

La iglesia sinodal de Hipona en tiempos de San Agustín*

DR. PÍO DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 19 febrero 2022

Aceptado: 17 junio 2022

Resumen: Sobre la sinodalidad, tema recurrente en la reflexión católica actual, se puede hablar desde una perspectiva teórica o desde una perspectiva práctica. Estas páginas responden a la segunda opción, con la mirada puesta no en el futuro inmediato, sino en el pasado autoritativo de los Padres de la Iglesia, concretado en la persona de san Agustín. De las dos partes del estudio, una –breve– contempla en el marco de la sinodalidad la concepción monástica del santo; la otra –más amplia–, su concepción de la vida cristiana en general. La primera halla expresión en un «caminar juntos hacia Dios» (*anima una in Deum*); la segunda, en un ser «con vosotros» y un ser «para vosotros». Ambas partes incluyen el fundamento teológico de la comunión que, hecha vida por los monjes o los fieles, se convierte en fundamento del actuar sinodal de unos y otros. La segunda parte integra tanto la perspectiva intraeclesial como la intereclesial.

Palabras clave: sinodalidad, comunión, ministerio, vocación, verdad, oración, Escritura, servicio de caridad, espontaneidad, subsidiaridad, ecumenismo, concilio.

Abstract: One may speak of synodality, a recurring theme in current Catholic reflection, from a theoretical or a practical perspective. These pages

respond to the second option, not targeting the immediate future, but the authoritative past of the Fathers of the Church, concretized in the person of Saint Augustine. Of the two parts of the study, the brief text contemplates the monastic conception of the saint within the framework of synodality, while the broader text discusses his conception of Christian life in general. The first finds expression in a «walk together towards God» (*anima una in Deum*); the second, in «being with you» and in «being for you». Both parts include the theological foundation of communion which, brought to life by the monks or the faithful, becomes the foundation of the synodal action of the one and the other. The second part integrates both the intra-ecclesial and the inter-ecclesial perspectives.

Keywords: synodality, communion, ministry, vocation, truth, prayer, Scripture, service of charity, spontaneity, subsidiarity, ecumenism, council.

I. PROLEGÓMENOS

Abordaré la sinodalidad en los Padres de la Iglesia. Ahora bien, los Padres son muchos y su vida y actividad se extiende a lo largo de varios siglos. Razones de cronología, de geografía, de cultura, de teología llevan consigo una gran variedad de matices. Captarlos y recogerlos todos aquí sería imposible por razones de espacio y, en mi caso, por razones de competencia. No queda sino hacer una selección. Indiscutiblemente, san Agustín ocupa en lugar destacado en la jerarquía doctrinal y pastoral de los Padres. Este hecho justifica pecar de favoritismo a su favor.

En el amplio catálogo de obras de san Agustín ninguna lleva por título ni trata sobre la sinodalidad, término desconocido por él. Utilizó, sí, la palabra «sínodo» 35 veces, número reducido frente a 541 veces que se sirvió de «concilio» para indicar la misma realidad eclesiológica¹. Pero ¿qué importa el nombre, cuando se cuenta con la realidad? (s. 51,28). Hay que anteponer la realidad a las palabras, no las palabras a la realidad (s. 71,13). Como la Iglesia antigua, de la que fue miembro eminente, el obispo

* Estás páginas, con pequeñas variantes, vieron su luz en el marco de la formación permanente del clero de la archidiócesis de Valladolid. Esta circunstancia explica que no me haya detenido en el concepto de sinodalidad, ya expuesto previamente por otros ponentes, y que las referencias bibliográficas queden reducidas al mínimo.

¹ Cf. H.-J. SIEBEN, «Concilium (concilia)», en *Augustinus-Lexikon*, I. Schwabe & Co. AG, Basel 1994, p. 1100.

de Hipona, aun sin hablar de ella, vivió profundamente la sinodalidad. Por eso, no es mi propósito ofrecer un tratado teórico de sinodalidad según san Agustín, una formulación de principios teóricos y de conclusiones extraídas formalmente de esos principios. Lo que pretendo es mostrar cómo la vida de la Iglesia de Hipona, durante el tiempo en que san Agustín fue su pastor, manifiesta una concepción sinodal de la existencia cristiana. Me inspiraré tanto en el actuar del obispo Agustín como en el actuar de los fieles confiados a su cura pastoral. En efecto, tratándose de un período suficientemente amplio –nada menos que cuatro décadas– y de un pastor superdotado, superactivo y de enorme prestigio, no cabe dudar de que la vida de los fieles refleja la guía teórico–práctica recibida de Él. Pero como la actividad y el prestigio del obispo de Hipona trascendieron los confines de su diócesis, tendré en cuenta también aspectos de la vida eclesial de la Iglesia «africana» de la época.

II. LA SINODALIDAD, UN *MODUS VIVENDI* Y UN *MODUS OPERANDI*

En cuanto al concepto de sinodalidad me limito a recoger dos ideas, una del papa Francisco y otra de la Comisión Teológica Internacional en su documento *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. El papa Francisco señala que «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio». Los teólogos de la Comisión internacional, a su vez, ponen de relieve que es el *modus vivendi* y el *modus operandi* de vivir y actuar en la Iglesia (nº 6 y 70), es decir, no *un* modo, sino *el* modo ordinario. Vida y acción, inseparables la una de la otra, porque la vida es también acción y la acción presupone vida, pues solo puede obrar quien vive. Ciertamente la vida precede a la acción, pero esta precedencia es más lógica que cronológica. En contexto de sinodalidad específico de la vida es «vivir con» y específico de la acción es el «obrar con» que excluyen todo individualismo.

Con esta concepción de fondo, presento dos fórmulas del santo obispo a partir de las cuales se puede acceder a la experiencia de la sinodalidad en la Hipona agustiniana. La primera se formula como «caminar unidos»; la segunda como «ser con» – «ser para». El ámbito propio de la primera es el de la vida en los monasterios agustinianos; el de la segunda, la vida de todo fiel cristiano. Si traemos aquí el ámbito monástico se debe a que representa un aspecto importante de la sinodalidad en la perspectiva agustiniana –es bien sabido que su vuelta a la fe católica estuvo unida

a la decisión de vivir en adelante en condición de «siervo de Dios», a la que nunca renunció–; a que es patrimonio de la Iglesia y a que, en última instancia, la sinodalidad es única, aunque tenga manifestaciones parcialmente diferentes.

III. SINODALIDAD COMO «CAMINAR UNIDOS»

Con «caminar unidos» resumo la concepción agustiniana de la vida monástica, tal como aparece formulada en la Regla del santo. La expresión recoge las ideas de unidad y de movimiento contenidas en el conocido sintagma: «un alma sola y un solo corazón hacia Dios». La idea de unidad aparece en los adjetivos sola/solo –*una/unum* en latín– y la de movimiento en la preposición hacia –*in* en latín–. Adaptando estos elementos a lo indicado en el apartado anterior, la unidad remite a la vida, y el movimiento, al obrar. La vida monástica agustiniana, pues, es un modo de vivir –valga la redundancia– y un modo de actuar tan íntimamente unidos que se reclaman mutuamente.

El modo de vida deriva de la fuente de la vida: el *Christus totus* o «Cristo entero», organismo vivo del que Cristo es la Cabeza, la Iglesia el Cuerpo, y los fieles sus miembros. En la Regla esta fuente está solo presupuesta, pero se halla indicada en otros textos del santo (*ep.* 243,4; 31,2), según los cuales la «única alma» (y, por extensión, el «único corazón») se identifica con la «única alma de Cristo». Si los monjes, como los demás fieles, reciben su vida de Cristo en la Iglesia, condición para tenerla es vivir en unidad con los demás miembros de la Iglesia que conviven en el monasterio. En su realidad última, el modo de vida consiste en vivir unidos, pues fuera de esa unidad no existe vida.

En este contexto, antes que hablar del modo actuar, hay que hablar de la acción que brota necesariamente de esa vida, consistente en caminar en una dirección precisa. Mientras en los Hechos de los Apóstoles san Lucas se limita a señalar que los fieles de la primera comunidad de Jerusalén tenían «una sola alma y un solo corazón» (Hch 4,32), san Agustín considera necesario añadir «hacia Dios», convirtiendo a Dios en meta de ese caminar. En efecto, la vida que, don del Espíritu, se recibe de Cristo en la Iglesia del tiempo presente espera su plenitud en la Iglesia futura, en la compañía, ya definitiva, del Señor. La «necesidad» indicada proviene de la naturaleza de la vida, que nace de la incorporación a Cristo por el bautismo y demás sacramentos de la iniciación cristiana. Dado que la fe

confiesa a Cristo como Hijo de Dios, los que se incorporan a él se hacen hijos de Dios como él, hacia quien Cristo es camino (Jn 14,6). Los hermanos de Cristo y en Cristo (*anima una Christi*) caminan (*in*) hacia el Padre de Cristo y Padre suyo (*Deum*).

El modo específico de ese caminar ha de ir a tono con la fuente de la vida que lo exige. Si la vida se recibe de Cristo en la Iglesia, el caminar se ha de realizar en compañía de todos sus miembros, para no dividir el Cuerpo, pues quien se separa de él pierde la vida que se recibe en él. El modo de actuar lo indica san Pablo en la primera carta a los Corintios y consiste en que cada miembro ponga al servicio de los demás su capacidad específica, la que sea; por ejemplo, el ojo su capacidad de ver; el oído, la de oír, etc. Solo que este modo de actuar, por ser exigido a todo cristiano, rebasa el ámbito monástico. Lo cierto es que los monjes, como grupo unificado y diferenciado, se hallan integrados en la gran marcha del conjunto de los fieles. Su función, según el obispo de Hipona, consiste en hacer más visible la ruta, en servir de ejemplo y estímulo, aun con sus inevitables deficiencias, al resto de caminantes. Como grupo, se caracterizan por un actuar específico, derivado de opciones fundamentales, propuestas por el santo obispo, no exigidas al resto de los caminantes: celibato/virginidad consagrados, vida en común, plena comunión de bienes, austeridad en su uso.

La opción por el celibato/virginidad consagrados hace que los monjes caminen juntos, libres de amores particulares –esposa/esposo e hijos–, al encuentro definitivo con el Amor único y compartido con todos. Su opción por la vida en común afecta también a su caminar en cuanto que les lleva a orar juntos, a aceptar y convivir con las diferentes condiciones físicas de los miembros del grupo, a protegerlos y a aceptar su protección frente a posibles afectos indebidos, a atenderlos en cualquier necesidad material o espiritual, a cerrar con el perdón cualquier brecha que pueda abrir la ira o el odio, a ejercer y aceptar desde el amor la función de los constituidos como guías del propio grupo. Tales acciones son provocadas en buena medida por la cercanía física de sus miembros. El refrán español «ojos que no ven corazón que no siente» se puede formular positivamente de esta manera: «ojos que ven corazón que siente». La cercanía permite ver lo que la distancia quizá ni permite intuir: virtudes y defectos, esfuerzos y desidias, éxitos y fracasos, gozos y sufrimientos de los que caminan al lado; a su vez, el corazón hecho sensible por la caridad, don del Espíritu Santo, impulsa la acción oportuna de naturaleza física, psicológica, intelectual, moral o espiritual, según los casos, que hace posible, llevadero y grato el caminar y

avanzar juntos en la dirección adecuada. Las mismas dificultades de la vida en común quiebran una posible monotonía a la vez que acaban en impulso, al estimular la reflexión sobre el motivo del caminar juntos. Igual que la vida en común, también la plena comunión de bienes marca el caminar en común, pues iguala a todos los caminantes, fueran antes ricos o pobres en medios materiales, y suscita actitudes interiores –la humildad del compartir o la humildad del recibir– que facilitan el caminar en común. Todo bajo la condición de que vaya del brazo de la necesaria austeridad que evita que la abundancia de bienes materiales, incluso compartidos, acabe siendo un peso que ralentice la marcha, y que posibilite o facilita que puedan sumarse a ella quienes tendrían que emplear todas sus energías en la simple supervivencia.

La sinodalidad monástica se abre también –siguiendo el ejemplo de san Agustín– a la función de guiar, desde el propio grupo, a otros caminantes y suministrarles los necesarios recursos espirituales y eventualmente materiales.

IV. SINODALIDAD COMO «SER CON» –COMUNIÓN– Y «SER PARA» –ACCIÓN–

Paso a la segunda fórmula, antes señalada, desde la cual pretendo exponer la sinodalidad en la Iglesia de Hipona en la época agustiniana. El obispo de Hipona habla de «ser con» y de «ser para», que pueden entenderse como expresiones semánticamente paralelas del «vivir con» y del «obrar con». Me refiero a su célebre reflexión personal: «Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. *Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano*. Aquel nombre expresa un deber, este una gracia; aquel indica un peligro, este la salvación» (s. 340,1). Carece de importancia –luego volveré sobre ello– que esta precisa formulación, así recogida por el Vaticano II (LG 32), se atribuya hoy a san Cesáreo de Arles († 542), aunque dando por hecho que se inspiró en textos similares del obispo de Hipona. A mi entender estos «ser con» y «ser para» manifiestan el modo como el santo vivía y enseñaba a vivir sinodalmente la existencia cristiana. Por esa razón, será la pauta que voy a seguir. El «vivir con» toma la forma del «ser con», porque el «vivir» es la forma de «ser» de determinados seres, entre ellos el hombre. Siendo el ser concepto genérico del que el vivir representa una forma concreta, en los seres vivos los dos conceptos acaban identificándose. Asimismo, «obrar con» acaba tomando la forma de «ser para», dos formas de expresar diferentemente, a nivel antropológico, la dimensión relacional de la persona humana, aquí implícita de las preposiciones «con» y «para». Dimen-

sión relacional clara en la preposición «con», y menos clara en la preposición «para», pues la finalidad –«para»– puede quedar encerrada en el egoísmo, mientras que la compañía –«con»– reclama al otro. Por otra parte, sea cual sea la compañía con la que se realiza una acción –«con»–, siempre responde a un objetivo –«para»–.

Establecer una equivalencia entre «vivir con» y «obrar con» de una parte y «ser con» y «ser para», de otra, topa con una dificultad. Mientras el «vivir con» y el «obrar con» tienen un alcance universal, en cuanto exigidos a todo fiel cristiano, el alcance del «ser con» y del «ser para» es más limitado, en cuanto que el obispo de Hipona lo exige específicamente a los pastores de la Iglesia. Dicho de otra manera, podría preguntarse si es asumible entender la sinodalidad –realidad eclesial global– desde una fórmula originada en un contexto específico –el del ministerio ordenado–. Bíblica y teológicamente, la respuesta ha de ser positiva. En efecto, siendo el ministerio un don del Espíritu, no es el único, y sus dones, independientemente de quien o quienes los reciban, están ordenados al bien común (cf. 1 Cor 12,7). Por tanto, antes de pensar que estoy dando alcance universal a lo que lo tiene solo particular, procede considerar que lo que hizo san Agustín fue una aplicación concreta del principio universal indicado. El don del ministerio es «para» los demás, porque todo don del Espíritu lo es.

A. «SER CON»: SINODALIDAD COMO COMUNIÓN

«Sinodalidad» viene de «sínodo», que significa caminar juntos; un estar juntos indicado por medio de la preposición «con» –*cum* en latín [*vobiscum*]–, el equivalente al *syn* de *syn-odos* (compañero de camino), componente de la palabra «comunión». Ahora bien, para poder caminar juntos, es necesario estar juntos. Procede, pues, mostrar la naturaleza de la comunión, del caminar juntos. Es obvio que, para poder caminar juntos, antes es necesario estar juntos.

San Agustín entiende el «con vosotros soy cristiano» en el sentido de «el beneficiado soy yo», que deja la impresión de una perspectiva individualista más que de comunión. Pero no es el caso, porque la comunión se da entre personas, cada una de las cuales participa individualmente de lo que participan todas. Que el beneficio sea compartido con los demás es condición del auténtico ser cristiano. La comunión es connatural al ser cristiano y, por eso mismo, se la puede considerar sinodal porque todo cristiano camina con ella. La comunión cristiana es única, pero se manifiesta diversamente. Señalo cuatro aspectos: el teologal, el sacramental, el eclesiológico

y el cristológico. Al respecto, procede señalar que esta única comunión en sus cuatro aspectos es ya realidad objetiva en todo fiel cristiano. Por tanto, propiamente el objetivo de la sinodalidad no ha de ser el de crear comunión, sino el de tomar viva conciencia de ella o, en todo caso, de vigorizarla, y siempre de hacerla fuente de un actuar sinodal.

1. Comunión teologal

Buen punto de partida es el dato de que los dos momentos cumbre de la catequesis prebautismal en la Hipona agustiniana lo constituían la «entrega del Símbolo de la fe» y la «entrega de la Oración del Señor», dos *traditiones* fundadas en este texto de san Pablo: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?* (Rom 10,14). Doble entrega que marcaba la futura experiencia cristiana de los bautizados, que solían ser adultos. El trinitario Símbolo de la fe, junto con el Padrenuestro, fundamentaban su fe, su piedad y su pensamiento.

Al hablar de «comunión teologal» me refiero al hecho de que todos los cristianos tienen idéntica relación específica con las tres divinas personas: con Dios Padre, una relación de filiación; con el Hijo, una relación de fraternidad y «membresía» en la persona de Jesucristo; con el Espíritu santo, la relación que existe entre donante y receptor del don.

Eso significa que un fiel cristiano solo puede juzgarse tal, si ve a los demás fieles como hijos del mismo Padre del que él se siente hijo; si toma viva conciencia de que él es también hermano de los demás fieles y miembro como ellos del único cuerpo del que Cristo es la Cabeza; y si considera que los demás fieles son partícipes del mismo don que el Espíritu derrama en los corazones, esto es, del amor que es Dios (cf. Rom 5,5; 1 Jn 4,16).

En contexto de comunión procede remarcar la relación con el Espíritu santo, por razón de su propiedad personal. En la concepción agustiniana, la propiedad personal del Padre es ser origen; la del hijo, ser engendrado; la del Espíritu, ser vínculo de comunión entre el Padre y el Hijo. Ahora bien, asumiendo que, según la teología católica, hay correspondencia entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, si el Espíritu santo es el vínculo de comunión en la Trinidad, lo es también en la Iglesia en la doble relación: la comunión de los fieles con Dios y de los fieles entre sí (*Ser.* 71,18). De ahí se sigue que donde está el Espíritu hay comunión y donde no hay comunión no está el Espíritu. Por tanto, si

no hay comunión con los demás fieles es porque no hay comunión con el Espíritu que no puede no producirla porque es su propiedad personal. Y si no hay comunión con el Espíritu tampoco hay comunión con el Padre y el Hijo, puesto que es él quien la produce necesariamente, al ser –repito– su propiedad personal.

2. Comunión sacramental

La comunión teologal es fruto de la comunión sacramental, que remite a los sacramentos de la iniciación cristiana, que en Iglesia antigua –siempre en la Iglesia Ortodoxa y actualmente también en la Católica, en el Bautismo de adultos– se recibían juntos, esto es, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. Cada uno de ellos genera comunión.

El sacramento del Bautismo genera comunión al borrar el pecado que impide precisamente la comunión y al integrar en Cristo al bautizado, recibiendo así la adopción filial respecto de Dios Padre y el don del Espíritu por el que puede invocarle como Padre (cf. Rom 8,14–17). El sacramento de la Confirmación, entonces aún no bien definido como tal, genera comunión por su íntima relación con el Espíritu cuya propiedad personal, como he dicho hace poco, es precisamente ser vínculo de comunión primero en el seno de la Trinidad y luego en la Iglesia. El sacramento de la Eucaristía hasta tal punto genera comunión que es considerado por san Agustín como «sacramento de la unidad» (cf. *s.* 229 A,1; *ep.* 185,50; *Io. eu. tr.* 26,15). Comunión primero con Cristo y luego con cuantos están igualmente en comunión con él, al estar integrados en su Cuerpo. Sobra decir que, por lo indicado antes, la comunión con Cristo conlleva la comunión con el Padre de Cristo y con el Espíritu del Padre y de Cristo, agente de toda comunión.

Los tres sacramentos son generadores de comunión de forma unitaria y progresiva. El Bautismo produce un primer nivel de comunión; la Confirmación, un segundo nivel, y la Eucaristía, el tercero que representa su plenitud. Lo dicho se entiende si se considera que, según san Agustín –igual que otros Padres–, Jesús eligió el pan y el vino como elementos eucarísticos porque uno y otro significan de forma perfecta la comunión, pues en ambos se da el mismo proceso que va de la multiplicidad (de granos y de uvas) a la unidad (del pan y del vino). A partir del proceso de elaboración del pan, le resulta fácil hacer visible cómo a la recepción progresiva de los sacramentos corresponde una comunión progresiva, que se manifiesta plena en el sacramento de la Eucaristía.

Basta en la harina, polvo que se esparce fácilmente. Si se le echa agua, se convierte en una masa, aún blanda; es justamente lo que hace el Bautismo: crea un primer nivel de comunión entre quienes lo reciben. Cuando a esa masa blanda se la mete en el horno, el fuego le otorga una mayor consistencia: es lo que hace el fuego del Espíritu en la Confirmación: crea una comunión más sólida entre los bautizados. Del horno sale el pan con su consistencia propia; pan en el que el polvo de harina, antes suelto, forma una unidad sólida: los bautizados constituyen la unidad del Pan eucarístico, es decir del Cuerpo de Cristo, que reciben al comulgar.

«Comulgar», acabo de decir. Este verbo es un ejemplo claro de cómo las palabras pueden devaluarse en su significado. En contexto eucarístico, la gran mayoría de las personas entienden por comulgar el hecho físico de recibir el cuerpo (y la sangre) de Cristo. Lamentablemente se ha pasado por alto el significado original del verbo latino *communicare*: «formar parte de», «participar en». En este caso, el Cuerpo de Cristo. Prestad atención a un aspecto del rito actual de la recepción del sacramento. Al fiel que se acerca a recibir la Forma sagrada, el ministro le dice «Cuerpo de Cristo», a lo que él responde «Amén». La gran mayoría de los fieles, tanto laicos como clérigos, interpretan el «Amén» como una confesión acerca de Cristo –un acto de fe en su presencia real, en que lo reciben realmente–; san Agustín, en cambio, lo entiende como confesión acerca del fiel cristiano –él es también Cuerpo de Cristo, en cuanto que forma parte de él–. En un segundo momento, hace mención de las consecuencias que se derivan de ese reconocimiento: «Sed lo que veis y recibid lo que sois» (*Serm. 272*). En definitiva, el fiel cristiano solo es tal en comunión con los demás que también forman parte del Cuerpo de Cristo.

3. Comunión eclesial

La comunión eclesial es también resultado de la comunión sacramental y manifestación de la comunión teológica. Su mejor enunciado lo tenemos en la célebre fórmula agustiniana: «sacramento de unidad, signo de unidad y vínculo de caridad» (*Io. eu. tr. 16,13*). Habitualmente referida a la Eucaristía, el contexto original manifiesta que su primera interpretación ha de ser eclesiológica, reflejando así la dimensión trinitaria de este aspecto de la comunión. Sus tres partes remiten a las tres divinas Personas de la Trinidad en el orden en que las profesa la fe de la Iglesia: Padre, Hijo y Espíritu santo. En breve síntesis, la Iglesia es el «lugar» donde el fiel experimenta el amor del Padre, la gracia de la unión con Jesucristo, y la comunión que crea el Espíritu (cf. 2 Cor 13,13). Más en concreto: La Iglesia es «sacramento de piedad», en cuanto «lugar» donde el fiel descubre

el amor paterno de Dios y el gozo de sentirse amado, pues la constituye el conjunto de los llamados por el Padre para ser hijos suyos en el Hijo. Es, por eso mismo, el «lugar» donde los fieles responden juntos con su amor filial al amor paterno. De ahí que la Iglesia –como realidad espiritual– sea el único «lugar» donde tiene cabida el Padrenuestro; solo en ella tiene sentido; en ella el «nuestro» se hace palpable. La Iglesia es también «signo de unidad» en cuanto constituida por todos los fieles que, a partir del Bautismo, se han integrado en el Cuerpo de Cristo e, incorporados a él, se hacen hijos del Padre. La Iglesia es el «lugar» donde el fiel se siente su hermano y miembro de su cuerpo, en compañía de otros hermanos y miembros. La Iglesia es el «lugar» donde el fiel, en comunión con los demás fieles, recibe la vida que, como don del Espíritu, le llega de la Cabeza que es Cristo.

4. El *Christus totus*

Si la sinodalidad se sustenta sobre la comunión, la idea tan agustiniana del *Christus totus* adquiere una importancia sin igual, en cuanto que incluye la comunión teologal y la eclesial que resultan de la comunión sacramental. El *Christus totus* –clave de bóveda de todo el pensamiento agustiniano²– es justamente expresión nítida de la comunión del fiel cristiano con Cristo –y en él con Dios Padre y el Espíritu santo– y –siempre en él– con los demás fieles. En cuanto organismo vivo, del que Cristo es la Cabeza, la Iglesia el Cuerpo, y los fieles sus miembros, como ya se indicó, hace inteligible el caminar juntos, compartiendo vida y acción. Cabeza y Cuerpo concurren al mismo fin y actúan de modo unitario, desde la diferencia (cf. 1 Cor 12,4–30). En la concepción de san Agustín, el *Christus totus*, además de dar razón de la comunión, la da de la misión. Hermosa expresión de esta idea es su anticipación profética de la realidad postrera: «Y habrá un único Cristo amándose a sí mismo» (*ep. Io. tr. 10,3*).

5. Consideraciones de carácter general

Concluyo, pues, este apartado sobre la comunión, fundamento de la sinodalidad, reiterando lo ya dicho: antes del «para» vosotros está el «con» vosotros; el «con» es la base del «para». La prioridad es solo lógica, porque en la realidad son simultáneas. Los principios teológicos señalados buscan conjurar el riesgo de que la reflexión sobre la sinodalidad se agote en programar

² Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, p.195.

un hacer, un obrar, marginando el concientizar sobre el ser, sobre la vida. Por una parte, la teología queda desvirtuada cuando se la relaciona sin más con los centros académicos y se la hace tarea de profesionales para profesionales, que se alimentan recíprocamente. Los Padres –y san Agustín en particular– son ejemplo de que la teología, incluso la alta teología– no solo nace *como* servicio al pueblo fiel sino *del* servicio al pueblo fiel. El pueblo fiel está en su origen antes que en su finalidad. Buena parte de lo expuesto constituía el contenido de las catequesis de primera comunión –diríamos hoy–, con la salvedad de que esa primera comunión era normalmente de adultos. Por otra parte, la vida cristiana pierde vigor sin una espiritualidad que se alimente de la teología o, si se prefiere, sin una teología que acabe en espiritualidad. En las homilias se suele transmitir mucha moral –cuando no moralina–, olvidando la teología en cuanto exposición y profundización de la fe en el plano del pensamiento y, por supuesto, también en el de la vida. Lo que hoy se critica de la reforma de la ley de enseñanza, es lo que en conjunto se ha hecho a nivel de trasmisión de la fe: optar por lo fácil, renunciando a lo que exige un mínimo esfuerzo. Las consecuencias son un generoso analfabetismo doctrinal.

B. SER «PARA»: SINODALIDAD COMO ACCIÓN (ÁMBITO INTRAECLÉSIAL)

1. Datos preliminares

a) «Para vosotros, pero no sin vosotros»

En este contexto, explicitar un «para», reclama explicitar también qué preposición acompaña ese «para», el «sin» o el «con». Según dos máximas de origen político formuladas en el s. XVIII, se puede «hacer todo para el pueblo, pero sin el pueblo» –así el despotismo ilustrado–, o «hacer todo para el pueblo, pero con el pueblo» (así los enciclopedistas). Teniendo en cuenta estas dos propuestas, cabría preguntar a san Agustín si ese «para vosotros» que propone, está pensado «con vosotros» o «sin vosotros». Su respuesta, aunque no explícita, sería clara. Para el pastor de Hipona el «para vosotros» reclama un segundo «con vosotros». La diferencia con lo anteriormente expuesto acerca del «con» está en que entonces se trataba del «ser» y ahora del «actuar». En todo caso, el actuar «con» es consecuencia de saber que se es «para».

b) Doble ámbito de acción

Entre los diversos aspectos que cabe considerar en una acción (sujeto, medio, finalidad, modo...) está también el ámbito en que se realiza. En el

contexto de la sinodalidad, contemplo dos: el intraeclesial y el intereclesial. Sobra decir que el concepto de Iglesia presupuesto en los términos que distinguen ambos ámbitos es el de Iglesia local. Hay que tener en cuenta que los dos ámbitos no son paralelos, sino que, a menudo, van juntos. Lo que sigue de inmediato se refiere al primero de los ámbitos.

c) Fieles pastores y fieles laicos

Al estar la Iglesia constituida por dos categorías de fieles, la de los pastores y la de los laicos –aquí prescindo de los religiosos como tercera categoría específica–, la sinodalidad reclama el caminar juntos de los fieles pertenecientes a una y otra categoría. No obstante, por su función de guías, el que la sinodalidad sea realidad vivida en cada comunidad cristiana dependerá mucho de la conciencia teórica y práctica que tenga el pastor en cuanto tal. Por ello en lo que sigue voy a distinguir en sendos apartados esa conciencia en el caso de san Agustín, cuyo epígrafe será respectivamente: un pastor sinodal y una comunidad sinodal. Esto no significa asumir que hay una sinodalidad de pastores y otra de laicos; aunque en la manifestación visible pueda aparecer así, toda sinodalidad es eclesial, es decir, de toda la Iglesia.

2. Pastores sinodales

a) Más «prepósitos» que «obispos»

Inseparable del ser «con» –referencia a la comunión– ha de ir el ser «para» –referencia a la acción–. La formulación de san Cesáreo de Arles –«para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano»– del pensamiento agustiniano parece inspirarse en la que aparece en un texto circunstancial y temprano de san Agustín, comentando 1 Tim 3,2 (s. 162 C,2 [Dolbeau 10]) y no en la que ofrece en los célebres sermones 46,2 y 47,2 sobre los pastores y las ovejas respectivamente, donde aparece su pensamiento ya maduro. Esta «madurez» se manifiesta en que antepone el ser cristiano al ser pastor, y en que sustituye «obispo» por «prepósito». A los fieles que le escuchaban les hacía saber que en él, su pastor, se juntaban ambos aspectos: que era cristiano –de lo que el beneficiado era él (*propter nos*)– y que era prepósito –de lo que se beneficiaban ellos (*propter vos*)–. En el ser cristiano está en juego lo que personalmente le es útil; en el ser prepósito, lo que es útil a ellos (s. 46,2). Al anteponer la condición de cristiano a la de pastor, el predicador refleja mejor la realidad objetiva, pues se es pastor

de una Iglesia concreta por ser cristiano, no cristiano por ser su pastor. A su vez, el cambio de «obispo» por «prepósito» está cargado de significado, comprensible desde la circunstancia eclesial y desde la etimología. La circunstancia eclesial era la lucha contra los cismáticos donatistas, a los que el predicador acusaba de concebir el episcopado ante todo como un cargo honorable, como un *honor* que los emperadores cristianos habían arropado con abundantes privilegios. La misma etimología de ambos términos no carece de importancia. Mientras «obispo» significa el que vigila desde arriba o el que visita (s. 162 C,2), indicando, en el primer caso, superioridad –categoría que no cabe donde Cristo ha hecho a todos iguales por el Bautismo (Gál 3,28)– y, en el segundo, algo ocasional, «prepósito» significa «el que ha sido puesto al frente de otros», pero al mismo nivel, manifestando así igualdad (en cuanto cristiano) y a la vez diferencia (en cuanto pastor). Además, manifiesta dependencia de quien le ha puesto en el cargo –el Señor– que sería el pastor supremo, bajo el cual son ovejas todos, laicos y pastores, de lo que tenía viva conciencia el pastor de Hipona. En definitiva, el término «prepósito» se ajusta mucho mejor a una existencia sinodal que obispo, dado que, siempre desde la etimología, el prepósito va delante de los laicos, sí, pero junto a ellos (la máquina de un tren), mientras que el obispo o los vigila desde arriba (helicóptero) o les hace solo una visita, algo siempre ocasional. Así se entiende que en los sermones 46 y 47, san Agustín solo hable de «prepositos», y que la mención de «obispos» aparezca o en boca de los cismáticos (*Serm.* 46,21) o como simple referencia histórica (*Ib.* 29). Otra razón de la preferencia dada a «prepósito» antes que de obispo podría ser que obispo es un término semánticamente más restringido que «prepósito»: todo pastor es «prepósito», pero no obispo.

Aunque san Agustín habla a los fieles desde su condición específica de pastor, ha formulado un principio válido para todo cristiano que, en un marco de sinodalidad, se puede reformular de esta manera: «Con vosotros soy cristiano; para vosotros soy lo que soy» en la Iglesia. «Lo que soy» remite aquí al pensamiento de san Pablo de los distintos carismas que reparte el Espíritu, carismas que, aunque los dona a cada fiel en particular, son para el bien común (cf. 1 Cor 12,7). Principio de acción sinodal para todo cristiano: caminar con los demás poniendo a disposición de ellas las propias capacidades.

b) Concepción sinodal de la vocación al ministerio

Es sabido que san Agustín accedió al ministerio presbiteral entre lágrimas, después que los fieles que le acompañaban en la Iglesia lo aclamasen para ese servicio eclesial. Aceptarlo significaba para él renunciar a su proyecto

personal de vivir retirado del mundanal y eclesial ruido como siervo del Señor en compañía de otros siervos del Señor. Ya al final de su servicio ministerial, confesó a sus oyentes la razón por la que había aceptado, esto es, porque «el siervo no puede decir no a su amo» (cf. Tit 2,9). Lo significativo en su caso es que él encontró la voluntad de su Amo en la voluntad de la Iglesia que reclamaba su servicio. El joven monje entendió que la Madre Iglesia –concepto al que suele recurrir en este contexto (cf. *ep.* 48,2; 243)– le pedía que caminase con ella, no solo espiritual y afectivamente, sino también en medio de ella. Con dolor, aceptó cambiar el paso para atender este deseo materno, sin dejar de considerarse siervo de Dios, razón última de haberlo aceptado. A partir de entonces, su concepción del monacato se hizo sinodal: en vez de caminar al lado de la Madre Iglesia aceptó caminar con ella, lo que significó una rotura con relación al monacato tradicional; es cierto que no fue el primero, pero su personalidad dejó huellas para el futuro. De aquí se deriva una concepción, distinta de la tradicional, de la vocación al ministerio ordenado: en vez de tratar de tener los oídos bien abiertos por si Dios llama, lo que procede es tener bien abiertos los ojos para ver las necesidades de la Madre Iglesia, es decir, dónde y cómo la madre Iglesia quiere que se le sirva, que se camine con ella y, al mismo tiempo, entrar al propio corazón para ver el grado de amor a ella. La medida del amor será la medida del compromiso a atender sus necesidades. Una pregunta sinodal reclama una respuesta también sinodal.

Aunque el caso agustiniano se refiere a la vocación al ministerio, el principio vale para cualquier vocación cristiana. El servicio a la Madre Iglesia es forma privilegiada, por decir poco, del servicio a Dios.

c) Solución sinodal a crisis sacerdotales

Es bien sabido que, muy pocos años después de su ordenación presbiteral, san Agustín sufrió una crisis que le llevó a pensar seriamente en retirarse del ministerio y volver al tipo de vida que había deseado desde su conversión y en el que nunca dejó de soñar. Escribe en las *Confesiones*: «Aterrado por mis pecados y el peso enorme de mis miserias había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad» (*conf.* 10,70). Por soledad aquí no hay que entender un desierto físico, sino un nuevo modo de vida, alejado de las múltiples y enojosas preocupaciones inseparables del servicio al pueblo de Dios. Al final, la crisis la solucionó un «para» y un «con». El «para» se lo brindó san Pablo: *Cristo murió por todos para*

que los que viven no vivan ya para sí, sino para quien murió por ellos (2 Cor 2,15). Solo que este «para» Cristo incluía un «con vosotros». Así escribe poco después: «No me calumnien los soberbios, pues pienso en el precio pagado por mí, y lo como, y lo bebo y lo distribuyo y, pobre como soy, deseo saciarme de él en compañía de quienes lo comen y quedan saciados» (*conf.* 10,70). La idea de abandonar el ministerio, de huir de la problemática eclesial acaba en la decisión sinodal de seguir celebrando la Eucaristía –«lo distribuyo»– y de participar de ella en compañía de los demás fieles. Al banquete de los ricos –no en sentido social– prefiere el banquete de los pobres. Cristiano como ellos, opta por ser «para» ellos, preparándoles el banquete de la Eucaristía en el que se saciará él mismo junto «con» ellos. De esta manera el santo manifiesta que la Eucaristía es expresión y fuente de sinodalidad.

Menos conocida, por menos perfilada, es otra crisis del santo. De nuevo se manifiesta como voluntad de huir del ajeteo eclesial y sus derivaciones extraeclesiales; como deseo de tener alas de paloma para volar al desierto y reposar, igual que el salmista (Sal 54,7). Crisis de agotamiento y frustración al no ver los resultados esperados de un trabajo sin tregua –«lo he hecho todo, he hecho cuanto he podido y estaba a mi alcance, pero de nada me ha servido»–, resultados que confiaba poder obtener más fácilmente solo con la oración –«tal vez el orar por ellos les sea de más provecho»–. Pero se sentía atado por el deber previa y libremente asumido, que le impidió tirar la toalla. El santo compara su situación con la de san Pablo. El Apóstol consideraba que lo mejor sin comparación para él era estar con Cristo, pero que sabía que permanecer en esta vida era necesario para los fieles (Flp 1,23–24). En el caso de san Agustín la alternativa no era morir, sino abandonar el ministerio –alejarse de ellos con el cuerpo, no con el amor–, pero la respuesta a la situación fue la misma: los fieles tenían necesidad de él (*en. Ps.* 54,8–10). Respuesta sinodal: ser solo para sí mismo se compadece mal con ser para los demás; ser para los demás implica ser «para» ellos «con» ellos, a pesar de sus debilidades e incoherencias.

También aquí vale lo dicho en los dos últimos apartados. Aunque el ejemplo se refiere a crisis agustinianas relativas al ministerio sacerdotal, el criterio de solución vale para cualquier crisis que pueda sufrir el fiel cristiano con conciencia sinodal.

d) Motivación sinodal del ministerio

Las palabras del profeta Ezequiel a los pastores del pueblo de Israel interpelaron repetidamente al pastor de Hipona. Dios les pedía que advirtiesen a su pueblo del peligro en que se encontraba. Si el pastor no daba la voz de alarma y el pueblo perecía, el pastor se hacía responsable de su muerte; en cambio, si habiéndole dado la voz de alarma, el pueblo no le hacía caso y perecía, el pastor quedaba exento de responsabilidad al respecto. Sin pretender enmendar la plana a Dios, el pastor de Hipona no se daba por satisfecho con eso. Con énfasis retórico se pregunta a sí mismo qué quiere, qué anhela, qué desea, por qué habla, por qué se sienta en la cátedra del predicador. Diversas son las preguntas, pero única la respuesta: «Lo único que me mueve es que todos vivamos “juntos” en Cristo» (s. 17,2; 319 A). Su amor ha roto las cancelas que lo encerraban en sí mismo; piensa también en los demás. Poco más adelante añade: «Eso – el deseo indicado de vivir él y sus oyentes «juntos» en Cristo – es todo lo que anhelo; en eso pongo mi honor y mi gloria, eso es lo que pretendo alcanzar», para concluir no sin patetismo: «Podéis no escucharme; yo me salvaré. Mi problema es otro: que no quiero salvarme sin vosotros» (*Serm.* 17,2). O en formulación positiva: Quiero salvarme «con» vosotros. Ser cristiano «con» ellos le llevaba a no conformarse con su interés personal y a ser «para» los demás que acababa en un «con» ellos. El Antiguo Testamento había pasado y había llegado el Nuevo. Un futuro de todos «con Cristo» reclama un presente «con todos» en Cristo.

e) Sinodalidad humilde

Un caminar sinodal solo es posible desde la humildad, virtud que abarca multitud de manifestaciones concretas. Aquí me limito a señalar tres: una de ámbito moral, y dos de ámbito intelectual.

Ámbito moral. También la conciencia de pecado se abre a la sinodalidad. El caminar juntos se facilita cuando el pastor es plenamente consciente de que la condición de pastor no le exime de la condición de pecador. San Agustín no tenía reparos en insistir en ello desde una perspectiva personal. Un texto es claro: «Porque Dios lo quiso soy sacerdote suyo, soy pecador; “con” vosotros golpeo mi pecho; “con” vosotros pido perdón; “con” vosotros espero tener propicio a Dios» (s. 135,7). La conciencia común de la debilidad facilita –repito– el caminar juntos. Por otra parte, el sentirse pecador «con» los demás reclama el orar «con» y «por» los

demás, mirando tanto al pasado (*perdónanos como perdonamos*) como al futuro (*no caigamos en tentación...*). Habiéndose perdido en buena medida la conciencia de pecado, quizá no se entienda hoy esta manifestación de sinodalidad, pero el hecho mismo la hace más necesaria, porque impulsará otras manifestaciones de ella.

Ámbito intelectual (1). No es fácil un caminar sinodal con quien en su interior se equipara a Dios. Es el caso de quien pretende que se otorgue a su palabra la misma credibilidad que a la palabra de Dios. San Agustín se sentía muy molesto con quienes así obraban respecto de sus escritos. A sus oyentes les dice: «Ciertamente, en cuanto puedo y cuando puedo ser útil a mis hermanos, no descanso de hablar y escribir. Por mi parte, hasta donde me corresponde, advierto a Vuestra Caridad que no tengáis por escritura canónica ni libros ni disquisiciones de nadie. Los libros sagrados son el criterio para juzgar, y yo no desdeño someter mis escritos a su juicio» (s. 162 C,15; ep. 148,13). En otro pasaje escribe: «Estos escritos (entre ellos los suyos) hay que leerlos sin sentir la necesidad de darles fe y con libertad para someterlos a crítica» (c. *Faust.* 11,5). No cabe pensar que nadie considere hoy una obra propia como canónica; pero en la práctica no faltan quienes otorgan a su palabra un valor casi similar. No faltan quienes rechazan la infalibilidad del Papa, pero luego se la arrogan a sí mismos. El pastor necesita la humildad de sentirse condiscípulo con los demás fieles en la única escuela del único maestro, como se verá luego.

Aspecto intelectual (2). El caminar sinodal lo facilita el pastor que, humilde, sabe que también él necesita alimentarse. Un caminar que, paradójicamente, dificulta quien al respecto solo piensa en los demás y no en sí mismo; quien cree que los demás están hambrientos, mientras él está saturado; quien juzga la Escritura como palabra con la que instruir y alimentar a los demás, pero con la que no necesita ser alimentado él. La pauta humilde la marca san Agustín con esta afirmación que repite muy a menudo: «Os alimento de lo mismo de lo que me alimento yo» (s. 41,1; 229 E,4; 319 A; 339,4). «De donde vivo yo, de ahí saco mis palabras; sirvo aquello de lo que me alimento yo mismo. En verdad soy pobre –no habla aquí en sentido económico– como vosotros; nuestras riquezas son comunes, nuestro Señor» (s. 319 A). Por supuesto, él no comulgaría con la idea de un misionero que, tras haber oído la interpretación que da el santo de la parábola del hijo pródigo, comentaba: «Ya tengo qué decir a mis “cholitos”». Solo pensaba en ellos, no en sí mismo. ¿Exceso de caridad o abundancia de orgullo? Creyéndose saciado, falto de humildad, no sentía la necesidad de compartir mesa con ellos.

f) Sinodalidad comprometida con la verdad

La fragilidad moral, como la física, acompaña a la condición humana; el fallo humano es compañero con el que ha de caminar el pastor. En casos de perversión moral, el mal puede aparecer como motivo de orgullo; de ordinario, en cambio, por poca conciencia moral que exista, se siente como humillación. Por eso, en grupos humanos se tiende a ocultarlo, sobre todo cuando se circunscribe solo a determinados miembros, para que no dañe la imagen colectiva y, con la imagen, la consecución del objetivo por el que existe. Lo que sucede es que el mal hiede y su hedor lo perciben pronto quienes disponen de un olfato fino, y al mal inicial sobreviene otro mal a veces más dañino aún.

La importancia espiritual y teológica asignada a los monasterios (*ep.* 211) era criterio utilizado por san Agustín para medir la gravedad del fallo humano, sobre todo de algunos de ellos. No se trata de que tomase luego la iniciativa de publicitarlos; pero, cuando advertía que los primeros hedores habían traspasado ya los muros del monasterio, no le dolían prendas para convocar de una forma u otra al pueblo y ofrecerle su versión de los hechos. Por una parte, era consciente de que la falta de información fidedigna no hacía más que acrecentar injustamente el número de los presuntos culpables o, en todo caso, agrandar las sospechas, especialmente cuando se trataba del clero o religiosos –ya entonces– (*ep.* 78,6); por otra parte, él tenía muy claro que la fama buena o mala de los monjes tenía enorme repercusión, positiva o negativa, en la vida de la Iglesia (*s.* 355,1; *ep.* 78,2). Aunque a nivel personal pueda bastarles la conciencia, a nivel eclesial es imprescindible la buena fama. Los problemas de los monasterios, no eran solo problemas del monje Agustín, sino también y sobre todo del pastor Agustín.

Disponemos de dos casos en que él santo no temió presentar en público la verdad, por dolorosa que fuera. En el primero, el de dos monjes clérigos que se acusaban mutuamente de haber recibido propuestas homosexuales el uno del otro, aunque ambos lo negaban en cuanto a su responsabilidad activa. El santo se hallaba fuera cuando supo que los hedores habían trascendido a la ciudad. Su decisión fue escribir una carta que, significativamente, dirigió a los monjes, al clero, a las autoridades civiles y a toda la comunidad cristiana. La vida de los monjes no era asunto interno, sino un asunto eclesial. No niega los hechos, sino que los «justifica». Pensando en los paganos recurre a la célebre frase de Terencio, comediógrafo roma-

no: «hombre soy y entre hombres vivo»; pensando en los cristianos, recurre a la Escritura –los pecados de los «amigos de Dios»– para concluir que por el mal olor del alpechín no se puede renunciar al aceite que se extrae de las aceitunas (*ep.* 78,9).

El segundo conflicto lo suscitó un monje que al morir había dejado testamento a favor de un hijo y una hija, menores de edad. El escándalo fue grande en la ciudad porque, siendo monje, había hecho voto de no poseer nada propio. Conocedor de ello, el obispo convocó a la comunidad cristiana para el domingo siguiente, le indicó que iba a hacer una investigación a fondo, y la emplazaba para otro domingo posterior en el que la informaría del resultado de la investigación. Tampoco aquí negó el hecho; lo condenó, se afirmó en sus principios, aunque dando marcha atrás en alguna decisión que había propiciado el lamentable fallo. Así pudo defender en presencia de los laicos la fidelidad a lo prometido de los restantes monjes ante la sospecha popular de que «todos son lo mismo» (*s.* 355–356).

Como decía, el Santo no tuvo reparos en presentarse en público con la verdad en la mano, acertando incluso a sacar réditos de ello. A este caminar juntos, propio de la sinodalidad, se pueden aplicar también las conocidas palabras del ritual del matrimonio: «en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad». Asimismo, parafraseando un célebre pensamiento del santo, la sinodalidad hay que vivirla también en el caminar de la Iglesia en este tiempo entre las persecuciones internas –de los malos fieles– y los consuelos de Dios (*ciu.* 18,51).

3. Comunidades cristianas (pastores y laicos) sinodales

La conciencia y actitud sinodal de los pastores se contagia a toda la comunidad a la que sirven. Cuando no es con la palabra, lo es con el ejemplo. A continuación presento diversas formas de vivir la sinodalidad en la Iglesia de Hipona. El orden de aparición no es indicador de importancia objetiva.

a) Oración sinodal

Cabe contemplar dos perspectivas, referidas, una, a la oración del Señor y, otra, a los demás tipos de oración.

La oración del Señor. Ya indiqué que uno de los momentos fuertes,

el último, de la catequesis prebautismal era la «entrega de la Oración» del Señor. En nuestro contexto, eso significa que el rezo del Padrenuestro, sea a nivel individual, sea con la comunidad cristiana, se convierte en un momento fundamental de la sinodalidad en su doble aspecto de «ser con» y de «ser para». La común invocación a Dios como Padre, que presupone la conciencia de la común filiación respecto de él, de la que es inseparable la conciencia de la común fraternidad, manifiesta tanto el «ser con» como el «ser para». Además abre la sinodalidad a todos los fieles, independientemente de su condición. Todos son hermanos, dado que tienen un único Padre. «Que el amo a quien su Amo, Cristo, quiso tener como hermano no desdeñe tener como hermano a su siervo» (s. 58,2).

Toda otra oración. A san Agustín, como es bien sabido, se le conoce como el doctor de la gracia. Ahora bien, por lógica, el doctor de la gracia ha de ser también doctor de la oración. Por definición, la gracia es don del Señor pero hay que pedírsela, sin que por eso deje de ser gracia. La oración es impulso y fuerza irrenunciable para ser y para obrar. El «ser con» y el «ser para» de que me estoy sirviendo para definir la sinodalidad no caben sin la oración. Ayudar a otro con la oración es una forma de caminar con él, es sinodalidad eficiente. Este «caminar con» mediante la oración no excluye a nadie. Desde su condición de pastor, el santo habla sobre todo de la reciprocidad en la oración entre pastores y laicos. Se apoya en el proceder de san Pablo y san Pedro. A los colosenses san Pablo les dice: *Orando también vosotros por nosotros* (Col 4,3), palabras que presuponen que también el Apóstol oraba por ellos. Nuestro santo comenta: «Ora el Apóstol por la comunidad, ora la comunidad por el Apóstol. Yo oro por vosotros, hermanos; orad también vosotros por mí. Oren todos los miembros unos por otros, interceda la Cabeza por todos» (*ep. Io. tr.* 1,8; *c. litt. Pet.* 2,241). Como san Pablo, también san Pedro oraba por la Iglesia y la Iglesia oraba por él (Hch 12,5), porque los miembros de un cuerpo oran recíprocamente los unos por los otros (s. 198,57). La oración que conduce a la comunión es en sí misma exigencia y fruto de la comunión, del *Christus totus*. «No penséis, hermanos, que vosotros necesitáis de mis oraciones, pero yo no necesito de las vuestras; la necesidad es recíproca, puesto que las mismas oraciones de unos por otros se hacen una, gracias a la caridad (*caritate conflantur*) y este sacrificio desprende un olor suavísimo para el Señor (Flp 4,18) desde el altar de la piedad (s. 305 A,10). La praxis apostólica lleva a la praxis eclesial, cuyo fundamento es la oración de Jesucristo por su

cuerpo. El que Cristo sea nuestro abogado ante el Padre (1 Jn 2,1) no elimina la necesidad de la oración de todos por todos: los pastores por los laicos y demás pastores, los laicos por los pastores y demás laicos, todo ello en el marco del Cristo entero en el que la Cabeza intercede por todos sus miembros.

Llama la atención la frecuencia con que san Agustín, además de la atención, pide a los fieles que oren por él al comenzar sus homilías. El santo lo ve como momento cualificado para cumplir el precepto del Señor de pedir, buscar y llamar (cf. Mt 7,7). El objetivo que asigna a esta oración es el de capacitar al pastor y a los laicos; al primero, para encontrar el significado de la palabra de Dios y acertar a exponerlo; a los segundos, para entenderlo y aceptarlo. Es que la oración sinodal abre el camino a la lectura sinodal de la Escritura.

b) Lectura sinodal de la Escritura

Quienes caminan juntos necesitan una referencia común en cuanto al destino perseguido, al camino que han de seguir y a las condiciones en que lo han de alcanzar. Al ser Jesús el camino (Jn 14,6) la referencia no puede ser sino él. Por esta vía la sinodalidad adquiere la forma de condiscipulado de los cristianos respecto de Cristo. La idea está omnipresente en las páginas del santo.

El punto de partida son las palabras de Jesús: «No llaméis a nadie maestro, pues uno solo es vuestro maestro» (Mt 23,8). Su escuela, en la que todos los fieles son discípulos la puso en la tierra (*tr. ev. Jn.* 16,3), pero su cátedra la tiene o en la cruz, o en el cielo, o por encima de todos los cielos (*s.* 261,2; 134,1; 292,1; 340 A,4). Su magisterio lo ejerce por igual sobre todos sus discípulos, sean pastores o laicos, ya personalmente –en el evangelio–, ya por medio de los apóstoles –y antes los profetas– (*ep.* 192,3). La relación entre los apóstoles (*s.* 258,3; 375 C,1; *tr. ev. Jn.* 66,2), entre los pastores (*ep.* 95) y entre pastores y fieles (*passim*) la expresa san Agustín en términos de condiscipulado. La horizontalidad de la condición de discípulos es previa a la verticalidad que, en el último caso, alguien pudiera derivar de la función ministerial. «Todos somos discípulos del único maestro», repite el predicador de Hipona una y mil veces en sus homilías. Esa condición los iguala a todos. Convicción personal, el santo quiere que sea también de todos sus fieles.

A partir de esta idea, san Agustín abarata y, a la vez, encarece el

magisterio de los pastores, incluido el suyo, por supuesto. Lo abarata cuando advierte a sus oyentes que no han de pensar que, porque les habla desde un lugar más elevado –el púlpito, el ambón–, ya es su maestro. La idea le sirve para poner de manifiesto la diferencia entre el magisterio exterior –el del pastor– y el interior –el de Jesús–: «no soy vuestro maestro por hablar *desde este lugar más elevado*; vuestro maestro es *quien habita en vosotros*» (s. 134,1).

Lo abarata cuando dice a los fieles que es más seguro para ellos seguirlos como condiscípulos que como maestros (s. 23,2): «No me oigáis a mí sino a él conmigo. Hijos, oídme; corramos juntos, mantengámonos en pie y abramos nuestros oídos y entendamos con el corazón lo que dijo el Padre» (s. 108,6).

Lo abarata cuando pide a sus oyentes que no le escuchen a él, sino que escuchen con él; que escuchen juntos como condiscípulos (s. 340 A,4; 48,3). El «conmigo» y el «con vosotros» son expresión pura de sinodalidad. «Entra conmigo si puedes en el santuario de Dios, tal vez allí, si puedo, te enseñaré; mejor, aprende conmigo bajo quien me enseña a mí» (s. 48,8).

Lo abarata cuando se presenta hablando no como maestro, sino como servidor; no a discípulos, sino a condiscípulos, puesto que tampoco son siervos los unos respecto de los otros, sino consiervos bajo el único Amo, Cristo (s. 292,1).

Lo abarata también cuando presenta a los pastores –y también a los demás fieles– como los alumnos más antiguos, que en determinadas circunstancias suplen al maestro: «Yo os corrijo, pero como suelen hacerlo los mayores en una escuela» (s. 301 A,2).

Lo abarata aún más, en este mismo contexto, cuando admite que otros fieles pueden haber entendido mejor que él las palabras del maestro y que, en ese caso, no le duelen prendas para reconocerlo, ni siente celos.

Lo abarata, por último, cuando afirma que el pastor debe renunciar a hacer discípulos suyos, para hacerlos de Cristo. O más precisamente, debe buscar sus discípulos lo sean de Cristo o, si se prefiere todavía, que sean discípulos suyos, pero solo si él se ha revestido antes de Cristo (c. *Maxim.* 2,15,14).

Pero este abaratamiento implica, a la vez, un encarecimiento del magisterio de los pastores, en la medida en que no está vinculado a sus cualidades espirituales u oratorias, sino exclusivamente a su capacidad de transmitir el contenido fiel de la palabra de Dios.

Lo encarece en la medida en que se convierte en puro portavoz de Dios: «Él nos hablaba ahora a todos en el evangelio y nos decía lo que yo os digo a vosotros»; en efecto, los fieles no han de permanecer en la palabra del pastor que les habla, sino en la de quien les habla en el evangelio (s. 134,1). Cuando así acontece, en la palabra del pastor no tienen una baratija, sino un objeto del máximo valor. A nivel subjetivo, ofrece gran seguridad tanto al pastor que habla como a los fieles que le escuchan saber que, de hecho, son condiscípulos del Señor (s. 23,2).

Resumiendo: si la vida cristiana reclama la lectura de la Sagrada Escritura, la sinodalidad reclama su lectura y estudio en común; pedir, buscar y llamar (Mt 7,7) en común (s. 145,1), y comprensión en común, evitando así arbitrariedades. El Espíritu que sopla a cada uno, sopla dentro de la Iglesia. Tan obvio como que hay que acercarse a la Escritura, lo es que hay que acercarse sinodalmente, es decir, juntos: los laicos con sus pastores y los laicos con los laicos. Las formas pueden ser diversas, pero el hecho no debe faltar. Por lo que se refiere al presente eclesial, nadie discutirá el déficit de lectura y, consiguientemente, de conocimiento de la Escritura que existe en los fieles católicos en su conjunto.

c) Búsqueda sinodal de la verdad

San Agustín no solo implicaba a los fieles en la lectura e interpretación de la Escritura sino también en la búsqueda de la verdad. Y esto de dos modos, uno directo y otro indirecto.

El fiel cristiano no solo debe aspirar a conocer la verdad cristiana, sino también a entenderla. Es lo que en su terminología se llama el *intellectus fidei*. A ello debe aspirar quien quiera llegar a la madurez de la fe cristiana. También a este respecto el «conmigo» puede entenderse en clave de sinodalidad. Como ejemplo valga el actuar de san Agustín en un sermón sobre la Sma. Trinidad, al que asistían en su gran mayoría personas sin mayor preparación intelectual: «Quiero que busquéis conmigo; no yo en vosotros, y vosotros en mí, sino vosotros en vosotros y yo en mí. Busquemos unidos (*communiter*) y examinemos a fondo nuestra común naturaleza y sustancia» (s. 52,18). Justamente porque se trata de la comprensión (*intellectus*) y no de la simple fe (*fides*), el «conmigo» no acaba en puro asentimiento a un guía, sino en actividad compartida por todos y en resultado verificado por cada uno.

Hay un dato evidente: una gran parte de las obras de san Agustín se las debemos, además de a él, a personas de su entorno inmediato o

que le conocían por sus escritos. Son muy pocas las obras cuyo origen no se deba a una información o a una petición –explícita o implícita–, de otros–clérigos o laicos, oscuro o célebre personaje–³. Dato importante que procede valorar fijándonos en el pastor y en los laicos respectivamente. Si nos fijamos en el pastor, hay que señalar cuán solícitamente atiende a todo tipo de exigencias doctrinales de sus fieles; si nos fijamos en estos, no cabe sino admirar su ansia de conocer el acervo doctrinal de la fe cristiana, pensando ya en sí mismos, ya en la comunidad de que forman parte. Los escritos de san Agustín manifiestan que los intereses de los fieles abarcaban los más diversos ámbitos –bíblico, teológico, moral, espiritual, disciplinar, polémico, apologético–. Pastores y laicos caminaban a la par en resolver los múltiples problemas doctrinales de la comunidad cristiana, cada uno a su manera.

La labor de los laicos merece todavía unas palabras. Los laicos eran como el altavoz por el que llegaban a conocimiento del pastor los temas de murmuración en la calle, o de discusión o de debate en las tertulias de grupos intelectuales en las que a veces participaban, o también los libros que estaban en circulación. Bastará un ejemplo. Un funcionario imperial, fervoroso cristiano, de nombre Marcelino, estaba al tanto de lo que se discutía o se comentaba en las tertulias de un grupo de paganos cultos que,

³ Estas solicitudes le llegaron de colegas en el episcopado –como es el caso de *f. et symb*; cf. también *ep.* 213–, o de Aurelio –como *op. mon.* o, probablemente, *doctr. chr.*– o de Paulino de Nola –*cura mort.*–; de Evodio –que mucho preguntaba a un hombre muy ocupado: *ep.* 162,1–; de otros –*c. litt. Pet.*; *c. Iul.*–; de presbíteros como Simpliciano –*Simpl.*–; de diáconos como Deogracias –*ep.* 102; *cat. rud.*– o *Quodvultdeus* –*haer.*; *ep.* 224,2–; también de laicos como Marcelino quien con su información introduce a san Agustín en la polémica antipelagiana y antipagana –*pecc. mer.*; *ciu.*, *ep.* 137–, como Próspero e Hilario que le informan de la resistencia que los monjes de Provenza oponían a ciertas tesis suyas sobre la gracia –*praed. sanct.*, *perseu.*–, como Juliana –*b. uid.*–, Paulina –*uid. Deo*–, Genaro –*ep.* 54–55–, Dárdano –*praes. dei.*–, Polencio –*adult. coniug.*–, Lorenzo –*ench.*–, Dulcicio –*Dulc. qu.*–, Honorato –*gr. nou. test.*–, Marcelino –*pecc. mer.*; *sp. et litt.*; *ciu.*–. Católicos y donatistas se unieron para pedirle que debatiera públicamente con el presbítero maniqueo Fortunato, debate del que salió la obra *c. Faust.* 1,1; *c. Parm.* 1,1; *nup. et conc.*). Algunas cartas responden intencionadamente a objeciones o cuestiones propuestas, directa o indirectamente, por paganos: cf. *ep.* 102, a Deogracias, portavoz de un pagano (resurrección, *cur tan sero*, ritos del AT y NT, dudas sobre temas bíblicos [Jonás]); *ep.* 132. 136.137 a Volusiano (encarnación, difusión de la Iglesia, moral cristiana); *ep.* 233–235 a Longiniano; *ep.* 103–104 a Nectario. Cabe resaltar aquí el rol de los mediadores/informadores, en aquella Iglesia de pastores y laicos, unos y otros comprometidos con la pureza de la fe de acuerdo con sus roles propios.

como no podía ser de otra manera, incluían entre sus temas de debate la religión cristiana e incluso al personaje Agustín –disponemos de cartas al respecto–. El paso siguiente era informar al obispo de esa temática y pedirle que les respondiese, cosa que hacía, con la seguridad de ir a tiro fijo. Sea en la superficie, sea en el fondo de la gran obra *La ciudad de Dios* aparecen todos esos temas. Expresión clara de sinodalidad: laicos y pastores caminaban juntos tras la verdad de la fe y del recto obrar. En este sentido hasta se puede decir que los laicos precedían al «prepósito» y el «prepósito» los seguía. Cambiaba el orden, no las funciones.

Si comparamos con nuestro presente es fácil advertir, junto con el notable analfabetismo doctrinal-religioso de los laicos en su conjunto, una carencia generalizada de interés por una formación personal y, más aún, por un implicarse activamente en el esclarecimiento de la fe y en su defensa frente a adversarios de distinto signo. La verdad ha perdido todos sus derechos. Como suele acontecer en otros ámbitos de la vida, un extremo lleva a otro extremo. El problema no está en que la ortodoxia haya sido derribada de su pedestal tradicional, sino en que se la ha dejado en el suelo. Es evidente que, siendo Dios amor (1 Jn 4,8), el amor es signo distintivo de los cristianos, pero también debe ser evidente que sin la verdad el amor no está asegurado, porque errar en el objeto del amor es una posibilidad, incluso si se trata de Dios, pues cabe confundirlo con un producto de la propia imaginación (*conf.* 1,1; *sol.* 1,6).

d) Compartir sinodal de modos de vida cristiana

El amor a la verdad y el servicio a la caridad son componentes esenciales de la vida cristiana. De una comunidad cristiana que renuncie a uno de ellos se puede afirmar que, al menos, cojea. Ya desde antiguo, uno y otro aspecto se institucionalizaron de alguna manera en dos modos de vida en el seno de la Iglesia que suelen denominarse vida contemplativa –centrada en el amor a la verdad– y vida activa –centrada en el servicio a la caridad–. Ambos modos de vida son herederos de opciones similares, aunque seculares, existentes ya en la tradición clásica, designadas respectivamente como *otium* y *negotium*.

San Agustín asume que cada fiel puede elegir cualquiera de esos modos de vida, pues los dos tienen la llave de acceso al reino de los cielos; por eso, él los aprecia y quiere que sean apreciados. Si no, no habría acogido a uno y a otro en su personal opción de vida. De hecho, él no quiere que se

consideren excluyentes entre sí; la relación entre ellos ha de entenderse en términos de preponderancia, no de exclusividad. Dicho en terminología del santo: un fiel cristiano no puede estar tan obsesionado por el amor a la verdad que no piense también en el servicio a la caridad; ni, al revés, estar tan obcecado por el servicio a la caridad que no encuentre tiempo que dedicar a saborear la Verdad. De ahí que el pastor de Hipona proponga un tercer modo de vida –el mixto– que resulta de la conjunción de los otros dos. Este principio tiene valor absoluto, salvo cuando se piensa en el «servicio a la caridad» asociado al ministerio ordenado, pues la petición y correspondiente colación del mismo está sometido a determinadas condiciones: adecuado nivel de preparación doctrinal, de vida moral y experiencia espiritual (*ep.* 60,1).

En definitiva, lo que en el fondo reclama san Agustín es una concepción sinodal de los diversos modos de vida cristiana. Esa concepción se manifiesta en el aprecio recíproco entre ellos, desde la convicción de que ambos forman parte de la vida de la Iglesia y de que ambos sirven a su misión en el mundo. La sinodalidad se manifiesta también en el hecho de que cuando un modo de vida participa del otro, enriquece al otro y enriquece al propio. No hablo de un participar físico, sino espiritual.

La primera opción de vida cristiana de san Agustín nació como ansia de estudio, oración y contemplación, pero, en un segundo momento, añadió el servicio ministerial. Así no solo se enriqueció el servicio a la caridad, sino que se encendió aún más el amor a la verdad. Como dice el santo, hablando de quien ha de entregarse al estudio para servir a otros, «en nuestra necesidad, recibimos para él y para nosotros» (*s.* 105,2), «tendrás con qué vivir tú y con qué alimentar al otro» (*s.* 105,4) y «al querer enseñar, te ves obligado a aprender, y la vergüenza que te hace sentir quien no encontró en tí lo que buscaba, te fuerza a buscar para merecer encontrar» (*s.* 105,4). En otras palabras, el pastor que ha de atender exigencias de otros, si estas son más altas que las propias, acaba haciendo suyas esas exigencias y, consiguientemente, enriqueciéndose (*s.* 105,3).

e) Sinodalidad de corazón: ser en los otros lo que no puede ser uno en sí mismo

La vida y la reflexión agustiniana todavía nos ofrece otro aspecto de la sinodalidad en relación con los dos modos de vida cristiana, antes señalados. En efecto, pueden darse circunstancias concretas en que el servicio de la caridad sea tan urgente que apenas deje espacio que dedicar al

encuentro con la Verdad o, si lo deja, es de ínfima calidad. Es la situación que sugirió a san Agustín esta otra reflexión: «Vosotros sois activos en mí y yo, contemplativo en vosotros». Son palabras de un pastor muy activo, san Agustín, a unos monjes contemplativos; de un pastor cuya oración menoscababa y enervaba el trajín de asuntos seculares –no suyos, sino de otros– a unos monjes cuyas oraciones él suponía más sobrias y atentas que las propias (*Carta* 48,2).

San Agustín no recurre a la idea para mostrar cercanía espiritual a los monjes a los que se dirige, pues se trata de una realidad objetiva, derivada de la verdad teológica del «Cristo entero»: «Somos un único Cuerpo bajo una única Cabeza», explica el santo, argumentando luego, en línea con san Pablo, que todos los miembros de un cuerpo comparten la suerte, positiva o negativa, de los demás (1 Cor 12,26). Todos los miembros están al servicio del único cuerpo, pues ni todos son ojos para ver, ni oídos para oír, ni pies para caminar, ni manos para sujetar. Pero el ojo, que tiene la capacidad de ver, ve para todos los demás miembros, y los pies, que tienen la capacidad de caminar, caminan para todos los demás, etc. Los límites humanos y de las capacidades individuales de los fieles de las distintas categorías se superan en la unidad del único Cuerpo de Cristo, producto del amor que dona el Espíritu. La idea es expresión de conciencia sinodal en la medida en que no hay compartimientos estancos, sino que todos caminan con todos. Sinodalidad es sentir todos como propio lo que es de los demás, en virtud de una comunión superior. Sobra decir que lo que se dice de los dos modos de vida cristiana, es aplicable a cualquier otro don que el Espíritu otorga solo a los que él quiere.

f) Sinodalidad social: caminar al lado del pobre

La atención a los pobres –las riquezas de la Iglesia (s. 302,8; 303,1)– es campo privilegiado de ejercicio de la sinodalidad, espacio en que han de trabajar juntos pastores y laicos. El pastor Agustín se sentía portavoz ante los demás fieles de los pobres que salían a su encuentro, cuando se dirigía a la iglesia (s. 61,13), y se convertía en «mendigo de los mendigos» (s. 66,4). Tarea de todos los fieles, pastores y laicos, es socorrerlos en la medida de sus posibilidades. Personalmente, el santo vendió su patrimonio y lo dio a los pobres (s. 355,2) y, lo que es más llamativo, en el aniversario de su ordenación episcopal eran ellos los invitados a su mesa (s. 339,4). Además, él interpreta la ayuda a los pobres en clave de sinodalidad, en cuanto que ricos y pobres se ayudan mutuamente a caminar. «Adviertes que camináis

fatigados los dos: él porque no tiene y tú porque tienes. Él, al no poseer, no tiene dónde apoyarse; tú, poseyendo demasiado, tienes un peso que te oprime. Ayuda a su pobreza y disminuye tu carga» (s. 25 A,4). Para indicar la ayuda que presta el pobre al rico en ese caminar común el predicador de Hipona se sirve de la imagen del portaequipajes: eso es el pobre para el rico (s. 25 A,4; 38,9).

g) Sinodalidad espontánea: tomar decisiones uno, sin esperar a que las tome otro

Entiendo por sinodalidad espontánea un actuar en común improvisado, no organizado institucionalmente, que tiene su origen en una necesidad concreta y en la conciencia y en el corazón cristianos de un determinado grupo de fieles. Es sinodalidad que aparece cuando hay madurez cristiana y, con ella, capacidad de actuar autónomamente sin tutelas ni dependencias innecesarias. En concreto, cuando los laicos son capaces de actuar de una manera sinodal, aun en ausencia del pastor, porque este ya ha inculcado en sus mentes y corazones los principios de que surgirá determinada forma de actuar. La sinodalidad no es solo conjunción operativa entre pastores y laicos, sino también entre pastores y entre laicos por separado, en sus aspectos visibles, no en el espíritu.

La idea la explica un caso concreto. En tiempo de san Agustín, traficantes de esclavos gálatas hacían redadas en la provincia africana de Numidia y compraban o secuestraban personas libres para venderlas luego en Galacia, siendo el puerto de Hipona el lugar de embarque. En determinada circunstancia, advirtió el hecho un fiel que, sabedor de la costumbre humanitaria del obispo en esos casos, lo hizo saber a la Iglesia. Esta intervino de inmediato y liberó a 120 de los que iban a ser deportados, probablemente organizando una colecta para pagar el rescate. Habida cuenta del elevado número, es de suponer que el desembolso fue importante. La fuente no indica la afiliación religiosa de los rescatados, pero, tratándose de personas del interior, es lógico pensar que muchos, al menos, fueran paganos, pero no importaba; el servicio a la caridad no pedía el carné de afiliación religiosa. San Agustín, que lo refiere, indica explícitamente que él se hallaba fuera de Hipona. El detalle tiene valor como indicador de que la comunidad cristiana tenía capacidad organizativa y de eficiencia por sí misma, aún en ausencia de su pastor. En este sentido es también significativo el detalle, presente en el relato, de que dicho fiel lo comunicara a la Iglesia,

término con el que, sin duda se refiere a la comunidad cristiana en su conjunto. Sinodalidad es aceptación común de valores, capacidad organizativa desde la base, autonomía práctica de acción.

h) Sinodalidad subsidiaria: no dejar al superior lo que puede hacer el inferior

Entiendo aquí por sinodalidad subsidiaria un actuar que excluye la intervención de un responsable de grado superior cuando no es necesaria. En grupos muy jerarquizados es frecuente traspasar toda decisión e intervención al nivel superior de responsabilidad. Eso puede deberse a que –desde arriba– se quiere controlar todo, o a que –desde abajo– no se quiere complicar la vida asumiendo responsabilidades. La subsidiariedad reclama que cada decisión se tome y se ejecute en el nivel inferior que garantice el objetivo que se desea alcanzar. Solo cuando el objetivo no es posible alcanzarlo a este nivel, se debe recurrir al superior. Dos ejemplos de signo distinto ayudarán a entender lo que quiero decir.

San Agustín implicó a los laicos en los grandes debates de la Iglesia de diversos modos: uno, teniéndoles bien informados y pidiéndoles que le tuviesen informado de lo que percibían y, al mismo tiempo, promoviendo que ellos mismos entrasen directamente en el debate, en la medida de su capacitación. A este propósito, un texto es aleccionador «Dondequiera que los halléis –se refiere en este caso concreto a los herejes pelagianos–, no los ocultéis; evitad una misericordia mal entendida; recalco lo dicho: dondequiera que los halléis, no los ocultéis. Refutad a los que se oponen a la gracia, y a los que no consigáis convencer traédmelos a mí» (s. 131,10; cf. también 348 A,8). Por supuesto, aquí no estamos ante ningún tipo de inquisición, sino ante una responsabilidad común por el que yerra y por la verdad; lo que el pastor buscaba era el debate abierto, no el someter a alguien a medidas coercitivas. Contempla, pues, dos niveles de debate: uno más bajo –llevado a cabo por los laicos– y otro superior –llevado a cabo por él mismo–. El segundo nivel se presenta solo como recurso de emergencia, por así decir, cuando el otro no ha funcionado. Hay que añadir que el santo los había equipado previamente con el imprescindible arsenal doctrinal. Su predicación no tenía por objeto solo defender a los fieles de las ideas opuestas a la fe, sino también darles argumentos válidos para sus debates callejeros (cf. s. 138,9). Pero san Agustín vivía con los pies en tierra y sabía que no todos estaban preparados para actuar en ese ruedo;

por eso advierte que sólo han de implicarse activamente quienes «seáis capaces de darles una respuesta convincente» (s. 374,12). Hoy no podemos hacernos idea de la implicación de los laicos de entonces en debates sobre temas doctrinales y morales cristianos.

El segundo ejemplo cae dentro de otro ámbito, pero es igualmente aleccionador. San Agustín no busca escaquearse de tareas o de asumir responsabilidades, sino impulsar el crecimiento personal de los fieles. A una fiel cristiana, de nombre Florentina, le había dado libertad para preguntarle lo que quisiera, libertad de que ella hizo uso. El santo le responde: «Al darte esa libertad, no lo hice porque me considere un maestro que lo sabe todo, sino como uno que se deja instruir por aquellos a los que él mismo tiene que instruir». Y añade: «Aún en los temas que de algún modo conozco, prefiero que llegues a conocerlos por tu cuenta a que tengas necesidad de mi saber. No debemos desear la ignorancia ajena para así poder enseñar lo que sabemos» (ep. 266,2). Hermoso texto que podría considerarse como guía para todo maestro, sea del espíritu, sea de la inteligencia. La idea la repite el santo en estos términos: «Debes querer que todos los hombres sean iguales a ti y, si superas a alguien en sabiduría, debes desear que también él sea sabio... Si no deseas que te iguale, querrás tenerle siempre como discípulo. Si eres un maestro que sientes celos de tu discípulo cuando te iguala, ¿cómo puedes ser su maestro? Al menos no le enseñes tus celos». Y hablando de san Pablo, dice: «Era superior a todos precisamente porque, por su caridad, quería que todos fuesen iguales a él» (ep. *Io. tr.* 8,8). Al deseo por aparecer superior suele acompañar la posibilidad de una explotación de quien es dependiente de uno (cf. *Io. ep. tr.* 8,9; *ciu.* 19,12,1).

i) Sinodalidad ecuménica: objetivo único, contribuciones distintas

San Agustín no conocía el término, pero sí la realidad, aunque dentro de los parámetros de su época. Es bien sabida la enorme actividad que él desarrolló a favor de la unidad de la Iglesia, particularmente en su lucha con los donatistas y, en el aspecto doctrinal, también con los pelagianos y arrianos. Ahora me interesa solo el espíritu de ese «ecumenismo» en contexto de sinodalidad. Queda expresado en este texto dirigido a un arriano: «¡Ojalá te revistas de Cristo, de modo que prefieras que tus discípulos lo sean más de él que tuyos! Porque yo no me arrepiento de trabajar para que tanto tú como tus discípulos seáis condiscípulos míos en el único

maestro» (c. *Max.* 2,16,14). El «con» propio de la sinodalidad aquí aparece como objetivo –que sean *condiscípulos*–, no como medio.

Pero el «con» es también medio en cuanto que, en la consecución de ese objetivo, han de participar también los laicos con el pastor, en los aspectos doctrinal y existencial. La participación que san Agustín asigna a los laicos en el aspecto doctrinal del ecumenismo ya quedó señalada al hablar de la «Sinodalidad subsidiaria». La participación que espera de ellos en el aspecto existencial la expone en los célebres sermones 357 y 358 sobre la paz eclesial. Algunas ideas: «Es el momento de exhortar a Vuestra Caridad, según las fuerzas que el Señor me dé, a amar la paz y a suplicarla al Señor... A quienes odian la paz hay que hacerlos pacíficos con la instrucción y con el silencio, más que provocarlos mediante el reproche. El verdadero amante de la paz ama también a los enemigos de la paz» (s. 357,1). «En la medida de nuestras fuerzas, en cuanto podamos y Dios nos conceda, hemos de compartir con ellos lo que no mengua por el hecho de compartirlo» (s. 357,3). «Exhorto a Vuestra Caridad a que les mostréis –a los cismáticos– la mansedumbre cristiana y católica. Que nadie litigue con nadie, que nadie quiera defender ahora ni siquiera la fe con discusiones, no sea que de ahí salte la chispa y se ofrezca la ocasión –de romper el diálogo– a los que la buscan. Si oyes un insulto, sopórtalo; hazte el sordo, pasa de él. Acuérdate de que hay que curar a quien lo profirió» (s. 357,4. Todo este sermón y el siguiente son una joya al respecto). El amor a la paz eclesial, la oración por ella, la amabilidad con quienes la destruyen, la prudencia en el actuar, etc. son formas de sinodalidad ecuménica, porque se camina con los pastores que ejercen una actividad que les es propia. Pastores y laicos caminan en la misma dirección aunque por carriles diferentes. El objetivo de esta sinodalidad entre los fieles –pastores y laicos juntos– no es otro que lograr similar sinodalidad entre los fieles católicos y los cismáticos y herejes, es decir, llegar a hacer todos juntos el camino hacia Dios.

j) Sinodalidad de los ciervos: llevar los unos las cargas de los otros (Gál 6,2)

Aquí sobran los comentarios. Basta con transcribir el texto de san Agustín para percibir un aspecto de la sinodalidad, tal como la entendía él. «Se cuenta de los ciervos que cuando van en rebaño, o cuando se dirigen nadando a otras tierras, descansan sus cabezas poniéndolas unos sobre la grupa de otros, de forma que uno va delante y los que van detrás le siguen descansando cada cual su cabeza sobre el que le precede hasta

terminar la recua. Cuando el primero se ha cansado, pasa al final, para que otro le sustituya y siga con el mismo peso que él llevaba; de esta forma él descansa recostando su cabeza como los demás. Llevando de este modo alternativamente la carga, ejecutan el recorrido sin separarse unos de otros. ¿No se refiere a una especie de ciervos el apóstol, cuando dice: *Lleavad mutuamente las cargas unos de otros, y así cumpliréis la ley de Cristo?*» (en. Ps. 41,4). Esta forma se puede considerar como la sinodalidad de cada momento, pues «es difícil encontrar a uno que no tenga nada que pueda poner a disposición de otros» (s. 91,9) o que no necesite nada de ellos.

C. «SER PARA»: SINODALIDAD COMO ACCIÓN (ÁMBITO INTERECLESIAL)

Todo lo dicho en la sección anterior respecto al ámbito intraeclesial tiene validez también en el ámbito intereclesial. Por tanto, esta nueva sección no es alternativa a la anterior, sino complementaria. La complementariedad no significa necesariamente acciones nuevas, sino contemplar las mismas acciones desde otra perspectiva, exigida por diversas circunstancias; por ejemplo, el hecho de que se trate de iglesias particulares distintas, el hecho de las distancias geográficas o, incluso, la organización política del territorio.

1. Datos preliminares

a) El gran promotor, san Agustín

San Agustín no fue un pionero de la sinodalidad intereclesial, pero sí fue su gran promotor teórico y práctico en el África romana. Ya desde los primeros momentos de su actividad presbiteral se movió en esa dirección, impulsando una acción común de todas las iglesias africanas, bajo la guía de su primado, el obispo de Cartago. Esa actividad se multiplicó en diversos aspectos, el más visible de los cuales fue el conciliar, cuyos frutos comenzaron pronto a recogerse. Al respecto se puede hablar de una armonía sinodal entre un hombre carismático y otro bien dotado para la dirección y ejecución, El hombre carismático era san Agustín, el ideólogo, y el hombre bien dotado, Aurelio, en cuanto primado de la Iglesia africana. El genio de san Agustín proponía y la autoridad de Aurelio ejecutaba. Perfecta simbiosis, desde la asimetría jerárquica, sin celos de ningún tipo, entre dos miembros cualificados de ella. Aunque este actuar sinodal se desarrolló sobre todo dentro de la Iglesia africana, superó la barrera del mar cuando se hizo necesario. A nivel teológico nada cambiaba porque

los principios que fundamentan la sinodalidad intraeclesial fundamentan también la sinodalidad intereclesial.

b) El primer motor, san Cipriano

San Agustín no hizo sino seguir la estela de san Cipriano, aunque enriqueciendo y en parte corrigiendo sus principios teológicos. Sucesor de Agripino en la sede de Cartago, él fue el impulsor del actuar sinodal de su Iglesia africana en el s. III. Igual que en tiempos posteriores al Vaticano II se acudió a él en relación con la doctrina de la colegialidad, ahora se recurre a él en relación con la doctrina de la sinodalidad. Me refiero sobre todo a su eclesiología centrada en el episcopado único que cada obispo posee en plenitud (*in solidum*), alternativa a la de san Ignacio de Antioquía centrada en el obispo único. Basta con poner acentos distintos o rescatar nuevos hechos para que de los mismos textos y del mismo modo de proceder se alimenten ambas realidades teológicas. En contexto de sinodalidad intraeclesial cabe destacar la intensa actividad conciliar de la iglesia africana bajo su mandato, pues en su eclesiología ocupaban un lugar especial los concilios –considerados como expresión máxima del cuerpo episcopal (*ep.* 69,8)– y la admisión de laicos en los concilios, hecho del que él es uno de los testimonios más importantes (*ep.* 17,3; 19,2; 30,5). Para san Cipriano, el consentimiento de la comunidad cristiana (*plebs*) asume notable importancia en momentos decisivos de la vida de la comunidad misma, junto al consejo de presbíteros y diáconos, formado en torno al obispo (*ep.* 14,4). En el contexto de la sinodalidad intereclesial cabe señalar la relación epistolar oficial con las Iglesias de Roma y de Capadocia. San Cipriano introdujo una praxis que pervivió en la Iglesia africana después de su muerte martirial, aunque cada vez de forma más lánguida, hasta que volvió a revivir con la ordenación de san Agustín primero como presbítero y luego como obispo de Hipona.

c) Las circunstancias

La acción sinodal de la iglesia norteafricana, posterior a san Cipriano, la potenció en buena medida al cisma donatista, problema al que tuvo que hacer frente durante más de un siglo. Al menos por lo que se refiere a san Agustín, el cisma impulsó su acción y reflexión, ambas en sentido sinodal. Es fácil de comprender que una comunidad de fe dividida, tanto

en ámbito intraeclesial como intereclesial, sintiese la necesidad de actuar para recuperar la unidad perdida, y que esa acción estimulase la reflexión teológica sobre la unidad y la comunión, cuyo término no podía ser otro que una concepción sinodal, aún sin la palabra. De hecho, las reflexiones agustinianas sobre el «ser con», brevemente expuestas al comienzo, surgieron y se desarrollaron mayoritariamente en el contexto de la controversia.

No solo la crisis donatista fue esencial en la concepción sinodal de la Iglesia africana; importante fue también la crisis provocada por la herejía pelagiana. Pero con algunas diferencias: en primer lugar, la crisis donatista estimuló a la vez la reflexión y la acción, mientras que la pelagiana, en el contexto de la sinodalidad, solo tuvo influjo en el plano de la acción; en segundo lugar, mientras la crisis donatista se vivió intensamente tanto en el ámbito intraeclesial como en el intereclesial, el ámbito de la crisis pelagiana fue más bien intereclesial, con las iglesias africanas y la de Roma como protagonistas principales, sin olvidar a algunas Iglesias orientales; en tercer lugar, la crisis donatista la sufrieron en sus carnes, de una forma muy directa y diversificada, todos los fieles, tanto los pastores como los laicos, mientras que la pelagiana fue combate dirimido casi exclusivamente entre pastores católicos por una parte, y, por otra, determinados laicos, sin duda cualificados por capacidad intelectual y compromiso moral –Celestio, Pelagio y Julián de Eclana–. Lo cual no quita que también intervinieran a su modo laicos católicos (por ej., Timasio y Santiago o el conde Valerio).

En un caminar sinodal unas opciones suelen reclamar otras. El caminar juntos hace ver lo que de otra manera sería difícil de ver. Solo la convivencia permite detectar junto a valores que hay que potenciar, defectos que se deben corregir, si se quiere mantener una convivencia sana; en nuestro caso, si se quiere seguir caminando juntos para alcanzar el objetivo propuesto. Esta circunstancia impulsó la actividad conciliar, forma cualificada de sinodalidad.

1. Manifestaciones concretas de sinodalidad

a) Sinodalidad viajera

Poco después de ser elegido como sucesor de Pedro, el papa Francisco manifestó tener poca simpatía por los obispos que se dejaban ver con demasiada frecuencia en los aeropuertos. Salvada la diferencia de tiempos

y modalidades de transporte, los fieles de Hipona hubiesen aplaudido esas palabras del papa. San Agustín pasaba mucho tiempo fuera de su diócesis y los fieles temían tanto sus ausencias, a veces muy largas, que el mismo santo se sentía frenado por su reacción negativa. Pero no era ese el último criterio, pues –como confiesa en un sermón– aunque los fieles se opusiesen, le obligaba a ir a Cartago la caridad del obispo local (Aurelio) (s. 359 B,1). Sus numerosos viajes no respondían a caprichos personales, sino a una viva conciencia sinodal. Cartago era la sede donde se tomaban las decisiones que afectaban al conjunto de la Iglesia «africana» y su obispo, Aurelio, el eficaz ejecutor, necesitaba la luz de las ideas del colega de Hipona. En realidad, san Agustín consideraba a Cartago como algo más que la sede donde se tomaban las decisiones; juzgaba también que era el lugar donde debían comenzar a ponerse en práctica, convirtiéndose en pauta para las demás Iglesias de las provincias «africanas». Por ello, también los fieles de la metrópoli necesitaban de la palabra del maestro de referencia en aquel momento. Esa circunstancia favorecía que su palabra iluminase asimismo a los fieles de otras Iglesias, forzado por los obispos a cuya hospitalidad tenía que acogerse. Las condiciones del viaje obligaban a multiplicar las escalas y lo alargaban tanto a la ida como la a vuelta. Invitar a tomar la palabra al obispo huésped era una forma de sinodalidad; solo que en el caso de Agustín, se trataba de una sinodalidad desequilibrada, porque lo que los obispos le pedían cuando él pasaba por sus diócesis, se lo negaban a él cuando ellos pasaban por Hipona. Ninguno quería hablar en su presencia. El santo llegó a quejarse de ello en un sermón al pueblo, en presencia de otros obispos (s. 94).

No es el momento de detenerme en los viajes del obispo de Hipona, pero no puedo silenciar uno por ser significativo. Teniendo Agustín ya 64 años –¡en las condiciones de entonces!–, a petición del papa Zósimo aceptó trasladarse de Cartago a Cesarea de Mauritania, que significaba recorrer un trayecto de más de más de mil km. de ida y otros tantos de vuelta a lomos de una caballería. Conocemos el viaje, pero no el motivo del mismo. Lo único que explica que lo aceptase es su viva conciencia de la sinodalidad. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, a las distancias y consiguiente cansancio físico, se añadían otras razones que hacían temibles los viajes: el enfado de los fieles de su diócesis –ya señalado–, el frío de los meses de invierno, el empleo de un tiempo que podía dedicar a otras ocupaciones –sobre todo intelectuales–, el peligro que corría su vida por las amenazas

bien creíbles de grupos armados –los circunceliones– al servicio de los donatistas. Lo dicho sobre san Agustín vale para el conjunto del episcopado, aunque en un nivel inferior.

La sinodalidad viajera se refiere solo a los viajes cuyo origen, razón y objetivo era el servicio a la Iglesia, lo único –junto con la enfermedad, por supuesto– que justificaba el abandono de la comunidad cristiana a que el pastor debía servir. Por tanto, dentro del concepto de «sinodalidad viajera» no están incluidos viajes que nada tienen que ver con ese servicio. De hecho, en las decisiones de los concilios no faltan cánones que reclamaban a los obispos que residieran en sus diócesis y que no abandonaran a los fieles, si no era por motivos justificados.

b) Sinodalidad epistolar

En la sección anterior incluí un apartado con el epígrafe: «Búsqueda sinodal de la verdad». En relación con él señalaba lo mucho que habían contribuido los laicos en la gran producción teológica de san Agustín y el modo cómo lo habían hecho. Lo entonces dicho en referencia al ámbito intraeclesial vale también para el ámbito intereclesial. De hecho, muchos de los informadores o peticionarios de san Agustín no pertenecían a su diócesis. En el contexto intereclesial se da el proceso inverso: aunque la mayoría de los remitentes y destinatarios epistolares de san Agustín fueran ajenos a sus diócesis, no faltaban quienes pertenecían a ella. Esta forma de sinodalidad tiene, pues, cabida también dentro del ámbito intraeclesial.

La correspondencia epistolar era en la antigüedad y específicamente en la época de san Agustín el medio para estar al día, para informarse de la aparición de nuevos escritos, para pedir manuscritos y hacer consultas sobre cuestiones doctrinales del más variado signo. La respuesta a la consulta se entendía como una obligación social. Era el equivalente actual de las redes sociales. Y, manteniendo la imagen, hay que decir que san Agustín era un adicto a ella. El hecho de que se nos hayan conservado unas 251 cartas suyas, algunas de ellas colectivas, es un buen indicador. Era una forma extraordinaria de manifestar la sinodalidad. Basta leerlas para advertir que también aquí tiene validez el epígrafe «Búsqueda sinodal de la verdad», tanto la verdad teórica como la verdad práctica. Entre los remitentes y destinatarios los hay que pertenecían a lo más variado de la sociedad civil y eclesial, paganos y cristianos, políticos y obispos, varones

y mujeres. Fuera cual fuera el destinatario, la respuesta del pastor Agustín era siempre en clave cristiana. Para entender el valor sinodal –forma de hacer partícipe a los demás del propio saber, y tanto más si ha sido solicitado– de la correspondencia epistolar hay que tener en cuenta que entonces, aunque se tratase de un asunto totalmente privado, no tenía ese carácter que tiene hoy. Cualquier persona a cuyas manos llegara la podía leer y copiar. Este multiplicarse de las copias puede explicar que pasaran a la posteridad las 251 cartas –algunas verdaderos libros por su extensión–, sin que podamos saber qué porcentaje representa del conjunto de las que escribió.

c) Sinodalidad taquigráfica

Lo dicho de los libros y de la correspondencia epistolar vale también para los sermones. En este contexto cabe lo que llamo *sinodalidad taquigráfica*. Que haya llegado hasta nosotros cerca de un millar de piezas de predicación es también expresión de una conciencia sinodal de las Iglesias o de fieles particulares. Cuando san Agustín comenzó a ser conocido como predicador y escritor, hubo tal demanda de sus obras y sermones, que un autor llega a hablar de un verdadero mercado internacional al respecto. A partir de cierto momento, lo normal era que, cuando él predicaba, hubiera taquígrafos profesionales contratados por las iglesias, o por fieles particulares, algo que san Agustín aceptaba de buen grado. Valga este texto: «No hay que pasar por alto estas cosas, ya que ha sido del agrado de los hermanos no sólo recogerlas con el oído y el corazón, sino también consignar por escrito lo que yo diga, de modo que no tengo que pensar sólo a quien lo escucha, sino también a quien lo va a leer» (*en. Ps.* 51,1). Dejando de lado otras consideraciones, bien se puede hablar de conciencia sinodal por la voluntad de que la enseñanza del pastor Agustín llegase a los más posibles, facilitando así el caminar juntos. Y no solo los fieles de entonces, sino los de los siglos posteriores: ««A lo largo de los siglos, el predicador de Hipona continúa dirigiendo su palabra al pueblo cristiano. Cuando se apague en África, su voz conocerá un magnífico *revival* en Europa»⁴. Los taquígrafos hacían el papel de las cámaras actuales para la retransmisión en diferido de los sermones del santo. Las habilidades personales se ponían al servicio de la comunidad.

1. Manifestación cualificada de la sinodalidad: los concilios

⁴ A. HAMMAN, «La transmission des sermons de Saint Augustin: les authentiques et les apocryphes», en *Augustinianum* 25 (1985) 311–327: 312

En la mentalidad tradicional hablar de sinodalidad equivalía a hablar de concilios. De hecho, concilio es la traducción latina del término griego *synodos*, término que, sin embargo, nunca llegó a suplantar del todo, pues la palabra griega siguió utilizándose en el mundo latino. Como último ejemplo el Vaticano II que, para referirse a sí mismo, habla de *sancta Synodos*. Por lo que se refiere a san Agustín, ya indiqué que él se sirve de los dos términos, aunque con absoluta preferencia del término latino.

Los concilios son, en la actualidad, una manifestación de la colegialidad episcopal. Forma cualificada de sinodalidad, no es la única, ni siquiera la más importante, aunque sí la más mediática. Los concilios son también manifestación de la sinodalidad de la Iglesia entera, aunque precisamente su visibilidad lleve a muchos a pensar que se trata solo de una manifestación de la sinodalidad episcopal. En teoría –a pesar de lo que perciben los ojos–, es manifestación de la sinodalidad eclesial, porque los obispos no participan en los concilios a título personal, sino en cuanto pastores y guías de las distintas iglesias. En la práctica, un concilio es manifestación de la sinodalidad eclesial solo en la medida en que los obispos llevan consigo sus iglesias: su fe, su vida, sus problemas y sus aspiraciones evangélicas, y no a sí mismos solo. Que no cabe considerarla la más importante debe ser conclusión de todo lo que vengo exponiendo. Aunque la sinodalidad conciliar sea importante, siempre aparece como una sinodalidad indirecta –los laicos están representados por sus pastores–; más importante es la sinodalidad directa –la hecha vida directamente por los laicos, junto con sus pastores–. Y ello por ser manifestación y exigencia de la fe, que siempre es experiencia personal, por muy compartida que sea. Por otra parte, la historia de la Iglesia muestra que la actividad conciliar ha estado vinculada sobre todo a problemas concretos de la Iglesia.

a) Siguiendo las huellas de san Cipriano

La Iglesia africana tuvo poca conexión con los concilios del resto de la cristiandad, incluido el celebrado en Nicea el año 325. Conocía su existencia, pero no su significado como primer concilio ecuménico. Su conocimiento del concilio primero de Constantinopla del 381, el segundo ecuménico, fue aún menor. San Agustín fue invitado al tercer concilio ecuménico, el de Éfeso, celebrado el año 431, pero no pudo asistir al haber fallecido un año antes. Pero no hay que olvidar que la práctica conciliar

era un instrumento eclesial, bien arraigado en la tradición africana, debido sobre todo al impulso que recibió de san Cipriano.

b) El concilio, vía para la reforma de la Iglesia africana

Apenas un año después de ser ordenado presbítero, san Agustín dirige una carta al obispo primado de Cartago, Aurelio (*ep.* 22, del 392). El objetivo de la misiva era trabajar sinodalmente por la reforma de la Iglesia africana –comenzando por el clero–, aunque en aquel momento solo tenía en mente corregir la costumbre de celebrar banquetes en las tumbas de los mártires, costumbre que en otras Iglesias no se había abierto paso o había sido ya erradicada por la diligencia de los pastores. Por eso el presbítero pregunta al primado: «¿Cómo podemos dudar en corregir una costumbre tan inmoral contando con tan numerosos ejemplos?», para luego dar su opinión: «Este mal se ha contagiado tanto que, a mi parecer, no se podrá curar enteramente si no es con la autoridad de un concilio. O, si la aplicación de la medicina tiene que comenzarla una Iglesia particular, parece audacia tratar de cambiar lo que la Iglesia cartaginesa mantiene, igual que será gran desvergüenza pretender mantener lo que esa Iglesia –la metropolitana– ha corregido» (*ep.* 22,4). Y, «con vistas a ese objetivo, ¿en qué otro obispo cabe pensar sino en el que ya condenaba este mal siendo diácono?» (*ep.* 22,4). Desde el punto de vista de la sinodalidad, esta carta tiene importancia por múltiples aspectos: a) la conciencia del presbítero Agustín de que se requiere una solución global al problema y que no sirven los esfuerzos de una iglesia local. b) El atrevimiento, siendo solo presbítero de otra diócesis, de plantear el problema al Primado y reclamarle una solución. c) El convencimiento del presbítero de que la solución pasaba por la vía sinodal, la celebración de un concilio. d) La advertencia de que la Iglesia primada debía ponerse en cabeza de ese caminar a favor de la reforma, para que así las demás no tuvieran excusa. e) Proponer el modo concreto cómo se debía actuar con la muchedumbre: «Más que mandar, hay que enseñar; más que amenazar, hay que exhortar. Con el pueblo hay que proceder así, reservando la severidad para el pecado de unos pocos –los cabecillas–. Y si tenemos que recurrir a alguna amenaza, hagámoslo con dolor» (*ep.* 22,5). f) El peso dado a la Escritura, de donde se han de tomar los argumentos «para que el pueblo tema a Dios en nuestra palabra y no a nosotros por nuestro poder. De ese modo se verán afectados primero los varones espirituales o los cercanos a ellos, con cuya autoridad y advertencias benignas, pero insistentes, se someta el resto del pueblo». g) Considerar como primer

paso necesario la reforma del clero, sobre la base de la humildad, único remedio contra la rivalidad y envidia entre ellos (*ep.* 22,7). No es posible un caminar en común si los distintos caminantes no se despojan de lo que, en ellos, lo impide.

c) Intensa actividad conciliar en África bajo la guía de los obispos de Cartago y de Hipona

El efecto de la intervención de Agustín ante el primado lo manifiestan dos hechos: que el primer concilio plenario africano, al que seguiría una larga serie, se celebró en Hipona, y que el concilio decretara que cada año se celebrase uno plenario de África, con alternancia de lugar, además de otros provinciales. Con alguna excepción, san Agustín participó activamente en los concilios provinciales de la provincia de Numidia y en los plenarios de África, ejerciendo un rol de primera línea, junto con el primado Aurelio. Esto se ve ya en el primero de ellos, el de Hipona, en el que él, aún presbítero, no solo participó, sino que fue el encargado de pronunciar el discurso de apertura, que consistió en una exposición del Símbolo de la fe. La celebración regular solo comenzó en el 397, siguiendo en los años 399, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410. Los concilios provinciales se celebraban en junio y los plenarios, en agosto. Con la aparición en el año 411 del problema pelagiano, se centraron en él los concilios del 416 (Milevi) y del 418 (Cartago). Se trataba de una institución puramente eclesial, diferente, por ejemplo, de los concilios visigodos a los que asistían juntos el alto clero y nobleza. Diferente también de una «Conferencia» política como la mantenida entre católicos y donatistas en el 411 en Cartago para alcanzar la unidad. Por otra parte, si en el s. III, con san Cipriano, en los concilios participaban también laicos, en los s. IV/V se les había cerrado ya la puerta.

Expresión viva de la colegialidad episcopal y de la sinodalidad, los múltiples concilios ilustran la preocupación pastoral de los obispos, no solo por sus respectivas diócesis, sino por toda la Iglesia (2 Cor 11,28). Por otra parte, sus cánones permiten ver cómo la unidad de fe entre las Iglesias no impedía una cierta autonomía en aspectos como la liturgia y la disciplina.

d) Principales temas sometidos a la reflexión de los obispos

En efecto, juzgando por el contenido de sus cánones, se puede concluir que a los padres conciliares les preocupaba particularmente la vida litúrgica de las comunidades y la vida de los clérigos. A parte de otras mo-

tivaciones obvias, disponer de un clero de altura lo consideraban herramienta eficaz en la lucha contra el cisma donatista, problema que acuciaba a los pastores durante el periodo en que se celebraron la mayor parte de los concilios. De hecho, cómo proceder con los cismáticos es objeto frecuente de regulación. En este contexto se entiende que, en relación con los presbíteros, excluyan cualquier contaminación del ordenando con el donatismo; que fijen una edad mínima para recibir la ordenación –25 años–; que les exijan una adecuada formación intelectual –sobre todo bíblica y conciliar–, una vida en continencia, tener su residencia en la comunidad a la que sirven, y no estar implicados en negocios y práctica de la usura. Los cánones manifiestan que tampoco los obispos eran siempre ejemplares y cuáles eran sus deficiencias más frecuentes: abandonar al pueblo de Dios al que deben servir, residiendo en otro lugar; ordenar a sujetos de otras diócesis, propensión a visitar la Corte imperial y cierta anarquía en los procedimientos eclesiásticos.

e) Resultados globales de la actividad conciliar

En líneas generales, los concilios lograron que la Iglesia católica africana, entonces aplastada por la fuerza del donatismo, levantara cabeza y recuperara la confianza en sí misma. Sin duda, fueron decisivos en la derrota –si así se puede considerar– del cisma y en el silenciar la herejía pelagiana. Fue también notable su incidencia en la mejora del nivel intelectual, moral y espiritual del clero e igualmente en el aumento de sus efectivos, gracias en buena medida a que san Agustín abrió su monacato al ministerio ordenado. Si es verdadera la afirmación de san Agustín de que «de las buenas ovejas salen buenos pastores» (s. 46,30), la elevación del nivel del clero refleja similar elevación del nivel de vida cristiana del laicado en su conjunto, logro que hay que poner en el haber de esta forma de sinodalidad.

D. LA ACTUALIZACIÓN DE LA VIVENCIA AGUSTINIANA DE LA SINODALIDAD

En esta sección no me propongo señalar la forma práctica de esa actualización, porque eso ha de ser tarea específica de cada pastor en el contexto de su concreta comunidad cristiana, o de los diversos pastores según la amplitud que se otorgue al concepto de comunidad cristiana. Solo pretendo señalar dos aspectos que considero importantes en esa actualización.

1. Actualización como recuperación

a) Conciencia de la radical comunión cristiana

Lo que propongo es un esfuerzo por suscitar en todos los fieles, incluidos los que se inspiran en la concepción monástica del santo, el retorno a una conciencia y vivencia profunda de la radical comunión cristiana en los diversos aspectos señalados –teológico, sacramental, eclesial y cristológico– por el conjunto de los fieles. Una vuelta solo factible si los pastores se manifiestan como auténticos «preósitos», es decir, si preceden a los demás fieles despertando en sí mismos esa conciencia y vivencia, para luego promover la una y la otra en los demás. Solo a partir de una común y profunda experiencia interior será posible el caminar juntos que requiere la sinodalidad. De una parte, compartir una única fe –entendida aquí ante todo como «creer en», no solo como «creer que» y «creer a»–, una única esperanza y un único amor, es condición ineludible para ese caminar juntos; de otra, caminar juntos es connatural a quienes poseen una fe, una esperanza y un amor, dado que las tres virtudes incluyen en sí mismas la realidad de la comunión. De no ser así, hay que desconfiar de quien afirma poseerlas.

b) Conciencia de «preósito»

La imitación de san Agustín no la justifica solo su santidad y su genio, sino también y ante todo su condición de Padre de la Iglesia, por lo que su praxis entra en el concepto amplio de tradición. En este marco, considero importante imitarle en su condición de «preósito». En la Iglesia de Hipona, él fue «preósito» y obispo. Ser obispo fue la forma concreta como ejerció su condición de «preósito». En su condición de obispo manifestó cómo ser «preósito», aun sin ser obispo y, en cierto sentido, a pesar de ser obispo, es decir, de estar arropado por la categoría social que el poder civil había otorgado a esta función eclesial. «Preósito» es quien, aun representando un grado jerárquico superior, incluso si goza de una categoría social más elevada, no se eleva por encima de los demás fieles sino que se queda a su mismo nivel, aunque el Señor le haya puesto delante de ellos; quien –cual cabeza tractora o máquina de tren– con la fuerza de su poder sacramental y de su autoridad moral los arrastra tras de sí y los lleva no a donde él personalmente decide, sino a donde le guía el maquinista divino, que es a donde desean ser conducidos los que se confían a él. «Preósito» sinodal es aquel en quien coinciden las

tres voluntades: la suya, la del Señor que le ha puesto al frente de otros y la de los otros que le siguen. La auténtica sinodalidad es aquella en que caminan juntos el único Pastor, el pastor que lo representa, y las ovejas del Pastor (s. 46,30). Y esto vale para todo ministerio, ordenado o no. De hecho, la condición de «preósito» se puede entender también fuera del ámbito sacramental. Todo fiel que ha recibido un don del Espíritu ha sido puesto por el Señor al frente de los demás para enriquecerlos con él. Y se trata siempre de dones «sinodales», esto es, para el camino que se hace en común, porque en la meta no habrá otro don que el Señor.

1. Actualización: lenguaje y medios

a) Lenguaje

Es evidente que el contenido de la fe –aquí como «creer que»– no cambia con el tiempo, aunque puede y debe cambiar la forma de exponerla, para adaptarla a épocas y lugares cambiantes. De aquí proviene la necesidad de adaptar el lenguaje, aunque solo cuando sea preciso. El cambio puede ser necesario, pero no representa siempre lo ideal. A veces, cuando nos encontramos ante formulaciones de un genio, el cambio que se exige puede ser más subjetivo que objetivo, es decir, no cambiarlas, sino comprenderlas en su significado original. En este sentido, el esfuerzo puede ir en una doble dirección: ver si y cómo somos capaces de expresar o –en su caso– expresar de una forma a tono con nuestro tiempo sus intuiciones teóricas y prácticas, y ver si y –en su caso– cómo expresó el santo nuestras percepciones y vivencias, porque seguramente encontró la fórmula precisa, bella e impactante, que puede servir hasta de eslogan. Importante en este caso es evitar las adulteraciones de todo tipo.

b) Medios

Desde otra perspectiva, es también evidente que la imitación ha de trascender los medios utilizados por el santo. Él vivió en los s. IV y V y, a la hora de llevar a la práctica sus pensamientos y proyectos, solo podía hacerlo con los recursos de que disponía entonces. Al respecto, hay que decir que fue ejemplar, pues con pobreza de medios, pero hábilmente empleados, logró que su pensamiento y proyectos trascendieran el momento y el espacio tan concretos en que él desplegó su agotadora actividad. Sin duda es sorprendente que, desde una pequeña ciudad portuaria de la provincia

africana de Numidia, él, un obispo del s. IV–V, fuera capaz de irradiar la luz de la fe al occidente entero. Hoy nos toca a nosotros intentar hacer, con nuestra riqueza de medios, lo mismo que hizo él con su pobreza. En parte es tarea de imaginación y en parte tarea de empeño, de compromiso.