, por sua vez, «comunique esta carta a outras Igrejas» para lhes dar a conhecer tudo isto²²⁷.

Ficamos assim a saber que tanto em Roma, como em Cartago e noutras partes do orbe cristão, os assuntos eram tratados colegialmente e coenvolvendo os fiéis. Não eram, pois, apenas os bispos que participavam nestas assembleias públicas. Também o povo marcava presença, pelo menos

²²⁰ Embora, neste caso, os historiadores levantem a hipótese de um segundo concílio, no outono de 251. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, II, 44.

²²¹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 49,1,3 (CCL III B, 232).

²²² Sabemos que nesta altura, em Roma, existem 46 presbíteros: cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VI,43,11 (SC 41, 156).

²²³ CIPRIANO, *Ep.* 49,1 (CCL III B, 231). *Ep.* 25,1,1: «Apud omnes unus actus et una consensus secundum Domini praecepta» (CCL III B, 123).

²²⁴ CIPRIANO, *Ep.* 49,2,1 (CCL III B, 233).

²²⁵ CORNÉLIO, *Ep.* 49,2,2 (CCL III B, 234). Tal apêndice, que deveria ser muito semelhante ao texto das *Sententiae Episcoporum*, não chegou até nós.

²²⁶ CIPRIANO, *Ep.* 49,1,3 (CCL III B, 234).

²²⁷ CIPRIANO, *Ep.* 49,3,2 (CCL III B, 236).

nalgumas mais importantes²²⁸.

Pela carta 30 sabemos que os presbíteros e diáconos de Roma estão habituados a este *modus operandi*. De facto, embora aprovelem provisoriamente o proceder proposto pela Igreja de Cartago, sustentam que haverá que estudar a causa dos *lapsi*, «em assembleia comum dos bispos, presbíteros, confessores e leigos»²²⁹. Esta presença dos leigos nos sínodos era, ao que parece, dispensada nalguns casos. Mas ainda quando não tomam parte ativa, os fiéis leigos são, como já verificámos, tidos em grande conta no processo de receção das decisões conciliares²³⁰.

O concílio plenário de Cartago do ano 256

Em setembro de 256, teve lugar o sínodo que alguns apelidaram de “antipapal”²³¹, que congregou em Cartago 85 bispos das três províncias africanas (um deles como procurador de mais dois bispos da Tripolitana). É o terceiro concílio convocado em apenas 2 anos, para abordar a controvérsia batismal. O número de bispos reunidos, representantes de 87 cidades, manifesta a importância desta assembleia.

Afortunadamente, dispomos das atas desta assembleia magna, um precioso documento sobre o modo como decorriam as assembleias sinodais no século III. As referidas *atas* chegaram até nós sob o título *Sententiae episcoporum LXXXVII de haereticis baptizandis*²³². É o mais antigo documento histórico do género que nos oferta relevantes informações sobre a prática sinodal, mas também acerca do estado da Igreja e os estados de ânimo das

²²⁸ Cf. *Sent. Episc. Prooemium* (CCL III E, 3-4); CIPRIANO, *Ep.* 17,3,2 (CCL III B, 98). No concílio de Elvira, o povo (*plebs*) também está presente, com os diáconos e o demais clero (J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona – Madrid 1963, 1). Cf. P. PALAZZINI, *Dizionario dei Concilii*, I. Roma 1963, 252.

²²⁹ CIPRIANO, *Ep.* 30,5,3 (CCL III B, 145).

²³⁰ No fim de cada assembleia, os bispos ausentes e todas as Igrejas eram informados das decisões tomadas. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,6,1-2 (CCL III B, 262); *Ep.* 67 e 68,1,1 (CCL III C, 446; 463); EUSÉBIO, *Hist. eccl.* VI,43,3 (SC 41, 154).

²³¹ Título dado por J. H. Fichter ao capítulo especial que dedica a este sínodo (*Saint Cecil Cyprian. Early Defender of the Faith*, London 1942, 214-228).

²³² Texto em CC III E (G. F. Diercks, 2004, 3-107); CSEL III, 435-461; MANSI, *Collectio Conciliorum*, I, 951-992.

Igrejas africanas, nas suas relações com Roma.

Vale pois a pena determo-nos neste momento significativo da Igreja. Mais que as palavras, são relevantes os factos, os intervenientes e as atitudes que não podemos analisar aqui em detalhe. Mas é a partir das palavras que aí podemos chegar: «Nas calendas de setembro, reuniram-se em Cartago muitos dos bispos das províncias: África, Numídia, Mauritânia, com os presbíteros e diáconos, estando presente também grande quantidade de fiéis»²³³.

Assim reza o *prooemium* das *atas* deste importantíssimo concílio.

Ficamos desde logo informados sobre o tempo, lugar e os intervenientes: Bispos representantes das Igrejas de todas as províncias, com os seus presbíteros e diáconos, e “grande quantidade de fiéis”.

As mesmas *Atas* fazem-nos saber que o concílio fora preparado por uma troca epistolar entre alguns bispos. Três dessas cartas, entre Cipriano e Jubaiano, foram lidas na abertura do sínodo (*Proémio*), bem como uma outra dirigida ao bispo de Roma (8).

A sessão decorre em boa parte decalcando o protocolo das sessões do senado romano²³⁴. Cipriano, na qualidade de metropolitano de Cartago, preside (também porque muito provavelmente foi ele que convocou a assembleia) e faz o discurso inaugural e a *relatio*. Esta é composta de duas partes:

Primeiro referindo-se à troca de correspondência com Jubaiano:

«Ouvistes, queridos colegas, o que me escreveu Jubaiano nosso irmão no episcopado (*coepiscopos*), consultando nossa mediocridade sobre o ilícito e profano batismo dos hereges, e o que eu respondi, considerando sem duvidar o que uma vez, várias vezes e sempre pensámos: é necessário batizar e santificar os hereges, que vêm à Igreja, com o batismo da Igreja. Por isso vos foram lidas as outras cartas de Jubaiano com as quais por sua sincera e religiosa devoção respondeu à nossa carta, não só concordando, mas também agradecendo e deixando-se instruir» (*Prooemium*).

²³³ *Sent. Episc. Prooemium*: «Cum in unum Carthagini convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesente etiam plebis maxima parte» (CCL III E, 3).

²³⁴ Cf. P. BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains*, 17-19.

Na segunda parte da *relatio* Cipriano introduz o assunto e tarefa do concílio, assim como a metodologia a seguir, segundo a qual todos se devem expressar com total liberdade, sem temer “excomunhão” ou qualquer sanção²³⁵:

«Resta que, sobre este mesmo assunto, cada um de nós exprima o que pensa, não julgando nem excomungando quem, opinando de forma diversa, discorde. Que nenhum de nós se constitua bispo dos bispos, ou com tirânico terror domine seus colegas para impor sua vontade. Porque todo o bispo tem, em virtude da sua liberdade e poder, parecer próprio, de modo que não pode ser julgado por outro, nem ele pode julgar os demais. Antes devemos esperar o juízo universal de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é o único e só que tem poder, e nos encomendou o governo da sua Igreja e julgará nossos atos»²³⁶.

As palavras introdutórias do bispo de Cartago podem-nos surpreender, pela clareza com que reivindicam a inalienável liberdade de opinião e total impossibilidade duma autoridade imposta tanto interna como externamente, nomeadamente da parte do bispo de Roma, Estêvão, que poderá aqui ser um dos visados²³⁷. Mas podemos também perceber na veemência destas palavras a afirmação do concílio como instância superior²³⁸.

Afirmar que «o bispo só é responsável perante Deus» é o mesmo que dizer que não deve haver interferência na ação de um pastor, desde que

²³⁵ Cipriano sabe bem que isto não é teoria sua, pois a Igreja já pusera em prática esta tolerância entre colegas quando, sob o episcopado de Agripino, alguns bispos mantiveram uma opinião divergente relativamente à penitência dos adúlteros, e nem por isso se rompeu a unidade da Igreja. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,21 (CCL III B, 280). Recorde-se o que dissemos acima sobre o “ambiente sinodal”.

²³⁶ «Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. 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 tam que iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed exspectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi» (*Prooemium*; CCL III E, 3).

²³⁷ Recorde-se que Estêvão ameaçara, entretanto, excomungar os que não acatassem a sua orientação. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 74 (CCL III C, 563-580); FIRMILIANO, *Ep.* 75 (CCL III C, 581-604).

²³⁸ Cf. V. SAXER, *Vie Liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle*, 19. O recurso à “arma” da excomunhão, usada desde os sínodos mais antigos, é uma prova de que estes são considerados como instâncias superiores de exercício colegial do poder eclesiástico.

este mantenha a unidade e comunhão com o episcopado (*coepiscopum*)²³⁹. Esta reivindicação da igualdade de poder e responsabilidade de cada pastor é um princípio fundamental para o exercício da verdadeira sinodalidade.

Depois de esclarecida, e por todos assumida, esta regra do debate conciliar, seguem-se as intervenções ou *sententiae* breves de cada bispo, segundo a ordem previamente estabelecida (por antiguidade de ordenação, ao que parece²⁴⁰), e que os secretários têm o cuidado de registrar com total fidelidade. Cada um dos 85 bispos, provenientes de todas as partes da África cristã, toma a palavra e exprime a sua posição. Porque as opiniões são unânimes, não foi necessário recorrer a uma votação final, como era costume.

A unanimidade das opiniões não apaga a imagem de uma assembleia de homens livres, em que todos, não obstante a diferença de nível cultural e teológico²⁴¹, se exprimem como independentes e iguais. Paradoxalmente, a referida unanimidade reflete a fidelidade com que assumem o seu múnus: não defendendo ou pugnando por opiniões e posições pessoais, mas em nome do *sensus fidei* e da tradição da Igreja que representam. Eles intervêm como porta-vozes, não apenas da sua Igreja particular, mas de toda a Igreja de África.

Cipriano é o último a tomar posição, resumindo em poucas palavras a resolução final de todos os bispos. Sabemos que tal resolução teológico-pastoral não era nem será a adotada por Roma e por outras Igrejas. Há, no entanto, que ter em conta o valor dos argumentos de Cipriano e seus contemporâneos, bem como o grande combate que travaram contra as heresias e cisões no seio da Igreja local²⁴².

Da leitura deste eloquente testemunho da sinodalidade ao vivo, podemos ainda salientar algumas notas significativas. Antes de mais, a clara consciência, pelo que cada bispo afirma, de que o concílio é um momento importante e uma forma de *estar em Igreja*, na Igreja de Cristo, a comum “Igreja católica”, e não a de cada um; na Igreja fundada sobre Pedro e os Apóstolos, na qual “foram eleitos para presidir”.

²³⁹ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 73,26,2 (CCL III C, 561); 44,1,2 (CCL III B, 212); 59,9,1 (CCL III C, 350).

²⁴⁰ Cf. P. BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains*, 12.

²⁴¹ Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 62.

²⁴² Os donatistas manterão o costume de rebatizar, invocando a seu favor a autoridade de Cipriano. Cf. AGOSTINHO, *De baptismo*, I,18-19; II, 14.

Tal consciência colegial e comunal é expressa na submissão de cada bispo, inclusive do primaz, à decisão sinodal. O próprio Cipriano reconhece que corrigiu a sua inicial opinião mais rigorosa em relação ao perdão dos lapsos²⁴³.

É verdade que alguma suspeita poderia levantar tamanha unanimidade: todos reiteram o pensamento e argumentos de Cipriano. Mas não nos precipitemos! Primeiro, porque sabemos que os bispos que defendiam posições contrárias tendiam a não comparecer. Assim se compreende porquê tão poucos bispos da Mauritània estão presentes²⁴⁴. Por outro lado, como já referimos, o consenso era preparado previamente, através de um intenso envolvimento dos diversos setores da Igreja. Com isto, não queremos negar o peso das lideranças que, como a de Cipriano, acabam por pesar imenso na preparação deste consenso. Note-se, porém, que os argumentos de Cipriano prevalecem, porque fundamentados bíblica e teologicamente²⁴⁵.

Há também uma clara consciência da autoridade dos concílios, tanto deste como dos anteriores²⁴⁶. Em caso de discordância entre a Igrejas (mesmo com a sede romana), maior peso é dado às decisões sinodais. Assim, em relação ao batismo dos hereges, o bispo cartaginês recorda que a posição assumida não é sua nem é nova, mas remonta a concílios anteriores. O próprio Dionísio de Alexandria hesita em adotar a prática romana com a qual concordava, por saber que outros concílios “muito antes” decidiram noutra direção²⁴⁷.

No mesmo sentido apontam as palavras do bispo de Thamugada:

«Novatus de Thamugada disse: O testemunho da Escritura e o decreto dos nossos colegas de santíssima memória, indicam que os heréticos e cismáticos

²⁴³ Cf. *Ep.* 55,3,2 (CCL III B,258).

²⁴⁴ Cf. H. CONTRERAS, *Actas del tercer concilio bautismal de Cartago del año 256*, in *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, 49 (1987) 44.

²⁴⁵ Esta prevalência das razões teológicas é comprovada pela evidente convergência entre as referências bíblicas feitas pelos demais bispos e os lugares teológicos de Cipriano. Cf. H. CONTRERAS, *Actas del tercer concilio bautismal de Cartago del año 256*, 51-53. Por outro lado, pouquíssimos bispos dispunham da preparação teológica de Cipriano. Cf. V. SAXER, *Reflets de la culture des évêques africains dans l'oeuvre de Saint Cyprien*, in *Revue Bénédictine*, 94 (1984) sobretudo pp. 271-281.

²⁴⁶ Cf. *Sent. Episc.* 4, 27, 59, 86 (CCL III E, 15; 49; 83; 107).

²⁴⁷ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,7,5; VII,5,5 (SC 41, 172; 169-170).

que se convertem à Igreja devem ser batizados, e os que foram ordenados devem ser recebidos como leigos»²⁴⁸.

O problema é que a posição dos bispos reunidos neste grande concílio não era a de todas as Igrejas e a decisão final deste concílio nunca foi, por isso, a de toda a Igreja, tendo mesmo sido posteriormente considerada herética. Mas só no concílio de Arles os católicos de África aderiram à tradição romana.

O debate sobre o batismo dos hereges, em que assembleias sinodais regionais chegaram a conclusões opostas numa matéria tão delicada²⁴⁹, acabou por evidenciar alguns limites da instituição sinodal e a Igreja terá recolhido a lição desta história. Uma das lições é a de que concílios regionais não poderão decretar em matéria de fé, nem esta se poderá reger pelo princípio das maiorias regionais ou locais.

Conclusão

Dos dados reunidos relativos ao exercício da sinodalidade na Igreja pré-nicena e de modo especial a partir da experiência de S. Cipriano de Cartago, não poderemos retirar muitas conclusões, mas é-nos permitido recolher algumas constatações e significativas interpelações.

Em primeiro lugar, é claro que, desde finais do século II, a prática sinodal é um elemento essencial na vida das Igrejas. Esta práxis assenta num conceito comunitário de Igreja que se concretiza em cada comunidade local e na comunhão entre todas as Igrejas.

A consciência sinodal encontra expressão, antes de mais, na participação efetiva de todos os setores da comunidade na vida da Igreja e em todas as dimensões da mesma, desde liturgia até à discussão teológica.

²⁴⁸ «Et ideo secundum testimonium Scripturarum et secundum decretum collegarum nostrorum, sanctissimae memoriae virorum, omnes schismaticos et haereticos, qui ad Ecclesiam conversi sunt, baptizavi, sed et eos qui ordinati videbantur laicos recepi» (*Sent. Episc.* 4; CCL III E, 13-14).

²⁴⁹ O bispo de Roma chega a ameaçar de excomunhão o bispo de Cartago, a quem chama de “falso Cristo, falso apóstolo e trabalhador infiel” (*Ep.* 75,25,4; CCL III C, 603).

Os sínodos nasceram da assembleia litúrgica da Igreja local da qual são essencialmente uma extensão. Na sua génese e essência podem mesmo ser vistos como uma extensão da sinaxe litúrgica e eucarística (cf. Act 15,12). Esta a razão pela qual o bispo é a figura central nestas assembleias, como representante da Igreja local. Não se trata, de facto, de um conselho de administração ou de um parlamento, mas de um exercício de comunhão na fé: por isso «decorrem numa Igreja local (e não no deserto como Montano e seus discípulos se reuniam na planície de Pepusa) em comunhão com os representantes qualificados das demais Igrejas locais, como sinal da unidade católica»²⁵⁰.

Na verdade os bispos reunidos em sínodo sabem que se pronunciam em nome de toda a Igreja “católica” e não só como representantes locais: «Porque existe um só corpo da Igreja católica e porque as Sagradas Escrituras nos mandam conservar o vínculo da unanimidade e da paz»²⁵¹.

Há a clara consciência de que o concílio é um momento importante na construção da comunhão e unidade da “Igreja católica”. Tal consciência colegial e comunal é expressa na submissão de cada pastor e dos fiéis à decisão sinodal.

Há igualmente uma generalizada noção de que a autoridade dos sínodos assenta na colegialidade dos pastores e, por isso, na busca o mais abrangente possível de um “consenso” que se baseia na Escritura, Tradição e na *Regula fidei*. Tanto mais que as razões maiores para o desenvolvimento da instituição sinodal foram sempre as questões de ordem doutrinal e disciplinar.

A maioria destas reuniões envolvia, não apenas os bispos e seu clero, mas também os demais fiéis. Estes, quando não tomavam parte, eram realmente envolvidos, tanto na motivação e preparação como na receção das decisões conciliares.

Numa fase em que a Igreja desconhece uma organização piramidal, parece que os sínodos visam sobretudo encontrar respostas comuns a nível

²⁵⁰ Cf. EMMANUEL LANNE, *Tradition et communion des Églises*, 209. 213.

²⁵¹ SÓCRATES, *Hist. Eccl.* I,6,5 (SC 477 64). Sabemos que nem sempre esta busca de consenso era bem sucedida. Por exemplo, as deliberações do sínodo (ou sínodos) de Alexandria que condenou Orígenes não foram acolhidas pelos bispos orientais. Quando, em 320, Ario foi excomungado, num sínodo de 100 bispos (alexandrinos e líbicos), alguns bispos não acataram a condenação daquele heresiarca e continuaram a promover a sua doutrina antes e depois de Niceia. O que levou ao multiplicar-se de reuniões sínodos e contrasínodos promovidos pelos diferentes partidos.

local e regional. É isso que explica as tensões verificadas entre alguns bispos e o bispo de Roma. Isto não desmente que, sobretudo quando estavam em discussões assuntos da *regula fidei*, não se procurasse uma unanimidade o mais alargada possível e em sintonia com Roma.

Efetivamente, não obstante o cariz local ou regional destas assembleias sinodais, as deliberações aí tomadas pretendiam ser válidas para toda a Igreja, mesmo quando nem todas as Igrejas as acatavam. Tal pretensão era expressa nomeadamente através das cartas sinodais que comunicavam as decisões tomadas às demais Igrejas, para que estas aderissem ao consenso colegialmente alcançado. Esta atenção investida na receção dos concílios mostra que a preocupação “ecuménica” dos mesmos está presente desde a primeira hora²⁵².

À medida que os conflitos intraeclesiais se avolumam, sobretudo com o surgimento de cisões no seio da Igreja e a conseqüente fragilização da autoridade do bispo, procurou-se, cada vez mais na prática sinodal a busca do *consensus*. Todavia, se por um lado, parece ir crescendo a convicção de que a autoridade de um concílio/sínodo aumentava com o número dos seus participantes²⁵³, por outro, não se fazia depender o valor das decisões assumidas do número dos que marcavam presença, nem da sua abrangência geográfica. Ainda que, mormente quando se trata de resolver questões relevantes e de interesse comum, se busque uma participação o mais alargada possível²⁵⁴, preside à práxis sinodal a busca do consenso não meramente numérico (o mero princípio da maioria), mas na base da unanimidade suscitada no Espírito. Conforme as palavras de São Cipriano: «*non multitudini sed unianimitati deprecantium plurimum tribui*»²⁵⁵. Por isso, o princípio da “unanimidade”²⁵⁶ não requeria a presença e concordância de todos (unanimismo), já que a força das decisões não derivava do facto

²⁵² EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,30,2 (SC 41, 214). Nomeadamente no continuado cuidado dos pastores em dar a conhecer às demais Igrejas e a todos os fiéis as decisões tomadas sinodalmente. Cf. HILAIRE MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, 39-40; EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,23,2 (SC 41, 66).

²⁵³ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 55,6 (CCL III B, 261-262); 56,3 (CCL III B, 298-299); EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V,24,8; VII,5,5; 28,1; 29,1; 30,3 (SC 41, 69; 169-170; 212; 213; 215).

²⁵⁴ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* VII,7,5; VII,30,3 (SC 41, 172; 215). Cf. HILAIRE MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, 28.

²⁵⁵ Cf. CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 12 (SC 500, 208).

²⁵⁶ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 67,5-6 (CCL III C, 454-457); EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* V, 23, 4 (67).

de uma maioria assim ter deliberado, mas porque na decisão comum se manifestava o juízo de Deus e a ação do Espírito (*nós e o Espírito Santo*)²⁵⁷. O princípio é o mesmo que preside à vida litúrgica, conforme explica S. João Crisóstomo: «Se onde estão dois ou três, Cristo está no meio deles, quanto mais esteve presente e estabeleceu e regulou tudo onde [concílio de Niceia] estavam presentes trezentos e mais pessoas»²⁵⁸.

Os concílios são assim, desde que a Igreja se expandiu pelos quatro cantos do império romano, uma expressão institucionalizada da consciência de Igreja comunhão que se exprime localmente, mas que não é só local ou particular, mas é de Cristo e, por isso, “ecuménica”.

Também percebemos que sempre que está em questão uma divergência entre o bispo de Roma e outros pastores ou Igrejas (questão pascal, ou o batismo dos hereges), o sucessor de Pedro tende a fazer valer a sua voz sobre as decisões sinodais de outras Igrejas. As mesmas circunstâncias mostram-nos, por outro lado, que as demais Igrejas aceitam de boa mente a primazia histórico-simbólica da sede romana, mas estão ainda longe, no período considerado, de acatar outro tipo de primazia (doutrinal ou jurisdicional). O bispo de Roma não é visto como um *episcopus episcoporum*, nem goza de uma primazia que lhe seja concedida pelos seus colegas no episcopado, mas assume e detém um lugar destacado no mesmo colégio, devido ao facto de ser o sucessor de Pedro²⁵⁹.

Chegados ao fim do nosso percurso pela história da sinodalidade na sua génese, parece-nos prudente uma ressalva: Pelos dados que as fontes nos facultam, é aconselhável uma grande prudência na hora de tirar conclusões definitivas no que toca aonexo entre os sínodos pré-nicenos e a vida conciliar e sinodal na Igreja posterior e hodierna. Efetivamente,

²⁵⁷ Referindo-se às deliberações do sínodo de Cartago de 252, Cipriano insiste que foram tomadas “sob a inspiração do Espírito Santo”: *placuit nobis Sancto Spiritu sugerente* (*Ep.* 57,5,1; CCL III B, 308). E o concílio de Arles usa mesmo a fórmula: «Agradou-nos a nós e ao Espírito Santo”. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I/1, 279. Por isso, desde muito cedo os sínodos recebem o epíteto de “santos”. Cf. WILHEM DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 2011,16.

²⁵⁸ JOÃO CRISÓSTOMO, *Jud.* 3,3 (PG 48, 265). Cf. BASÍLIO, *Ep.* 114 (PG 32, 530). Cf. CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 12 (SC 500, 208).

²⁵⁹ Cf. ENRICO CATTANEO, *Ministeri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi secoli*, Roma 1997, 168.

os sínodos a que as fontes se referem são apenas um instrumento, entre muitos outros, na construção e expressão da comunhão eclesial. Podemos, contudo, colher uma certeza: A Igreja poderá passar sem sínodos nem concílios, como parece que viveu durante algum tempo logo nas suas origens, mas não poderá viver sem a dimensão e consciência sinodal.