

SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*

XII JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 7 - 8 de marzo de 2009

SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN

Editor

Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2009

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos.es/org>

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Residencia Fray Luis de León

P.º de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Portada: Benozzo Gozzoli: *Escena del jardín de Milán, 1464-1465.*

Iglesia de San Agustín, San Gimignano.

San Pablo. Iglesia de San Manuel y San Benito (Madrid).

ISBN: 978-84-85364-35-0

Depósito Legal: M. 10.048 - 2009

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

«Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo»
(1 Cor 11,1)

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Presentación, Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.	13
PONENCIAS	
EL ENCUENTRO DE SAN AGUSTÍN CON SAN PABLO, <i>Pío de Luis Vizcaíno, O.S.A.</i>	21
1. La prueba del encuentro: la presencia de San Pablo en la obra agustiniana	25
2. Dos momentos cualificados del encuentro: Conversión y ordenación presbiteral de San Agustín	28
3. Significado del encuentro: San Pablo <i>Exemplum</i> y <i>Auc-</i> <i>toritas</i> preferentes de San Agustín	36
4. El encuentro en sí mismo: San Agustín lee e interpreta a San Pablo	50
5. Conclusión	65
SAN PABLO A LA LUZ DEL SAN AGUSTÍN ANTIDONA- TISTA, Pedro Langa Aguilar, O.S.A.	
1. En la línea de luz y de fuerza de San Pablo	73
2. La Sagrada Escritura en el donatismo y en la católica ...	75
3. San Pablo en la controversia católico-donatista	77
4. Citas paulinas más comunes en el corpus antidonatista de Agustín	79
5. Puntos doctrinales antidonatistas del paulino Agustín de Hipona	85
5.1. <i>Autoridad de la Escritura</i>	86
5.2. <i>Fuerza de la Tradición</i>	87
5.3. <i>Historia del Cisma</i>	88
5.4. <i>Unidad y santidad de la Iglesia</i>	89
5.5. <i>La cuestión sacramental</i>	90
5.6. <i>La unidad y la paz</i>	93
5.7. <i>Caridad y unidad</i>	95
5.8. <i>El mal del cisma</i>	97
6. Conclusión	98

	Págs.
SAN PABLO Y SUS ESCRITOS EN ‘DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICÆ’, José Anoz Gutiérrez, O.A.R.	101
1. Contenidos de la obra	107
2. Pablo en ‘De moribus ecclesiae’	112
3. Conclusión	136
¿CÓMO QUIERE DIOS QUE TODOS LOS HOMBRES SE SALVEN? 1 Tm 2, 4: Exégesis bíblica e interpretación agustiniana, Francisco Javier Monroy Rodríguez, O.A.R. y Miguel Santiago Flores Colín, O.A.R.	139
I. EXÉGESIS BÍBLICA	143
1. En el conjunto de la Carta	144
2. El texto: 1 Tm 2,1-7	147
3. Desarrollo de la argumentación	149
3.1. <i>Exhortación a la oración por todos los hombres (vv. 1-2)</i>	150
3.2. <i>Orar por todos está fundamentado en la voluntad salvífica universal de Dios (vv. 3-4)</i>	152
3.3. <i>El fundamento teológico (vv. 5-6a)</i>	153
3.4. <i>Pablo es el heraldo y apóstol de este testimonio (vv. 6b-7)</i>	155
4. A modo de conclusión	156
II. INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA	156
1. Pelagio. Una postura teológica	158
1.1. <i>Vida y obra</i>	158
1.2. <i>La Biblia usada por Pelagio</i>	160
2. Las obras de Pelagio en torno a 1 Tm 2,4	161
2.1. <i>La obra Expositiones XIII epistularum Pauli</i>	161
2.2. <i>El Liber de induratione cordis Pharaonis</i>	162
3. La interpretación pelagiana de 1 Tm 2,4	163
3.1. <i>Sugerencias y matices de Expositiones</i>	164
3.2. <i>La exégesis de 1 Tm 2,4 según el De induratione ...</i>	165
3.3. <i>Otros pasos</i>	167
4. La polémica con San Agustín	167
5. Conclusión	169
III. ¿CÓMO QUIERE DIOS QUE TODOS LOS HOMBRES SE SALVEN	170
APÉNDICE	172

	<i>Págs.</i>
LA FE PAULINA INTERPRETADA Y VIVIDA POR SAN AGUSTÍN, <i>Jesús Gutiérrez Herrero, O.S.A.</i>	181
1. Introducción	185
2. La fe en San Pablo	187
2.1. <i>Antecedentes</i>	187
2.2. <i>El contenido de la fe paulina</i>	189
2.2.1. Identificarse con Cristo = «creer en Cristo» ...	191
2.2.2. La predicación paulina = Fe y Evangelio	194
2.2.3. La realidad cristiana = la fe en la vida cristiana	198
2.2.4. Estar en el mundo = conservar el depósito de la fe	202
3. San Agustín, intérprete de la fe paulina	203
3.1. <i>Introducción</i>	203
3.2. <i>La Biblia en Agustín</i>	204
3.3. <i>La fe paulina interpretada y vivida por Agustín</i>	206
4. Conclusión	209
LA FIESTA DE LA CONVERSIÓN DE SAN PABLO Y SAN AGUSTÍN EN EL CALENDARIO LITÚRGICO, <i>Cándido Martín Estalayo, O.S.A.</i>	
1. Dos conversos de excepción	217
1.1. <i>San Pablo</i>	217
1.2. <i>San Agustín</i>	220
2. El calendario y el martirologio	224
2.1. <i>El Calendario</i>	226
2.2. <i>El Martirologio</i>	229
3. La fiesta de la conversión del judío de Tarso	231
4. La fiesta de la conversión del norteafricano de Tagaste ..	233
5. Conclusión	236
LA CONVERSIÓN DE SAN PABLO EN LA REFLEXIÓN DE SAN AGUSTÍN, <i>Nello Cipriani, O.S.A.</i>	239
Aplicaciones prácticas	250
LA IGLESIA, NUESTRA MADRE. SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN, <i>Rafael Palmero Ramos</i>	253
1. EL MISTERIO REVELADO AL PERSEGUIDOR DE LA IGLESIA: LA ECLESIOLOGÍA DE LOS ESCRITOS PAULINOS	257

	<i>Págs.</i>
1. La Iglesia, Cuerpo de Cristo: «Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hch 9,4)	262
1.1. <i>«Del mismo modo que el cuerpo es uno, así también Cristo» (1 Cor 12,12)</i>	266
1.1.1. La Iglesia, Cuerpo de Cristo	266
1.1.2. Cristo, Cabeza de la Iglesia	270
2. La Iglesia, Esposa: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25)	271
2.1. <i>Nacida del costado de Cristo, en su muerte en la cruz</i>	271
2.2. <i>«Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25)</i>	274
3. Iglesia, Madre: «La Jerusalén de arriba es nuestra madre» (Gal 4,26)	276
3.1. <i>Otras imágenes: «casa de Dios» (1 Tm 4,1) y familia de Dios (Ef 2,29)</i>	280
3.2. <i>Esposa y virgen: «Os presenté ante Cristo como virgen» (2 Cor 11,2)</i>	280
II. LA IGLESIA, NUESTRA MADRE. SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN	281
1. Imágenes de la Iglesia	283
2. Cuerpo de Cristo	284
2.1. <i>«Christus totus»</i>	285
2.2. <i>El Espíritu Santo, alma del cuerpo</i>	287
3. Iglesia pecadora: «Casta meretrix»	288
3.1. <i>La Iglesia del «interim»: trigo y cizaña</i>	290
3.2. <i>«Meretricem invenit, virginem fecit»</i>	292
4. «Se dixit sponsum, se sponsam»	293
5. Madre	295
6. «La Jerusalén de arriba, que es nuestra madre»	296
7. Conclusión: Pablo en Agustín, Agustín en Pablo	299
SEMBLANZAS DE LOS COLABORADORES	301

PRESENTACIÓN

VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ, O.S.A.
Director del Centro Teológico San Agustín

«Sólo la lectura de las cartas de san Pablo,
en la fe de la Iglesia Católica,
le reveló plenamente la verdad»
Benedicto XVI, Audiencia General,
27 de febrero de 2008.

«Tengo la alegría de anunciar oficialmente que al apóstol san Pablo le dedicaremos un año jubilar especial desde el 28 de junio de 2008 hasta el 29 de junio de 2009, con ocasión del bimilenario de su nacimiento, que los historiadores sitúan entre los años 7 y 10 después de Cristo»¹.

Con estas palabras el Papa Benedicto XVI proclamó el Año Paulino en la celebración de las Primeras Vísperas de la Solemnidad de san Pedro y san Pablo, el día 28 de junio de 2007 en la Basílica de San Pablo Extramuros.

Esta conmemoración es una oportunidad extraordinaria para fijar nuestra atención en la «figura excelsa y casi inimitable, pero en cualquier caso estimulante»² del Apóstol de las Gentes.

La iniciativa del Centro Teológico San Agustín de dedicar las XII Jornadas Agustonianas a *san Pablo en san Agustín* se enmarca dentro de los eventos destinados a promover el estudio del Apóstol con la finalidad de «dar a conocer cada vez mejor la inmensa riqueza de la enseñanza que contienen [los textos paulinos], verdadero patrimonio

¹ BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las primeras Vísperas de la Solemnidad de san Pedro y san Pablo en la basílica romana de San Pablo Extramuros*, 28 de junio de 2007. Texto en lengua española en: *Ecclesia* n. 3.371 (21 de julio de 2007) 1097.

² BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 2 de julio de 2008, en: *Ecclesia* n. 3.424 (26 de julio de 2008) 1143.

de la humanidad redimida por Cristo»³. El Centro Teológico San Agustín se suma así a las iniciativas de estudio y reflexión que con motivo de los 2000 años del natalicio de san Pablo se realiza en el seno de la Iglesia.

El encuentro con la figura y el pensamiento de san Pablo a través de san Agustín constituye una oportunidad sumamente enriquecedora, pues uno y otro destacan por su carácter audaz, sus convulsas trayectorias y la circunstancia de ser ambos inquietos buscadores de la verdad.

«*Dejad que Pablo os hable a vosotros... —decía Benedicto XVI a los alumnos de las universidades romanas— y que os haga partícipes de la experiencia por él vivida en primera persona: es decir, que el Evangelio de Cristo “es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rom 1, 16)*»⁴. Dejad que Agustín os hable de su diálogo fecundo y profundo con el Apóstol Pablo y de cuya cercanía sacó buen provecho.

«*Cierto día, pues —no recuerdo los motivos de la ausencia de Nebridio—, llegó a casa a vernos a Alipio y a mí un tal Ponticiano, africano y compatriota nuestro, que a la sazón desempeñaba un alto cargo en la corte. En realidad —comenta en la Confesiones—, no sé lo que pretendía de nosotros. Casualmente, encima de la mesa de juego que teníamos delante vio un códice. Lo cogió, lo abrió y vio que se trataba de las cartas del apóstol Pablo. Se quedo sorprendido, porque había estimado que se trataba de uno de tantos textos que mi profesión me obligaba a consultar. Sonriéndose y mirándome en actitud complaciente, manifestó su sorpresa por haberse topado de improviso, delante de mis ojos, precisamente con ese libro y con ningún otro más. El era cristiano, estaba bautizado y muchas veces se posttraba ante ti, Dios nuestro, en la iglesia con reiteradas y copiosas oraciones.*

*Tan pronto como le expresé mi personal interés por aquellos escritos, surgió la conversación...»*⁵.

Los escritos paulinos conservan una fuerza de novedad siempre actual. «*Para nosotros —afirma Benedicto XVI— Pablo no es una mera figura del pasado a la que recordamos con veneración. El es,*

³ BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las primeras Vísperas de la Solemnidad de san Pedro y san Pablo en la basílica romana de San Pablo Extramuros*, 28 de junio de 2007, en: *Ecclesia* n. 3.371 (21 de julio de 2007) 1097.

⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso a los alumnos de las universidades romanas*, 11 de diciembre de 2008, en: *Ecclesia* n. 3.450 (24 de enero de 2009) 115-116.

⁵ *Confesiones* 8, 6, 14.

además, nuestro maestro; es el apóstol y heraldo de Jesucristo»⁶. Lo fue para el Obispo de Hipona y lo es para nosotros también. «San Agustín le deberá el paso decisivo de su propia conversión, y volverá a Pablo durante toda su vida»⁷. Tanto ayer como hoy «Pablo quiere hablar con nosotros»⁸. «Brilla como una estrella de primera magnitud en la historia de la Iglesia y no sólo en los orígenes»⁹. Es referente para todo hombre y mujer, en cualquier tiempo y lugar.

Siempre vigente, el Apóstol ofrece motivos de reflexión y nos mueve a la acción. Con el Obispo de Hipona, en cuyos «escritos también nosotros lo encontramos vivo»¹⁰, debemos aprender a mirar con simpatía al Apóstol Pablo; de ambos aprendemos a buscar en Cristo la luz y la gracia necesarias para anunciar hoy la Buena Nueva. Aprender, en definitiva, de san Pablo, de su vida, de su gesta epistolar, de su obra misionera en cada ámbito de nuestras vidas, en cada gesto, en cada palabra¹¹. Aprender del Apóstol Pablo de la mano de un «amigo, un contemporáneo que me habla, que nos habla con su fe lozana y actual»¹²: san Agustín.

Las Jornadas centran buena parte de la atención en la teología y el mensaje de san Pablo desde una perspectiva agustiniana. Seleccionar y acotar los diversos aspectos a tratar sobre este particular no es labor sencilla ya que son abundantes. Pues, «de este diálogo permanente [de Agustín] con el Apóstol deriva su gran teología católica y también para los protestantes de todos los tiempos»¹³.

Esta notable tarea viene presentada en el libro por los profesores

⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos participantes en un seminario de actualización organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, 20 de septiembre de 2008, en: *Ecclesia* n. 3.450 (24 de enero de 2009) 116-117.

⁷ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 4 de febrero de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.453 (14 de febrero de 2009) 242.

⁸ BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las primeras Vísperas de la Solemnidad de san Pedro y san Pablo en la basílica romana de San Pablo Extramuros*, 28 de junio de 2008, en: *Ecclesia* n. 3.424 (26 julio de 2008) 1134.

⁹ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 25 de octubre de 2006, en: *Ecclesia* n. 3.336 (18 de noviembre de 2006) 1724.

¹⁰ GREGORIO, MICHAEL DI (ed), *San Agustín de Hipona en los discursos del Papa Benedicto XVI*, Pubblicazioni Agostiniane, Ciudad del Vaticano 2008, 18.

¹¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos participantes en un seminario de actualización organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, 20 de septiembre de 2008, en: *Ecclesia* n. 3.450 (24 de enero de 2009) 117.

¹² GREGORIO, MICHAEL DI (ed), *San Agustín de Hipona en [...]*, 18.

¹³ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 4 de febrero de 2009, en: *Ecclesia* n. 3.453 (14 de febrero de 2009) 242.

Pío de Luis, OSA, del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid; Nello Cipriani, OSA, del Instituto Patrístico Augustinianum; José Anoz, OAR, del Instituto de Agustinología OAR; Pedro Langa, OSA, Miguel Santiago Flores, OAR, Jesús Gutiérrez, OSA, Cándido Martín, OSA, y Francisco Javier Monroy, OAR, del Centro Teológico San Agustín. Y, finalmente, por monseñor Rafael Palmero, obispo de Orihuela-Alicante.

El estudio del encuentro de san Agustín con las cartas paulinas a lo largo de su vida; la conversión de Saulo de Tarso en la reflexión fundamental en su existencia; la lectura e interpretación que el Obispo de Hipona hace del Apóstol en las controversias arriana, maniquea, donatista y pelagiana. La enseñanza de san Pablo y san Agustín sobre la Iglesia. La fiesta de la conversión de ambos en el calendario litúrgico. En fin, el lector en las Actas de las XII Jornadas Agustiniianas encontrará diversos temas todos ellos muy interesantes y desarrollados por verdaderos expertos en Sagrada Escritura, Patrología, Teología y san Agustín.

Doy las gracias a todos los participantes por su presencia. Yaya a cada uno mi gratitud, de forma particular a los estudiantes de filosofía y teología, así como a los ponentes que participan en las XII Jornadas Agustiniianas sobre el tema: *San Pablo en San Agustín*. Agradecimiento que hago extensivo a todo hombre o mujer que se acerca a leer las páginas de este libro compartiendo con san Agustín la actitud de búsqueda de la verdad.

La efemérides del nacimiento de san Pablo nos brinda la grata ocasión de iniciar un encuentro a tres bandas donde cada uno de nosotros puede entrar en diálogo con el Apóstol de las Gentes y san Agustín.

PONENCIAS

**EL ENCUENTRO DE SAN AGUSTÍN
CON SAN PABLO**

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, O.S.A.
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN:

En su búsqueda de la verdad, san Agustín se encontró con san Pablo muy pronto y, a partir de su conversión, su vida estuvo marcada por ese encuentro con efectos notables para el cristianismo occidental. En las páginas que siguen presento al lector, en primer lugar, las pruebas de ese encuentro: el continuo y creciente uso de los escritos paulinos por parte del santo. En un segundo apartado, me detengo en dos de los momentos más cualificados de ese encuentro: su conversión y su ordenación presbiteral. Con relación al primero defiendo la historicidad del dato de las *Confesiones*; con relación al segundo, señalo cómo san Pablo entraba en los proyectos del recién ordenado presbítero. En un tercera sección, trato de mostrar que el pastor de Hipona utilizó al Apóstol sobre todo como *exemplum* y *auctoritas* en el marco de la recepción eclesial de la cultura clásica. *Exemplum*, para san Agustín mismo, de cómo ejercer el ministerio pastoral, y *exemplum*, para el conjunto de los fieles, de vida cristiana; *auctoritas* con la que apoyar y profundizar la fe de los mismos fieles y con la que defenderla contra los herejes. La última parte versa sobre cómo el exégeta de Hipona interpretó a san Pablo, presentando tres instancias interpretativas: el texto, la norma o *regula fidei* y los destinatarios en cada situación concreta; instancias que responden respectivamente a una triple condición de san Agustín: gramático, creyente que busca la *intellegentia* de su fe y pastor de la Iglesia. El resultado es una notable movilidad en su interpretación de san Pablo. La conclusión contiene un breve juicio sobre el método agustiniano.

PALABRAS CLAVE:

San Pablo, Conversión (de san Agustín), *Exemplum*, *Auctoritas*, Texto, *Regula fidei*, Contexto.

ABSTRACT:

In his search of Truth, St. Augustine met St. Paul very soon and, from his conversion, his life was marked by that encounter with remarkable effects for Western Christianity. In the following pages I present the reader, in the first place, the evidences of that encounter: the continuous and increasing use of Pauline writings by Augustine. In a second section, I stop in two of the most qualified moments of that encounter: his conversion and his presbyterial ordination. In relation to the first one I defend the historicity of the fact of the Confessions; in relation to the second one, I indicate how St. Paul was part of the projects of the newly ordained presbyter. In a third section, I try to show that the Shepherd of Hippo mainly used to the Apostle as *exemplum* and *auctoritas* within the framework of the ecclesial reception of the classic culture. *Exemplum*, for St. Augustine himself, of how to exert the pastoral ministry; and *exemplum* of Christian life, for the set of the faithful; *Auctoritas* to support and to deepen the faith of such faithful and with which defend it against heresies. The last part turns on how the exegete of Hippo interpreted St. Paul, presenting three interpretative instances: the text, the norm or *regula fidei* and the addressees in each concrete situation; instances that respond to a triple condition of St. Augustine respectively: grammarian, believer who seeks for *intelligentia* of his faith and shepherd of the Church. The result is a remarkable mobility in his interpretation of St. Paul. The conclusion contains a brief judgment on the augustinian method.

KEY WORDS:

St. Paul, Conversion (of san Agustín), *Exemplum*, *Auctoritas*, Text, *Regula fidei*, *Context*.

A san Pablo y a san Agustín se les ha considerado como los mantiales de los que fluye el cristianismo occidental¹. El encuentro del primero con el segundo le dotó de una fisonomía propia. No cabe conjeturar cómo hubiera sido de no haberse dado, pero que ese encuentro marcó su modo de entender y vivir la fe cristiana apenas habrá quien lo discuta. Un efecto tan intenso y duradero sólo puede proceder de un trato igualmente continuo e intenso del obispo con el Apóstol. A continuación trataré de describir de alguna manera ese encuentro. Tras aducir las pruebas de su existencia (I), me ocuparé de dos de sus momentos más cualificados (II); luego presentaré el significado que tuvo para el santo (III) y finalmente examinaré el encuentro en sí mismo (IV).

1. LA PRUEBA DEL ENCUENTRO: LA PRESENCIA DE SAN PABLO EN LA OBRA AGUSTINIANA

Cual si se tratase de un caudaloso río, los textos paulinos riegan, y en algunos casos inundan, la espaciosa obra literaria del obispo de Hipona, independientemente de lo que en ella cultive. Nacido ya en las montañas filosóficas de Casiciaco, todavía un riachuelo y a veces oculto bajo simples alusiones², atraviesa todos los *Diálogos*. La catequesis

1. Cf. P. FREDRIKSEN, *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self*, en *The Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34: 3.

2. La primera presencia de san Pablo en los escritos de san Agustín es una alusión a 1 Cor 1,24, oscura en *B. uita* 4,34 y más clara en *Acad.* 2,1,1. Cf. D. C. ALEXANDER, *Augustine's Early Theology of the Church*, Peter Lang, New York 2008, p. 44. Cf. también, S. COOPER, *Scripture at Cassiciacum: 1 Corinthians 13,13 in the Soliloquies*, en *Augustinian Studies* 27 (1996) 21-47; C. P. BAMMEL, *Pauline exegesis, manichaeism and philosophy in the early Augustine*, en L.R. WICKHAM, C.P. BAMMEL

bautismal recibida en Milán y las lecturas por cuenta propia acrecentaron pronto su caudal para fertilizar de inmediato los cultivos apolo­géticos de Roma³. Su caudal sigue fluyendo apacible en las obras exegéticas y apolo­géticas dictadas en Tagaste⁴, pero sube notablemente su nivel en las producidas en Hipona a partir del año 394. El ministerio presbiteral que entonces le había sido impuesto llevó al santo a ocuparse con intensidad de las Escrituras y, específicamente, de san Pablo. Si, en conjunto, ya antes la corriente paulina superaba en presencia a cualquier otra de la Escritura, en poco tiempo se convertirá en hegemónica. Es verdad que entonces llevó a cabo una exposición exegética del Sermón de la montaña y que comenzó su monumental comentario a los salmos y otro al Génesis en su sentido literal, que quedó inconcluso, y un salmo contra la secta de Donato, pero no lo es menos que san Pablo ocupó pronto el centro de sus intereses bíblicos. Como fruto de ese interés, vieron la luz, entre el 394 y el 396, la *Exposición de algunas cuestiones de la carta a los Romanos*, la *Exposición de la carta a los Gálatas* y el *Comentario incoado a la carta a los Romanos*, a lo que hay que añadir otras dos obritas de distinto género literario: las *83 Cuestiones diversas*⁵, y los dos libros *A Simpliciano*⁶. En la segunda mitad de su época de presbítero, el santo se ocupó casi exclusivamente de san Pablo.

y E.C.D. HUNTER (eds.), *Christian faith and greek philosophy in late antiquity: essays in tribute to G. C. Stead in celebration of his 80th birthday 9th April 1993*, Brill, Leiden 1993, pp. 13-21. Las siglas de las obras de san Agustín citadas en las notas las tomamos del *Augustinus Lexikon*.

3. Nos referimos a la obra *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Cf. D. C. ALEXANDER, *Augustine's Early*, pp. 390-395; J. K. COYLE, *Augustine's «de moribus ecclesiae catholicae»*. *A work, its composition and its sources*, The University Press, Friburg Switzerland 1978, pp. 164-192. Este último autor escribe: «The most striking fact revealed in a study of *mor.* I's biblical texts is the predominance of works attributed to Paul» (p. 187). Para valorar los datos referentes a *mor.*, ha de tenerse en cuenta que una parte de la misma fue compuesta ya en Tagaste, si se acepta la reconstrucción de Coyle (cf. *Augustine's*, pp. 66-74). La obra *inm. an.*, escrita en Milán, no ofrece ninguna cita ni bíblica ni específicamente paulina, y *an. quant.* escrita en Roma, sólo alusiones a 1 Cor 3,2 (en 33,76), y a Ef 4,22.24 y a Col 3,9-10 (en 28,54). Cf. D. A. ALEXANDER, *Augustine's Early*, pp. 390-392.

4. Es decir, *Gn. adu. Man., Mag. VI, Vera rel.* Al respecto, cf. D. C. ALEXANDER, *Augustine's Early*, pp. 213-216

5. Versan sobre textos paulinos las siguientes: 66 (Rom 7,8-11), 67 (Rom 8,14-24), 68 (Rom 9,20), 69 (1 Cor 15,28), 70 (1 Cor 15,54-56), 71 (Gal 6,2), 73 (Fil 2,7), 74 (Col 1,14-15) y 82 (Heb 12,6). La clasificación ¿responde a un orden cronológico o simplemente al orden de las cartas paulinas?

6. Las cuestiones que, desde Milán, propuso Simpliciano a san Agustín y a las que responde en el primer libro de la obra se refieren, respectivamente, a Rom 7,7-25 y a Rom 9,10-29.

A partir de su ordenación episcopal en el 395, san Agustín no volvió a comentar sistemáticamente ningún otro escrito paulino. Pero el Apóstol gozó siempre de sus preferencias, constituyéndose el soporte más sólido de su teología, independientemente de contextos y objetivos. Su presencia, en forma de citas, alusiones o simples reminiscencias⁷, se percibe con similar profusión en la predicación, en la correspondencia y en los tratados del obispo; tanto cuando propone, como cuando expone, defiende e intenta comprender los contenidos de la fe y moral cristianas. El *corpus* paulino aparece dominante en sus escritos antimaniqueos, poderoso en los antidonatistas y se diría que aplastante en los antipelagianos, sin que falte en la polémica con los arrianos o cualesquiera otros herejes y, aunque en menor grado, en el debate con el paganismo⁸. Parafraseando al mismo san Agustín⁹, se podría decir que, sobre todo en determinados momentos, san Pablo tomó el cetro sobre su mente y él le entregó su boca y su pluma, lo que explica la evidente impregnación paulina, en cuanto a temas y vocabulario, de los textos agustinianos¹⁰. El trato continuo con el Apóstol le permitió apropiarse de su lenguaje igual que se apropió del de los salmos.

La pasión por san Pablo no fue exclusiva del pastor de Hipona. De ella participaban también los ambientes monásticos y los círculos ascéticos con los que se relacionaba, o su consultante milanés, Simpliciano. Todos se vieron arrastrados por la caudalosa corriente eclesial que llevaba a los cristianos a leer al Apóstol y a los exégetas a comentar sus escritos, sobre todo la Carta a los Romanos. Tal corriente caracterizó la época, designada por ello como «la época de Pablo» o «el si-

7. Sobre los distintos modos de utilizar las citas del apóstol, cf. B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le de peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, Paris 1996, p. 123-125. El autor se centra únicamente en la obra *De peccatorum meritis et remissione*, pero recoge un proceder habitual del santo.

8. Cf. *Ep.* 137,3,12.

9. Cf. *Conf.* 2,2,4.

10. Cf. T. F. MARTÍN, *Vox Pauli. Augustine and the Claims to speak for Paul. An Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis*, en *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000) 237-272: 240; ID., *Paul the patient. Christus Medicus and the «Stimulus Carnis» (2 Cor. 12:7). A Consideration of Augustine's Medicinal Christology*, en *Augustinian Studies* 32,2 (2001) 219-256: 219. Según A. de Villaelmonte, a nivel de vivencia y experiencia religiosa, a san Agustín se le puede llamar, como hace san Buenaventura (cf. *Conferencias sobre el hexamerón* 18,26, en *Obras de san Buenaventura*, BAC (Madrid 1947, III, p. 530), hijo de Pablo; en el plano doctrinal, cabe hablar de él como discípulo de Pablo (cf. *Agustín, hijo de Pablo. Algunas anotaciones al paulinismo de san Agustín*, en *La Ciudad de Dios* 213 [2000] 83-124, pp. 83-84 y 84-90, respectivamente).

glo de Pablo»¹¹. Pero, en el caso de san Agustín, no fue la causa única. Un fuerte impulso inicial le llegó también de dos hechos decisivos de su vida: la conversión y la ordenación sacerdotal de que hablaré de inmediato, así como del debate público mantenido con el maniqueo Fortunato en el 392, al comienzo de su ministerio pastoral. El presbítero católico pudo advertir entonces cómo el maniqueo, a pesar del pacto previo de aducir sólo argumentos racionales, recurría sistemáticamente a textos bíblicos, sobre todo paulinos¹². Implicado ya desde hacía tiempo en una recia campaña antimaniquea, se percató de que, si quería ser eficiente, tenía que quitar a la secta el arma de san Pablo y manejarla él con destreza.

2. DOS MOMENTOS CUALIFICADOS DEL ENCUENTRO: CONVERSIÓN Y ORDENACIÓN PRESBITERAL DE SAN AGUSTÍN

La conversión en el huerto de Milán y la ordenación presbiteral en Hipona representan dos momentos cruciales en la vida de san Agustín y, al mismo tiempo, dos momentos cualificados de su encuentro con san Pablo.

Nadie ignora que, según refiere el santo en el libro octavo de las *Confesiones*, su regreso a la fe católica llegó a término tras la lectura de Rom 13,13-14. Pero no fue pura causalidad que tuviese a su lado el códice paulino en aquel preciso momento. La lectura tuvo lugar en el contexto de un estudio continuado y global del Apóstol, que ocupa-

11. Cf., respectivamente, P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography. New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2000, p. 144, y T. F. MARTIN, *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25a*, The Edwin Mellen Press, Lewinston-Queenston-Lampeter 2001, p. 4-5. También C. HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Thought. An Argument for Continuity*, Oxford 2006, p. 115: «No other person was as widely read and debated or exercised such a profound and far-reaching influence on the central issues of the faith during Augustine's lifetime, as Paul». Sobre las razones de esa actualidad paulina, cf. *ib.*, p. 119; M. G. MARA, *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Ricerche storico exegetiche*, L'Aquila 1983, pp.26-64; ID., *La conversione di Agostino e la fine del mondo antico*, en *Conversione e storia*. Augustinus, Palermo 1987, pp. 47-48; T. F. MARTIN, *Comentarios paulinos*, en A. D. FITZGERALD (Ed.), *Diccionario de san Agustín*, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 289-293: 290-291.

12. C. Fort. 19 (*Rationibus ut discuteremus duarum naturarum fidem, interpositum est ab his, qui nos audiunt. Sed quoniam ad scripturas iterum confugisti, ad eas ego descendo...*).

ba el tiempo libre del entonces aún profesor de retórica¹³, y que había arrancado con la lectura de algunos libros neoplatónicos. Ese estudio lo testimonian tanto las *Confesiones* como el *Contra los Académicos*¹⁴. No era su primer contacto con san Pablo, pues el efecto atribuido a esta lectura presupone otra previa en la que había encontrado sus escritos plagados de contradicciones internas y en desacuerdo con el Antiguo Testamento¹⁵. Aunque es posible que se esté refiriendo a un conocimiento por vía oral en la catequesis maniquea, no cabe excluir una lectura directa por su parte. De hecho, parece imposible aceptar —afirma un autor¹⁶— que, en su época maniquea, el joven no hubiera leído a san Pablo en su totalidad. Si no se trata de la lectura que siguió al encuentro con el Hortensio y que le orientó hacia el maniqueísmo¹⁷, no es fácil determinar cuándo pudo tener lugar, como tampoco las circunstancias de la misma¹⁸. La nueva lectura, que a menudo se supone hecha con lentes neoplatónicas, le fue quizá recomendada por Simpliciano¹⁹. Efectuada con suma atención, supuso un paso decisivo

13. Cf. *Conf.* 8,6,14.

14. Cf. *Conf.* 7,21,27 (*itaque avidissime arripui... prae ceteris apostolum Paulum*); *Acad.* 2,2,5 (*itaque titubans, properans, haesitans, arripio apostolum Paulum*). Advier-tase que esta última obra es contemporánea de los hechos narrados.

15. *Conf.* 7,21,27.

16. W. H. C. FRENDS, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*, en *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953) 13-26: 21.

17. No sería de excluir del todo esta hipótesis, si se tiene en cuenta que, con su lectura de entonces, san Agustín quiso examinar la *qualitas*, definida por el mismo santo en términos de *congruere sibi, amica sibi esse*, y que lo que echó de menos en la Escritura católica fue la *qualitas* tuliana, que es algo más que belleza formal. Cf. P. DE LUIS, «No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio» (*Confesiones III,5,9*), en *Jornadas agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid, 22-24 de abril de 1987*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, pp. 49-69: 57-62.

18. B. Delaroche piensa en la primera estancia en Roma, antes, por tanto, de conocer a san Ambrosio y de leer a los neoplatónicos (cf. *Saint Augustin lecteur*, pp. 80-81); C. Harrison sostiene un buen conocimiento de san Pablo por parte de san Agustín, producto de su época maniquea y de las lecturas litúrgicas cristianas a las que tuvo que ser expuesto en su niñez (*Rethinking*, p. 115). En la misma línea había argumentado previamente, C. L. FERRARI, *Augustine's «Discovery» of Paul (Confessions 7.21.27)*, en *Augustinian Studies* 22 (1991) 37-61: 47-52, quien, además, trata de explicar el silencio de Agustín sobre san Pablo antes de *Conf.* 7,21,27 (*ib.*, p. 54). M. G. Mara, piensa en un conocimiento recibido sólo por vía oral (*Agostino e la polemica antimanichea: il ruolo di Paolo e del suo epistolario*, en *Augustinianum* 32 (1992) 119-143:119). Cf. también T. F. MARTIN, *Rhetoric and Exegesis*, pp. 14-16.

19. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, p. 269. Según el autor, cabe pensar que las Cartas de san Pablo fueron la primera medicina que prescribió a Agustín el anciano presbítero (*ib.*, p. 134).

en su acercamiento a la fe católica. Entonces pudo descubrir la unidad de la Escritura en su conjunto, pilar de su posterior trato con ella. En el Apóstol halló también lo que de verdadero había descubierto en los libros neoplatónicos, pero realizado con la gracia de Cristo²⁰. Con imagen suya, encontró, además de la patria que aquellos libros le habían invitado a alcanzar, el Camino que conduce a ella²¹. El Pablo maniqueo dejaba su lugar al san Pablo cristiano. Una lectura global del Apóstol acababa de liberar su inteligencia de adherencias que le impedían abrazar la fe católica, del mismo modo que un texto muy concreto iba a liberar en el huerto de Milán, no tardando mucho, su voluntad.

Sólo conocerá lo que más tarde significó san Pablo para san Agustín quien entienda lo que significó para éste su propia conversión. Nada tiene de extraño, pues, que el recién convertido siguiera leyendo al Apóstol, que empezara o continuara a leer comentarios a sus escritos²² y que comenzara a servirse de él en su producción literaria, ya desde el primer momento, según se indicó.

Pero, ¿fue realmente el texto de Rom 13,13-14 el que rompió de manera definitiva la resistencia de Agustín? ¿Lo leyó en verdad entonces? No formulo estas preguntas para entrar en el debate sobre la historicidad del relato de la conversión en sí mismo, sino en la cues-

20. *Conf. 7,21,27 (et inueni quiddam illac uerum legeram. Hac cum commendatione gratiae tuae dici...).*

21. *Conf. 7,21,27 (... et aliud tenere uiam illuc [patriam pacis] ducentem...).* Según M. Lods, la percepción de una laguna en el platonismo, la falta de un Salvador, no tuvo lugar en aquel preciso momento; por ello, juzga probable que la referencia a Jesucristo, unido a la de la gracia, sea producto de la reflexión posterior (cf. *La personne du Christ dans la «conversión» de saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 11 [1976] 3-34: 12). Pero parece poco probable porque la noción de Salvador estaba muy presente tanto en el maniqueísmo como en el cristianismo, que Agustín ya conocía.

22. Es el resultado de los estudios de N. Cipriani. Apoyándose en la estructura conceptual presente en ciertos pasajes de las obras de Casiciaco (*Ord. 2,5,15-16; Acad. 3,19,42 y Ord. 2,9,27, y Sol. 1,1,3*), que se encuentra también en Mario Victorino, señala que los primeros *Diálogos* conservan huellas bastante claras, en doctrina trinitaria y formulación de la fe cristiana, de que san Agustín hubiera leído, ya antes de su conversión, escritos de Mario Victorino. Contempla, además, la posibilidad de que fuera Simpliciano quien, tras presentárselo como modelo de convertido, le invitó a la lectura de obras teológicas y exegéticas de su viejo amigo (cf. *Agostino lettore dei comentari paolini di Mario Vittorino*, en *Augustinianum* 38 (1998) 413-428); a idénticas conclusiones llega el mismo autor en otros estudios: *Le fonti cristiane della doctrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, en *Augustinianum* 34 (1994) 253-312, y *La conversión de san Agustín y sus primeros diálogos*, en *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*. VII Jornadas Agustinianas. Centro Teológico San Agustín, Madrid 2004, pp. 123-140: 135-140.

tión de «los dos Agustines», que guarda estrecha relación con lo que nos ocupa. En su primera versión, de finales del siglo XIX, ofrecida por A. von Harnack y por G. Boissier y aceptada y reformulada en las décadas siguientes por otros numerosos estudiosos, llamaba la atención sobre la diferencia entre el Agustín de los *Diálogos* de Casiciaco y el de las *Confesiones*²³. De su segunda versión se puede considerar como padre al conocido historiador de la antigüedad cristiana P. Brown. En el capítulo intitulado «El futuro perdido» de su célebre *Biografía de san Agustín* contrapone el Agustín de la obra *A Simpliciano* al Agustín anterior a ella. Una diferencia significativa sería un pesimismo de última hora frente al optimismo anterior en cuanto a las posibilidades del hombre de alcanzar por sí mismo los ideales propuestos por los platónicos, que él había abrazado²⁴. A su parecer las *Confesiones* no dibujan al Agustín del año 386, recién convertido, sino al Agustín del año 396, ya obispo²⁵. El historiador sentó cátedra y trazó un camino que iban a seguir en el futuro no pocos estudiosos. Entre ellos señalamos, por su relación con lo que nos ocupa, a L. Ferrari y a P. Fredriksen.

Al primero se le puede presentar como apóstol militante de la no historicidad del relato de la conversión que ofrecen las *Confesiones*²⁶. Su tesis es que Rom 13,13-14 no jugó papel alguno en la conversión del santo, y su argumento principal, la mínima presencia de ese texto paulino en las obras anteriores al año 396. El relato de las *Confesiones* lo considera un invento, tan bien realizado desde el punto de vista literario, que persuadió a los lectores de que relataba los hechos tal como sucedieron. Según el erudito, san Agustín quiso presentar su propia conversión como un doble de la de san Pablo²⁷. En su opinión,

23. De ella habló ya N. Cipriani en una de las anteriores ediciones de estas Jornadas Agustinianas. Cf. *La conversión de san Agustín*, pp. 125-131.

24. Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, pp. 145-150.

25. Ib. 146-147.

26. Cf. los siguientes artículos: *Paul at the Conversion of Augustine (Conf. 8.12.29-30)*, en *Augustinian Studies* 11 (1980) 5-20; *Saint Augustine on the Road to Damascus*, en *Augustinian Studies* 13 (1982) 151-170; *An Analysis of Augustine's Conversional Reading (Conf. 8.12.29)*, en *Augustinian Studies* 18 (1987) 30-51; *Truth and Augustine's Conversion Scene*, en J.C. SCHNAUBELT y F. VAN FLETEREN (Ed.), *Augustine: «Second Founder of the Faith»*, New York 1990, 9-19; *Saint Augustine's Conversion Scene: The End of a Modern Debate?*, en *Studia patristica* 22 (1987), Leuven 1989, 235-250 (publicado también en español: *La escena de la conversión de san Agustín. ¿El fin de un debate moderno?*, en *Augustinus* 36 [1991] 89-106); *Beyond Augustine's Conversion Scene*, en J. McWILLIAM (Ed.), *Augustine, from Rhetor to Theologian*, Waterloo 1992, 97-107.

27. Cf. *La escena de la conversión*, p. 95. «... a thinly disguised versión of the famous conversión scene of saint Paul... Augustine's paulizing of his conversión scene»

lo más que puede probar el relato de las *Confesiones* es el interés de san Agustín por la conversión de san Pablo en los últimos años del s. IV.

Aunque menos radical en su planteamiento, también P. Fredriksen piensa que el Agustín de las *Confesiones* no refleja el Agustín del año 386, sino el del año 396. Viendo en la conversión de san Pablo la clave de la teología del obispo de Hipona, la autora sostiene asimismo que este interpretó su historia personal a la luz de la del Apóstol²⁸. Pero matiza: no tanto el san Pablo de la Carta a los Gálatas, como el de los Hechos de los Apóstoles (Hch 9), es decir, el Pablo perseguidor encarnizado de la Iglesia y derribado y transformado fulminantemente por la gracia. «Por mediación de Lucas y de las Cartas Pastorales, Agustín puede apropiarse a Pablo, su prototipo de pecador salvado a pesar de sí mismo porque Dios así lo quiso»²⁹. San Agustín habría dejado de centrarse en el texto de san Pablo para fijarse en la persona de san Pablo, trasmitiendo al occidente cristiano un Pablo distinto del que realmente fue.

Pero la tesis de estos dos autores son cuestionables. De una parte, el relato de las *Confesiones* cuadra con otra afirmación del santo que nadie discute: que entonces estaba leyendo a san Pablo; de otra, por lo que se refiere a la tesis de Ferrari, el argumento *e silentio* es endeble. Sin embargo, la prueba de más peso contra su tesis y a favor de la tesis tradicional la proporciona la Carta 22 del presbítero Agustín a Aurelio, obispo de Cartago. En ella se encuentra la única cita completa de Rom 13,13-14 en un texto agustiniano anterior al relato de las *Confesiones*. Su valor le viene del contexto, muy significativo, en que aparece: en el marco de un plan de reforma de la Iglesia africana. La cita y su marco permiten concluir que el santo tenía aún vivo en su memoria aquel texto paulino, y que pretendía que, como había impulsado su propia reforma moral, inspirase también su soñada reforma

(*Truth*, p. 12). A su juicio, san Agustín necesitaba modelar su conversión según la de san Pablo para eliminar toda sospecha sobre su pasado maniqueo (cf. *Saint Augustine on the Road*, p. 152).

28. P. FREDRIKSEN, *Paul and Augustine*, pp. 5.24. Importante para la interpretación de la autora es el hecho de que, al concluir el libro primero de *Simpl*, san Agustín haga mención de la conversión por obra divina de san Pablo (*Simpl.* 1,2,22: *repente ex euangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est*).

29. *Ib.* p. 26. La autora concluye: «Lo que realmente sucedió, lo que el convertido pensó o experimentó realmente en el momento de su conversión, no es accesible al historiador» (p.34). Para ella, la conversión retrospectiva de san Agustín ha modelado no sólo el modo como le vemos a él, sino también como vemos a Pablo (*ib.* p. 20).

eclesial³⁰. Por último, la tesis de «los dos Agustines», asumida por ambos autores, ni ha sido unánimemente aceptada³¹, ni resulta fácilmente sostenible. Estudios de los últimos tiempos como los de N. Cipriani³², R. J. O'Connell³³, o C. Harrison³⁴, basados en un sólido apoyo textual, han puesto en entredicho la idea base que sostiene su entramado: que en Agustín se diera un cambio radical en el año 396. Las ideas que dominarán la reflexión agustiniana en la década del 390 no son ajenas al pensamiento temprano de san Agustín y lo que dirá entonces relacionado con san Pablo se basa en su primitiva reflexión. Nadie niega el cambio producido en san Agustín del año 386 al 396, pero, en vez de considerarlo como una transformación enteramente nueva y revolucionaria, se juzga más fiel a la realidad verlo dentro de una profunda continuidad y de una progresiva evolución en su pensamiento³⁵. En todo caso, aun los que niegan o rebajan la importancia de san Pablo

30. Cf. F. B. A. ASIEDU, *Memory, Truth and Representation at Augustine's Conversion Scene: a Review*, en *Augustiniana* 51 (2001) 77-104: 83. El artículo es una reseña crítica de los diversos artículos de C. L. Ferrari, señalados en la nota (28). La tesis, más ampliamente desarrollada, puede verse en su otro artículo: *Pablo y la retrospectiva de Agustín sobre sí mismo: relevancia de la epistula XXII*, en *Augustinus* 47 (2002) 41-66. En el estudio expone con detenimiento y perspicacia el contexto personal y eclesial de la cita paulina en la carta agustiniana. Y concluye: «Gracias a lo dicho en este trabajo, podrá quedar claro que, en los años anteriores a que Agustín escribiera las Confesiones, él en su Carta 22 ya había aludido al lazo inextricable entre Rom 13,13-14 y su conversión» (p. 66). Cf. también S. COOPER, *Scripture at Cassiciacum*, p. 36.

31. A ella se ha opuesto con vigor G. Madec (cf. *Petites Études Augustiniennes*, Paris 1994, pp. 85-89; *Saint Augustin et la Philosophie*, Paris 1996, pp. 69-70; *Introduction aux «Revisions» et à la lectures Oeuvres de saint Augustin*, Paris 1996, pp. 137-146. En la misma línea, P.- M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris 1996, pp. 571; C. HARRISON, *Rethinking*, pp. 282.

32. Cf. los artículos citados en nota 24.

33. ROBERT J. O'CONNELL, *The Visage of Philosophy at Cassiciacum*, en *Augustinian Studies* 25 (1994) 65-76. Según el autor, para detectar los rasgos del Agustín posterior como presentes ya en los *Diálogos* sólo se necesita paciencia y voluntad para descodificar el lenguaje de las imágenes; de estar en la verdad –añade– será más cierto que nunca que, de haber dos Agustines, serán dos gemelos de extraordinario parecido (pp. 74-75).

34. Cf. C. HARRISON, *Rethinking*, pp. 14-19; 154-156; ID., *The assault of grace in Saint Augustine's Early Works*, en *Studia Patristica* 43 (2006) 113-117.

35. Cf. C. HARRISON, *Rethinking*, p. 128. La tesis del libro es que, si hubo una revolución real en el pensamiento de san Agustín, esta tuvo lugar en el año 386, y no en el 396 y que los rasgos definitorios de su teología madura están presentes ya entonces (p. 7). Cf. también P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 571; desde otra perspectiva, J. K. RICHES, *Readings of Augustine on Paul: their impact on critical studies of Paul*, en D. PATTE y E. TESELLE, *Engaging Augustine*, pp. 173-198: 180-181.

en el momento de la conversión de san Agustín, admiten que el santo pretendió que se le atribuyera tal importancia.

Un segundo momento crucial en la vida de san Agustín fue el día en que, contra su inicial voluntad, fue ordenado presbítero de la Iglesia de Hipona. El hecho orientó su vida en dirección opuesta a la que había soñado y conforme a la cual la había programado. Su nuevo estado eclesial le acarrea nuevas obligaciones. Con el servicio a la Iglesia ya estaba comprometido desde su bautismo³⁶, pero hasta la ordenación elegía él cómo realizarlo. A partir de ella, en cambio, ese servicio le vendría exigido por el ministerio, siendo más variado en formas, destinatarios y objetivos. La situación le dejó perplejo como muestra claramente la Carta 21 que entonces dirigió a su obispo Valerio, en la que le solicitaba un plazo de tiempo para estudiar las Escrituras. Pero la carta misma permite entender que lo que tenía en mente era sobre todo san Pablo, dato confirmado luego por los hechos, pues muy pronto se convertiría en el compañero inseparable —y en algún momento casi único— del pastor de Hipona.

Con el estudio para el que solicitaba tiempo a Valerio, san Agustín se proponía conocer los medicamentos contenidos en la Escritura que, unidos a la oración, procurasen a su alma la salud idónea para ministerio tan peligroso³⁷. En principio, su problema no era de naturaleza doctrinal, pues admite que conocía y retenía con fe plena lo que atañe a nuestra salvación. Lo que necesitaba saber era cómo ejercer el ministerio presbiteral de la forma que él consideraba ideal: «no buscando lo útil para uno mismo, sino lo útil para muchos, a fin de que se salven». Precisaba orientaciones que le posibilitasen lograr ese objetivo en el manejo de los asuntos eclesiásticos. Lo que nos interesa aquí es que su ideal lo tomó inequívocamente de san Pablo (1 Cor 10,33)³⁸. Lo dicho ha de completarse recordando también otra presentación, siempre en la Carta 21, del ministerio sacerdotal: una milicia que debe ejercerse en la forma que exige el emperador divino³⁹, imagen con claras resonancias paulinas (cf. Fil 1,30; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7).

36. Cf. D. C. ALEXANDER, *Augustine's Early*, pp. 187-216.

37. Cf. *Ep.* 21,3.

38. San Agustín, escribe J. Anoz, hace de 1 Cor 10,33 el espejo para su presbiterado. San Pablo fue para él farmacia contra la soberbia, carta de navegación, manual de estrategia pastoral y vademécum de horticultura eclesial (cf. *Confesiones, temores y deseos de un neopresbítero. La «Carta» 21 de san Agustín*, en *Augustinus* 30 (1985) 357-382: 381-382).

39. Cf. *Ep.* 21,1.

Así, pues, en aquel trance delicado y comprometido de su vida san Agustín volvió los ojos al Apóstol. Ahora bien, ser coherente reclamaba de él un estudio serio de sus cartas y de los comentarios que sobre ellas pudiera conseguir. Y todo indica que se embarcó en él y que le llevó algún tiempo⁴⁰, pues no comenzó inmediatamente a escribir sobre san Pablo. El interés primario que alentaba ese estudio era personal, vinculado a su nueva condición eclesial. El recién ordenado y desorientado presbítero veía en el Apóstol el asidero que le permitiría caminar seguro en medio de unas dificultades que antes no ignoraba, pero de las que iba tomando cada vez mayor conciencia⁴¹. La Iglesia del Norte de África era todo menos una balsa de aceite.

En el umbral mismo del ejercicio de su ministerio san Agustín, pretendía que fuese útil para los demás. Con otras palabras, evitar ponerlo al servicio del interés personal. En qué pensase en concreto cabe deducirlo de la Carta 22, escrita poco después de ser ordenado presbítero. Es iluminador lo que en ella escribe sobre las rivalidades y envidias entre el clero y —con aire de confesión personal— sobre la búsqueda de alabanzas y honores, asociada al ministerio sacerdotal⁴². Básicamente es lo mismo que dirá, pocos años más tarde, en el penetrante examen de conciencia del libro décimo de las *Confesiones*⁴³. Era consciente de que actuar de forma negligente, por simple adulación⁴⁴ o buscando la alabanza humana, sobre todo en el ministerio de la predicación, era un peligro que le acechaba también a él. Eso desde la perspectiva personal, que no es la única. De hecho, la carta revela también cuán viva conciencia tenía de determinadas lacras de la Iglesia católica local y cuán decidido estaba a eliminarlas, aunque lúcidamente preveía que no iba a resultar fácil. Al mismo tiempo, no podía dejar de pensar ni en los maniqueos contra los que ya venía escribiendo ni en los donatistas con los que comenzará a tratar de inmediato⁴⁵. Ejer-

40. Ignoramos si Valerio le concedió el tiempo solicitado. Los autores suelen darlo por hecho, pero el texto de la carta deja entrever que san Agustín no estaba muy seguro de conseguirlo. Cf., al respecto, V. H. DRECOLL, *Augustins Bittschreiben an Valerius (Ep. 21)*, en *Augustiniana* 56 (2006) 223-233: 232.

41. Cf. *Ep.* 21,2-3.

42. Cf. *Ep.* 22,2,7-8.

43. Cf. *Conf.* 10,37,60-38,63.

44. *Ep.* 21,1 (*si perfunctorie aut adulatorie res agatur...*).

45. La tercera carta que se nos ha conservado de las escritas siendo ya presbítero es una invitación a un obispo donatista, Maximino, con ocasión del rebautismo de un diácono católico, a un debate doctrinal público. Es significativo que el primer texto bíblico que cita Agustín en la carta, a poco de empezar, es el texto de Gál 5,13 sobre

cer el ministerio de forma útil para los demás significaba liberarse él mismo de actitudes impropias de un ministro de la Iglesia y liberar a los demás de comportamientos y doctrinas que les alejaban de la salvación. Buscando cómo conseguir lo uno y lo otro, san Agustín vuelve los ojos a san Pablo.

El santo tenía motivos sobrados para seguir la moda del momento y recurrir de modo particular al Apóstol. Si nos fijamos en san Agustín mismo, ya tenía desde tiempo atrás un trato especial con él y hasta podría decirse que le estaba agradecido. Si nos fijamos en los destinatarios de su servicio pastoral, los fieles amaban al Apóstol⁴⁶, condición para una obediencia en libertad. Si nos fijamos en los adversarios a los que tenía que combatir, reconocían, como veremos, su autoridad sin lo que sería imposible el debate doctrinal. Si, por último, nos fijamos en san Pablo mismo, su vida y sus escritos, amplios y variados, garantizaban al predicador y escritor Agustín un acervo doctrinal para cada situación. De hecho, san Pablo le suministró siempre armas que él consideró adecuadas, suficientes y eficaces para cada combate; aunque participó en buen número de ellos, nunca le dejó inerme.

3. SIGNIFICADO DEL ENCUENTRO: SAN PABLO *EXEMPLUM* Y *AUCTORITAS* PREFERENTES DE SAN AGUSTÍN

Tanto en su predicación como en sus escritos, san Agustín ve en san Pablo preferentemente un *exemplum* y una *auctoritas*⁴⁷. Pero, antes de considerar que implicaba lo uno y lo otro, procede hacer una presentación sumaria de la figura del Apóstol tal como aparece en los textos agustinianos.

Tres siglos separaban la muerte de san Pablo del nacimiento de san Agustín. Como su caminar juntos fue sólo espiritual, no cabe esperar del santo ningún retrato físico del Apóstol. Cuando afirma que su imagen (*effigies*) era bien conocida de los fieles, se está refiriendo genéri-

la libertad cristiana (cf. *Ep.* 23). Por otra parte, muy pronto escribirá el *Psalmus contra Partem Donati*.

46. Cf. *Trin.* 8,5,8; 8,6,9.

47. La *auctoritas* se puede definir como una superioridad personal reconocida internamente por otro por motivos de propio bien e influyente positivamente sobre él. Cf. T. G. RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975, p. 32.

48. Cf. *Trin.* 8,6,9 y 8,5,8.

camente al rostro humano⁴⁸. Ni siquiera alude a ningún rasgo físico cuando menciona representaciones suyas junto a san Pedro⁴⁹, o cuando alude a una hermosa pintura que se contemplaba en la iglesia en la que estaba predicando y que reproducía la lapidación de san Esteban con Pablo guardando la ropa de los verdugos⁵⁰. Menciona dos veces su patria, Tarso en Cilicia⁵¹ y sabe que halló la muerte en Roma por la espada de Nerón⁵².

A nivel de historia, el hecho más relevante de la vida del Apóstol fue para san Agustín la conversión⁵³. Refiriéndose al relato ofrecido por los Hechos de los Apóstoles, afirma que era una *historia vulgatissima*, un relato conocidísimo de todos⁵⁴. Al obispo le ofrecía mucho juego no sólo porque la conversión era una realidad de la que tenía experiencia personal y porque era un ideal que proponía a sus fieles, sino también porque le servía en su polémica contra donatistas y pelagianos. Despertaba su vena retórica, estimulando su pasión por la antítesis, el artificio retórico al que con más frecuencia recurre. Pero le pasaron inadvertidas las divergencias existentes entre el relato personal de san Pablo en la Carta a los Gálatas y el de los Hechos de los Apóstoles.

Otro hecho histórico sobre el que vuelve a menudo es el reproche dirigido a Pedro en el célebre incidente de Antioquia (Gál 2,11-14). Históricamente, la insistencia se explica por la polémica que mantuvo con san Jerónimo sobre su interpretación; doctrinalmente, por lo que el obispo veía que estaba en juego —la verdad de la Escritura— y por el ejemplo de libertad y humildad que advertían que habían dado, respectivamente, san Pablo y san Pedro⁵⁵. Si lo primero era tema impor-

49. Cf. *Cons. eu.* 1,10,16. A mediados del s. IV, se había impuesto ya en las distintas artes una determinada imagen con rasgos fijos: cabeza con pronunciada alopecia, barba larga acabada en punta, con rasgos generalmente finos (Cf. D. MAZZOLENI, *Paolo apostolo. IV. Iconografia*, en *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, P-Z. Marietti, Genova-Milano 2008, pp.3843-3846).

50. Cf. *S.* 316,5,5.

51. Cf. *Cons. eu.* 2,17,38; *En. Ps.* 47,6.

52. Cf. *S.* 296,9; *Ep.* 75,3,10.

53. Sólo raramente se sirve el santo de este término para designar el hecho (cf. *Ep.* 217,6,24; *Ciu.* 17,7)

54. Cf. *C. ep. Man.* 5,6.

55. Al respecto, cf. R. HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, Leiden/New York/Köln 1994; esp. pp. 256-264; ID., *Correspondencia entre Agustín y Jerónimo*, en *Augustinus* 40 (1995) 111-118; P. G. GORDAY, *Jews and Gentiles, Galatians 2:11-14 and Reading Israel in Romans. The Patristic Debate*, en D. PATTE y E. TESSELLE (eds.), *Engaging Augustine*, pp. 199-236.

tante en el debate con los maniqueos, lo segundo le era de la máxima utilidad en la controversia con los donatistas⁵⁶. Si se añade que la fiesta de uno y otro apóstol se celebraba el mismo día, se entenderá que la comparación entre ambos sea tema recurrente, sobre todo en los sermones. Al compararlos, el santo proclama la respectiva primacía de uno y otro⁵⁷ y resalta la armonía entre ellos —exceptuado el incidente de Antioquia—, no obstante la diferencia de sus respectivas llamadas y condiciones personales⁵⁸. Si Pedro es el apóstol de los judíos, Pablo lo es de los gentiles, viéndole simbolizado como tal en la orla del vestido que tocó la mujer enferma (Mt 9,20-22)⁵⁹; si Pedro es el primero de los apóstoles, Pablo es el último, el *novissimus* (1 Cor 15,9)⁶⁰. El santo pone de relieve la doble confesión paulina de ser el último (1 Cor 15,8) y el menor de los apóstoles (1 Cor 15,9; Ef 3,8) por haber perseguido a la Iglesia de Dios (1 Cor 15,9; 1 Tim 1,13); con otras palabras, por haber sido Saulo antes de ser Pablo⁶¹. Aunque en realidad se trataba de un doble nombre, uno, Saulo, de uso en el ámbito de la comunidad judía, y otro, Pablo, de uso fuera de ella, san Agustín entiende que hubo un verdadero cambio de nombre, consiguiente a su conversión. El nuevo nombre lo interpreta en clave de humildad⁶². Una humildad en la que el obispo ve su grandeza, que expresa concisamente al dirigirse a él con el oxímoro: *Paule magne*, es decir, «gran pequeño»⁶³. Lo compara a una feraz planta silvestre que, igual que produjo frutos desabridos —cuando era Saulo—, los produjo óptimos, una vez injertada y cuidada —cuando pasó a ser Pablo—⁶⁴.

56. Cf. R. S. COLE-TURNER, *Anti-Heretical Issues and the Debate over Galatians 2:11-14 in the Letters of St. Augustine to St. Jerome*, en *Augustinian Studies* 11 (1980) 155-166.

57. Cuando afirma (*Un. bapt.* 6,3) que en la Iglesia nadie puede ser comparado hoy con el apostolado fecundo de Pedro, está indicando que en su tiempo le superó otro que no puede ser sino Pablo. En contexto antipelagiano, afirmará que Pablo mereció ser el primero entre los apóstoles por lo que a la santidad evangélica se refiere (*Pecc. mer.* 2,13,20).

58. Cf. S. 381; *Exp. Gal.* 12.

59. Cf. *En. Ps.* 44,22; S. 62,4,7.

60. Es posible que en algún caso el dato vaya dirigido contra los maniqueos, que consideraban a Manes como el último de los apóstoles, que consideraban a Manes como el último apóstol de Jesucristo (cf. *C. ep. Fund.* 5,6-9,10).

61. Cf. *En. Ps.* 72,4; 70,1,1; 112,6; *Gest. Pel.* 14,36; *Ep. Io. tr.* 8,2, aquí asociado a Ef 3,8.

62. Cf. *Ep. Io. Tr.* 8,2; S. 168,7,7; 169,3,5; 279,5; 315,5,7; 229 B (Guelf. 23),5; etc.

63. *Conf.* 13,26,40 (*O Paule magne*); S. 297,4,6 (*O Paule parue, magne*).

64. Cf. *C. Faust.* 22,70.

En la taxonomía de los apóstoles san Pablo es precedido, salvo en raras ocasiones, por san Pedro, a la vez que precede a los demás⁶⁵. Mas, para san Agustín, él es el apóstol por antonomasia. Aunque comparte el apelativo con otros, el obispo entiende que, si no hay una especificación ulterior, cuando se menciona al apóstol sin más, hay que pensar en san Pablo⁶⁶. Le iguala a los demás apóstoles el haber sido llamado por Cristo y le distingue de ellos el momento de la llamada: a los otros los llamó cuando era aún hombre mortal; a él, una vez ascendido al cielo, siendo ya inmortal⁶⁷. Él es el más conocido y familiar a los cristianos, igual que sus cartas son las más leídas en la Iglesia, gobernándola así por medio de ellas⁶⁸.

Vengamos ya a los dos conceptos señalados en el epígrafe que abre este apartado. Aunque el *exemplum* puede considerarse como un aspecto de la *auctoritas* aquí los consideramos por separado, refiriendo el primer concepto al ámbito moral de la imitación, y el segundo al ámbito doctrinal⁶⁹.

El hecho de tomar el ideal del ejercicio del ministerio sacerdotal de san Pablo equivalía a tomarlo a él como modelo⁷⁰, como *exemplum*. En la Carta 21 no emplea el término, pero sí más tarde⁷¹. Más importante, sin embargo, que la mención explícita es la continua presentación ejemplarizante de los distintos aspectos de la vida y actuar del Apóstol.

En Pablo descubre san Agustín al modelo de pastores: lo que se lee de él vale para todos⁷². Entre los diversos rasgos que, a sus ojos, ha-

65. Cf. L. J. VAN DER LOF, *Die Autorität des Apostels Paulus nach Augustin*, en *Augustiniana* 30 (1980) 10-28: 12-14.

66. Cf. *c. ep. Pel.* 3,3,4. Como razón aduce el ser el más conocido y el que más trabajó de todos.

67. Cf. *Cons. eu.* 3,25,85; *Exp. Gal.* 2. Cf. *Retract.* 1,25,1. También señala que él recibió el evangelio sólo de Cristo.

68. Cf. *En. Ps.* 130,7; 140,25; *Gest. Pel.* 14,32. Sobre la situación de privilegio de que gozaba san Pablo en la Iglesia, cf., además, *Doctr. chr.* 4,7,15; *Cresc.* 1,9,12; *Pecc. mer* 2,13,20.

69. Sobre la *auctoritas* en san Agustín cf. K.-H. LÜTCKE, «*Auctoritas*» bei Augustin. *Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, pp. 65-76, esp. 72-76.

70. Adviértase que el ideal no lo toma san Agustín de una declaración doctrinal del Apóstol, sino de una confesión personal.

71. Cf. *Op. mon.* 3,4; 30,38; *Ep. Io., tr.* 6,7; *Io. eu. tr.* 7,23; *S.* 297,7,10; 154,7,10; *S.* 20 B (Dolbeau 28),3,5; 162 A (Denis 19),5; etc.

72. Cf. *Io. eu. tr.* 7,23. Aunque habla específicamente de los predicadores, es importante el principio que formula: *ex uno habemus exemplum: audi apostolum Paulum; quod in ipso inuenerimus, hoc de ceteris ueritatis praedicatoribus credamus (ib.)*.

cen de él un pastor sin igual y un *exemplum* para su propio ministerio, unos guardan relación con Dios y otros con los hombres. La presentación que, en relación con Dios, hace el obispo de san Pablo como *exemplum* para el pastor está parcialmente dibujada en negativo en función sobre todo antidonatista. En ese sentido hay que entender el énfasis puesto en que san Pablo rehusó suplantar a Cristo. La prueba la aportan pasajes como 1 Cor 3,6-9 o 1 Cor 1,12-15, uno de los textos de la carta más citados por el santo⁷³. Además —dice—, el Apóstol buscaba la gloria del Señor⁷⁴ y se contentaba con ser el amigo del esposo (Jn 3,29) que no se queda con la esposa mientras el esposo está ausente⁷⁵; por otra parte, en su labor apostólica, no buscaba otra cosa que engendrar de ella hijos para Cristo⁷⁶. De igual manera, aunque es miembro eminente del cuerpo de Cristo, en cuanto subordinado a la Cabeza se encomienda a las oraciones de la Iglesia, rehusando ofrecerse como mediador entre el pueblo y Dios⁷⁷. Por eso, los cristianos creen al Apóstol, pero no creen en él, porque no es él quien justifica⁷⁸. Pablo representa al pastor que entra por la puerta, y no escala por otro lado (Jn 10,1)⁷⁹.

En el segundo sentido, el de la relación con los hombres, san Pablo le ofrecía también un *exemplum* de cómo actuar con los católicos, los herejes y los paganos y con los malos en general. San Agustín aprendió del Apóstol a ir por amor más allá de lo estrictamente obligatorio, haciéndose esclavo para ganar a muchos (1 Cor 9,19)⁸⁰; reflexionó a menudo sobre los rasgos paternos y maternos que Pablo se atribuye a sí mismo (1 Cor 3,1-2; Gal 4,19; 1 Tes 2,7; 1 Cor 4,15)⁸¹, procurando reproducirlos también él en su propio ministerio apostóli-

73. Cf. *Doctr. Chr.* 1,33,36; *S. Caes. Eccl.* 2; *En. Ps.* 30,2,2,12; *C. litt. Pet.* 1,3,4; 3,51,63; etc.

74. Cf. *Io. eu. tr.* 10,7.

75. Cf. *Bapt* 5,12,14; *Io. Eu. tr.* 13,12; *Ep.* 93,11,47; *S.* 213,8; 268,4; 341 (Dolbeau 22),12; 379,7; etc. Lo contrario de lo que hacen los donatistas (cf. *C. ep. Parm.* 2,7,14).

76. Cf. *C. Faust.* 32,10. Aquí la referencia es a la ley del levitico (Deut 25,5-10). Cf. más adelante.

77. Cf. *C. ep. Parm.* 2,8,16; *C. ep. Pet.* 2,105,241. Para no hacer el juego a los donatistas, el polemista Agustín rebaja a meramente honorífico el título de padre que Pablo se otorga a sí mismo (1 Cor 4,15), pues juzga que aceptarlo en sentido propio sería oponerse a Cristo (Mt 23,8) (cf. *Breuiç.* 3,7,8).

78. Cf. *Io. eu. tr.* 29,6; 54,3.

79. Cf. *Io. eu. tr.* 47,3.

80. Cf. *Adult. cong.* 1,14,15; *En. Ps.* 103,3,9.

81. Cf. T. J. VAN BAVEL, *Maternal Aspects in Salvation History According to Augustine*, en *Augustiniana* 47 (1997) 251-290: 279-285.

co: «En mi discurso —escribe una vez— me dirigía también a vosotros... y en cuanto lo podían en mí las entrañas de caridad, en él sufría los dolores de parto por cuantos tenían su alma en peligro, y deseaba darlos a luz para el Señor»⁸². Aunque el Apóstol predijo y hasta reconoció como útil la existencia de herejes (cf. 2 Tim 4,3; 1 Cor 11,19), el hecho de que los execrara, detestara su maldad sacrílega y previniera contra ellos⁸³, alentaba su lucha antiherética que no conoció pausa⁸⁴. La presencia del Apóstol en el Areópago de Atenas la interpretó como ejemplo de diálogo con personas ajenas a la fe⁸⁵. En el debate con los donatistas, el santo recurrió asiduamente al ejemplo de tolerancia del Apóstol que sabía acomodarse a las debilidades de los hombres⁸⁶ hasta el punto de tolerar a los falsos hermanos⁸⁷. Pero el santo, que se siente identificado con la función de Pablo, no osa compararse con él en el ejercicio de la misma⁸⁸. Por otra parte, sabe y lamenta que, al menos materialmente, no lo es posible imitar en todo el proceder apostólico⁸⁹.

San Pablo, que fue *exemplum* por lo que hizo, lo fue también por lo que sufrió. Así el pastor Agustín pudo justificar el *mordacissimum* medicamento de la tribulación aplicado a los donatistas al advertir cómo el sabio arte médico divino había aplicado al Apóstol el *mordacissimum* emplasto del aguijón de la carne (2 Cor 12,7)⁹⁰.

Además de *exemplum* de pastor, san Pablo fue también *exemplum* de vida cristiana, que el obispo de Hipona propuso continuamente a sus fieles. Le ensalza, pero sin excederse; en todo caso, los elogios que le dirige nunca se quedan en la ampulosidad formal de la retórica. Para enaltecerlo le basta referir lo que fue o narrar lo que hizo⁹¹. Lo pre-

82. *Emer.* 1. Más ampliamente en T. J. VAN BAVEL, *Maternal Aspects*, pp. 286-290.

83. Cf. *Bapt.* 4,12,18, donde cita 1 Cor 15,32-33; 15,12; 2 Tim 2,17-20.

84. Cf. *Cresc.* 1,9,12.

85. Cf. *Ep.* 105,4,13; *Cresc.* 1,12,15; 1,19,24; J.-C. FREDOUILLE, *Conversion personnelle et discours apologétique, de saint Paul à saint Augustin*, en *Augustinus* 32 (1987) 121-131: 131.

86. Cf. *Bapt.* 4,9,12; *Breu.* 3,8,11; *Op. mon.* 11,12 (*comptiendi misericordia*); *Ep.* 40,4,6 y 75,45,17 (*comptientis affectu*).

87. Cf. *Ep.* 87,2.

88. Cf. *C. lit. Pet* 3,2,3, donde refiere a sí 1 Cor 4,1-3, pero no 4,4; Cf. también *Trin.* 1,5,8; *En. Ps.* 31,2,8.

89. Cf. *Op. mon.* 29,37.

90. Cf. *Ep.* 93,2,4. En *Ep.* 185, 6,22-23 argumenta con la «violencia» sufrida por el Apóstol en el momento de su conversión (Hch 9,4-5).

91. Cf. *Ciu.* 14,9; *Op. mon.* 3,4; *S.* 157,3,12; *Conf.* 13,26,40; *Io. Eu. tr.* 50,8, etc. La larga lista de epítetos que san Agustín aplica al Apóstol, puede verse en L. J. VAN DER LOF, *Die Autorität*, 22-23.

senta como maestro de vida cristiana, porque mientras vivió en carne mortal se conformó al permanente e inmutable ideal divino, razón por la que los fieles le amaban; como el único apóstol que, por su santidad, obtuvo una cierta visión de Dios ya en esta tierra⁹². Por ello, era el espejo en que podían mirarse todos, el obispo incluido⁹³. Con su vida ilustraba, entre otros aspectos, la tensión escatológica de la vida cristiana (Fil 1,23; 3,12-14)⁹⁴, la necesidad de la oración y la aparente no escucha de la misma por parte de Dios (2 Cor 12,7-9); entre los monjes encarnaba la más perfecta castidad (1 Cor 7,7) y la exigencia del trabajo manual (1 Cor 4,12; 1 Tes 2,9)⁹⁵. Mas, por encima de todo, para el obispo de Hipona san Pablo fue, siempre, pero particularmente durante la controversia pelagiana, un *exemplum* inequívoco del poder de la gracia (cf. 1 Cor 15,10) y del actuar divino en el hombre. Y, al mismo tiempo, *exemplum* de cuán abominable es el vicio del orgullo, pues Dios le abofeteó para que no se ensoberbeciese (2 Cor 12,7)⁹⁶.

Al exhibirlo como modelo, el predicador de Hipona se sirve de imágenes tomadas de la milicia o del atletismo e inspiradas en los mismos textos paulinos (cf. Ef 6,10-17; Fil 1,30; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7; 1 Cor 9,24-27): soldado, trompeta, atleta⁹⁷. Imágenes no estáticas, sino en continuo movimiento, que reflejan la evolución del pastor y teólogo. El contenido doctrinal de que las carga refleja las preocupaciones o teología del momento: en la pluma o boca de san Agustín, san Pablo pasa de soldado ejemplar y triunfador⁹⁸ a soldado que reconoce

92. Cf. *Ep.* 147,12,29-13,32; sobre su condición de superior a todos, cf. *Ep. Io. tr.* 8,8.

93. Cf. *En. Ps.* 84,4; S. 154 A (Morin 4),1.

94. Cf. N. CIPRIANI, *L'utilizzazione di Fil 3,13-14 nell'opera di Agostino*, en *Augustiniana* 56 (2006) 299-320.

95. Cf. *Op. mon.* 3,4-15,16.

96. Cf. *En. Ps.* 98,13; *Corrept.* 13,40. 2 Cor 12,7-9 es muy citado por san Agustín para recalcar la misma idea.

97. Cf. S. 154 A (Morin 4),2 (*magnus et fortis athleta dei* [Rom 7, 23-25]); *En. Ps.* 30,2,1,6 (*athletam domini* [Rom 22.25]); S. 261,3 (Fil 3,13); *Ciu.* 14,9,2: asemejado a Cristo. Cf. E. TESSELLE, *Exploring the Inner Conflict: Augustine's Sermons on Romans 7 and 8*, en D. PATTE y E. TESSELLE (eds.), *Engaging Augustine*, pp. 111-146: 123.

98. En *Conf* 10,31,45 lo presenta como soldado triunfante, aunque por la gracia de Dios; en *En. Ps.* 21,2,4 como soldado que duda entre morir y estar con Cristo o quedar con los fieles (Fil 1,23); en *En. Ps.* 31,2,26 como soldado gozoso ante la muerte (2 Tim 4,6,8)); en *En. Ps.* 54,6 y 100,6, como soldado que, aunque no teme morir, siente la dureza del combate; en *En. Ps.* 54,26, como un gran soldado que no quiso apropiarse lo que no le correspondía (cf. 1 Cor 1,13); en *En. Ps.* 103,3,9 y *Op. mon.* 5,6, como un soldado que pelea a expensas propias; cf. también S. 279,1; *En. Ps.* 112,2; S. 162

hallarse en apuros en el combate dramático entre la carne y el espíritu⁹⁹; de trompeta que proclama la verdad¹⁰⁰, a trompeta que convoca e incita a la misma guerra¹⁰¹, en la que él es el gran estratega¹⁰². Desde la imagen del peregrino, lo presenta como el perfecto caminante, que aún no había llegado a la meta¹⁰³. Desde el criterio de la salud, muy frecuente en el santo, contamos con tres diagnósticos diferentes de él: enfermo terminal, enfermo ya curado, y enfermo todavía convaleciente¹⁰⁴. Indudablemente, el santo ejemplarizó en san Pablo la imagen que en cada momento se había hecho de la vida cristiana.

El pastor de Hipona buscó en Pablo tanto el *exemplum* que imitar en el ejercicio de su ministerio, como un *exemplum* de vida cristiana que proponer a los fieles. Pero él necesitaba también una *auctoritas* doctrinal. No se trata de que los fieles de Hipona que lo apresaron y lo presentaron a Valerio para que lo ordenase desconfiasen de él, de su preparación y de su ortodoxia. Pero el santo accedía al ministerio con propósitos de reforma. La mencionada *Carta 22* a Aurelio testimonia esos propósitos, a los que ya aludí, y la voluntad de ejecutarlos de inmediato¹⁰⁵. Como toda reforma suele suscitar oposición en los adictos a los viejos usos, necesitaba el peso de una autoridad firme que los llevase a deponer su actitud. Era consciente de que, siendo un novato, su autoridad personal no bastaba. Frente a ella estaba la de sus

C (Dolbeau 10),9; S. 351,3,5; en S. 16 A (Denis 20),11. Por otra parte, es frecuente que le pondere en cuanto soldado: S. 162 C (Dolbeau 10), 9 (*zelo ardentissimo militabat*); *Conf.* 10,31,45 (*miles castrorum caelestium*) ; *C. Iul.* 2,9,32 (*ille strenuus Christi miles* [Rom 7,23.18]); *Praed. sanct.* 20,41 (*miles acerrimus et defensor inuictissimus gratiae* [da gracias por 2 Cor 2,15-16]); *Io. eu. tr.* 122,3 (*ipse miles egregius* [1 Cor 9,7]); *En Ps.* 54,8 (*quamuis corde robustissimus, quamuis in Christo miles inuictus* [Gal 6,17]); *En Ps.* 54,24 (*magnus ille miles Christi*); S. 151,8,8 (*miles et quodam modo in isto bello exercitissimus, tam exercitatus, ut esset et dux* [Rom 7,23-25]); S. 351,5 (*miles ille fidelissimus atque fortissimus apostolus Paulus*); S. 16 A (Denis 20),11 (*in tantis laboribus miles caelestis, si enim ille post tantam exercitationem* [2 Cor 12,7]); *Io. eu. tr.* 122,3 (*miles egregius*).

99. *C. Iul.* 2,9,32; *Cont.* 3,7; *Praed. sanct.* 20,41; S. 151,8,8; S. 351,5; *Ep.* 194,5,21.

100. *C. adu. leg.* 2,5,5 (Ef 2,11-20); S. 157,3,12 (Rom 5,17-19); *Perseu.* 7,15 (Ef 1,4-11); *C. Iul. imp.* 1,33 (Rom 9,11-13).

101. Cf. *Cont.* 3,8-9; *C. litt. Pet.* 2,68,154 (2 Tim 4,2); S. 153,5 (Rom 7,7).

102. Cf. S. 163 A (Morin 10),3 (*tantus campi doctor...*).

103. Cf. *Pecc. mer.* 2,13,19.

104. Cf. T. F. MARTIN, *Paul the Patient*.

105. No deja de ser significativo que todos los textos del Nuevo Testamento citados en ella estén tomados de las cartas de san Pablo.

antecesores en el ministerio a la que no tardaron en recurrir los renuentes a la supresión de las borracheras en la celebración de las fiestas de los mártires. «¿Acaso —decían— los que antes no las prohibieron dejaban de ser cristianos?»¹⁰⁶. Aunque en la carta decía a Aurelio que podrían desterrar más fácilmente tales comportamientos indebidos si recurrían a la Escritura¹⁰⁷, los acontecimientos mostrarán que él estaba pensando sobre todo en san Pablo. La autoridad del Apóstol no admitía las objeciones que le ponían a él. De hecho, el presbítero hiponense subió al púlpito armado con el códice del apóstol y salió victorioso del combate¹⁰⁸.

En la misma *Carta 21* san Agustín habla de un tropel de malvados entre los que quiere vivir o morir con la conciencia tranquila¹⁰⁹. El presbítero podía estar pensando en católicos poco ejemplares como los mencionados, pero también en quienes combatían a la Iglesia desde fuera: herejes, judíos o paganos. Desde muy pronto, los pastores de la Iglesia antigua tuvieron viva conciencia de que encararse a ellos era tarea ineludible del ministro católico. El objetivo era doble: uno, reconducirlos o conducirlos, respectivamente, a la Iglesia; objetivo importante, sin duda, pero secundario frente al otro: proteger a los católicos de las críticas y propuestas alternativas de aquellos, y equiparlos con argumentos para el debate callejero, frecuente entonces. Aquí contemplo sólo a los maniqueos, los donatistas y los pelagianos, los adversarios más obstinados del obispo de Hipona con los que hubo de sostener duro y largo combate.

Resulta obvio que, en un debate, el recurso a cualquier *auctoritas* sólo tiene eficacia en la medida en que es reconocida como tal por las partes implicadas¹¹⁰. En este caso concreto, los adversarios señalados eran o se

106. *Ep.* 29,8. A nivel de jerarquía eclesial, para tal reforma san Agustín reclamaba la implicación de la autoridad mayor de la Iglesia de Cartago (cf. *Ep.* 22,2,4).

107. Cf. *Ep.* 22,1,6. No menciona explícitamente la autoridad de la Escritura, pero es fácil sobreentender que pensaba en ella habiendo mencionado poco antes la autoridad de las personas espirituales y las a ellas próximas (*ib.* 1,5).

108. Cf. *Ep.* 29,4 y 7. Agustín les citó 2 Cor 3,3; 1 Cor 5,11; 1 Cor 6,9-11; 1 Cor 11,20-22; Gál 5,19-21; Gal 5,22-23.

109. Cf. *Ep.* 21,4 (*inter manus iniquorum*).

110. Es curioso, por ejemplo, cómo católicos y donatistas recurrían a un mismo texto paulino, Gal 1,8, para sostener su pretensión de ser la verdadera Iglesia de Cristo en África del Norte (cf. *C. litt. Pet.* 3,6,7; W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church*, p. 106).

proclamaban cristianos, aceptaban la autoridad de la Escritura¹¹¹ y, por consiguiente, la de san Pablo. Pero con diferencias entre ellos: mientras los maniqueos y los pelagianos consideraban al Apóstol el principal soporte de sus enseñanzas, para los donatistas era uno más entre otros, también cualificados. El pastor Agustín tenía que combatirlos con sus propias armas.

Que Manes se inspiró en el pensamiento de san Pablo para elaborar su sistema doctrinal no admite duda. Tanto en los *Kephalaia* como en el *Codex manichaicus coloniensis* o *Vida griega* de Manes éste es puesto en la línea de los apóstoles y de Pablo. El Apóstol aparece como el prototipo de la revelación y misión de Manes, como su modelo misionero, pues también él se consideraba apóstol de Jesucristo. Pretendía ser asimismo el revelador de los secretos y misterios ocultos, pero sobrepasando al Apóstol, sólo un «siervo» frente a él, venido del Padre¹¹². No extraña, pues, el lugar privilegiado que ocupan los escritos paulinos en los doctores maniqueos. Al menos los del África romana los conocían profundamente. Del uso masivo que hacían de ellos es prueba el que un texto maniqueo —el llamado manuscrito de Tevesa— haya podido ser atribuido a un padre de la Iglesia¹¹³. Fausto confiesa aceptar plenamente al apóstol¹¹⁴; las cartas del Apóstol constituyen también el eje central de la argumentación doctrinal de Fortunato y Félix, otros dos notables de la secta a los que se enfrentó san Agustín¹¹⁵. Este, a su vez, constata que, coincidiendo en ello con los católicos¹¹⁶, poseen, leen y predicán sobre las cartas paulinas, y que

111. Un caso especial lo constituían los maniqueos que, además de rechazar en bloque todo el Antiguo Testamento, rehusaban admitir los Hechos de los apóstoles, consideraban interpolados por los judíos los demás libros del Nuevo Testamento y, por otra parte, admitían textos apócrifos.

112. Al respecto, cf. J. RIES, *Saint Paul dans la formation de Mani*, en *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1989, 7-27; F. DECRET, *L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique*, en *Saint Paul*, 29-83: 29-40. También C. P. BAMMEL, *Pauline exegesis, manichaeism and philosophy in the early Augustine*, en L.R. WICKHAM, C.P. BAMMEL y E.C.D. HUNTER (eds.), *Christian faith*, pp. 2-8; C. HARRISON, *Rethinking* p. 121-127. P. DE LUIS, *Los maniqueos y san Pablo*, en OCSA 30, BAC 529 (Madrid 1993) 808-810.

113. Cf. F. DECRET, *L'utilisation*, p. 51, n. 73. El estudioso se refiere a la opinión D. Wilmart sobre dicho manuscrito. En opinión de W. H. C. Frend, el maniqueísmo africano podía considerarse como una herejía paulina (*The Gnostic-Manichaean Tradition*, p. 21).

114. C. *Faust*. 11,1; 12,2 (*et maxime*).

115. F. Decret, *L'utilisation*, p. 81.

116. Cf. C. *Faust* 12,24 y *S. dom. m.* 1,20,65, respectivamente.

alaban y honran al Apóstol, sirviéndose de sus escritos, mal interpretados, para engañar a muchos¹¹⁷. Y utilizando la imagen de la pesca, indica que suelen poner al apóstol Pablo como cebo en su anzuelo¹¹⁸. Pero no olvida precisar que, para ellos, la autoridad del Apóstol está siempre subordinada a la de Manes¹¹⁹.

La dependencia donatista de san Pablo era menos intensa. Lo consideraban una autoridad importante a la que podían apelar, pero no tuvo para ellos la preeminencia que le otorgaban los maniqueos¹²⁰; colocaban su autoridad al mismo nivel que la de Moisés, David y los profetas. El peso de la prueba bíblica la hacían recaer preferentemente sobre el Antiguo Testamento, aunque el evangelio y las cartas paulinas les aportaban la justificación definitiva para sus puntos de vista¹²¹. Los escritos del Apóstol eran sólo un arma más de su arsenal, eficiente sobre todo en apologética. San Agustín lo afirma explícitamente¹²². El donatista Petiliano presenta a san Pablo como el maestro que trataban de imitar¹²³. Este común reconocimiento de la autoridad de Pablo lo expresa el hiponense al hablar, dirigiéndose a un donatista, de «nuestro Pablo»¹²⁴.

Entre los pelagianos san Pablo gozó siempre de una autoridad cualificada. Esta simpatía y exaltación de Pablo aparece sobre todo en Pelagio, en las que incluso supera a san Agustín¹²⁵. Aunque luego tomasen direcciones distintas, uno y otro confluían en san Pablo. El Apóstol de los gentiles era tema de discusión en las tertulias del monje bretón con los ascetas de la alta sociedad romana. La fuente más

117. Cf. *Gn. adu. Man.* 1,2,3.

118. Cf. *C. Faust.* 15,6.

119. *C. Faust.* 32,21.

120. W. H. C. Frend, *The Donatist Church and St. Paul*, en *Le epistole paoline*, p. 124. El autor incluye en un apéndice el elenco de las citas paulinas presentes en los escritos donatistas (pp. 121-122).

121. Cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, p. 114.

122. Cf. *Cresc.* 1,9,12: 1,26,31; *Cath. fr.* 8,11.

123. Cf. *C. litt. Pet.* 2,76,169.

124. Cf. *Cresc.* 1,12,15 (*Hos [stoicos et epicureos] tamen Paulus noster...*); *C. litt. Pet.* 2,92,206 (*Inter hos [iudaeos]... etiam Saulus noster, nondum noster, fuit*). En el primer texto el posesivo «nuestro» se refiere a católicos y donatistas en oposición a los paganos; en el segundo, los excluidos de la posesión de Pablo son los judíos. De la misma expresión se sirve también en la obra *C. Faust.* 22,16, pero con significado distinto: aquí «nuestro» se refiere únicamente a los católicos, excluyendo de su posesión a los maniqueos. Cf. también T. F. MARTÍN, *Vox Pauli*, pp. 239-241. San Agustín mismo se imagina a un judío acusando a los donatistas de no ser fieles a «vuestro Pablo» (Cf. *Ep.* 93,8,26.)

125. Es la opinión de A. de Villalmonte (cf. *Agustín, hijo de Pablo*, pp. 90-94).

segura de su pensamiento es precisamente su comentario a las 13 cartas del *corpus* paulino.

San Agustín menciona a menudo y de forma explícita la *auctoritas* del Apóstol. Pero esas menciones no son sino el momento consciente de un uso reflejo, ubicuo y continuo. Como las demás citas bíblicas, las del Apóstol tienen, de ordinario¹²⁶, el valor de recurso a una *auctoritas*¹²⁷. El santo valora la autoridad de san Pablo, muy querida, como grande, robustísima, eminente, evidentísima, sublime, verídica y sin réplica¹²⁸; considera que se ajusta a la *verissima ratio* y la contrapone a las corazonadas y argumentos humanos, igual que a las simples sospechas¹²⁹.

Para el pastor de Hipona el Apóstol es el maestro veraz, el predicador del evangelio, el maestro de los gentiles¹³⁰; más específicamente, el gran predicador y defensor invicto de la gracia¹³¹. Pero aclara que, aunque solidísimo en la verdad¹³² —es Cristo quien habla en él (2 Cor 13,3)— no es personalmente la Verdad; sólo participa de ella¹³³. En él encontró el pastor y teólogo la principal *auctoritas* para sostener una determinada teología natural (cf. Rom 1,18-23; 1 Tim 4,4); una antropología cristiana (cf. Rom 5,12-20; 7; 1 Cor 2,11-15; 3,16-17; 4,7; 6,17-20; Gal 3,26-29; 4,6-7; 5,13-17; Ef 4,21-24; 5,8), una historia de la salvación con sus etapas (cf. Rom 3-8); una relación de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (1 Cor 10,1-11; Gál 4,24); una

126. Digo «de ordinario» porque a veces puede tener un valor simplemente de adorno. Cf. C. BASEVI, *Las citas de la Escritura como recurso de estilo. Estudio en los Sermones de san Agustín sobre Rom 8*, en *Augustinus* 37 (1992) 273-301: 274.

127. Sobre los distintos modos de utilizarlas por parte de san Agustín, cf. B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur*, p. 123-125. El autor se centra en la obra *De peccatorum meritis et remissione*, pero recoge un proceder habitual del santo.

128. Cf. *Mag.* 14; *S.* 153,10,12; *F. et Symb.* 1,1; *En. Ps.* 103,2,8; *S.* 162 C (Dolbeau 10),4; *Cons. eu* 4,10,20; *C. Faust.* 23,5. Cf. L. J. VAN DER LOF, *Die Autorität*, pp. 17-22.

129. Cf. respectivamente, *Trin.* 12,7,12; *S.* 229 A (Guelf 7),1; *S.* 362,16,19; *C. Faust.* 14,5. Sobre la relación entre *auctoritas* y *ratio* en san Agustín, cf. K.-H. LÜTCKE, «*Auctoritas*» *bei Augustin*, pp. 182-195.

130. Cf. *S.* 229 C (Guelf 24),1,2; *En. Ps.* 53,5; 58,2,5; *Cath. fr.* 12,31; *B. uid.* 2,3; *Ep.* 157,3,12.

131. Cf. respectivamente *Bapt.* 3,7,10; *Io. eu. tr.* 50,8; *Cont.* 9,22; *Op. mon.* 3,4; *Ep.* 175,3; 194,5,19; *Gest. Pel.* 14,35; *Praed. sanct.* 20,41; etc.

132. Cf. *Ep.* 157,5,40.

133. Cf. *Io. eu. tr.* 58,3; *Ep.* 208,5 (*iste lumen erat inluminatum a lumine sempiterno ipso domino Iesu Christo, et in candelabro positum erat, quia in eius cruce gloriabatur*).

crisología (cf. 1 Cor 1,24; 2 Cor 8,9; Gal 4,4-5; Fil 2,6-11; Col 1,18-20; 2,2-3; 1 Tim 2,5), una eclesiología (cf. Rom 12,3-13; 1 Cor 12; 2 Cor 5,6; Ef 1,22-23; 2,11-22; 4,12-13; 5, 29,32; Col 1,18), una soteriología (cf. Rom 5,5; 6,1-11; 8-9; 10,3-4.13; 11,33-35; 1 Cor 1,31; 4,7; 10,3-4.10; 2 Cor 3,6; 5,17-21; Gál 2,15-21; 3,13-14; Ef. 2,4-10; Fil 2,12-13; Col 3,9-11; 1 Tim 1,15; 2,4); una escatología (cf. 1 Cor 2,9; 13,12; 15; Col 3,1-4); una doctrina del amor (cf. Rom 5,5; 10,13; 10,10; 1 Cor 13; Gál 5,6; 1 Tim 1,5); una doctrina sobre el matrimonio y la virginidad (1 Cor 7; Ef 5,21-33); una espiritualidad crística (cf. Rom 6,1-11; Gál 2,19-21; Ef. 3,14-19; Gál 6,14-18; Fil 1,29; 2 Tim 2,8); una concepción militante de la vida cristiana (cf. 1 Cor 10,13; Ef 6,12; 2 Tim 3,12); una concepción del uso de las riquezas (cf. 1 Tim 6,7-10.17-19), etc.¹³⁴.

De esa autoridad paulina hacía uso el pastor de Hipona en su relación con fieles y catecúmenos. En defensa de la fe y moral católica, recurrió siempre a ella para vencer resistencias; ella fue para él baluarte de protección ante afirmaciones propias que pudieran parecer extrañas a sus oyentes o lectores. Tanto cuando se ocupaba de misterios de fe que trascienden los límites de la razón, como cuando descendía a los arcanos de la psicología humana. Al afirmar que el hombre es a la vez justo y pecador, se imagina que un oyente le replica: «¿Pero qué estás diciendo?». Entonces finge perplejidad y reconoce que estaría defendiendo algo contradictorio si no llegase en su ayuda la autoridad del Apóstol¹³⁵. Al sostener contra la evidencia que el cimiento de un edificio está en lo alto —es el caso de Cristo ascendido al cielo, respecto de la Iglesia—, tras citar 1 Cor 3,11, comenta: «Pienso que no me he equivocado, pues lo dice el Apóstol»¹³⁶. De manera similar, tras afirmar que el orgullo puede conducir a alguien a entregar su vida, apostilla: «Pero no soy yo quien lo dice; lo dijo Pablo»¹³⁷. El recurso al Apóstol le servía asimismo de protección personal contra las excesivas pretensiones de quienes no se conformaban con sus respuestas. Citando Rom 12,3, se refugia en que no puede enseñar más de lo que lee en el Apóstol: «No voy a enseñarte otra cosa; me limitaré a exponer las palabras del maestro Pablo»¹³⁸. Poco después, apoyándose en

134. Hemos recogido los temas más frecuentes y los textos de los que más uso hace san Agustín para desarrollarlos. Por su magnitud, renunciamos a indicar la bibliografía referida a cada uno de los apartados.

135. Cf. *En. Ps.* 140,15.

136. *En. Ps.* 29,2,9.

137. *Ep. Io. tr.* 8,9, con referencia a 1 Cor 13,3.

138. *B. vid.* 1,2. En el texto que él leía: *sapere plus quam oportet sapere.*

el mismo texto apostólico, y a propósito del número de matrimonios lícitos, se pregunta: «¿Quién soy yo para definir lo que, según veo, no definió siquiera el Apóstol»¹³⁹. Y tras citar 1 Cor 7,39-40, continúa: «No sé qué pueda añadirse o quitarse a la frase por lo que toca a este punto»¹⁴⁰. Se trata sólo de algunos ejemplos, que se podrían multiplicar fácilmente, del uso del Apóstol como autoridad.

En el combate contra los adversarios de la fe católica, la autoridad del Apóstol era un arma segura para el pastor de Hipona. Un arma cuyo peso —son todos términos usados por el santo— oprime, aplasta, y doblé la cerviz de los oponentes anulando sus argumentos¹⁴¹. Arma ofensiva de máxima eficacia, pero también defensiva¹⁴². Combinando la imagen forense con la bélica, el santo la presenta como el baluarte en que se parapeta contra la propia debilidad, que le hace inaccesible a los dardos de los razonamientos de los herejes al mismo tiempo que los pone en fuga¹⁴³.

Este uso de Pablo como *exemplum* y *auctoritas* requiere ser situado en su marco propio. Es el momento, pues, de rememorar la recepción por la Iglesia de la cultura literaria clásica, griega y latina, sobre todo en los siglos cuarto y quinto. Los autores cristianos, incluido san Agustín, abrazaron el ideal clásico del orador, obviamente modificado. En una cultura cristiana, el orador sabio de Cicerón había de tener como punto de referencia ineludible el conocimiento de la palabra de Dios, de la Escritura, cuya *intellegentia* espiritual había de transmitir a los demás¹⁴⁴. Como cabía esperar, abrazaron también todo lo referente a un buen discurso: sus preparativos, sus partes, sus recursos estilísticos y sus diversos géneros¹⁴⁵.

Este dato nos permite entender desde una perspectiva formal la

139. B. *vid.* 12,15.

140. B. *vid.* 12,15.

141. C. *Faust.* 12,2 (*grauissimo auctoritatis pondere conteram*); C. *Faust.* 12,37 (*premit ceruicem apostolica auctoritas*); *Trin.* 6,3,5 (*cogitur... tenetur*); *Pecc. mer.* 1,9,10 (*cuius auctoritati... succumbunt*); C. *Iul. imp.* 3,137 (*auctoritate apostolica urgerem*), etc. Cf. K.-H. LÜTCKE, *Die «auctoritas»*, pp. 155-160.

142. S. 153,10,12 (*magna est apostoli defendentis auctoritas*).

143. S. 294,7,7 (*ego infirmitatem meam his uerbis munio, et hac cautela circumseptus, aduersus sagittas ratiocinationum tuarum muratus assisto...*).

144. Así claramente san Agustín en *Doctr. christ.* 1,1,1. Cf. B. STUDER, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Schöning, Zürich 1998, pp. 101-102.

145. Cf. B. STUDER, *Schola christiana*, pp. 103ss.

necesidad sentida por san Agustín del *exemplum* y de la *auctoritas*. Es sabido que para él el primer ministerio del sacerdote en su realidad objetiva es el de la palabra¹⁴⁶, que normalmente antepone al del sacramento¹⁴⁷. Un ministerio para cuyo ejercicio contaba con la experiencia acumulada en los años pasados en las aulas, primero como alumno y luego como profesor, siendo esa una razón por la que Valerio buscó su colaboración¹⁴⁸.

A partir del momento de su ordenación, el presbítero comenzó a predicar; se convirtió en orador sagrado. Era lógico que pusiese al servicio de la nueva tarea su óptima y reputada preparación. La retórica le ofrecía recursos para enseñar, mover o agradar, utilizables en la cátedra, pero también en el escritorio¹⁴⁹. A modo de ejemplo, la misma técnica de argumentación la podía emplear igual en un discurso que en un tratado, pues los tipos de pruebas no varían. Los teóricos de la retórica distinguían entre pruebas artificiales y no artificiales. Las primeras eran creación del orador o escritor; de las segundas sólo tenía que hacer uso, porque ya le venían dadas. Entre las pruebas artísticas se contaba el *exemplum*; entre las no artísticas, las *auctoritates*¹⁵⁰. Ambas cosas encontró san Agustín en san Pablo: el *exemplum* de su vida y la *auctoritas* de la enseñanza contenida en sus cartas.

4. EL ENCUENTRO EN SÍ MISMO: SAN AGUSTÍN LEE E INTERPRETA A SAN PABLO

La autoridad del Apóstol se materializa en sus escritos en cuanto parte integrante de la sagrada Escritura. En ellos depositó la sabiduría divina que le fue revelada. Pero, ¿cuáles son esos escritos?

La delimitación material de la autoridad paulina no representó nin-

146. La prueba de ello la ve en el hecho de que Cristo no envió a Pablo a bautizar, sino a predicar el evangelio (1 Cor 1,17) y en la superioridad de Pablo, que plantó evangelizando, respecto de Apolo, que regó con el bautismo (cf. 1 Cor 3,6; *C. litt. Pet.* 3,55,67).

147. La expresión *dispensator verbi et sacramenti* para describir al ministro ordenado aparece a menudo –más de 20 veces– en san Agustín. Por primera vez en *Ep.* 21,3. Cf. P. LANGA, «*Dispensator verbi et sacramenti*»: OCSA 24, BAC 541 (Madrid 1994) 805-807. ID., «*Dispensador de la palabra y del sacramento*», en *Pensamiento agustiniano* 11 (Caracas 1996) 45-59.

148. Cf. POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 5.

149. Cf. *Doctr. chr.* 4, 12,27.

150. Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Gredos, Madrid 1968, II, pp. 351-357.

gún problema para san Agustín. Conoció todos los escritos que la tradición eclesial atribuía al Apóstol, y todos los consideró inspirados y canónicos¹⁵¹, canonicidad que a veces enfatiza¹⁵²; de todos hizo uso, aunque con distinta intensidad: desde la dominante Carta a los Romanos hasta la menos citada, la breve misiva a Filemón. Todos los consideró auténticos, aunque en cierto momento le entraron serias dudas sobre la Carta a los Hebreos que no llegó a resolver plenamente¹⁵³. Pero tuvo que defender la integridad de los textos, que juzgaba garantizada por la Iglesia¹⁵⁴, frente a la tesis maniquea de las interpolaciones. Él los conoció en una versión *vetus latina* que, según la necesidad, corregía personalmente¹⁵⁵. Por supuesto, ignoró los diferentes problemas críticos que el *corpus* paulino plantea a la exégesis moderna como el de la autenticidad y composición de algunas cartas, o la distinción entre lo que es específicamente paulino y lo que es prepaulino, o las divergencias entre las cartas auténticas de Pablo y los relatos de los He-

151. En el elenco de los escritos canónicos del Nuevo Testamento que nos ofrece en *Doctr. christ.* 2,8,13, san Agustín incluye las 14 cartas de san Pablo, mencionadas nominalmente. En cuanto al orden de las mismas, sólo está fuera de lugar, respecto del orden tradicional, la Carta a los Colosenses que figura detrás de las Cartas a los Tesalonicenses. El santo ofrece en repetidas ocasiones otros elencos de los escritos del *corpus* paulino. Al surgir en un contexto de polémica antidonatista, el listado es parcial, pues se limita a mencionar las cartas dirigidas a Iglesias sitas en Oriente, con las que los donatistas no estaban en comunión. La Carta a los Colosenses carece de ubicación fija en la serie (cf. *Cresc.* 2,37,46; *C. Don.* 4,4; *Emer.* 9; *En. Ps.* 36,2,23; cf. también *C. adu. leg.* 2,4,4).

152. Cf., por ejemplo, *C. Faust.* 11,6 (*ex apostoli Pauli canonicis*) *Ep.* 237,8 (*in canonica epistula Pauli apostoli* [Gal]); *Cresc.* 2,37,46 (*ecclesias, quas ex litteris diuinis atque canonicis nominaui*); *S.* 162 C (Dolbeau 10),5 (*apostolica epistula est, canonica epistula est, Pauli*). El énfasis guarda relación con el contexto polémico.

153. En una primera etapa de su vida, la cita como paulina, pero a partir del año 411, sin poner en duda su canonicidad, deja de presentarla como tal. El cambio de opinión aparece ya en *Pecc. mer.* 1,27,50, donde indica que su autenticidad es dudosa para algunos. Se refiere al tema por última vez en *Ciu.* 16,22, señalando que muchos la atribuyen al Apóstol, pero otros no. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *L'Épître aux Hébreux dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 137-162.

154. Argumento fundamental para san Agustín era la apostolicidad de la Iglesia, mientras que los herejes, en el caso concreto los maniqueos, eran posteriores a ellos (cf. *C. Faust.* 33,6).

155. Cf. H. R. DROBNER, *Augustins Sermo Moguntinus über Gal. 2,11-14. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, en *Theologie und Glaube* 84 (1994) 226-242: 229; B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur*, pp. 109-114. Con referencia a Rom 5,12, cf. B. HARBERT, *Romans 5,12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy*, en *Studia patristica* 22 (1987), Leuven 1989, 261-264. Este autor señala cómo la coexistencia del texto de la *Vetus latina* y el de la *Vulgata* complicó el debate sobre el peca-do original hasta el s. VI (p. 263).

chos¹⁵⁶; pero advirtió que contienen una parte dogmática y otra parenética¹⁵⁷. Supo de la existencia de cartas dirigidas por el filósofo Séneca a san Pablo, que creyó auténticas¹⁵⁸, así como de la de unos *Hechos de Pablo y Tecla* y de la de un *Apocalipsis de Pablo*, utilizados por los maniqueos, que él consideró apócrifos y carentes de autoridad canónica¹⁵⁹.

Asegurar el marco textual en que se halla contenida la autoridad es indispensable, pero no lo es todo. Un segundo paso se hace igualmente necesario: la correcta interpretación del texto. La Escritura y, por tanto, también las cartas paulinas, es un texto autorizado de revelación. Ahora bien, un texto de revelación es siempre palabra de alguien hacia alguien y tiene en sí mismo una vida a la que hay que llegar. Si importante es el texto en sí como cauce de comunicación, el contenido de esta es inseparable del autor de la misma —en última instancia, Dios— y de su destinatario —el hombre en sus diversas circunstancias de tiempo y lugar—. Son las tres instancias interpretativas, relacionadas entre sí: texto, norma y contexto. Si ahora volvemos los ojos a san Agustín, advertimos que en principio estaba bien equipado para la tarea interpretativa: él había sido gramático, él era creyente en búsqueda continua de un *intellectus fidei*, y él era pastor de una comunidad cristiana. Su condición de gramático le facilitaba el trato con la primera instancia interpretativa; su condición de hombre de fe y teólogo le exigía la segunda, y su condición de pastor, la tercera.

San Agustín no podía acercarse al texto más que con los medios de que disponía la ciencia de su época. Pero hay que reconocer que los dominaba. A su disposición tenía su formación escolar y la posterior docencia de la gramática. La renuncia al magisterio que siguió a su conversión no implicó ni la pérdida ni la renuncia al uso del caudal de conocimientos adquiridos. Añadamos que no fue un puro autodidacta, pues sabemos que, al poco tiempo de ser ordenado sacerdote,

156. Esas divergencias no se limitan al relato de la conversión. Cf. P. FREDRIKSEN, *Paul and Augustine*, pp. 7-8; S. VIDAL, *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander 2007, pp. 21-27.

157. Cf. *F. et op.* 7,11, aunque hablando en general de las cartas apostólicas.

158. *Ep.* 153,5,14; cf. *Ciu.* 6,10.

159. *Io. eu. Tr.* 98,8; De los hechos de Pablo y Tecla no hace mención explícita, pero los conocía sin duda porque a ellos hace mención el maniqueo Fausto (cf. *C. Faust.* 30,4).

buscó hacerse con bibliografía exegética¹⁶⁰. Consta con toda certeza que leyó el comentario de san Jerónimo a la Carta a los Gálatas¹⁶¹, y no cabe dudar que leyera también los comentarios paulinos de Mario Victorino¹⁶² y los del Ambrosiaster¹⁶³, igual que al donatista Ticonio¹⁶⁴, a Pelagio y a otros autores¹⁶⁵. Las dudas se refieren al cuando de esas

160. Por la *Ep.* 28 sabemos del viaje realizado con ese fin por san Alipio a Belén donde se encontraba el erudito biblista san Jerónimo y del viaje proyectado de Profuturo que no llegó a realizarse (cf. *Ep.* 72,1,1; 28,1,1).

161. Lo afirma él mismo, aunque sólo menciona la interpretación que da del incidente de Antioquia (Gal 2,11-14), para mostrar su desacuerdo con ella (cf. *Ep.* 28,3,3). El sabio betlehemita había comentado, además, las Cartas a Filemón, a los Efesios y a Tito. Cf. J. N. D. KELLY, *Saint Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, pp. 144-149.

162. De este célebre *rhetor* pagano convertido a la fe cristiana nos han llegado sus comentarios a las Cartas a los Efesios, a los Gálatas y a los Filipenses, pero es probable que comentara también las Cartas a los Romanos y las dos a los Corintios. Ya señalamos que, según los estudios de N. Cipriani (cf. nota 22), san Agustín pudo haber leído estos comentarios ya antes de Casiciaco. Según A. A. R. Bastiaensen no se puede concluir que, al escribir sus comentarios exegéticos, san Agustín no se sirviera de Mario Victorino (cf. *Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster*, en F. VAN FLETEREN y J.C. SCHNAUBELT (eds.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Biblical Exegete*, New York 2001, 33-54: 35; también: E. PLUMER, *The Influence of Marius Victorinus on Augustine's Commentary on Galatians*, en E. A. LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 33/16, Leuven 1997, 221-228: 225-227. Con referencia al comentario a la Carta a los Gálatas, excluye que san Agustín haya leído a M. Victorino Th. G. Ring (cf. *Die Auslegung des Briefes an die Galater*, Würzburg 1997, p. 43).

163. Cf. A. A. R. BASTIAENSEN, *Augustine's Pauline Exegesis*, p. 45; N. CIPRIANI, *L'autonomia della volontà nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, en L. ALICI, R. PICCOLOMINI y A. PIERETTI (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1995, 7-17.

164. Con referencia a Ticonio, cf. W. S. BABCOCK, *Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396)*, en *Augustinian Studies* 10 (1979) 55-74; ID., *Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul*, en *Studia patristica* 17/3 (1982) 1209-1220 (en español: *Agustín y Ticonio: sobre la apropiación latina de Pablo*, en *Augustinus* 26 [1981] 17*-25*); M. A. TILLEY, *Agustín ¿interpretó mal a Ticonio?*, en *Augustinus* 40 (1995) 297-301. Cf. T. F. MARTÍN, *Comentarios paulinos*, 291-293. Sobre las fuentes de la primitiva exégesis agustiniana en general. Cf. M. DULAËY, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389*; (2): *Années 390-392*, en *Revue des études agostiniennes* 48 (2002) 267-295 y 49 (2003) 43-84 respectivamente.

165. Orígenes influyó primero de forma indirecta a través de otros autores, y a partir del año 411 a través de la traducción de Rufino de su comentario a la Carta a los Romanos a Romanos, pero manteniendo un criterio personal e independiente (cf. C. P. Bammel, *Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul*, en *Augustinianum* 32 (1992) 341-368: 341.361-363); sobre las divergencias y coincidencias entre Agustín y Orígenes respecto de Rom 7-9, cf. J. P. BURNS, *The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy*, en *Augustinian Studies* 10 (1979) 43-54: esp. 47-55.

algunas lecturas y la certeza al hecho de que san Agustín supo mantener la suficiente independencia personal respecto de unos y otros.

Al ocuparnos hoy de un escrito, raramente nos planteamos la cuestión de si disponemos de un texto seguro. Ese era, en cambio, el primer problema que tenía que afrontar el lector antiguo. Por esta razón vemos a san Agustín recurrir, con referencia al texto paulino, al cotejo de códices, latinos generalmente, pero también griegos¹⁶⁶ y, en algún caso, justificando diferencias entre unos y otros¹⁶⁷. A parte de tratarse de una regla general, le forzaban a ello los maniqueos y los pelagianos; los primeros porque con su teoría de las interpolaciones, modificaban, a veces sustancialmente, el texto que hacía autoridad; los segundos, porque las variantes conducían a interpretaciones contrapuestas. Por otra parte, no basta disponer de un texto íntegro, si no se usa en su misma integridad, sin añadirle ni quitarle nada que modifique la semántica de la frase¹⁶⁸.

Una vez asegurado el texto, el santo persigue la *voluntas* y la *intentio* de su autor. Así procede en sus comentarios sistemáticos a las cartas paulinas¹⁶⁹ y, cual si se tratase de un puro reflejo, en otros casos en que se ocupa de pasajes concretos¹⁷⁰. Juzga importante conocer por qué el Apóstol dijo una cosa y no otra¹⁷¹, o las circunstancias que le impulsaron a ello¹⁷². Asimismo reclama interpretar el pasaje concreto desde el planteamiento global del autor¹⁷³.

La falta de la puntuación producía ambigüedad en los textos antiguos. De ahí que veamos al santo contemplando otra forma de dividir

166. Cf. *C. Faust.* 11, 4,6; *C. ep. Parm.* 3,2,5; *Pecc. mer.* 1,11,13; *Gest. Pel.* 14,36; *C. Iul.* 4,16,80; *Retr.* 2,42,2, etc.. La teoría la expone en *Doctr. chr.* 2,12,17-15,22.

167. En *C. Faust.* 11,3 justifica la diferencia en una traducción *ad sententiam*, no *ad uerbum*.

168. Cf. *C. Gaud.* 1,21,24 (*illud quod addidisti dixisse apostolum: ... necesse est* [2 Tm 3,12]) Agustín no contempla la posibilidad de que su interlocutor se sirviese de otra traducción que incluyese esa palabra.

169. Cf. *Ep. Rom. Inch.* 1 (... *quaestionem habet talem, utrum ...*); *Exp. Gal.* 1 (*hoc ergo exordio causae quaestionem breuiter insinuaui...*); *Simpl.* 1,2,2.

170. Cf. *Simpl.* 1,2,2 (*et primo intentionem apostoli quae per totam epistulam uiget tenebo quam consulam. haec est autem, ...*); *C. Adim.* 14 [1] (*ex quibus voluntas et intentio scriptoris possit intelligi*); cf. también *Mor.* 2,14,31; *C. Adim.* 14 [2]; *Simpl.* 1,1,1.

171. *Adult. Coniu.* 2,12,12 (*cur ergo non dixit apostolus... et quare dixit...*).

172. Cf. *Ep. Rom. Inch.* 1 (*Cooperant enim nonnulli, qui ex Iudaeis crediderant, tumultuari aduersus gentes et maxime aduersus apostolum Paulum...*); *C. Adim.* 14 [1].

173. Cf. *S. uirg.* 13,13; *S.* 50,9,13 (*nisi eius tota contextio diligentissima auctoris intentione tractetur*)

la frase¹⁷⁴, recurriendo a la *pronuntiatio*¹⁷⁵, o prestando atención al *ordo verborum*¹⁷⁶. La misma atención que reconoce ha de prestarse al contexto gramatical, inmediato o no tan inmediato. En línea con ello, insiste en que la cita hay que reproducirla en su integridad, sin fraccionar indebidamente las unidades de significado¹⁷⁷. Para determinar o explicar el sentido de un pasaje concreto, examina el texto que le precede y le sigue, a mayor o menor distancia, unas veces breve otras más largo, porque le permite dilucidar la voluntad y objetivo del Apóstol¹⁷⁸. Si un razonamiento consta de premisas y conclusiones, y estas dependen de aquellas, para extraer las conclusiones es preciso no pasar por alto las premisas; de lo contrario, la conclusión no fluye¹⁷⁹.

La importancia del verbo en la oración hace que preste atención a sus accidentes, como el del tiempo¹⁸⁰. Si es preciso recurre al término griego para esclarecer el significado de las palabras¹⁸¹. Cuando se trata de términos polisémicos, busca asignarles el significado preciso que tienen en cada caso¹⁸². A modo de ejemplo, señala que, cuando el Apóstol habla de hermanos sin ningún añadido, se refiere sin más a los cristianos¹⁸³. Asimismo advierte cuándo en el texto aparecen idiotismos griegos o hebreos¹⁸⁴ o cristianos¹⁸⁵, y contempla la posibilidad de que

174. Cf. *Exp. Gal.* 56.

175. Cf. *C. Faust.* 21,2; *Exp. Gal.* 10; *Op. mon.* 7,11; *C. ep. Parm.* 3,2,5; a nivel de teoría, cf. *Doctr. chr.* 3,4,8; 4,7,13.

176. Cf. *Ep. Rom. Inch.* 5; *Exp. Gal.* 12; *C. ep. Pel.* 3,7,22; *S.* 255,6,6; *S.* 206 B (=Denis 18),2.

177. Cf. *Mor.* 2,14,31; *C. Adim.* 14 [1] (*ex quibus voluntas et intentio scriptoris possit intelligi*).

178. *Mor.* 2,14,31. *C. Adim.* 14 [2] (*non connectentes quae supra et infra scripta sunt*); *C. Faust.* 11,7 (*ea ipsa circumstantia Scripturae loci eius satius ostendit quid loquatur Apostolus... cum ergo factum fuerit, quod ibi consequenter dicit...*). *Op. mon.* 3,4 (*unde ad hoc uenerit apostolus, ut diceret [2 Th 3,10], et quid deinde contexat, ut ex ipsa circumstantia lectionis adpareat declarata sententia...*); *C. Faust.* 11,7 (*ea ipsa circumstantia Scripturae loci eius satius ostendit quid loquatur Apostolus*); cf. también *Ciu* 14,2; *C. Faust.* 21,8; *C. ep. Parm.* 1,10,16; 2,1,3; 3,2,5; *Simpl.* 1,1,15; *Pecc. mer.* 1,6,6; etc.

179. Cf. *C. litt. Pet.* 3,5,6.

180. Cf. *C. Iul. Imp.* 2,215; 6,36.

181. Cf. *Trin.* 15,8,14.

182. Cf. *C. ep. Pel.* 3,6,16.

183. Cf. *En. Ps.* 32 2,2,29. Pone como ejemplos 1 Cor 7,15; Rom 14,10; 1 Cor 6,8.

184. En estos casos el santo suele indicar que el Apóstol habla *more locutionis hebraicae* (*C. Faust.* 23,7); *proprietate hebraicae linguae* (*Ep.* 140,3,6), *more apostolico* (*Op. mon.* 2,3), *more scripturarum* (*C. Faust.* 11,3), etc.

185. *Cont.* 4,11.

recurra a lenguaje no propio¹⁸⁶. Puesto en apuros por una sólida argumentación donatista, alega que los católicos dan un valor sólo honorífico al título de «padre» que san Pablo se arroga¹⁸⁷. Constata que la *mos apostólica* consiste en utilizar el lenguaje en su sentido propio, dato que debe guiar la interpretación de determinados textos¹⁸⁸.

Mientras no se demuestre lo contrario, es lógico suponer la coherencia en el pensamiento de cualquier autor. Mostrar la coherencia interna de san Pablo fue una preocupación del santo, sobre todo en defensa de la integridad del texto de las cartas paulinas¹⁸⁹. Entre los medios a que recurrió están el entender lo oscuro por lo claro¹⁹⁰, el contemplar la posibilidad de un lenguaje figurado¹⁹¹ y, en todo caso, el explicar a Pablo con Pablo¹⁹². Idéntico es su proceder cuando se enfrenta no ya a aparentes contradicciones, sino a pasajes difíciles que existen en sus cartas¹⁹³, como ya reconocía san Pedro (2 Pe 3,16). Siempre que no resulten contradictorias, admite diversidad de interpretaciones de un texto¹⁹⁴.

En su acercamiento a las cartas paulinas, san Agustín atiende también a los detalles del texto¹⁹⁵ y a las consecuencias inaceptables que se derivarían de ciertas interpretaciones¹⁹⁶; se adentra en lo implícito¹⁹⁷, y hasta reconoce una cita del poeta Epiménides¹⁹⁸.

186. Cf. *C. Faust.* 11,7 (*per abusionem*).

187. Cf. *Breu.* 3,7,8 (*uos genui [1 Cor 4,15]; et responsum est a catholicis hoc honorificentiae causa dictum propter euangelicum mysterium...*).

188. Cf. *Op. mon.* 2,3.

189. Cf. *C. Faust.* 11,6; *En. Ps.* 31,2,6 (*quomodo ergo dicit apostolus [Rom 3,28]... cum alio loco dicat [Gal 5,6]. non ergo Iacobum apostolum Paulo, sed ipsum Paulum ipsi Paulo opponamus, et dicamus ei...*).

190. Cf. *Ench.* 18,68; *F. et op.* 15,26; *Doctr. chr.* 3,26,37.

191. Cf. T. J. VAN BAVEL, *Augustine's View on Women*, en *Augustiniana* 39 (1989) 5-53:21, a propósito de la aparente contradicción entre Ef 4,23-24 y 1 Cor 11,7.

192. Cf. *Trin.* 4,1,2; *Cont.* 4,11; *Op. mon.* 2,3; *Util. ieiun.* 4,4.

193. Cf. *F. et op.* 16,27 a propósito de 1 Cor 3,11-15; *Ep.* 199,9,25. Hay que interpretar a Pablo desde Pablo antes que desde el evangelio (cf. *Op. mon.* 2,3, a propósito de 2 Th 3,10); *S.* 154,1,1).

194. Cf. *Pecc. mer.* 3,4,9; *C. ep. Pel.* 3,6,16; cf., a nivel de teoría, cf. *Doctr. Chr.* 3,27,38; *Conf.* 12,31,42.

195. Cf. *Ciu.* 14,11 (*unde et apostolus non ait: non peccauit, sed: non est seductus [1 Tm 2,14]*); también *Ep.* 29,5; *Ep.* 199,3,10.

196. Cf. *F. et op.* 15,24; *S.* 151,1,1; 154,1,1; *Adult. coniug.* 1,7,7; 2,3,3.

197. Cf. *Ep. Rm. Inch.* 11; *Trin.* 6,9,10.

198. Cf. *Adu. legis* 2,4,13.

La segunda instancia interpretativa guarda relación con el autor último del texto, Dios. Lo que se concibe como mensaje de Dios, amparado con su autoridad, de ninguna manera puede ir contra el mismo Dios. Como dice el santo, refiriéndose en general a la Escritura, antes de admitir un error en ella, hay que concluir que o bien el código tiene un error, o que se equivocó el traductor, o que el intérprete no ha entendido bien¹⁹⁹. Si Dios es el autor último y único de la Escritura en su totalidad²⁰⁰, ninguna interpretación de un texto paulino puede ir contra la verdad revelada en otro texto bíblico.

Este principio guía la praxis de san Agustín de mostrar la armonía entre el Apóstol y los demás apóstoles —el Nuevo Testamento²⁰¹— y, según una modalidad específica, entre el Apóstol y los profetas —el Antiguo Testamento—²⁰². Esa armonía, que es más que una falta de disonancia, le permite aplicar una hermenéutica paulina a otros escritos inspirados²⁰³. La coherencia entre los textos bíblicos no es sólo criterio negativo —no puede haber contradicción entre ellos—, sino también positivo —facilita la correcta interpretación de un texto—. El principio explica la libertad con que san Agustín interpreta a san Pablo con otros textos bíblicos u otros textos bíblicos con san Pablo²⁰⁴. No se trata de una pura intertextualidad, dado que está sostenida por un principio teológico²⁰⁵. En efecto, que Dios es el autor último de la Escritura es una afirmación de la fe. Esto significa que la fe se ha convertido en criterio hermenéutico, y criterio absoluto porque absoluto es Dios, fuente de la verdad de la Escritura. Sobra decir que se trata de

199. Cf. *C. Faust.* 11,5.

200. *C. Faust.* 11,6 (... *ut tamquam uno ore dicta iustissima et prudentissima pietate credantur et serenissimo intellectu inueniantur et sollertissima diligentia demonstrantur*).

201. Cf. *F. et op.* 15,26 (1 Cor 3,11-15 – 2 Pe 3,16); *Op. mon.* 1,2 (Mt 6,32- 2 Tes 3,10); *ib.* 3,4 (Mt 6,32-2 Tes 3,6-12); *Trin.* 4,3,6 (Ps 21,1/Mt 27,46 – Rom 6,6); *Breu.* 3,7,8 (1 Cor 4,15-Mt 23,9); *Ciu.* 20,5 (Mt 19,28 - 1 Cor 6,3); etc.. Nótese en *Ciu.* 21,25 la secuencia de silogismos. A nivel de vivencia personal, le infunden igual temor las palabras del Señor que las de san Pablo (cf. *S.* 339,4; *En. Ps.* 14,12).

202. Cf. *Ciu.* 16,35: entre el Apóstol y el Antiguo Testamento no sólo hay armonía; de la combinación de uno y otro surge el *plenissimus sensus*. El Apóstol ofrece en Gal 421-31 la clave para entender debidamente ambos Testamentos (*Ciu.* 15,2).

203. Cf., para los salmos, T. F. MARTIN, *Psalmus Gratiae Dei: Augustine's 'Pauline' Reading of Psalm 31*, en *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 137-155; *Id.*, *Exercises in grace: Augustine's En. in Ps. 118*, en *Augustiniana* 54 (2004) 147-175. Algo parecido se podría decir respecto de la primera carta de san Juan.

204. Cf. *Pecc. mer.* 1,31,60 ó 3,4,8; 2,7,9; *Ep. Io. tr.* 6,9; 9,9; *Io. eu. tr.* 9,8; etc.

205. Se podría hablar también de un criterio de naturaleza gramatical; en este caso se trata de mostrar la coherencia consigo mismo de Dios, autor último de la Escritura.

la fe de la Iglesia. La fe eclesial prevalece sobre el simple desentrañamiento gramatical del texto. Más importante que la exactitud exegética es la ortodoxia doctrinal.

Por otra parte, san Agustín habla repetidamente de la fe «definida» por san Pablo²⁰⁶. Ahora bien, si el Apóstol «define» la fe y la fe es imprescindible criterio interpretativo de sus escritos, se cae en un círculo vicioso. Y si se pretende salir del círculo afirmando que no es sólo san Pablo el que la define, sino el conjunto de la Escritura, no se hace sino agrandar el círculo encerrando en él ahora a la Escritura entera. Con todo, hay una salida: la fe y la vida de la Iglesia, que es el criterio que a la postre el santo hace prevalecer sobre los demás²⁰⁷. La autoridad de la autoridad, en este caso Pablo, objetivamente absoluta, queda de hecho supeditada a quien la usa como autoridad, la Iglesia. Un principio al que responde esta confesión agustiniana: «Yo no creería al evangelio, ni no me impulsase a ello la autoridad de la Iglesia católica»²⁰⁸.

En efecto, la Iglesia es anterior a la Escritura y, si la Escritura es depositaria de la fe de la Iglesia, la fe de la Iglesia ha de regular y orientar la interpretación de la Escritura. Por otra parte, la fe de la Iglesia la manifiestan sus doctores, su culto y su vida. De ahí que, para interpretar a san Pablo, veamos a san Agustín recurrir a otros doctores católicos²⁰⁹, a la experiencia sacramental²¹⁰ y, lo que más puede llamar la atención, a los mártires. Exponiendo la interpretación priscilianista de Ef 4,25, argumenta: «Pero no lo entendieron así los mártires verdaderos, los mártires santos»²¹¹. En el mismo sentido hay que entender el frecuente recurso del santo a la experiencia del cristiano²¹².

La fe da unidad al conjunto de las cartas; el misterio cristiano es único. Pero la relación entre ella y los textos paulinos —lo mismo vale para la Escritura en general— no es unidireccional. Si, de una parte, la fe orienta la interpretación del texto, de otra, el texto permite pro-

206. Cf. *Ep.* 194,3,11; 217,6,22; 2*,6; *An. et or.* 1,12,15; *S.* 168,2,2; etc.

207. Cf. *C. litt. Pet.* 2, 107,244-245; *Pecc. mer.* 3,4,9. Cf. K.-H. LÜTCKE, *Die «auctoritas»*, pp. 136-146.

208. *C. ep. Man.* 5.

209. Cf. *Pecc. mer.* 3,5,10-7,14; *C. Iul.* 1,6,22; 1,7, 29-35; 2,6,17-7,21; *Perseu.* 19,48; *C. Iul. imp.* 1,24; 2,37, etc.

210. Cf. *S.* 293,10-11.

211. Cf. *C. Mend.* 2,3 (... *sed non sic intellexerunt apostolum martyres ueri, martyres sancti*). Si habla específicamente de mártires «verdaderos» y «santos», es para distinguirlos de los pseudomártires donatistas.

212. Cf. *Util. ieiun.* 4,4; *Pecc. mer.* 1,2,2; *S.* 151,8,8; 154 A,1; *Ciu.* 22,22.

fundizar en la fe. Lo uno y lo otro se da en Agustín con relación a san Pablo.

La tercera instancia interpretativa guarda relación con el destinatario del texto. Pero se impone distinguir entre los destinatarios inmediatos de las cartas paulinas en su origen y los destinatarios de los diversos textos paulinos cuando estos son leídos a lo largo de los siglos, sobre todo en su lectura eclesial y litúrgica.

Contemplar los destinatarios inmediatos del escrito es un principio interpretativo que el santo tuvo bien en cuenta, y del que, por otra parte, hizo poco uso. Lo tuvo en cuenta en las dos obras que son comentarios exegéticos de un escrito apostólico²¹³. Pero si, en conjunto, hizo poco uso se debió a que de ordinario se ocupó de pasajes muy concretos del Apóstol, sirviéndose de ellos más como polemista o teólogo que como exégeta. No obstante, tampoco en este contexto se halla ausente el principio²¹⁴.

La situación cambia con el segundo tipo de destinatarios. Pero aquí nos encontramos ya con el Agustín pastor, no con el Agustín gramático. Una constatación suya, formulada al donatista Cresconio, nos abre el camino: «Recuerda que las palabras del Apóstol no fueron escritas solamente para los oyentes de su tiempo, sino también para nosotros, y que no otro es el motivo por el que se leen en la Iglesia»²¹⁵. La afirmación cabe entenderla tanto en el sentido de que el pensamiento del Apóstol es válido para todos los tiempos como en el de que el Apóstol tiene una enseñanza para cada tiempo. Ambos sentidos, formalmente diferentes, en la práctica resultan inseparables.

San Agustín se acercó a san Pablo ante todo como pastor de una comunidad todo menos homogénea y como polemista frente a unos adversarios opuestos a veces entre sí. Pero no se debe olvidar que el destinatario del texto que quizá más influía en su interpretación, aunque inconscientemente, era el mismo san Agustín. No sólo a través de su personal experiencia religiosa, sino también a través de su visión de la comunidad a la que servía como pastor.

A los católicos debía servirles el alimento adecuado a cada uno, leche o alimento sólido, según su nivel de crecimiento en la fe; a los cristianos no católicos debía darles la respuesta que reclamaba su error.

213. Cf. *Exp. Gal.* 1 y *Exp. Rm. inch.* 1.

214. *C. Don.* 4; *Mor.* 2,14,31.

215. *Cresc.* 1,9,12. Sobre el uso de las cartas paulinas en la liturgia, cf. *Emer.* 9.

Unos y otros delimitaban su marco interpretativo. Eso significaba que, en la medida en que tenía en san Pablo su despensa y depósito de verdad, no podía suministrar a todos ni lo mismo, ni en la misma dosis, ni de la misma manera. Esa circunstancia le obligó a repensar y actualizar continuamente el mensaje apostólico²¹⁶, lo que conllevaba un nuevo examen de sus textos, una consideración más cuidadosa del contexto gramatical, un acentuar detalles antes olvidados y, en general, una más profunda reflexión. La vuelta continua al estudio de las cartas paulinas se la impuso, de hecho, más su conciencia de pastor que su condición de intelectual cristiano. Lo que para él estaba en juego sobre todo era la vida cristiana de su comunidad. Esa motivación le dejaría tranquilo ante la acusación de hacer un uso utilitarista del Apóstol.

El variado contexto eclesial explica en buena medida lo variado del uso de los textos paulinos por el pastor de Hipona. De unos textos hacía un uso dogmático, de otros un uso moral; unos los juzgaba más eficaces la comunicación con los fieles; otros para el debate teológico con personas más cualificadas, otros para refutación de oportunistas y adversarios²¹⁷. La preponderancia de que goza la Carta a los Romanos, por ejemplo, se explica por la importancia de la cuestión antropológica en la polémica con maniqueos y pelagianos. El móvil contexto social explica también la movilidad de la interpretación agustiniana de los textos paulinos.

La interpretación agustiniana de los textos paulinos tiene en cuenta el texto, la fe de la Iglesia y sus lectores u oyentes. Nada más lógico habida cuenta que el intérprete era a la vez gramático, creyente y pastor. La sensación que a veces tiene el lector moderno es que los textos del Apóstol se transforman en manos del pastor y teólogo Agustín como si de una masa de plastilina se tratase; que en su interpretación tiene más peso el contexto pastoral o teológico en que lo usa que el texto que usa; que, más que sacar contenidos del texto (*exégesis*), los introduce en él (*eiségesis*). Pero nada más lejos de la realidad

216. En la motivación pastoral de la exégesis paulina de san Agustín ponen énfasis T. G. Ring (cf. *Die pastorale Intention Augustins in Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus*, en C. MAYER y K.H. CHELIUS (eds.), *Homo spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag, Würzburg 1987, 171-184); cf. también P.-M. HOMBERT. *Gloria Gratiae*, pp. 244-245; C. HARRISON, *Rethinking*, p. 283.

217. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Quelques remarques sur les citations scripturaires du «De gratia et libero arbitrio»*, en *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963) 77-85:84; M. LAMBERIGTS, *The presence of 1 Cor 4,7 in the antipelagian works of Augustine*, en *Augustiniana* 56 (2006) 373-399: 398.

en la percepción e intención del santo. Él, que conocía lecturas interesadas del Apóstol²¹⁸, buscaba asegurarse de que su interpretación era fiel a la Escritura, no a sus propias ideas; objetiva, no subjetiva. En esa dirección va el imponente aparato bíblico con que frecuentemente la escolta, unas veces paulino, otras²¹⁹. No siempre es el mismo para los mismos textos porque el cambio de interpretación suele apoyarse en nuevos pasajes. Puede dudar de que su interpretación sea la correcta, pero está convencido de que en todo caso es ortodoxa. Contra la acusación de ofrecer una interpretación del Apóstol puramente subjetiva, en lo más agrio de la controversia pelagiana tuvo que recurrir a otros autores católicos para mostrar que su interpretación se ajustaba a la regla de la fe²²⁰.

Son muchos, y algunos significativos, los textos paulinos que el santo interpretó diversamente con el paso del tiempo, manteniendo una unidad de fondo y una misma dirección. Él no tuvo el menor reparo en cambiar una opinión personal y en confesarlo abiertamente²²¹, si a ello le llevaba un estudio más atento de un texto o la lectura de otro autor eclesiástico. Pero la relación entre la antigua y la nueva interpretación no es siempre la misma. Respecto de la anterior, la última puede representar una purificación, o una reafirmación, o el abandono, o una yuxtaposición, o un deslizamiento del centro de interés, o un acoplamiento de dos²²². Pongamos un ejemplo de cada caso.

Purificación. Con el transcurrir del tiempo, por pura evolución personal, aun sin la presión de la polémica, el santo va pasando de una comprensión inspirada en el platonismo a otra más bíblica y teológica. Como ejemplo puede servir la interpretación de Ef 5,29 en la que se revela una evolución innegable en su actitud frente a lo sensible y lo corpóreo, en la línea de un decrecer del dualismo²²³.

218. Cf. *Op. mon.* 9,10. Aunque habla en general, cf. *Gen. litt.* 1,18,37.

219. Unas veces explica unos textos con otros, otras veces se limita a asociarlos —T. F. Martín habla de «exégesis por asociación» (*Modus inveniendi Paulum*, p. 78)—, otras veces hace personalmente una síntesis de varios. Cf. a modo de ejemplo, *Gr. et lib. arb.* 12; 22; 33-35; *Corrept.* 7,14; *Pecc mer.* 1,26,39; etc.

220. Cf. antes nota 209.

221. Sus *Retractaciones* son la mejor prueba de ello; cf. también *Praed. sanct.* 4,8.

222. Distintas formas de la relación entre continuidad y novedad en la interpretación agustiniana de textos paulinos pueden verse en B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur*, p.. 302-305.

223. Cf. T. J. VAN BAVEL, «No one ever hated his own flesh»: *Eph. 5:29 in Augustine*, en *Augustiniana* 45 (1995) 45-94: 84-85. En la misma línea se puede in-

Afirmación. Es el caso de la extensión de la acción de la gracia en relación con Rom 9,10-29. Son conocidas las dos posiciones que, al respecto, mantuvo el santo. En la inicial excluía de su acción en el hombre el inicio de la fe, que asignaba a la libertad humana; en la posterior, a partir de la obra *A Simpliciano* del 396, pasó a asignarlo a la gracia. El cambio estuvo vinculado, a través de san Cipriano, a 1 Cor 4,7²²⁴. Aunque muchos autores han percibido aquí una discontinuidad, la más significativa de todas, en el pensamiento agustiniano, preferimos ver el cambio en línea de continuidad y de afirmación de un pensamiento claro ya, aunque no suficientemente desarrollado, desde los primeros escritos. En el año 396 el obispo de Hipona se habría librado de los escrúpulos —asignar algo al hombre en el acto de creer— que estorbaban su marcha por el camino seguido desde su conversión con la experiencia de la acción dominadora de la gracia²²⁵. El cambio estuvo al servicio de la afirmación, continua y progresiva, de la gracia de Dios frente a quienes pretendían establecer su propia justicia y se vanagloriaban de sus obras²²⁶.

Abandono. El caso se plantea sobre todo en relación con la persona a la que se refieren las palabras de Rom 7,7-25, texto fundamental para el santo. También a este respecto mantuvo dos posturas distintas. Inicialmente pensó que san Pablo hablaba en representación del hombre bajo la ley; luego, tras una lenta y matizada evolución, aceptó, primero, que el Apóstol hablaba en nombre del hombre bajo la gracia y, ya en la controversia pelagiana, que hablaba también en nombre propio. El cambio, que hunde sus raíces en el ministerio pastoral y en

cluir el abandono de un sustrato clásico presente en la interpretación de algunos textos (cf. J. DOIGNON, «*J'acquiesce a la loi*» [Rom. 7,16] dans l'exégèse latine ancienne *Ambrosiaster, Origene-Rufin, Pelage, Augustin. Survie et dépassement de schémas classiques*, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 [1982] 131-139: 135-138) o el paso de una interpretación naturalista a otra de restauración por la gracia, a propósito de Rom 2,14-15 (cf. S. J. GATHERCOLE, *A Conversion of Augustine: From Natural Law to Restored Nature in Romans 2.13-16*, en *Engaging Augustine*, pp. 147-172).

224. Cf. *Retr.* 2,1; *Praed. sanct.* 4,8; *C. ep. Pel.* 1,10,22. Sobre el cambio, cf. P. FREDRIKSEN, *Augustine and Israel: Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine's Theology of History*, en D. PATTE -E. TESSELLE, *Engaging Augustine*, pp. 91-110: 94-95. También P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 99-103; 570 y W. S. BABCOCK, *Augustine's interpretation*, p. 70-71; *Augustine and Tyconius*, pp. 1214. Estos dos últimos autores divergen respecto al influjo que tuvo Ticonio en el cambio de san Agustín.

225. Así C. HARRISON, *Rethinking*, pp. 150-156.

226. Cf. *Simpl.* 1,2,2; P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae*, pp. 347-590.

sus lecturas, halló expresión nítida en dicha controversia²²⁷. La primera interpretación había sido abandonada²²⁸.

Yuxtaposición. El ejemplo es ahora 1 Cor 1,12-13. El santo se acercó al pasaje de tres maneras distintas según que se dirigiese a maniqueos, donatistas o pelagianos. En contexto antimaniqueo, le sirve para mostrar la armonía entre las dos Alianzas: en san Pablo se cumplía lo que significaba la ley del Levirato (Deut 25,5-10), que ordenaba al hermano vivo dar descendencia al hermano muerto²²⁹. Contra los donatistas, sustituye la interpretación anterior por una eclesiológico-sacramental: el Apóstol rechaza usurpar lo que es función de Cristo, pues él es el verdadero autor del sacramento, y no el ministro, como sostenían los cismáticos²³⁰. Contra los pelagianos, yuxtapone a la interpretación anterior otra antropológico-soteriológica: san Pablo no se atribuye a sí mismo el otorgar la gracia²³¹. Entre las dos últimas inter-

227. En la aplicación a todo cristiano jugaron un papel importante textos bíblicos como Mt 6,12 y 2 Cor 4,16; y por lo que se refiere a la aplicación a san Pablo, Fil 3,12-14 y 2 Cor 7-9. Cf. F. VAN FLETEREN, *Evolución de la exégesis agustiniana de Rm 7,22-23*, en *Augustinus* 48 (2003) 263-285: 279. Los autores cristianos que influyeron en ese cambio fueron san Ambrosio (*De Paradiso* y *De sacramento regenerationis*), Orígenes (*In Cantica Cantecorum*) y san Jerónimo (*Ep.* 71,58). Cf. ID., *Evolución*, p. 283.

228. La ruptura no fue, sin embargo, total. Al final de su vida sostendrá que tales palabras pueden entenderse *también y más probablemente* del hombre espiritual (*Retr.* 2,1). El contenido de este cambio, la controvertida fecha de cuándo tuvo lugar y su fundamento ha sido repetidamente estudiado. Además del artículo de F. van Fleteren citado en la nota anterior, cf. J. P. BURNS, *The Interpretation of Romans*, pp. 43-47; M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»*, en *Recherches augustinienes* 16 (1981) 101-196; ID., *L'interprétation augustinienne de Rom., 7,7-25: une étape intermédiaire*, en *Oeuvres de saint Augustin* 73A (1988) 501-504; T. G. RING, *Römer 7 in den «Enarrationes in Psalmos»*, en A. ZUMKELLER (Ed.), *Signum Pietatis*. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, WÜRZBURG 1989, 383-407; T. F. MARTÍN, *Augustine on Romans 7,24-25a*, en E.A. LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica*. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995, vol. 33/16: Leuven 1997, 178-182; ID., *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25A* (Studies in Bible and Early Christianity 47), Lewiston, New York 2001; M. VERSCHOREN, *«I do the evil that I do not will»: Augustine and Julian on Romans 7:5-25 during the second Pelagian controversy (418-430)*, en *Augustiniana* 54 (2004) 223-242. Un caso similar hasta cierto punto se da a propósito de 2 Tim 2,20. Una lectura de Ticonio le lleva a modificar en parte la interpretación que había tomado de san Cipriano (cf. F. G. CLANCY, *San Agustín, sus predecesores y contemporáneos, y la exégesis a 2 Tm 2,20*, en *Augustinus* 40 (1995) 53-61.

229. Cf. *C. Faust.* 32,10.

230. Cf. *C. litt. Pet.* 3,3,4; 3,52,64; *Cresc.* 1,27,32; *S. Caes. ecc.* 1; *S.* 46,8,17; *En. Ps.* 69,5; 71,5; *Ep.* 105,3,11; 108,3; etc.

231. Cf. *Io. eu. tr.* 98,2-3; *Praed. sanct.* 5,9; *Ep.* 208,5; *Cont.* 11,25, etc.

pretaciones hay una continuidad básica: rechazo a confiar la salvación al hombre, pero también una discontinuidad; contra los donatistas, nadie debe confiar en otro hombre (el ministro de los sacramentos); contra los pelagianos, nadie ha de poner la confianza en sí mismo²³². Las dos últimas interpretaciones conviven en el período antipelagiano²³³.

Deslizamiento del centro de interés. Como ejemplo sirve la conversión del Apóstol, según el relato de san Lucas (Hch 9,4-5). Aquí los maniqueos no cuentan porque rechazan el libro canónico de los Hechos. La interpretación antidonatista es, de nuevo, eclesiológica, fundada en la identificación que establece Jesús entre él y sus discípulos cuando, desde el cielo, dice a Pablo: «¿Por qué me persigues?»²³⁴. Frente a los pelagianos, en cambio, prevalece la perspectiva antropológico-soteriológica. El interés se desplaza de las palabras de Jesús a san Pablo al estado de salud religioso-moral de éste²³⁵. En énfasis recae sobre su enfermedad de la que le curó el Señor²³⁶. Por supuesto, ya en los textos anteriores a la lucha antipelagiana menciona el cambio efectuado en Pablo, pero suele hacerlo de una forma impersonal («de perseguidor fue hecho predicador»), sin detenerse a describir la enfermedad del convertido²³⁷. Contra los pelagianos, le interesa mostrarla en toda su gravedad para así ponderar la máxima competencia del gran médico que le curó. La introducción de un nuevo centro de interés no comporta la exclusión sin más del anterior, pues la perspectiva eclesiológica perdura todavía en la época antipelagiana.

Acoplamiento. Pensamos ahora en 2 Cor 3,6. El pasaje, presente en la polémica antimaniquea y más a menudo en la antipelagiana, no es citado en ningún texto antidonatista. Frente a los maniqueos, san

232. Por ello, la controversia antipelagiana aparece como el desarrollo de la antidonatista. G. Ring habla de una «Kontinuitäts Hermeneutik» entre el Pablo antidonatista y el antipelagiano (cf. T. F. MARTÍN, *Paulus autem Apostolus dicit* (*Cresc.* 2,21-26): *Augustine pauline polemic against the Donatists*, en *Augustiniana* 56 [2006] 235-259: 237) un desarrollo orgánico más que una ruptura. Cf., en la misma línea, J. P. BURNS, *The Interpretation of Romans*, p. 55; T. F. MARTÍN, *Paulus autem Apostolus*, p. 259.

233. La misma relación entre continuidad y novedad a propósito de 2 Cor 12,7-9: el texto sirve a Agustín para mostrar la permanente convalecencia del hombre y oponerse así al elitismo moral de donatistas y pelagianos, pero cambiando el debate de una «full health» a una «broken health» (cf. T. F. MARTÍN, *Paul the Patient*, pp. 240-241).

234. Cf. *Bapt.* 1,7,9; *En. Ps.* 30,2,1,3; *Io. eu. tr.* 28,1; etc.

235. Cf. *S.* 87,12,15; 116,7,7; 168,4,4; 169,7,9; 299,6; 316,5,5; 260 D (Guelf 18),1; etc.

236. Cf. T. F. MARTÍN, *Paul the Patient*, pp. 241-255.

237. San Agustín siente que debe defender su lectura del Pablo débil. Cf. *S.* 154,4,5 (*ipsum audiamus ne iniuriosi existitemur*) y T. F. MARTÍN, *Paul the Patient*, pp. 248.

Agustín se sirve del pasaje para sostener la exégesis alegórica y la complementariedad de la Antigua y la Nueva Alianza²³⁸. Simultáneamente, y sobre todo en la época antipelagiana, lo interpreta en clave soteriológica: sólo salva lo que proviene del amor vivificante del Espíritu, no lo que proviene de la ley²³⁹. El texto se convierte en clave para comprender la historia de la salvación. La primera interpretación piensa la relación letra-espíritu en términos de desvelamiento, la segunda en términos de complemento. Cuantitativamente, la segunda ha suplantado a la primera. No obstante, en la obra *El espíritu y la letra* san Agustín mantiene ambas bien acopladas, no simplemente yuxtapuestas. Y no por casualidad, sino de forma muy consciente, porque ambas confluyen en la misma comprensión del misterio pascual y de su relación al hombre²⁴⁰.

El principio que subyace a todos los cambios señalados es el de la adaptación a cada nueva situación, sea de los destinatarios de la palabra del pastor sea de su propia teología. Un último ejemplo puede ser 1 Tim 2,4, sobre la voluntad salvífica de Dios. Llama la atención cómo el santo va acomodando la interpretación del «todos» paulino a su posición sobre la gracia²⁴¹.

5. CONCLUSIÓN

San Agustín tuvo conocimiento de las cartas paulinas ya desde antes de su conversión e hizo uso de ellas ya desde los primeros escritos que siguieron a su conversión. La conversión y la ordenación sacerdotal impulsaron más ese conocimiento; el *exemplum* y la *auctoritas* fueron dos formas en que se concretó su uso. Para interpretarlas, tuvo en cuenta el texto, la regla de la fe y los lectores u oyentes.

En su trato con el texto paulino, san Agustín supo aprovechar hábilmente los recursos del saber antiguo. Pero sobra decir que tales re-

238. Cf. *Conf.* 6,4,6; *C. Faust.* 15,8; *Doct. christ.* 3,5,9; *En. Ps.* 64,6, etc.

239. Cf. *C. ep. Pel.* 4,5,11; *Correp.* 1,2; *C. adu. leg.* 2,25,28; *C. Max.* 2,3, etc.

240. Cf. I. BOCHET, «La lettre tue, l'Esprit vivifie». *L'exégèse augustinienne de 2 Cor 3,6*, en *Nouvelle revue théologique* 114 (1992) 341-370. Según la autora, la segunda interpretación aparece a partir de *Simpl.*, pero curiosamente esta interpretación se halla ya ocasionalmente en *C. Faust.* 19,7. La doble interpretación la mantenía aún al final de su vida (cf. *Retr.* 1,14).

241. A. Y. HWANG, *Augustine's Interpretations of 1 Tim 2:4 in the Context of his Developing Views of Grace*, en F. YOUNG, M. EDWARDS, AND P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica. Papers presented to the Seventh.* 43 (2006) 137-142.

cursos resultan insuficientes para la exégesis actual. Además, él juzgó equivocadamente que las cartas del *corpus* paulino en su conjunto poseían un cuerpo doctrinal congruentemente orgánico y unitario, ajeno a todo cambio y evolución. Tampoco le favorecía el ocuparse casi siempre de textos más o menos breves como corresponde a un uso más teológico que histórico de los mismos. Con frecuencia los trata como unidades con valor autónomo, desconectados del contexto global de la carta paulina²⁴². Por otra parte, a menudo se vio lastrado por las deficientes traducciones latinas de que disponía, pues, al no ser él lo que podemos llamar un exegeta profesional, solía consultar el texto griego sólo cuando lo forzaba a ello la polémica.

San Agustín encontró en los escritos paulinos un acervo doctrinal que le permitía, según los casos, proponer la fe, exponerla, defenderla y profundizarla. Como miembro, pastor y teólogo de la Iglesia, tomó su fe como principio hermenéutico ineludible, a lo cual no hay nada que objetar. Sólo que los contenidos del símbolo de fe profesado en el bautismo aún no estaban suficientemente desarrollados, a excepción del dogma trinitario formulado en el concilio de Nicea del 325. Como consecuencia, existía una cierta fluidez doctrinal, asociada a veces a tradiciones locales que el santo no conocía o no conocía bien, que facilitaba y dificultaba la interpretación de los textos. La facilitaba porque dejaba abiertas las puertas a la intuición teológica; la dificultaba porque no las cerraba al posible error. Por otra parte, el hecho de tratar del contenido de la fe favorecía que una mente superdotada para la especulación teológica como la de san Agustín se viese tentada por la osadía, ya fuera intentando penetrar en el misterio, ya fuera avanzando quizá más de lo debido para ampararse luego en ese misterio. Con relación a lo primero, sus excesos en la búsqueda del *intellectus fidei* le llevaron a posiciones sobre la gracia luego no admitidas por la Iglesia²⁴³; con relación a lo segundo, sólo es preciso ver cuán repetidamente se refugia en el abismo de la sabiduría y ciencia de Dios (Rom 11,33)²⁴⁴.

San Agustín fue un maestro en el arte de interpretar la Escritura, en nuestro caso san Pablo, para uso personal y de la comunidad cris-

242. Cf., para el caso concreto de Rom 1,20, G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ep. aux Romains 1,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Recherches augustiniennes* 2 (1962) 273-309: 308-309.

243. Cf. A. SOLIGNAC, *Les excès de l'«intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, en *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 825-849.

244. En la obra agustiniana se contabilizan 77 citas de ese versículo, sólo o asociado a los que le siguen.

tiana que lo leía o lo escuchaba, y a la que él tenía que alimentar y proteger a la vez. Que su lectura del Apóstol esté condicionada por su historia y experiencia religiosa personal es algo que no se le puede reprochar, puesto que es inevitable; que sus adversarios, sobre todo los maniqueos y pelagianos, hayan contribuido también al sesgo marcadamente antropológico de su interpretación, redundará más bien en elogio del pastor. Obviamente, el lector moderno puede echar de menos una mayor atención a los destinatarios originales de los escritos apostólicos considerando el contexto histórico, social, cultural, religioso, etc., como en cierta manera apunta el mismo santo en *La Doctrina cristiana*. Pero él no disponía de los medios de que dispone el estudioso moderno. Por otra parte, quizá ni sintiese la carencia porque para él no había mayor diferencia entre lo que el texto significó en el momento de ser escrito y lo que significaba en el momento de ser leído en su tiempo. La necesaria actualización del mensaje él la veía ya en su origen, hecha por san Pablo mismo, dado que hablaba con espíritu profético²⁴⁵. Más que como intemporal, el santo juzgaría la letra del texto paulino como omnitemporal.

El encuentro de san Agustín con san Pablo y, sobre todo, los resultados que de él se derivaron han sido muy diversamente valorados. El listado de juicios sería largo. Una valoración personal por mi parte requeriría un conocimiento más sólido del pensamiento paulino del que dispongo. Por ello y para concluir, me limito a traer aquí un texto del santo, escrito ya al final de su vida, casi como testamento: «No quiero que nadie abrace enteramente mis enseñanzas, sino que me siga sólo en aquellos puntos en que advierta que no he caído en error. De hecho, en este momento traigo entre manos los libros de mis *Retractaciones* para mostrar que ni yo mismo me he seguido siempre»²⁴⁶. El hecho denota su humildad, pero también su inteligencia; su humildad al reconocer sus limitaciones, su inteligencia al descargar sobre sus lectores la responsabilidad por eventuales consecuencias negativas que pudieran seguirse de eventuales errores suyos en la interpretación de san Pablo.

245. Cf. *Gr. et. pecc. or.* 1,5,6. El santo considera, por ejemplo, que san Pablo pensaba ya en los maniqueos al escribir 1 Tim 4,1-5 (*C. Faust.* 30,5-6; *C. Fel.* 1,7-8; *C. Sec.* 22), texto que refiere asimismo a los donatistas (cf. *Cath. fr.* 70) y a los pelagianos (cf. *Gest. Pel.* 14,32). Lo mismo, respecto de 1 Cor 11,19, referido a maniqueos (*C. Faust.* 15,2), a donatistas (*C. litt. Pet.* 2, 74,166) y a pelagianos (*Gest. Pel.* 35,61).

246. *Perseu.* 21,55.

**SAN PABLO A LA LUZ DEL SAN AGUSTÍN
ANTIDONATISTA**

PEDRO LANGA AGUILAR, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

San Pablo fue para san Agustín un referente de luz y de fuerza y su seguro maestro a la hora de pensar y hablar. A cambio, alcanzó con su genial discípulo una voz más expansiva y sonora, hecha pensamiento y armónica resonancia de la teología occidental. El retórico de Hipona supo sacar en la disputa donatista el máximo rendimiento a su especialidad y se dio buena mano compaginando Escritura y Tradición, Historia y Dialéctica. Aquí es tratado como argumento monográfico sólo ese contencioso, no el entero Agustín, ni el de las otras controversias. El autor discurre con preferencia desde el corpus antidonatista a base de analizar los textos paulinos en él más utilizados. Expuestos *Rm 4,5; 5,5; 1Co 1,13; 11,29; 13,7; Ga 5,19-21; 6,5; Ef 4,2-3; 5,27; Flp 1,15-18; 2,21; 3,15; 1 Tm 5,22; y 2 Tm 2,20*, destaca seguidamente estos argumentos doctrinales a manera de tesis: 1) Autoridad de la Escritura; 2) Fuerza de la Tradición; 3) Historia del Cisma; 4) Unidad y santidad de la Iglesia; 5) La cuestión sacramental; 6) La unidad y la paz; 7) Caridad y unidad; y 8) El mal del cisma. De lo cual sale el Pablo apasionado por Cristo, el enamorado de la Iglesia, el que canta las excelencias sacramentales, el incomparable de la unidad en la caridad, el actualísimo de la justificación, el socorridísimo del ecumenismo cuando alerta contra las divisiones, el estudiado, invocado y propuesto en el presente *kairós* del Año Paulino. Los donatistas dieron pie a san Agustín para recurrir al Apóstol y brindarnos con su valimiento lo más sublime acaso de cristología, eclesiología y gracia en el Occidente plurisecular. Prueba ello, pues, sobradamente que nuestro Agustín antidonatista fue radical y genuinamente paulino y, como consecuencia, extraordinariamente cristológico y eclesial.

PALABRAS CLAVE:

Sagrada Escritura, Tradición, Cisma, Donatismo, Católica, Citas paulinas más comunes en el corpus antidonatista, Historia del Cisma, Unidad y santidad de la Iglesia, Cuestión sacramental, Unidad y paz, Caridad y unidad, El mal del cisma.

ABSTRACT:

Saint Paul was for St. Augustine a referent of light and strength and his certain master at the time of thinking and speaking. In return, he reached with his brilliant disciple a more expansive and sonorous voice, made thought and harmonic resonance of the western theology. The rhetorician of Hippo knew how to take the maximum advantage to his specialty in the Donatist dispute and he had good hand on putting together Scripture and Traditions, History and Dialectic. Only this contentious is treated here as a monographic argument, not the whole Augustine nor the one of the other controversies. The author mainly flows from the antidonatist corpus, analyzing the Pauline texts more used in him. After the exposition of Rm 4,5; 5,5; 1Co 1,13; 11,29; 13,7; Ga 5,19-21; 6,5; Ef 4,2-3; 5,27; Flp 1,15-18; 2,21; 3,15; 1Tm 5,22; and 2Tm 2.20, he emphasizes the following doctrinal arguments as thesis: 1) Authority of the Scripture; 2) Force of the Tradition; 3) History of the Schism; 4) Unity and sanctity of the Church; 5) The sacramental question; 6) The unity and the peace; 7) Charity and unity; and 8) The evil of the schism. From all of this appears Paul the impassioned one for Christ, the enamored one with the Church, the one that sings the sacramental excellences, the incomparable one of the unit in the charity, the very present one of the justification, the very helpful one of the ecumenism when he alerts against the divisions, the studied, invoked and proposed one in the actual *kairos* of the Pauline Year. The Donatists gave St. Augustine the opportunity to resort to the Apostle and to offer us with his influence the most sublime of Christology, Ecclesiology and Grace in the century-long Western. All above amply proves that our antidonatist Augustine was radical and genuinely Pauline and, as a consequence, extraordinarily Christological and Ecclesiological.

KEY WORDS:

Sacred Scripture, Tradition, Schism, Donatism, Catholic, More frequent Pauline quotations in antidonatist corpus, History of the Schism, Unit and holiness of the Church, Sacramental Question, Unity and peace, Charity and unity, Evil of the schism.

1. EN LA LÍNEA DE LUZ Y DE FUERZA DE SAN PABLO

Que se pueda estudiar agustinianamente a san Pablo desde múltiples puntos de vista es claro. Lo difícil es acertar en la elección. Mi rumbo apunta a la controversia donatista, lo cual conlleva posponer un riquísimo elenco de panoramas y, al propio tiempo, conocer de antemano un montón de premisas, entre ellas el atractivo que por el Apóstol sintieron Padres y escritores eclesiásticos de los siglos IV y V¹, Agustín entre ellos². Estudiosos del *Tolle, lege* prueban que el de Tarso habría llegado al de Tagaste con providencial acento en la misma conversión³, incluso antes⁴, pues los de Manes, gnósticos ellos y cultivadores de una exégesis herética, manejaban las Sagradas Escrituras, comprendido el Apóstol⁵.

Vencido el error maniqueo, pero aún con los neoplatónicos, es cuando el de Tarso vuelve por sus fueros en el alma del joven de Tagaste, ahora ya sin interpretaciones equívocas. Lo confirman *Con-*

1. Vid. MARA, M. G., «L'influsso di Paolo in Agostino»: AA.VV., *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino* (IPA [SP 5], Roma 1989) 127-162., esp. I. *L'interesse per Paolo nel IV-V secolo*, 127-139.

2. Vid. LADARIA, L. F., «Paul chez les Pères de l'Eglise»: DSp 12 (1983) 520-522; MARA, M. G., «L'influsso...», esp. II. *Primi incontri di Agostino con Paolo*, 139-145.

3. «Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (Rm 13, 13; *Conf.* 8,12,29).

4. El futuro Padre de la Iglesia, en contra de lo que a veces, equivocadamente sin duda, se dice por ahí, no hubo de convertirse a Cristo, del que nunca se apartó. Su conversión, en realidad, fue más bien a la vida religiosa dentro de la Iglesia católica.

5. Vid. RIES, J., «Saint Paul dans la formation de Mani»: AA.VV., *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, 7-27; DECRET, F., «L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique»: AA.VV., *Le epistole paoline nei manichei*, 29-83.

tra los académicos⁶ y las *Confesiones*⁷, donde su autor afirma que, tras haber suscitado los neoplatónicos en él un verdadero incendio de entusiasmo, le habían dejado desguarnecido de cara a la búsqueda del camino que le conduciría a Cristo⁸. Pablo de esta suerte se revela el maestro que empuja al neoplatónico tagastense al aprendizaje de la búsqueda del Cristo humilde⁹. Y, en cuanto tal, así va a permanecer durante su vida toda de monje, presbítero y obispo, esto es: siendo el Apóstol, en nuestro inquieto luchador hiponense, una línea de luz y de fuerza¹⁰.

Será en adelante san Pablo, por tanto, el seguro maestro de san Agustín a la hora de pensar y hablar, su definitivo y supremo recurso en medio de los agobios escriturísticos, el faro luminoso en controversias, lecturas, escritos y predicaciones; para todo su ministerio pastoral, digamos. Y el Apóstol va a tener en su genial discípulo neoplatónico una voz más expansiva todavía, si cabe, más sonora, hecha pensamiento y luz y armónica resonancia de toda la teología occidental. El Pastor de almas Agustín de Hipona predicará y escribirá con inconfundible acento paulino, ya desde su escritorio, ya por su cátedra, según pinten los colores arriano, maniqueo, donatista y pelagiano. El estilo paulino, en resumen, brillará con singular resplandor en este Padre y Doctor de la Iglesia católica, para muchos el más grande. Lo medular de su teología y de su mística va a consistir en el puro dinamismo de un constante proceso conversional, pues «aquel a quien hay que encontrar está oculto para que le sigamos buscando»¹¹.

6. «Y miré como de paso —así lo confieso (dice)— aquella religión que, siendo niño, me había sido profundamente impresa en mi ánimo, y, si bien inconscientemente, me sentía arrebatado hacia ella. Así titubeando, con prisa y ansiedad, cogí el libro del apóstol San Pablo [...]. Y lo leí todo entero con mucha atención y piedad» (*C. acad.* 2,2,5).

7. «Así pues, con toda avidez, cogí las Escrituras venerables de tu Espíritu, con preferencia el apóstol Pablo, y fueron desvaneciéndose todos aquellos problemas en que a veces me parecía descubrir contradicciones e incoherencias entre sus palabras y el testimonio de la Ley y de los profetas» (*Conf.* 7,21,27).

8. «Al no ser humilde, no me cabía en la cabeza que ese Jesús humilde fuera mi Dios» (*Conf.* 7,18,24).

9. Vid. LAGA, P., «La humildad en la cristología de san Agustín»: REINHARDT, E. (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón* (EUNSA [“Colección Historia de la Iglesia”, 33], Pamplona 2000) 301- 330.

10. Vid. BONNARDIÈRE, A.-M. de la, *Préface*: VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin* (Beauchesne, París 1985) 7.

11. *In Io. eu. tr.* 63,1. Los mismos conceptos de conversión y de búsqueda, tan agustinianos ellos, podrían significar una dimensión muy a tener en cuenta dentro de la misma controversia entre los católicos y los donatistas.

2. LA SAGRADA ESCRITURA EN EL DONATISMO Y EN LA CATÓLICA

Subidos al dialéctico escenario de la disputa católico-donatista, cumple acudir a la Biblia y comprobar su papel, su manejo, su alcance, su aceptación en el diferendo, siquiera sea por comprobar coincidencias y divergencias. «El fundamento de la teología donatista era la Sagrada Escritura. Igual ocurría en los católicos. Bien que cismática, la Iglesia de Donato, mayormente sus jerarcas y teólogos, alardeaba del constante recurso al texto sagrado, mayormente para toda la vida eclesial, pero con especial énfasis en lo que se relacionase con las verdades teológicas, y siempre que las circunstancias lo exigieran para exposición o defensa de las tesis durante la disputa con los católicos»¹².

El Donatismo se atuvo siempre a la Biblia de san Cipriano, de quien nos consta que solía recurrir a una traducción latina que desde muchos años atrás había sido de uso común por África del Norte. Asimismo tenemos conocimiento de una versión africana de las Cartas paulinas que, a juicio de los expertos, era contemporánea de las *Actas de los mártires scilitanos*, cuya redacción latina habría que llevar al año 180¹³. La Católica, por su parte, se atuvo a la Biblia africana, la misma que había usado, ya digo, san Cipriano. Católicos y donatistas, además, estuvieron al principio de acuerdo en cuanto al Canon bíblico. Lo cual resulta comprensible, dado el uso común de la misma Biblia. Pero las diferencias no tardarían en aparecer. Surgieron con las primeras novedades introducidas por la Católica, pues ésta terminó declarando auténticos ciertos libros que hasta fechas recientes se habían tenido como dudosos.

«Fiel a las versiones africanas del siglo III, el Cisma, por el contrario, se opuso en redondo a cualquier alteración del Canon bíblico. Concretamente, decidió conservar los libros que figuraban en el Canon de uso común en la cristiandad africana hasta el 313, fecha de la esci-

12. LANGA, P., *Introducción general*: ID., *Introducción general, bibliografía y notas*: OCSA XXXII, *Escritos antidonatistas (I.º): Salmo contra la secta de Donato.-Réplica a la carta de Parmeniano.-Tratado sobre el bautismo.-Resumen del debate con los donatistas*. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Río (BAC 498, Madrid 1988) 68.

13. «Acusados ante el tribunal del procónsul Saturnino en Cartago, los santos declararon que llevaban consigo *Libri et epistulae Pauli, viri iusti*» (QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea* [BAC 206, Madrid ²1968] 544). Vid., LANGA, P., *Introducción general*, 69.

sión oficial. Por referirlo al detalle, se negó a dar entrada a los dos primeros libros de Esdras. Y para el Nuevo Testamento, a Hebreos, la totalidad casi de las epístolas católicas, segunda de san Pedro, segunda y tercera de san Juan, la de Santiago y la de san Judas; en resumen, las novedades de los católicos, que resolvieron aceptar la Vulgata»¹⁴.

«Por lo que al texto latino se refiere, las divergencias católico-donatistas hacen acto de presencia después del siglo IV. Hasta entonces unos y otros sólo conocen, conforme ya he dicho, antiguas traducciones africanas de los tiempos de san Cipriano. Pero ocurre que san Agustín, cuando regrese a su amada tierra ya bautizado, se llevará de Milán, para difundirlos y popularizarlos por África, “textos italianos revisados” a los que pronto vendrán a sumarse las versiones de san Jerónimo, de manera que la Biblia de la Católica se convertirá, no tardando, en un mosaico de textos pertenecientes a las distintas familias: versiones africanas, italianas revisadas y Vulgata de san Jerónimo»¹⁵.

El recurso paulino de la Católica, comprendido el del Hiponense, y de los donatistas queda, por tanto, de manifiesto. Dígase lo propio de su lectura en, o a través de, la Biblia de san Cipriano. Por otra parte, puesto que en este cisma norteafricano quedamos lejos de las tradicionales escuelas exegéticas orientales tipo Alejandría o Antioquía¹⁶, habremos de convenir en que tanto para católicos como para donatistas la exégesis escriturística era puesta al servicio de la eclesiología. En consecuencia, pues, sobre Sagrada Escritura no encontramos diferencias esenciales entre ambas Iglesias.

En otro orden de cosas, y puesto que la Escritura Sagrada tiene como centro de revelación el misterio de Cristo y de la Iglesia, se comprende que para san Agustín sólo sea ésta, la Iglesia, quien puede ofrecer y garantizar o respaldar, el verdadero sentido de la Escritura. Ser fiel a la Escritura y a la Tradición equivale, según el Doctor de la Gracia, a serlo de Cristo y de la Iglesia, cosa particularmente importante habida cuenta del cariz eclesiológico de la disputa de marras¹⁷. Unos y otros acuden al Evangelio, y por supuesto que a las cartas

14. LANGA, P., *Introducción general*, 70.

15. LANGA, P., *Introducción general*, 70; ID., n. compl. 5, *Biblia Donatista*: Ib., 852-854; *Introducción general*, 70; FRIEND, W.H.C., «The Donatist Church and St. Paul»: AA.VV., *Le epistole paoline nei manichei, donatisti e il primo Agostino*, 85-123.

16. Vid. SIMONETTI, M., *Profilo storico dell'esegesi patristica* (IPA, Roma 1981); MARGERIE, B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III, Saint Augustin* (Du Cerf, París 1983).

17. Vid., LANGA, P., *Introducción general*, 120, nota 40.

paulinas, parte integrante del Nuevo Testamento, pero no ya para demostrar autoridad alguna de la Iglesia —sobre la que ambas partes están de acuerdo— cuanto, más bien, para comprobar con tan autorizada fuente las dotes eclesiales de autenticidad, visibilidad y catolicidad. Ello será posible dejando que el Evangelio y san Pablo se conviertan en termómetro, catalizador y espejo en el que reflejarse la verdadera imagen deseada.

El retórico Agustín de Hipona se las ingeniará para saber sacar el máximo partido posible a la fuerza silogística de la Sagrada Escritura. Incluso se dará buena mano compaginando Escritura con Tradición, y datos históricos con dialéctica. Luego ya, en casos concretos y según circunstancias, será cosa de ver cómo y hasta qué punto lo consigue. En la réplica contra Parmeniano, por ejemplo, la importancia escriturística viene dada más por el método que por el contenido, a la postre la misma cosa para ambos, de modo que la del Hiponense, por todo lo dicho, se reduce a una exégesis muy original, mezcla de exégesis e historia, con dialéctica y, en ocasiones, con festiva ironía, en la que todo concurre al mismo fin: practicar una interpretación escriturística al vivo, elocuente y espiritual, que acabe con el error africano. No será suficiente, pues, con citar un texto más o menos largo, ni siquiera con interpretar dicho texto, el que sea, porque se podrá dar el caso de que un mismo ejemplo de Escritura lo entiendan a menudo el Cisma y la Católica muy diversamente. Y en el Cisma hemos de señalar la descollante estrella escriturística de Ticonio¹⁸, a muchos años luz de sus propios jefes. Descendamos de lleno al argumento que nos ocupa: el recurso al Apóstol.

3. SAN PABLO EN LA CONTROVERSI A CATÓLICO-DO-NATISTA

San Agustín carece de una obra dedicada ex profeso a san Pablo, a menos que entendamos por tal sus comentarios a Romanos y a Gálatas¹⁹. Ello quiere decir que, de entrada, y para entender el argu-

18. Vid. LANGA, P., nn. compl.24, *Ticonio*; y 25. *El extraño caso de Ticonio*: OCSA 32. *Escritos antidonatistas (1º)*, resp. 881s. 882s.

19. Me refiero concretamente a la *Exposición de algunos textos de la carta a los Romanos*, la *Exposición de la carta a los Gálatas*, y la *Exposición incoada de la carta a los Romanos*. Vid. MARA, M. G., «L'influsso di Paolo in Agostino», esp.III. *La Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 145-162, y especialmen-

mento en su globalidad, sería de todo punto necesario tener en cuenta la obra literaria toda del Doctor africano y, una vez en ella, abrirse camino por el tupido bosque de las citas paulinas. El de la imagen, por ejemplo, es otro filón muy bien tratado²⁰. Pero no es éste, en mi caso evidentemente, el camino a tomar. El título de este subapartado *San Pablo en la controversia católico donatista* indica, por de pronto, que hemos de discurrir por un campo concreto de la obra agustiniana: aquel, lo diré de nuevo, en el cual Agustín de Hipona se mide con los del Cisma.

Incluso en este fascinante y limitado sector de la literatura agustiniana, cualquier estudioso que se lo proponga, para no andarse por las ramas ni perderse en generalidades, deberá descender a las raíces del árbol católico-donatista, ir a lo fundamental, cuidar de lo paradigmático. En este laborioso quehacer tiene preferencia el rastreo bíblico, es decir, el recurso de san Agustín a san Pablo seguido de cerca mediante el camino seguro de las citas. Con ellas en mano, será cuestión luego de clasificar y distinguir, seleccionar y evaluar, concretar y preferir. La informática puede ser hoy de inapreciable utilidad en los cómputos, donde el espíritu de *sindéresis* para clasificar y evaluar tiene siempre la última palabra.

Para empezar, habrá que tener presente que se trata sólo de la disputa donatista, no, desde luego, de todo Agustín, ni del Agustín de las otras controversias. Más todavía, diré incluso que en este reducido campo de sus diferencias con el Cisma se abre la incitante panorámica del estudio comparado, que tampoco es nuestro caso: es decir, cabría establecer un parangón entre lo que de san Pablo piensa y dice Agustín contra los donatistas y lo que ese mismo autor dice contra los maniqueos, un suponer; o contra los pelagianos, otro suponer; o contra los arrianos; o entre donatistas y pelagianos, en fin. Pero como digo, no es ése mi propósito. Dejo que otros ilustres estudiosos cultiven esas parcelas en estas Jornadas. Aquí sólo afronto el Cisma con preferencia, casi exclusividad, desde el corpus de los escritos agustinianos ad hoc, sin que ello conlleve eliminar de raíz cualquier llamada oportuna a sermones, verbigracia; a cartas, o a las mismas *Enarraciones*, mate-

te las respectivas introducciones y notas de Pío de Luis en: OCSA 18. *Escritos bíblicos [2ª]*, BAC 187, Madrid 2003)167-444.

20. Sobre todo en PALMERO RAMOS, R., «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas* (Ediciones Cristiandad [Teología y Siglo XX, 11], Madrid 1970).

rial utilísimo donde a menudo se refleja también el Pastor de almas de Hipona enzarzado con los del Partido²¹. Y entonces será cosa de trabajar el material de balance, de síntesis, de resumen.

En mi caso he renunciado incluso a un cómputo exhaustivo. Los más recientes estudios al respecto, los de Friend y Mara, ofrecen un elenco que dista de ser completo²². Como tampoco agotaron el repertorio a principios del siglo XX los de Monceaux²³. Yo he preferido tirar más por la recurrencia de las citas. Es decir, atenerme a los textos paulinos que más veces comparecen en las páginas agustinianas antidonatistas, siempre, claro es, a partir, o teniendo en cuenta, como término a quo, de un tope mínimo de seis llamadas, sumando las explícitas e implícitas. Ello dará como resultado un muestreo del Pablo que san Agustín más invocó al enfrentarse al Cisma. En otros términos, de las tesis paulinas de mayor incidencia en el diferendo que Agustín mantuvo con los seguidores de Donato. Punto éste al que seguirá, como cierre del trabajo que me ocupa, el de la orquestación de temas que de ahí se deriven. Examinemos de cerca la cuestión repasando esas citas paulinas que Agustín de Hipona utiliza más veces en la disputa.

4. CITAS PAULINAS MÁS COMUNES EN EL CORPUS ANTI-DONATISTA DE AGUSTÍN

4.1) *Rm 4,5*: «En cambio, al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia»²⁴. El contexto bí-

21. Vid. VAN DER MEER, F., *San Agustín, Pastor de almas* (Herder, Barcelona 1965). Útiles también, ESTAL, J. M del, «San Agustín, conductor de almas y de pueblos»: CDios 71 (1955) 417-438; PELLEGRINO, M., «Sant'Agostino pastore d'Anime»: RAug 1 (1958) 317-338.

22. Vid. MARA, M. G., «L'influsso di Paolo in Agostino», 145-162: FRIEND, W.H.C., «The Donatist Church and St. Paul», esp. Appendix I, *Pauline Texts used by the Bishops at the Council of Carthage Sept. 256*; Appendix II, *Pauline quotations used by the Donatist*; y Appendix III, *The Book of Rules of Tyconius*, pp. resp. 119s. 121s. 123. Para estudios en español, cf. LAZCANO, R., *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*. Prólogo de PEDRO LANGA AGUILAR (Editorial Revista Agustiniana, Guadarrama [Madrid] 2007), nn. 5214.5232.

23. Vid. recogidos en LANGA, P., *Aparato bibliográfico, 1. Donatismo*: OCSA 32, p. xxx. Sobre algunas estadísticas del número de citas de san Pablo en san Agustín, cf. BENITO Y DURÁN, A., «San Pablo en San Agustín»: *Augustinus* 9 (1964) 5-36: 12.; da, v.g., 122 en las *Confesiones* (a.c., 15; y pp.19-21, para la doctrina de la Gracia; y 26-36 para la predicación, sin contar los sermones de Dolbeau, claro).

24. Vid. BRAY, G., *Romanos*: LBCPI. *Nuevo Testamento 6*, esp. *Bibliografía*, 17-23 [para Agustín de Hipona, 17s], *Introducción a Romanos*, 25-37; y para *Rm 4,5*,

blico de este pasaje paulino no es otro que Abrahán justificado por su fe. San Agustín recurre a dicho versículo en su enfrentamiento con los donatistas no menos de trece veces²⁵, citándolo casi siempre de forma expresa, replicando con él a Petiliano de modo prácticamente exclusivo²⁶, excepción hecha de una vez en que rebate con él a Cresconio²⁷, amén de sermones y cartas²⁸, y probando con ayuda de su fuerza bíblico-paulina algunas tesis doctrinales de relieve dentro de la disputa. Concretamente, la autoridad de la Escritura, la sacramentalidad del bautismo, la cristología, la gracia bautismal y la historia [parcial, limitada] del contencioso entre ambas Iglesias.

4.2) *Rm 5,5*: «Y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»²⁹. Aquí el contexto bíblico del pasaje paulino es la justificación, prenda de la salvación. San Agustín se vale de semejante versículo para abundar en el don del Espíritu Santo, que es la caridad. Sin ella, que se da en la Iglesia católica, nada aprovecha lo demás. La cita figura no menos de doce veces³⁰ de forma explícita, mayormente en forma de réplica a Cresconio, sin que falte en varios sermones y cartas³¹. La carga doctrinal que del uso agustiniano de este versículo paulino se deriva incide sobre las siguientes tesis de la disputa: La fuerza de la Tradición, la esencia de la comunión, el bautismo dentro y fuera de la Iglesia católica, la solución que el error puede tener, y el argumento maximianista.

pp.176s. La versión de las citas paulinas va por la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1975). Para estudios al respecto, cf. la *Bibliografía* que Pío de Luis antepone en su *Introducción a la Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*: OCSA 18 (BAC 187, Madrid 2003, 2ª ed. revisada), 193-201.

25. *C.litt. Pet.* *1,5,6; *7,8; 4,9; 3, 36,42; 38,44; 42,51; 43,52; 49,59; 50,62; 54,66; *C.Cr.* 3,11,12; *Serm.* 292,6; *Ep.* 185,9,37.

26. *C.litt. Pet.* *1,5,6; *7,8; 4,9; 3, 36,42; 38,44; 42,51; 43,52; 49,59; 50,62; 54,66.

27. *C.Cr.* 3,11,12.

28. *Serm.* 292,6; *Ep.* 185,9,37.

29. LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Le verset paulinien Rom. 5,5 dans l'oeuvre de s. Augustin*: AugM 1954, 657-665. Para más estudios, cf. la *Bibliografía* que aporta Pío de Luis (citada en nota 22).

30. Del 387 al 429 san Agustín citó *Rm 5,5*, según la Bonnardière, al menos 201 veces (cf. *a.c.*, p.657). Para temas concernientes a *Rm 5,5* antes del 411: *a.c.*, pp.658s.

31. Vid. *De b.* 3,21; *Ep. ad Cath.* 23,66.67; *C. Cr.* 2,12,15; 13,16; 15,18; 16,20; 4,5,6. *Serm.* 265,10; 269,2,3; 358,4; *Ep.* 185,11,50.

4.3) *1 Co 1,13*: «¿Está dividido Cristo? ¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?»³². El Apóstol alude con dichos interrogantes a las divisiones entre los fieles, un argumento, como se puede advertir, muy a propósito del diferendo católico-donatista. San Agustín cita el versículo no menos de quince veces en los escritos, sermones y cartas antidonatistas³³. El texto como tal encierra un mensaje contra las divisiones, al que se asocia el propio bautismo, que lo es en nombre de Cristo, su autor, y no en el de cualquier criatura por perfecta que sea. Las tesis aquí propuestas son: Los errores en la fe y la validez del bautismo; Cristo, autor y ministro del bautismo, la norma apostólica, y el bautismo y la fe.

4.4) *1 Co 11,29* : «Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo»³⁴. El pasaje paulino evoca la Cena del Señor. San Agustín recurre a él no menos de doce veces, casi siempre de forma explícita³⁵. Como igual católicos que donatistas adoraban la Eucaristía, en cuanto sacrificio y como sacramento, se sigue que las tesis van a ir muy trabajadas con ayuda de la dialéctica. El de Hipona puntualizará a los donatistas y sobre todo a sus jefes que el sacrificio del impío sólo le perjudica al impío; que el sacramento es uno solo para ambas partes, las cuales no son una misma cosa; que la índole de la separación católico-donatista es ahora espiritual.

4.5) *1 Co 13,7*: «(La caridad) Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta»³⁶. Con *1 Co 13,7*, versillo perteneciente a la jerarquía entre los carismas, del himno a la caridad, citado no menos de seis veces³⁷, dos de forma tácita y cuatro de forma expresa y directa, Agustín de Hipona recuerda al primado del Cisma, Parmeniano, al brillante obispo cirtense y agudo rival, Petiliano, y a los propios católicos a quienes alerta sobre la secta, las dulces caras de la caridad

32. Vid. BRAY, G., *1-2 Corintios*: LBCPI. *Nuevo Testamento 7*, esp. *Bibliografía*, 17-24 [para Agustín de Hipona, 17s], *Introducción a 1-2 Corintios*, 25-32; y para *1 Co 1,13*, pp.46s.

33. Vid. *De b.* 3,19; 5,37; *C. litt. Pet.* 1,3,4; 3,3,4; 51,63; *Ad Donat. p. coll.* 21,33; *De un. b.* 5,7; 11,18; *Ad Caes. eccl.* 2; *C. Gaud.* 1,31,39; *Serm.* 269,3; 295,5; 358,3; 358,5 (cf. MEER, F. van der, 137s); *Ep.* 105,3,11.

34. Vid. BRAY, Gerald, *1-2 Corintios*: LBCPI, para *1 Co 11,29*, p.173.

35. Vid. *C. Ep. Parm.* 2,11; *C. litt. Pet.* 2, 37,88; 47,110; *Ad Donat. p. coll.* 20,27; 21,33; *De un. b.* 17,31; *C. Cr.* 4,26,33; *Serm.* 4,35; 90,1; *Ep.* 141,5; 142,3; 185,11,50.

36. Vid. BRAY, G., *1-2 Corintios*: LBCPI, para *1 Co 13,7*, p.196.

37. Vid. *C. Ep. Parm.* *2,11; *3,25; 3,*26; *C. litt. Pet.* 2,78,174; 3,3,4; *Ep. ad Cath.* 5,9.

y de la unidad. Las tesis cantan solas: Frente a los falsos reproches donatistas, caridad y unidad; la falsa conducta de Petiliano, contraria a la caridad y a la Escritura, y sobre la tolerancia, tenaz defensora de la unidad, y el manejo de textos bíblicos claros.

4.6) *Ga 5,19-21*: «Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios»³⁸. Estos versillos de Gálatas acerca de la libertad y la caridad, figuran no menos se siete veces, seis de forma expresa y una tácita, la mayoría en *De baptismo* y en *Contra litteras Petilianí*³⁹. Y para probar dos fundamentales tesis bautismales, a saber: que tanto los hombres carnales como los herejes poseen y dan el bautismo, y que el bautismo de carnales y herejes no es de ellos, sino de Cristo.

4.7) *Ga 6,5*: «Pues cada uno tiene que llevar su propia carga»⁴⁰. El Hiponense cita este versillo de Gálatas cuyos conceptos bíblicos esenciales versan en torno a diversos preceptos divinos sobre el amor y el celo, no menos de once veces, la mayoría de modo explícito⁴¹. Con este versillo en su pluma, prueba que los donatistas no quieren mantener la caridad. Asimismo, que en la Iglesia los malos no contaminan a los buenos, de suerte que la Iglesia en la actualidad está llena de trigo y de paja. Toca, pues, algunos de los puntos nodulares de la disputa.

4.8) *Ef 4,2-3*: «(Os exhorto...a que viváis...) con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz»⁴².

38. LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Recherches sur l'épître aux Galates dans l'oeuvre de s. Augustin*: (AEPHE 1971) 288-298; EDWARDS, M. J., *Galatas, Efesios, Filipenses*: LBCPI. Nuevo Testamento 8, esp. *Bibliografía*, 17-22 [para Agustín de Hipona, 17s], *Introducción a Gálatas, Efesios y Filipenses*, 23-30; y para *Ga 5,19-21*, pp.126-128.

39. Vid. *C.Ep.Parm.* 1,16; *De b.* 4,25; 6,19; *7, 103; *C.litt.Pet.* 2, 104,239; 108,247; *Ep. ad Cath.* 22,61.

40. LA BONNARDIÈRE, A.-M., «"Portez le fardeau les uns des autres". Exégèse augustinienne de Gal 6,2»: *Didaskalia* 1 (1971) 201-215; MARA, M. G., «Storia e esegesi nella Expositio epistolae ad Galatas di Agostino»: *Annali di storia dell'esegesi* 2 (1985) 93-102; EDWARDS, M. J., esp. para *Ga 6,5*, p.135.

41. Vid. *C.litt. Pet.* 2, 36,84; *2, 67,150; 2, 92,208; 2, 96,221; 3, 39,45; *Ad Donat. p. coll.* 6,9; *C.Cr.* 3,35,39; *3, 13,16; *Serm.* 164,2.8.11; *Ep.* 87,5; 141,5.

42. EDWARDS, M. J., esp. para *Ef 4,2-3*, p.205-207.

Este llamamiento paulino a la unidad, aparece en la pluma antidonatista de san Agustín nada menos que dieciséis veces, casi la mitad traídas *ad sensum*⁴³. No debe extrañar, pues, que el santo Doctor insista en estas conclusiones básicas a modo de tesis: La convivencia de la unidad; el amor a la unidad; la humildad, salvaguarda de la unidad, para proseguir sosteniendo que nada es provechoso sin la caridad; y con el caso polémico de san Cipriano. El Hiponense remata con el mal del cisma y el pecado contra el Espíritu Santo.

4.9) *Ef 5,27*: «(Como Cristo amó a la Iglesia...para santificarla...) y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada»⁴⁴. Este versillo paulino, aplicado tradicionalmente a la moral familiar, aparece once veces, de ellas ocho *ad sensum*, prácticamente todas en *De baptismo*, aunque también en varias cartas⁴⁵. El versillo da pie al de Hipona para destacar bien las tesis eclesiales de la Católica, cuyo contenido reza: Los pecadores no condicionan la santidad de la Iglesia. De ahí que los malos en la Iglesia, y la herejía, pueden engendrar hijos de Dios, porque la Iglesia es santa a pesar de la maldad de sus hijos, y la cabeza de la Iglesia es el mismo unigénito Jesucristo, el Hijo del Dios vivo, Salvador de su Cuerpo. Lo que entre católicos y donatistas se ventila no es sino la cuestión de dónde está este cuerpo, o sea la Iglesia.

4.10) *Flp 1,15-18*: «Es cierto que algunos predicán a Cristo por envidia y rivalidad; mas hay también otros que lo hacen con buena intención; éstos, por amor, conscientes de que yo estoy puesto para defender el Evangelio; aquéllos, por rivalidad, no con puras intenciones, creyendo que aumentan la tribulación de mis cadenas. Pero ¿y qué? Al fin y al cabo, hipócrita o sinceramente, Cristo es anunciado, y esto

43. *C. Ep. Parm.* *2,36; *3,3.5.*16; *De b.* *1,12.*28; 6,10.*;39; *C.Cr.* 4,8,10. Además en *Serm* 260 A,3; 270,6; *Ep.* 44,5,11; 210,1; 43,8,23; 93,11,46; 185,6,24; 185,10,43.

44. FAUL, E., «Ecclesia, sponsa Christi. Orígenes y Agustín ante la exégesis de Eph 5,27»: *Augustinus* 15 (1970) 263-280; ZUMKELLER, A., «Eph 5,27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner»: *Aug.* 16 (1976) 457-474; LANGA, P., n. compl. 5: «Eph 5,27 en la disputa católico-donatista»: OCSA 34. *Escritos antidonatistas (3º)* [BAC 541, Madrid 1994] 768-769; EDWARDS, M. J., esp. para *Ef 5,27*, p.246.

45. *C. Ep. Parm* *3,10; *De b.* *3,23; *4,5. *16; *5,35. *38; *6,5; *7,99; *Ep. Ad Cath.* 2,2; *Ep.* 93,9,34; 185,9,39.

me alegra y seguirá alegrándome»⁴⁶. Estos versillos de Filipenses en torno a la situación personal de Pablo figuran citados no menos de nueve veces, cinco *ad sensum*⁴⁷. El resultado son unas tesis que inciden sobre el ministro de los sacramentos. De modo que el ejemplo de Pablo va contra los donatistas; el Espíritu Santo es quien actúa por medio de los ministros. La segregación de los malos en este mundo es sólo intencional, no corporal. El ejemplo de Pablo y de Cipriano en guardar la unidad condena también la repetición del bautismo.

4.11) *Flp 2,21*: «Ya que todos buscan sus propios intereses y no los de Cristo Jesús»⁴⁸. Figura en el contencioso que nos ocupa no menos de once veces (dos de forma tácita), replicando a Parmeniano, a Petiliano sobre todo, y en *De baptismo*, así como en el sermón 46 sobre los pastores, y en varias cartas⁴⁹. Sus tesis son: La segregación de los malos en este mundo es sólo intencional, no corporal; asimismo es temporal la mezcla de buenos y malos; y quien regenera es Cristo, no el hombre.

4.12) *Flp 3,15*: «Así pues, todos los perfectos tengamos estos sentimientos, y si en algo sentís de otra manera, también eso os lo declarará Dios»⁵⁰. El contexto de este versículo de Filipenses acentúa el verdadero camino de la salvación cristiana. San Agustín recurre a él en sus diferencias con el Cisma no menos de doce veces (mayoría *ad sensum*, y en *De baptismo*)⁵¹. La tesis conclusivas pasan por: la unidad, fundamento de la paz; la unidad y la paz en el concilio africano del 256; testimonio de los Hechos de los Apóstoles, cuyas voces divinas sobre la Iglesia universal son tan claras, que sólo los herejes en su orgullosa perversidad y ciego furor pueden ladrar contra ellas. La síntesis conclusiva del *De baptismo* no es sino un claro testimonio de san Cipriano.

4.13) *1 Tm 5,22*: «No te precipites en imponer a nadie las manos,

46. VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*. Préface de A.-M. La Bonnardière (Beauchesne, París 1985); EDWARDS, M. J., esp. para *Flp 1,15-18*, p. 278-280.

47. *C.Ep.Parm.* *1,5; 2,24.*37; *3,25; *De b.* *4,12; *Br* *3,11; *C. litt.Pet.* 2, 81,180; *Ep.* 93,11,47; 108,3,8.

48. VERWILGHEN, A., 239; EDWARDS, M.J., esp. para *Flp 2,21*, p.319.

49. *C.Ep. Parm.* *2,37; 3,19; *De b.* *4,15; *C.litt.Pet.* 2, 5,11; 3, 3,4; 55 67; *Serm* 46,2.5.19; *Ep.* 43,8,23; 87,2.

50. Vid. VERWILGHEN, A., 126.261; EDWARDS, M. J., esp. para *Flp 3,15*, p.332.

51. Vid. *De b.* 2,6; *4,17; 6,10. *39. *47. *76; *7,45. *103; *Ep. ad Cath.* 11,28; *C. Cr.* 2,31,39; *Ep.* 93,10,35; 108,3,9.

no te hagas partícipe de los pecados ajenos. Consérvate puro»⁵². Este texto acerca de Timoteo y los presbíteros aparece no menos de ocho veces, y de forma explícita⁵³. Sabido es el cuidado del Hiponense en deslindar bien, a propósito del ministro, su moralidad y la santidad del sacramento. He aquí las tesis adonde llega: Sobre la integridad moral. Sobre el concilio de Cartago del 256. Interpretación agustiniana de 1 Tm 5,22 demostrando que no se comulga en los pecados ajenos. Agustín el Hiponense, por tanto, quiere así probar las incongruencias donatistas⁵⁴.

4.14) 2 Tm 2,20: «En una casa grande no hay solamente utensilios de oro y de plata, sino también de madera y de barro; y unos son para usos nobles y otros para usos viles»⁵⁵. El versillo paulino, cuyo contexto bíblico no es otro que el de la lucha contra el peligro presente de los falsos doctores, figura doce veces y todas, menos una, de forma explícita⁵⁶. Cuestión sacramental: los malos no pueden profanar el bautismo de Cristo. Cuestión eclesiológica: separación corporal y espiritual. Sobre la inviabilidad del cisma: aportando citas anteriores.

5. PUNTOS DOCTRINALES ANTIDONATISTAS DEL PAULINO AGUSTÍN DE HIPONA

Antes de reseñarlos, bueno será precisar que recorren, *grosso modo*, las líneas básicas de la teología paulina: Biblia, Teología, Justificación y Cristología⁵⁷. Por otro lado, del precedente repaso queda claro una

52. Vid. GORDAY, P., *Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo, Tito, Filemón*: LBCPI. *Nuevo Testamento* 9, esp. *Bibliografía*, 17-31 [para Agustín de Hipona, 17-19], *Introducción*, 33-49; y para 1 Tm 5,22, pp.314s.

53. Vid. *C. Ep. Parm.* 2,40; 3,2; *De b.* 7,8; *C.litt.Pet.* 2,106,242; 106,243; *De un.b.* 14,24; *C. Cr.* 3,36,40; *Ep.* 108,3,7.

54. *De un. b.* 14,24.

55. BAVAUD, G., n. compl. 21, *L'exégèse de II Tim. II,20*: BA 29, 609; LANGA, P., n. 63; OCSA 32. p.510; CLANCY, F. G., «San Agustín, sus predecesores y contemporáneos, y la exégesis a 2 Tm 2,20»: *Augustinus* 40 [1995] 53-61.

56. *De b.* 4,18; 7,99; *C. litt.Pet.* 3,2,3; 28,33; *Ad Donat.p.coll.* 20,26; *Ep. ad Cath.* *20,55; *C.Gaud.* 2,3,3; 2,13,14; *C. Cr.* 2,34,43; 2,38,48; *Ep.* 93,12,50; 108,3,11. Cf. *Serm.* 340 A, 9; 15 [apuntando a posibles influencias de Ticonio en Agustín]; *In Ps.* 67,7; 70,2,12; 80,14 (cf. CLANCY, F. G., esp. 54-59; y 53, n.1, donde el autor aclara cómo la mayor parte de las citas o alusiones a 2 Tm 2,20 se hallan en las obras de san Agustín contra los donatistas).

57. 1. *Biblia*: Enlace con el mensaje general del NT mediante los temas de la muerte y resurrección; el bautismo y la fe; la Eucaristía, y el Espíritu Santo. 2. *Teología*:

frecuente recurrencia de las principales cartas paulinas en las citas agustinianas. El hecho, en fin, de movernos en campo antidonatista explica que tal recurso a san Pablo adquiera las típicas coloraciones del mencionado diferendo intereclesial.

5.1. Autoridad de la Escritura

Se deduce del exhorto a detenerse en el contenido y no en el sonido de las palabras: discurrir a la inversa es de lectores superficiales⁵⁸. Las palabras del Apóstol, pues, rebasan el simple sonido más o menos agradable —ahí se quedan los donatistas—, ya que ante todo son fondo, autoridad⁵⁹. La de san Pablo hace equilibrados a los católicos, que ni rasgan las redes a causa de los malos peces, ni abandonan la casa grande a causa de los vasos convertidos en afrenta⁶⁰. Al cismático Gaudencio le recuerda que los donatistas no pueden salirse del campo por la cizaña, ni de la casa del Señor por los vasos viles, imágenes a las que san Agustín añade otras bíblicas, como el campo del Señor y la cizaña, la era del Señor y la paja, las redes del Señor y los peces malos. Prueban que éstos intentan inútilmente justificar su salida⁶¹. A Cresconio, citando la carta 54,3 de Cipriano al presbítero Máximo, le hace ver que con dichos textos escriturísticos se debe entender cuán grande es el crimen del cisma, pues el testimonio escriturístico de

Reinterpretación de las «gestas redentoras»: en la esfera de la muerte (carne-pecado-ley-circuncisión-mundo) y en la de la vida nueva (espíritu/justicia/gracia). 3. *Problema de la justificación*, y salvación, de judíos y paganos [1ª etapa: las 4 grandes cartas: ingreso del hombre en la solidaridad con la muerte y resurrección de Cristo; y su consecuencia (salvación y justificación)]. 4. *Problema cristológico* (solidaridad con Cristo) [2ª etapa: cartas de la cautividad: la equiparación de judíos y gentiles en la salvación en Jesucristo a la unidad de éstos en la Iglesia y en Jesucristo. Esta Iglesia es el *mysterion* revelado, objeto de fe].

58. *C.litt. Pet.* *1,7,8: «¿qué importancia pueden tener aquellas palabras a cuyo contenido no prestan atención los lectores superficiales, antes bien sólo se interesan por su sonido?» (OCSA 33, p. 51).

59. Vid., LANGA, P., «La autoridad de la Sagrada Escritura en *Contra Cresconium*»: *Collectanea Augustiniana. Mélanges J. van Bavel. Institut Historique Augustinien* (Leuven 1990) 691-721.

60. Cf. *Ep ad Cath.* 20,55 [cf. 2 Tm 2,20] (OCSA 34, p.126s, n. 342 remitiendo a las anteriores).

61. Cf. *C. Gaud.* 2,3,3 [cf. Rm 4,5; 2 Tm 2,20] (OCSA 34, p.736,n.17 remitiendo a pasos anteriores). Dígase lo mismo de la cita empleada por san Cipriano (cf. *C.Gaud.* 2,13,14: p. 761, n.155).

Cipriano es grande, sólido, claro y luminoso⁶². «La misma fuerza de la tolerancia, tenaz defensora de la unidad [...] (nos impulsa) a que busquemos algunos textos claros que nos den a conocer la Iglesia»⁶³. «Si ahora hubiera en ti caridad —le insiste a Petiliano—, ella se complacería en la unidad [...]. Aunque conociese males dentro, te forzaría no a consentir en ellos, sino a soportarlos si no pudieras impedirlos, a fin de no desgajar al presente de la sociedad de los buenos el vínculo de la paz»⁶⁴.

5.2. Fuerza de la Tradición

A ella recurre Agustín para probar que «el Espíritu Santo se da sólo en la Iglesia católica por la imposición de las manos (y así) lo han interpretado nuestros mayores referido a las palabras del Apóstol: *El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha [sido] dado*»⁶⁵. Tres cosas, por otra parte, precisa el de Hipona en torno a la norma apostólica y autoridad de la Tradición: una, que quienes en tiempos de los Apóstoles decían *Yo soy de Apolo, yo de Cefas*⁶⁶, etc., creando con ello impíos cismas, sabían que Cristo había sido crucificado por ellos, y que esto no tenía nada que ver con su error; dos, que conservaban esta verdad de Dios en la iniquidad de sus cismas; tres, que «de esta verdad se apropió el bienaventurado Pablo, y no la destruyó a ella al destruir los vicios, sino que al confirmarla demostró que habían de ser destruidos aquéllos»⁶⁷. «De suerte que por la verdad de Dios que conservaban se avergonzasen de la falsedad propia que practicaban»⁶⁸. El ejemplo paulino, en consecuencia, actúa contra los donatistas, según se desprende de las intrigas de los primeros del Partido, así como de la deposición de Ceciliano y del

62. Cf. *C. Cr.* 2,34,43 [cf. 2 Tm 2,20] (OCSA 34, p.306,n.256). Cf. también 2,38,48 (OCSA 34, p.314, n.289: remitiendo a las citas anteriores; y p.315, n.294, donde se explica con detenimiento la interpretación dada a 2 Tm 2,20).

63. *Ep. ad Cath.* 5,9 [cf. 1 Co 13,7] (OCSA 34, p. 41s, n. 54-55).

64. *C. litt. Pet.* 2,78,174 [cf. 1 Co 13,7; Ef 4,2-3] (OCSA 33, p. 212).

65. *Rm* 5,5: *De b.* 3,21 (OCSA 32, p. 501, n.45) . Para bibliografía del don del Espíritu por la imposición de manos, cf. LANGA, P., *Introducción al De baptismo*: OCSA 32, p. 399, nota 49.

66. 1 Co 1,12.

67. Cf. 1 Co 1,13: *De un. b.* 5,7 (OCSA 33, p.420,n.33).

68. *De un. b.* 5,7 (OCSA 33, p.420s); cf. *Ad Donat.p.coll.* 11,18 (OCSA 33, p. 534, n. 166).

origen mismo del Cisma. «Porque si dar consentimiento a los realizadores del mal equivale a estar con ellos en la Iglesia, también Pablo daba su consentimiento a los falsos hermanos⁶⁹, entre quienes manifestaba que corría peligro y a quienes consintió predicar el Evangelio, aunque bien sabía que no lo hacían con pureza de intención, sino por envidia y sin caridad»⁷⁰.

5.3. Historia del Cisma

Agustín de Hipona trabajó con el Apóstol, entre otros, el maximianismo, argumento histórico que, con ayuda de su dialéctica, fue demolidor contra el Cisma, al que tachó a menudo de inconsecuente por la praxis con los maximianistas negada a los católicos⁷¹. Por ejemplo, a propósito del rebautismo. «Si yo os preguntara —escribe— qué les habéis dado [a los reintegrados del maximianismo], sin duda alguna responderíais: les hemos dado la paz, les hemos dado la unidad, les hemos dado la sociedad de la Iglesia, a fin de que mereciesen recibir aquel Espíritu Santo mediante el cual se difunde la caridad en nuestros corazones y sin el cual nadie puede llegar al reino de los cielos, aunque haya recibido todos los sacramentos legítimos»⁷². En el análisis del concilio cartaginés del 256, encara el uso que Aurelio de Útica, uno de sus conciliares, había hecho de 1 Tm 5,22, preguntándose qué hace sino participar de los pecados ajenos quien comunica con los herejes sin recibir el bautismo de la Iglesia. El de Hipona desbarata con la misma cita paulina el deseo donatista de apoyarse en las decisiones de aquel Concilio. Su conclusión es que no comunica con los pecados ajenos quien trata con los pecadores⁷³. Pero el error cismático, a su entender, por la misericordia divina tiene solución. Podrá ser purificado y sanado, explica, «si deponéis vuestro error pendenciero y os convertís a la verdad y paz católicas mediante su don propio, esto es, el Espíritu Santo, que difunde la caridad en nuestros corazones»⁷⁴. Pasando a la Iglesia, pues, se recibe: la paz, la unidad, la caridad.

69. Cf. 2 Co 11,26.

70. Cf. *Flp* 1,15-18: *C.Ep.Parm.* *1,5 (OCSA 32, p.215).

71. *C.litt. Pet.* 3,36,42 (OCSA 33, p. 352). Agustín evoca contra Petiliano el caso de los maximianistas. Cf. n. compl. 30: *San Agustín y el maximianismo*: OCSA 32, p. 888s].

72. *C. Cr.* 4,5,6 [cf. *Rm* 5,5] (OCSA 34, p. 458, nota 59).

73. *De b.* 7,8 [cf. 1 Tm 5,22] (OCSA 32, p. 686s).

74. Cf. *Rm* 5,5: *C. Cr.* 2,16,20 (OCSA 34, p. 272, notas 117-118).

5.4. Unidad y santidad de la Iglesia

Aunque por la paz de la unidad la Iglesia, una y santa, sin mancha ni arruga, sólo esté en los buenos, tolera, sin embargo, dentro de sí a los malos. Y si se corrigen, no son rebautizados, sino que comienzan a pertenecer a la Paloma, pues el bautismo, «se reconoce como propiedad de Cristo aun entre los malos; pero ni el uno ni el otro de ellos se encuentran en el cuerpo de la Paloma, la única, la incorrupta, santa, pura, la sin mancha ni arruga. El bautismo no depende de quien lo da, sino de quien lo recibe»⁷⁵. En esta Iglesia llena de trigo y de paja, pues, cada cual lleva su propia carga y puede cambiarse en mejor y no hay «necesidad de abandonarla»⁷⁶.

Forman parte de esta casa de Dios los fieles buenos y santos siervos suyos, y también los herejes y cismáticos con sus redes rotas, más separados corporalmente que los que viven de una manera carnal y corporal, pero separados espiritualmente, en el interior. La separación de los malos es ahora espiritual, y san Agustín lo prueba distinguiendo el comportamiento de los profetas con los inicuos y el de los donatistas con los pecadores en la casa de Dios⁷⁷. La Iglesia es santa a pesar de la maldad de sus hijos, y que los malos no pertenecen a ella «por más que parezca que están dentro, lo demuestra bien claro su calidad de avaros, ladrones, usureros, envidiosos, malévolos y cosas por el estilo; y, sin embargo, ella es la Paloma única, pudorosa, casta, esposa sin mancha ni arruga, huerto cerrado, fuente sellada, vergel de frutos y demás alabanzas que se tributan». «Algunos están de tal modo en la casa de Dios, que forman esa misma casa de Dios [...], Huerto cerrado, Fuente sellada, Paraíso con el fruto de sus frutos; Casa que ha recibido las llaves del cielo y el poder de atar y desatar»⁷⁸. Y es que, entre católicos y donatistas, «se ventila la cuestión de dónde está la Iglesia»⁷⁹. La segregación de los malos aquí es sólo intencional, no corporal, «hasta que el biello definitivo les separe incluso corporal-

75. Cf. Ef 5,27; *De b.* *4,16 (OCSA 32, p. 537); *C. Ep. Parm.* *3,10; *De b.* *3,23; *De b.* *4,5.

76. Cf. Ga 6,5; *C. Cr.* 3,35,39 (OCSA 34, p. 371; 370,n,222); *3, 13,16; *Ad Donat. p. coll.* 6,9.

77. Cf. 2 Tm 2,20; *Ad Donat. p. coll.* 20,26 (OCSA 33, 520s; p.521, n.129); *De b.* 7,99; *C. litt. Pet.* 3, 2,3; *C. litt. Pet.* 3, 28,33.

78. Cf. Ef 5,27 [cf. Cant 4,12-13; Mt 16,19]; *De b.* *5,35 (OCSA 32, p. 609, n.75); *5,38; *6,5 (OCSA 32, p. 623); *7,99 (OCSA 32, p. 720).

79. Cf. Ef 5,23; 5,27 [cf. Rm 4,25]; *Ep. Ad Cath.* 2,2 (OCSA 34, p. 27s).

mente, pero el trigo tiene el corazón levantado hacia el cielo, y la paja lo tiene a ras de tierra. La paja, en efecto, busca sus propios intereses, no los de Jesucristo, mientras que el trigo acumula tesoros en el cielo»⁸⁰. Sobre la integridad moral, Agustín expone primero el punto de vista de Ticonio, luego la malinterpretación de Parmeniano y, por fin, el juicio de la Católica, cerrando de esta guisa: «La verdad es que la complicidad con los malos sólo la puede tener el que es malo: el bueno de ninguna manera, aun cuando tenga que vivir en la misma sociedad que ellos»⁸¹.

5.5. La cuestión sacramental

«Los que recibieron el bautismo fuera de la Iglesia no tienen el Espíritu Santo, mientras no se unan a la misma Iglesia en el vínculo de la paz mediante el lazo de la caridad»⁸². Del Espíritu Santo es la verdadera purificación, así que «cuando alguien viene a la unidad de la Iglesia y se une de verdad con sus miembros, recibe el Espíritu Santo [...] de modo que el bautismo, que tenía antes para su condenación, merece tenerlo ya para premio»⁸³.

No comparte Agustín que los corintios, a quienes Pablo increpa por haber caído en divisiones, tuvieran una fe verdadera cuando decían ser del Apóstol, pues era falso. «No odiamos en ellos lo que es de Dios. Tampoco los odiamos a ellos, porque son de Dios y lo que tienen es de Dios. Son de Dios por ser hombres, y todo hombre es criatura de Dios; de Dios es lo que tienen: en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; el bautismo de la Trinidad es de Dios; de Dios es el Evangelio que tienen, la fe que tienen de Dios es»⁸⁴. Insiste paulino Agustín contra los donatistas, pues, en que dentro de la Iglesia hay buenos y malos; y en que los ministros malos no pueden profanar el bautismo de Cristo⁸⁵.

El es, y no el ministro que bautiza, su autor y quien dispensa la gracia de Dios que nos genera, limpia y justifica. Y no sólo cuando el

80. Cf. Flp 2,21: *C.litt.Pet.* 3,3,4 (OCSA 33, p.302); *De b.* *4,15 (OCSA 32, p. 537); *C.Ep.Parm.* *2,37 (OCSA 32, p. 309). *C.Ep.Parm.* 3,19 (OCSA 32, p. 353).

81. Cf. 1 Tm 5,22: *C. Ep. Parm.* 3,2 (OCSA 32, p. 319); 2,40.

82. Cf. Rm 5,5: *C. Cr.* 2,12,15 (OCSA 34, p.265); 2,13,16 (cf. Col.3,15).

83. Cf. Rm 5,5: *C. Cr.* 2,13,16 (OCSA 34, p.266, nota 88).

84. Cf. 1 Co 1,13: *Ad Caes. eccl.* 2 (OCSA 33, p. 587, nn. 25-26); *De un. b.* 11,18 (OCSA 33, p.436,n.94); *De un. b.* 11,18 (OCSA 33, p. 436, n.97).

85. Cf. 2 Tm 2,20: *De b.* 4,18 (CSA 32, 542s).

ministro del bautismo es malo, sino también cuando es santo y bueno, pues nunca hay que poner la esperanza en el hombre, sino en aquel que purifica al impío⁸⁶. Basado en la cita del Apóstol, san Agustín tacha la tesis sacramental donatista barajada por Petiliano y contraria a la católica de absurda y sumamente demencial⁸⁷. Pareció bien a Petiliano poner el testimonio paulino en las palabras agustinianas que él pretendía anular —dice—, sin advertir, a lo que se ve, en la importancia del Apóstol⁸⁸. Aunque la consabida disputa sobreabunde más que en cristología en la eclesiología, como quiera que son dos ramas teológicas estrechamente relacionadas, a la postre también habrá que entender afectada la primera. El juicio agustiniano aquí, por ejemplo, propugna con un centón de textos paulinos que siempre es Cristo quien justifica haciendo del que se bautiza un cristiano, y siempre Cristo de quien se recibe la fe, y siempre Cristo el origen de los regenerados y la cabeza de la Iglesia⁸⁹. Más aún, origen, raíz y cabeza⁹⁰.

Corroborra esto el que san Pablo, incluso a los que no anunciaban a Cristo castamente, «les permite anunciarlo, y se alegra en ello, porque, aunque no lo anunciaban castamente al buscar sus intereses, no los de Jesucristo, era sin embargo casto lo que anunciaban»⁹¹. Tampoco herejes ni carnales (los que viven mal) pertenecen al reino de Dios y, sin embargo, «bautizan y son bautizados»⁹². Petiliano debe decir dónde quiere colocar «las que el Apóstol enumera como obras de la carne»⁹³. Porque los católicos honran el bautismo de los donatistas, sí, pero porque es de Cristo. «Nosotros no admitimos en los herejes el bautismo de los herejes, sino el de Cristo [...]. Porque todos éstos [carnales], entre los cuales se encuentran también los herejes, como dice el Apóstol, no poseerán el reino de Dios»⁹⁴. No basta, pues, con tener los sacramen-

86. Cf. Rm 4,5: *C.Cr.*; *C.litt. Pet.* *1,7,8; *1,5,6; 3,36,42; 3,42,51; 3, 49,59; 3,50,62; 3,54,66.

87. Cf. Rm 4,5: *C.litt. Pet.* *1,7,8: «Es de suma demencia creer esto [tesis absurda de Petiliano]» (OCSA 33, p. 51).

88. Cf. Rm 4,5: *C.litt. Pet.* 3, 54, 66 (OCSA 33, p. 389,n.238). Por contexto, parece tratarse de 1 Co 3,7 lo que Agustín reprocha a su adversario el haber descuidado.

89. Cf. Rm 4,5 [Ga 3,26; Tit 3,5; Ef 5,23]: *C.litt. Pet.* *1,7,8; 3,43,53; 54,66.

90. *C.litt. Pet.* 1,4,9; *5,6; 3,42,51; 43,52; 49,59. Cf. n. comp.14: *Christus, origo, radix et caput* (OCSA 33, 619s).

91. Cf. Flp 2,21: *C.litt.Pet.* 2,5,11 (OCSA 33, p.81); 3, 55, 67 (OCSA 33, p. 391, n. 246-247).

92. Cf. Ga 5, 19-21: *De b.* 6,19 (OCSA 32, p.636-637, n.35); *C.Ep.Parm.* 1,16; *De b.* 4,25; *7, 103.

93. Cf. Ga 5, 19-21: *C.litt.Pet.* 2, 104,239 (OCSA 33, p. 284, n. 369).

94. Cf. Ga 5,19-21: *C. litt.Pet.* 2, 108,247 (OCSA 33, p. 291).

tos. Hay que notar en Gálatas «cuan justo es que, corrigiendo el error herético, si tienen este sacramento que debieron tener, y reciben lo que les faltaba, no se desapruébe ni se insulte a lo que existía»⁹⁵.

Tampoco los errores en la fe del bautizado anulan su bautismo⁹⁶, dado que su autor y ministro es Cristo. «Quien pone la esperanza en el hombre, pues, aunque lo conozca como justo e inocente, es un maldito. Y de ahí que el apóstol Pablo apostrofe y censure a los que decían que eran de él»⁹⁷. Petiliano tuvo la osadía de afirmar que lo dicho por Agustín citando a san Pablo y las facciones en Corinto era pueril y necio, totalmente alejado del concepto de la fe donatista, pero Agustín arguye que Petiliano se propuso refutar sin éxito, «no advirtiendo, o más bien alborotando para que nadie advierta que no había respondido absolutamente nada [...]. De suerte que a los que decían: *Yo soy de Pablo*, se les ataja con 1 Co 1,13 «para que se adhieran al que fue crucificado por ellos, y en cuyo nombre fueron bautizados, y no se dividan con el nombre de Pablo»⁹⁸.

Ilustra igualmente Agustín con el Apóstol la tesis del ministro (bueno o malo), del sacramento (que es uno solo y puede ser tratado digna o indignamente) y del que lo recibe. El único y mismo sacrificio en honor de Dios «se le convierte a cada uno según la disposición de su corazón en el momento de acercarse a recibirlo»⁹⁹. Los sacramentos, en efecto, «son santos por ser de quien son, pero conllevan premios si son tratados con dignidad y castigo si indignamente. Y es uno solo el sacramento y «no se hace él mejor ni peor, sino que sirve para la vida o la muerte de los que lo reciben»¹⁰⁰. A Cresconio le dice que san Pablo y san Cipriano no participaban con los malos en sus pecados, «sino en los misterios de Cristo, muy unidos a las asambleas, muy distantes en las costumbres»¹⁰¹. El sacramento es uno solo para ambas partes, «que no son una misma cosa»¹⁰². Las divisiones en Corinto revelan que, «sin embargo, todos se acercaban a un mismo altar, participaban en los mismos misterios quienes no participaban de los mismos vicios»¹⁰³. El

95. Cf. Ga 5,19-21: *Ep. ad Cath.* 22,61 (OCSA 34, p. 133, n. 369).

96. Cf. 1 Co 1,13: *De b.* 3,19 (OCSA 32, p.497); 5,37; *C.litt.Pet.* 1,3,4 (OCSA 33, p. 301).

97. Cf. 1 Co 1,13: *C.litt.Pet.* 1,3,4 (OCSA 33, p. 301).

98. *C. litt. Pet.* 3, 51,63 (OCSA 33, p.381, notas 216.217.219).

99. Cf. 1 Co 11,29: *C. Ep. Parm.* 2,11 (OCSA 32, 259).

100. Cf. 1 Co 11,29: *C. litt. Pet.* 2, 37,88 (OCSA 33, p. 158, n. 155).

101. Cf. 1 Co 11,29: *C. Cr.* 4,26,33 (OCSA 34, p. 497, n. 261; cf. 496, n. 255-256).

102. Cf. 1 Co 11,29: *C. litt. Pet.* 2, 47,110 (OCSA 33, p. 175).

103. Cf. 1 Co 11,29 [cf. 1 Co 1,13]: *Ad Donat. p. coll.* 20,27 (OCSA 33, p. 523).

Espíritu Santo, en fin, es quien actúa por medio de los ministros»¹⁰⁴ y la segregación aquí de los malos es sólo intencional, no corporal, pues «en la Iglesia de Dios también hay quienes buscan sus intereses, no los de Jesucristo; quienes predicán a Cristo por envidia y rivalidad, no con recta intención, y quien «permanece íntegro y sin mancha en medio de estos individuos»¹⁰⁵. «Hablas contra ti —le apostrofa a Petiliano—; pero como hablas en pro de la verdad, si la amas, te favorecerá a ti lo que dices», y seguidamente pasa revista en detalle al texto¹⁰⁶.

5.6. La unidad y la paz

Romper la unidad es caer en el cisma y desviarse del camino de la paz. Los donatistas supieron esto y prefirieron saltarse el precepto paulino a Filipenses¹⁰⁷. Así lo corroboran las palabras de Cipriano dando primacía y alabando la unidad, pues éstos «celebraron con él aquel concilio, unidos a los que tenían otro parecer, rechazando y demoliendo las insidiosas calumnias de herejes y cismáticos en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habla claro por medio de su Apóstol»¹⁰⁸. «Aunque tenían diversas opiniones, quedaba a salvo la caridad y se toleraron mutuamente con solícita piedad, procurando conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, hasta que a algunos de ellos les descubriera el Señor el error en que estaban»¹⁰⁹.

Los conciliares cartagineses del 256 dejan entrever diferencias de opinión, que no hacen sino reafirmar el amor de la unidad, ya que no se separaron entre sí con un cisma hasta que Dios no hiciera ver a uno de los grupos en qué se equivocaba. Cresconio por eso recurre en vano a san Cipriano¹¹⁰. «Son tan claras estas voces divinas sobre la Iglesia universal, que sólo los herejes en su orgullosa perversidad y ciego furor pueden ladrar contra ellas»¹¹¹.

El ejemplo de Jesús nos invita a convivir buenos y malos. «Pero estos pobres donatistas son realmente unos ciegos que guían a otros

104. Cf. Flp 1,15-18: *C.Ep.Parm.* 2,24 (OCSA 32, p.284).

105. Cf. Flp 2,21 [cf. Flp 1,15.17.18]: *C.Ep.Parm.* *2, 37 (OCSA 32, p.309).

106. Cf. Flp 1,18: *C. litt. Pet.* 2, 81,180 (OCSA 33, p. 217, n. 261).

107. Cf. Flp 3,15s: *De b.* 2,6 (OCSA 32, p.458); *De b.* *4,17 (OCSA 32, p. 540).

108. Cf. Ef 4,2-3; Flp 3,15: *De b.* 6,10 (OCSA 32, p. 629).

109. Cf. Ef 4,2-3; Flp 3,15: *De b.* 6,*39 (OCSA 32, p. 648); 6,*47 (OCSA 32, p. 654).

110. Cf. Flp 3,15: *C. Cr.* 2,31,39 (OCSA 34, p. 301, n. 240); 6,*76; *7,45.

111. Cf. Flp 3,15: *Ep. ad Cath.* 11,28 (OCSA 34, p. 71, n. 143-144).

ciegos. Y al ver en sus filas tan elevado número de malvados y no encontrar el camino de la paz, convencen a los hombres a que los sigan, no para soportarse mutuamente por el vínculo de la unidad, sino para mutuamente dividirse en el seno del sacrílego cisma»¹¹². Aducido un centón de citas paulinas, san Agustín recuerda que el Apóstol avisaba a todos de que «debían aprender a soportar a quienes todavía no lo estaban, con el fin de conservar la unidad que da el Espíritu con el vínculo de la paz, mediante la mutua tolerancia por amor, y, llevando unos las cargas de los otros»¹¹³. Más aún, se detiene en normas prácticas para la aplicación de estos preceptos, pues «por ninguna razón debemos ser negligentes con el precepto del Apóstol cuando es posible ponerlo en práctica sin que corra peligro la paz»¹¹⁴.

El caritativo ejemplo de Pablo en guardar la unidad «lo han imitado sus sucesores»¹¹⁵, empezando por la paciencia de san Cipriano hacia sus colegas, con lo que así han imitado «ciertamente al apóstol Pablo, que aguantó con la misma caridad respecto de la Iglesia a los malvados y a los que tenían envidia de él»¹¹⁶. De ahí que los donatistas se hallen sin réplica posible ante los casos de Cipriano y de los maximitas, pues «aun con respecto al traidor Judas y a los que anunciaban a Cristo con torcida intención, y que toleró Pablo, el mismo Cipriano tenía y expresó el mismo concepto que habían expuesto los católicos en su mandato, es decir: que el Señor soportó a Judas como ejemplo de tolerancia de los malos en la Iglesia»¹¹⁷. Ni se apartó san Cipriano de la comunión de los que tenían diferente opinión, ni de «tratar de convencer a los otros que se soportaran mutuamente en el amor, procurando mantener la unidad del espíritu en el vínculo de la paz»¹¹⁸. De ese modo, «aunque (los conciliares del 256) tenían diversas opiniones, quedaba a salvo la caridad y se toleraron mutuamente con solícita piedad, procurando conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, hasta que a algunos de ellos les descubriera el Señor el error en que estaban. Escuchen bien esto los donatistas, que ata-

112. Cf. Ef 4,2-3 [Mt 15,14; Rm 3,17]: *C. Ep. Parm.* *2,36 (OCSA 32, p. 307); *3,3.

113. Cf. 1 Co 10,12; Ga 6,1-2, Jn 13,34, Ef 4,2-3; Ga 6,2: *C. Ep. Parm.* *3,5 (OCSA 32, p. 328s).

114. Cf. Ef 4,2-3: *C. Ep. Parm.* *3,16 (OCSA 32, p. 348).

115. Cf. Flp 1,15-18 [1 Co 13,7]: *C. Ep. Parm.* *3,25 (OCSA 32, p. 363).

116. Cf. Flp 1,15-18: *De b.* *4,12 (OCSA 32, p. 534).

117. *Br.* *3,11 (OCSA 32, p. 794).

118. Cf. Ef 4,2-3: *De b.* *1,28 (OCSA 32, p. 444).

can la unidad amparándose en este concilio, el cual pone bien de manifiesto cómo debe amarse la unidad»¹¹⁹. La conclusión del *De baptismo* es que en sus libros «nos ha mostrado el Señor nuestro Dios, por el pacífico obispo Cipriano y los que fueron de su opinión, cómo se debe amar la unidad católica, a fin de que, en lo que tenían opinión diferente, hasta que se lo revelara Dios, tuvieran por más provechoso tolerar a los que no estaban de acuerdo, que separarse de ellos con un cisma nefasto»¹²⁰.

Frente a Petiliano que no cita completo a san Pablo¹²¹, el de Hipona da la versión exegética de la cita completa en torno a que es preciso tolerar en la unidad¹²². Y a Cresconio le recuerda que «quien se conserva casto, no comulga en los pecados ajenos, aunque comulgue no en los pecados ajenos, sino en los sacramentos de Dios, que reciben para su condenación aquellos a quienes se hizo extraño conservándose casto. De lo contrario, también Cipriano, lo que Dios no permita, comulgaba en los pecados de sus colegas ladrones y usureros, con los cuales permanecía *en la comunión de los sacramentos divinos*»¹²³. Y a los donatistas en general, en fin, les recuerda que «suelen tener en la boca, cuando acusan a unos de los pecados de otros, para excusar la impiedad de su separación, testimonios de este tenor»¹²⁴. Pero la réplica agustiniana es que «si Cipriano entendiera estos testimonios o mandatos divinos como los entendieron éstos [donatistas], se hubiera apartado sin duda de Esteban y no hubiera permanecido en la comunión de la unidad católica con él»¹²⁵. Quiere así el de Hipona probar las incongruencias donatistas y la maldad de tales despropósitos.

5.7. Caridad y unidad

Ni una ni otra van con el Partido. Prueba de ello es que «somos católicos nosotros, dice Agustín, que según esta doctrina no abandonamos la unidad, y sois herejes vosotros, que por las faltas, sean verdaderas o falsas, de algunos nombres, no queréis mantener la caridad

119. Cf. Ef 4,2-3 [Flp 3,15]: *De b.* *6,39 (OCSA 32, p. 648); 6,10.

120. Cf. Flp 3,15: *De b.* *7, 103 (OCSA 32, p. 726).

121. Cf. 1 Tm 5,22: *C. litt. Pet.* 2, 106,242 [cita de Petiliano] (OCSA 33, p. 389).

122. Cf. 1 Tm 5,22: *C. litt. Pet.* 2, 106,243 (OCSA 33, p. 389).

123. *C. Cr.* 3,36,40 (OCSA 34, p. 371, n. 226-227).

124. *Ps* 49,18, *1 Tm* 5,22, *Is* 52, 11, *Lev* 22,4-6, *1 Co* 5,6.

125. *De un. b.* 14,24 (OCSA 33, p. 445s).

con la descendencia de Abrahán»¹²⁶. «Ni vosotros probáis que sois justos ni que nosotros mortificamos aun a los injustos [...]. Pero sea lo que sea, cada uno debe llevar su carga, tanto entre nosotros como entre vosotros»¹²⁷. «Cada uno lleva la suya [...]; claro que la carga pésima del cisma es común a todos vosotros»¹²⁸. «Decimos que somos inocentes de las acusaciones falsas y calumniosas, cuantos en la Católica podemos decir con conciencia tranquila que no hemos entregado los santos códices [...]; así como también afirmamos que ni aun aquellos que quizá, lo cual ni siquiera respecto a ellos habéis probado, realizaron esos actos, nos cerraron a nosotros el reino de los cielos, sino a ellos, puesto que cada uno de nosotros tiene que llevar su carga»¹²⁹. Petiliano, se condena o se contradice¹³⁰. Y es que nada es provechoso sin la caridad, pues «no teniendo la caridad, a pesar de todos esos bienes, que nada les aprovechan, no pueden llegar a la salvación eterna»¹³¹. Con la caridad todo se concierta y armoniza y une. Sin ella, todo se derrumba y se vacía y se disgrega¹³².

«Aunque (los reproches donatistas) fueran verdaderos, en nada mancillarían la caridad de los buenos, que a todos admite en la unidad por la unidad misma [...], pues la caridad todo lo tolera»¹³³. Sin ella los donatistas extravían a su pueblo¹³⁴. La mezcla de buenos y malos es temporal, y el fin de las parábolas de paja y grano, peces malos que nadan con los buenos dentro de las redes del Señor, es aprender, antes de la bielta, «a soportar por los buenos la mezcolanza de los malos antes que violar por los malos la caridad para con los buenos»¹³⁵.

126. Cf. Ga 6,5: *C.litt. Pet.* 2, 36,84 (OCSA 33, p. 151, n. 148).

127. Cf. Ga 6,5: *C.litt. Pet.* *2, 67,150 (OCSA 33, p. 198); 2, 36,84 (OCSA 33, p. 151, n. 148).

128. Cf. Ga 6,5: *C.litt. Pet.* 2, 92,208 (OCSA 33, p. 250, n. 309).

129. Cf. Ga 6,5: *C.litt. Pet.* 2, 96,221 (OCSA 33, p. 261, n. 326).

130. Cf. Ga 6,5: *C.litt. Pet.* 3, 39,45 (OCSA 33, p. 358, n. 167-168).

131. Cf. Ef 4,2-3: *De b.* *1,12 (OCSA 32, p. 424).

132. «Si existe esta única virtud (la caridad), todas esas obras (cf. Jn 15,2; Sal 50,19; Lc 11,41; Ef 3,19; 1 P 4,8) se hacen rectamente, pero si falta ella, todas son en vano. Escucha al Apóstol que dice de dónde procede: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rm 5,5) [C.Cr. 2,12,15: OCSA 34, p. 265, n.80].

133. Cf. 1 Co 13,7: *C. Ep. Parm.* *2,11 (OCSA 32, p. 259).

134. *C. Ep. Parm.* *3, 26 (OCSA 32, p. 366).

135. *C. litt. Pet.* *3,3,4 (OCSA 33, p. 301).

5.8. El mal del cisma

El mal del cisma consiste precisamente en ser anti-caritativo. Siempre con el himno paulino a la caridad, Agustín de Hipona le canta una y otra vez alabanzas advirtiendo a la vez de los peligros que la acechan. Ninguno peor que el del cisma. «Esta, dice verbigracia, es la caridad que no tienen los que se han desgajado de la comunión de la Iglesia católica»¹³⁶. Nos adentramos así, bien se echa de ver, en la esencia misma de la comunión, que es la caridad del Espíritu, y de su antónimo, que es el cisma. De ahí que el de Hipona, siempre paulino, relacione, por oposición, el cisma y el pecado contra el Espíritu Santo. Los textos podrían multiplicarse. Sirva de ejemplo este de Efesios contra Cresconio: «Es en el Espíritu Santo en quien se conserva la unidad de la caridad y de la paz, como dice el Apóstol: *Soportándoos los unos a los otros con caridad, mostrándoos solícitos en conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz* (Ef 4,2-3), que efectivamente viola el que causa un cisma»¹³⁷.

En la entraña misma de la disputa católico-donatista y su índole, se trata de comprender que la separación de los malos es aquí y ahora espiritual. «De ellos se separan mientras tanto los buenos por su corazón y sus costumbres, comiendo y bebiendo junto con ellos el Cuerpo y la Sangre del Señor, pero con una gran diferencia; éstos, en honor del Esposo, llevan vestido especial, no buscando sus intereses, sino los de Cristo, mientras aquéllos no tienen vestido especial, el amor enteramente fiel al Esposo, y buscan sus intereses, no los de Jesucristo. Así, aunque están en el mismo banquete, los unos comen la misericordia, los otros el juicio»¹³⁸. Los autores del cisma fueron *traditores*, mas no lo son todos los del partido de Donato por haber estado éstos con él, como tampoco es inocente el partido de Donato aunque se demuestre que éstos son inocentes de la iniquidad de la entrega. «Es preferible escuchar la santa Escritura a calumniar a alguien por pecados ajenos. Pues dice así: *El que peque es quien morirá, y: Cada uno tiene que llevar su propia carga, y: Quien come y bebe indignamente, come y bebe su propio castigo, para sí, no para otro*»¹³⁹.

136. Cf. Rm 5,5: *De b.* 3,21 (OCSA 32, p. 501, n. 45) . Vid. *Ep. ad Cath.* 23,66,67, donde afronta diversas citas de la Escritura a interpretar en sentido figurado y en función de Rm 5,5, a interpretar en sentido obvio.

137. Cf. Ef 4,2-3: *C.Cr.* 4,8,10 (OCSA 34, p. 467, n. 100).

138. Cf. 1 Co 11,29 [Flp 2,21]: *Ad Donat. p. coll.* 21,33 (OCSA 33, p. 534, n. 167-168).

139. Cf. Ez 18,4; Ga 6,5; 1 Co 11,29: *De un. b.* 17,31 (OCSA 33, p. 456, n. 177-178-179).

6. CONCLUSIÓN

Maravilloso cuadro el que antecede. Figuran hermanados en él dos colosos del cristianismo, el Apóstol san Pablo y el obispo de Hipona san Agustín, caminando de la mano, apasionados de Cristo y de la Iglesia, manejando una doctrina sugestiva y actualísima. No he pretendido ser exhaustivo. Lo impedían su índole, la del estudio comparado de una disputa donde los temas vienen impuestos por la dialéctica de las partes enfrentadas, y la misma metodología seguida en la exposición: he rehuido el libro largo y denso, para limitarme al artículo de fondo, donde se recogen las más destacables y representativas pinceladas de un argumento. El criterio de todos modos es válido, pues sale adelante a base de las citas paulinas de mayor recurrencia.

Comparece por ellas un Pablo prácticamente completo, el apasionado por Cristo, el enamorado de la Iglesia, el que canta las excelencias sacramentales y en concreto bautismales, el incomparable de la unidad en la caridad, el actualísimo de la justificación, el socorridísimo del ecumenismo cuando alerta contra las divisiones, el que en este *kairós* del Año Paulino, estudiamos, invocamos y proponemos por doquier. Pero que las aporte san Agustín en la severa disputa con los cismáticos donatistas, y sobre todo que se repitan tantas veces en el contencioso intereclesial de África, pone de relieve cuáles fueron los asuntos más preocupantes que el Hiponense procuró analizar, aclarar y resolver valiéndose para ello de san Pablo.

Un estudio comparado del Agustín antipelagiano, antimaniqueo, antiarriano y antidonatista podría suministrar un paisaje todavía, si cabe, más apasionante. Pero rebasaríamos los límites, siempre legítimos, aquí propuestos. En todo caso, lo sugestivo del análisis agustiniano-donatista reside, a mi entender, en cómo el de Hipona se vale del Apóstol de las Gentes para proclamar la bondad intrínseca de la Iglesia y de los sacramentos, que tienen a Cristo por autor y ministro principal, para, de igual modo, desenmascarar el mal también intrínseco del cisma, y refutar con ello, y argüir, y exhortar con la doctrina de la justificación, de la gracia, de la unidad y de la caridad, que tanto papel jugó cuando el donatismo, sí, pero también luego en el protestantismo, y por supuesto que también ahora, en los actuales avances ecuménicos de la era posmoderna.

Los donatistas, en resumen, dieron pie a san Agustín para recurrir una y otra vez a san Pablo y, a resultas de lo cual, darnos con él, con su valimiento escriturístico diríase, lo más sublime acaso de la cristo-

logía, de la eclesiología y de la gracia en el Occidente plurisecular. Es increíble la de veces que aquel genial teólogo de la Iglesia y celoso pastor de almas Agustín de Hipona recurrió al auxilio espiritual e intelectual del Apóstol de las Gentes. Al propio tiempo, no deja de sorprender que suceda otro tanto, bien que desde diversos enfoques y con distintos métodos, en las otras controversias por él libradas. En la católico-donatista que yo he procurado traer a la palestra se le ve presente en los temas de mayor relieve y hondura, a la vez que de más alcance y significación, allí donde las diferencias entre la Católica y el Cisma se hacían en extremo agudas y conturbadoras. Bastaría, de todos modos, con lo arriba expuesto para concluir que el Agustín antidonatista fue radical y genuinamente paulino y, como consecuencia de ello, extraordinariamente cristológico y eclesial.

GLOSARIO DE ABREVIATURAS

- AEPHE = *Annuaire. École Pratique des Hautes Études*, Paris
 Aug. = *Augustinianum*, Roma
 BAC = Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
 CDios = La Ciudad de Dios, El Escorial
 EUNSA = EUNSA. Ediciones universidad de Navarra, S.A.
 DSp = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris
 IPA = *Istituto Patristico Augustinianum*, Roma
 LBCPI = ODEN, Thomas C. (ed. general [MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo: Director de la edición en castellano]), *La Biblia Comentada Por los Padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid)
 OCSA = Obras completas de san Agustín, Madrid
 RAug = *Recherches augustiniennes* (Supplément à REAug), Paris
 REAug = *Revue des études augustiniennes*, Paris
 SP = *Sussidi Patristici* (Augustinianum, Roma)

**SAN PABLO Y SUS ESCRITOS EN
'DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICAE'**

OSÉ ANOZ GUTIÉRREZ, O.A.R.
Instituto de Agustinología, O.A.R.

RESUMEN:

Tras presentar la organización de contenidos del *De moribus Ecclesiae catholicae* de san Agustín, el artículo ofrece un índice nuevo de los textos paulinos que en esa obra se leen. Después, de entre los pasajes agustinianos que los contienen, analiza los que al autor han parecido más interesantes por la originalidad de la exégesis agustiniana o por su doctrina filosófica, teológica y moral.

PALABRAS CLAVE:

Antropología filosófica, Caridad, Cristología, *De moribus Ecclesiae catholicae*, Moral, San Pablo, Perfección, Teología trinitaria.

ABSTRACT:

This article sheds light on the organization of items in Saint Augustine's *De moribus Ecclesiae catholicae*, and provides a new index of the Pauline texts which appear in this work. In addition, the author selects for analysis, among various Augustinian texts in which these appear, certain examples which seem most interesting on the basis of Augustine's exegetical creativeness or of their philosophical, theological and moral teachings.

KEY WORDS:

Philosophical anthropology, Charity, Christology, *De moribus Ecclesiae catholicae*, Morality, St. Paul, Perfection, Trinitarian theology.

«Ya bautizado, mientras estaba en Roma... escribí dos libros, uno acerca de las costumbres de la Iglesia católica y otro acerca de las costumbres de los maniqueos», narra Agustín en *retr.* 1, 7, 1. ¿Son dos obras o una en dos partes? El nombre «libros» parece apuntar en la dirección segunda. Sin embargo, responder a la pregunta exige sopesar algunos datos. En los manuscritos de ambos tratados, «el primero aparece frecuentemente solo»; de hecho, noventa y cuatro «han transmitido *De moribus ecclesiae catholicae*», pero de ellos «sólo cincuenta y siete contienen también *De moribus Manicheorum*»¹; por tanto, treinta y siete no lo conservan. Dos años antes de publicar esa estadística, su autor había resumido el estado de la cuestión: «La edición manuscrita es doble respecto a la relación entre *mor.* 1 y *mor.* 2». Apoyada por cincuenta y siete testigos, «una opinión los tiene por inseparables; la otra considera viable *mor.* 1 sin *mor.* 2», según muestran treinta y siete testimonios, «pero habitualmente no al revés»², ya que de cincuenta y ocho manuscritos que contienen *De moribus Manicheorum*³, todos menos uno leen también *mor.* 1.

¿Cómo explicar estos hechos? «La confusión parece haberse originado con Agustín mismo, el cual, al principio, pensó en *mor.* 1 como tratado autónomo, pero luego cambió su parecer cuando decidió escribir *mor.* 2 después que *mor.* 1 estaba casi terminado. Al menos, parece que las *Retractaciones* no los consideraban ya como independien-

1. COYLE, J. K.: «'De moribus ecclesiae catholicae': Augustin chrétien à Rome (cit. «Augustin à Rome)», en PIZZOLATO, L. F. (ed.), *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum. De quantitate animae*, Palermo-Rocca 1991, 21.22.

2. ÍD.: «Augustine's two treatises 'De moribus'. Remarks on their textual history», en ZUMKELLER, A. OSA (ed.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, 87.

3. Cf. ÍD.: *Ibid.* 89.

tes uno de otro; pero los más antiguos testigos posteriores a Agustín mencionan sólo *mor.* 1»⁴.

En cuanto «a la fecha y lugar de su redacción» se diría que «si tomamos al pie de la letra el informe que suministran las *Retractaciones*, Agustín» acabó «la redacción de los dos tratados *De moribus* antes de dejar Roma por última vez⁵, probablemente en primavera o verano de 388». Pero «la verdad es más compleja. De hecho», comenzó «en Roma el primer *De moribus*». Terminado éste «tras su regreso a África, en Tagaste, con toda verosimilitud», le añadió *De moribus Manicheorum*⁶.

También el título de estos «libros» suscita un interrogante: ¿qué significa el nombre *moribus*, simplemente costumbres, tradiciones, formas de hacer las cosas o algo más matizado? El maestro en lo referente a los dos libros *De moribus* escribe: «Agustín entiende por *mores* la moral o, mejor aún, la fe puesta en práctica»⁷, es decir, la conducta adecuada a la fe cristiana. A propósito de todo lo dicho, otro agustinólogo ilustre afirma: «Para Coyle... es muy oportuno considerar *De moribus ecclesiae catholicae* y *De moribus Manicheorum* como dos escritos sobre... ‘la fe puesta en práctica’, en vez de tenerlo por un tratado sobre las costumbres. Desde su punto de vista, la propuesta tiene cierta consistencia, en cuanto que considera separados entre sí los dos libros. La cuestión se presenta de modo diverso para quien los tiene por pertenecientes a un único proyecto. En tal caso... es inevitable... insistir en las costumbres... De hecho... Agustín no ha pretendido formular una exposición sistemática de la doctrina maniquea ni tampoco de la doctrina cristiana, sino que... se ha prefijado poner de manifiesto las incongruencias y extravagancias que caracterizan el comportamiento de los maniqueos, para disipar así el halo de prestigio que circunda a los elegidos y, consiguientemente, arrancar de su secta a algunos que fueron compañeros suyos»⁸ en una religión con que Agustín no quiere ni puede ya tener nada que ver⁹.

4. Íd.: *Ibid.* 87.

5. «La primera estancia en Roma (383-384) había estado consagrada a la ruptura definitiva con los maniqueos y a hacer carrera» Íd.: «Augustin à Rome» 16 n. 9.

6. Íd.: *Ibid.* 20.

7. Íd.: *Ibid.* 22.

8. PIEROTTI, A.: «Introduzione», en *Sant'Agostino. I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei manichei*, Roma 1997, 10.

9. Cf. LUIS, P. de: «San Agustín y el maniqueísmo», en *Obras completas de san Agustín. Edición bilingüe* (cit. BAC). XXX, Madrid 1986, 3-168; PRIETO, T.: «De las

1. CONTENIDOS DE LA OBRA

Puesto que una parte de mi trabajo ha sido detectar textos paulinos en *mor.* 1, el detallado esquema temático de la obra, prestado por una gran autoridad en la materia¹⁰ y que se lee tras su presentación sucinta, explicita los que se leen en cada párrafo agustiniano¹¹. Esto permite ver a propósito de qué asuntos pide a Pablo su colaboración Agustín, mediante la cual se manifiesta no tanto el ingenio del argelino ni sus conocimientos bíblicos, cuanto la autoridad del turco ya que, en este caso, el laico aprende del Apóstol, no éste de aquél. La disposición general de materiales de *mor.* 1 es la siguiente:

§ 1-3. Introducción.

§ 4-12. Argumentos racionales que justifican la doctrina moral católica.

§ 13-56. Argumentos bíblicos que justifican la doctrina moral católica.

§ 57-64. Conclusión.

§ 65-80. Apéndice: práctica de la doctrina moral de la Iglesia.

A continuación puede verse pormenorizada la organización del libro, no inflexible, sí bien trabada tanto por la lógica entre los asuntos tratados, cuanto por vocablos y contenidos que, repetidos aquí y acullá, dan unidad al pensamiento agustiniano, cuyo desarrollo manifiestan.

costumbres de la Iglesia católica. Versión, introducción y notas» en *BAC IV* (1975³) 207-309; CAPÁNAGA, V.: «De la verdadera religión. Versión, introducción y notas», en *BAC IV* (1975³) 3-203; «De la utilidad de creer», obra que, como la precedente, Agustín dedicó a un amigo maniqueo, puede leerse en *Ibíd.* 703-770; el autor de la versión, introducción y notas es anónimo. Sobre los demás escritos agustinianos antimaniqueos, cf. LUIS. P. de: *BAC XXX* (1986) y *XXXI* (1993); ambos volúmenes se cierran con índices valiosos, que acreditan el trabajo concienzudo de su autor.

10. Cf. COYLE, J. K.: *Augustine's 'De moribus ecclesiae catholicae'.* *A study of the work, its composition and its sources* (cit. *A study of the work*), Fribourg, Switzerland 1978, 94-98. Otra presentación de idéntico autor puede leerse en *Íd.*: «Augustin à Rome» 22-51. Según ella, la parte filosófica de *mor.* 1 (§ 4-12) se ocupa también de Dios; la sección bíblica (§ 13-64) habla de cristología, nuevamente de Dios, de las virtudes cardinales y de la comunidad eclesial; de la ascética escribe en § 65-80.

11. En el esquema de COYLE: *A study of the work* 94-98 he introducido ligeras variantes. Por otra parte, y como él reconoce en *Ibíd.* 94 respecto a la cronología de la obra, se precisa un estudio más concienzudo de su estructura. Quien lo emprenda no ha de olvidar los géneros literarios a que se atiene Agustín, las figuras retóricas de que se sirve y el sentido exacto y función sintáctica de las conjunciones copulativas, adversativas, causales e ilativas, a las que no siempre se presta la atención debida, tanto en las traducciones cuanto en el descubrimiento de la estructura de sus escritos.

§ 1-3. Introducción

§ 1. Propósito del libro: responder brevemente a los ataques maniqueos contra el AT. 2 Tm 3, 7.

§ 2. Contraposición de dos metodologías. Los maniqueos, para cazar «incautos»¹², censuran la Escritura y alardean de castidad y de lo que Ga 5, 23 nomina continencia¹³. Agustín, para convencerlos en vez de atacarlos¹⁴, presentará la doctrina católica sobre el comportamiento adecuado a la fe cristiana, alegará pasajes neotestamentarios que lo sostienen, pero sólo los aceptados por aquéllos, y comparará estos pasajes con otros veterotestamentarios similares. Así los maniqueos podrán percibir que su forma de vida no es cristiana, y entender que no es legítimo rechazar ninguna parte de la Escritura¹⁵.

§ 3. Como Cristo libra de la muerte mediante la muerte compartida con quienes necesitan ser liberados de ella, Agustín usará primero argumentos racionales para convencer a quienes reconocen sólo la fuerza de la razón, no la de la autoridad. 2 Co 10, 1; Flp 3, 8.

§ 4-12. Argumentos racionales que justifican la doctrina moral católica

§ 4. Naturaleza de la felicidad: amar y poseer lo que constituye el máximo bien del hombre.

12. El adjetivo reaparece al final de la obra; cf. *mor.* 1, 80.

13. En *mor.* 1, 2 es «memorable» la «continencia» de los maniqueos; en § 80 son «memorables» sus costumbres. La crítica al AT, contra el que los maniqueos «se ensañan con rabia» (§ 42), ¿no pervive en el feroz despropósito de que la cultura occidental olvide sus raíces y beba el antisemitismo? La apariencia virtuosa, censurada por Agustín en los maniqueos, ¿no pervive en la moral blanda que compadece a plantas y animales, pero asesina asépticamente y sin remordientos a hombres pequeñitos, que viven en el seno materno? Y hablo de moral blanda, porque se atiene no a principios racionales y a deducciones razonadas, sino, en el mejor de los casos, a la compasión que, por ser un estado afectivo, no tiene derecho a regir la conducta, aunque sí a ser escuchado en el momento de actuar, tras haberse uno formado un criterio moral ajustado a la realidad, no a deseos irracionales. Por otra parte, los partidarios de esa moral suelen acusar a otros, especialmente a los católicos, de maldades que ellos cometen; cf. *mor.* 1, 80.

14. En *mor.* 1, 57 Agustín reconoce que «con los maniqueos» está «de acuerdo en dos cosas... en que queramos a Dios y al prójimo». Según § 80, no quiere «que parezca que temerariamente» lanza «algo contra» ellos, a los cuales, más bien, invita «a la paz» § 15.

15. Información sobre el grupo con que Agustín se relacionó nueve años, puede leerse en BERMEJO RUBIO, F. – MONSERRAT TORRENTS, J.: *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid 2008.

§ 5-8. Naturaleza del máximo bien del hombre.

§ 5. Características del máximo bien del hombre: 1ª) «no puede ser peor que el hombre»; 2ª) tampoco «igual al hombre», pues hay algo mejor que él; 3ª) «debe ser tal, que contra su voluntad nadie lo pierda».

§ 6. Naturaleza del hombre.

§ 7-8. Característica del máximo bien del hombre: ha de hacer «óptima al alma», la cual «es mejor que el cuerpo» pues «le suministra vigor y vida».

§ 9-10. La virtud.

§ 9. Naturaleza de la virtud.

§ 10. ¿Cómo adquirir la virtud? Siguiendo a Dios.

§ 11-12. El conocimiento humano de Dios.

§ 11 Lo logran no los sentidos, sino la mente, necesitada de la ayuda de los sabios.

§ 12. La sabiduría de éstos está magistralmente recogida en las Escrituras.

§ 13-56. Argumentos bíblicos que justifican la doctrina moral católica

§ 13-24 Doctrina bíblica sobre Dios.

§ 13. Dios, meta y sumo bien del hombre, que éste, según demuestra el NT, ha de amar sobre todo. Rm 8, 28.35. «Oigamos, Cristo, qué... prescribes», cf. § 59 «oye a Cristo».

§ 14-15. El AT prueba esta tesis.

§ 14. Rm 8, 35-36

§ 15 Rm 8, 35-36; Flp 3, 7.

§ 16. Dios es único; por tanto, el Dios del AT y el del NT son el mismo. 1 Tm 4, 7.

§ 17. Este Dios es inmaterial e inmutable. Ef 4, 13; 1 Co 7, 7.

§ 18-21. Este Dios es la insustituible felicidad del hombre.

§ 18. Ef 4, 24; Rm 8, 28.38-39.

§ 19. Rm 8, 35.38.39.

§ 20-21. Rm 8, 39.

§ 22-24. La Trinidad.

§ 22. A los que creen en Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios, los une al Padre. 2 Ts 2, 16; 1 Co 1, 23.24; Rm 6, 19; Ibíd. 12, 2; Ef 1, 5; Rm 8, 29.

§ 23. La unión con el Padre se logra mediante el Espíritu Santo. Rm 5, 5; Ibíd. 8, 20.

§ 24. Amar a este Dios es amarle en su naturaleza, una y tripersonal. 1 Co 8, 6; Rm 11, 36.

§ 25-45. Doctrina bíblica sobre las virtudes cardinales.

§ 25. Las cuatro son sendas expresiones del amor del hombre hacia Dios.

§ 26-34. Digresión: relación entre el AT y el NT. § 30-34 apóstrofe a los maniqueos; cf. § 74-80.

§ 26-32. Demostración de la armonía entre el AT y el NT; cf. § 57-58.

§ 26. Cf. 1 Co 15, 28; cf. Rm 8, 39; *Ibíd.* 8, 28.

§ 27. 1 Co 1, 24.

§ 28. 1 Co 1, 24; Hb 1, 3.

§ 29. Rm 5, 5; 8, 29; Ef 1, 5; Rm 11, 36.

§ 30. 1 Co 11, 19.

§ 31. Rm 5, 5; cf. 1 Tm 1, 5; 2 Tm 3, 16; 1 Co 1, 24. Agustín encomia la caridad.

§ 32. Cf. Flp 2, 20; cf. 2 Co 1, 7. «Oíd qué se dice mediante un profeta»; Cf. § 34.

§ 33-34. La verdad procede de ambos Testamentos, no sólo del Nuevo.

§ 33. Ef 3, 14-19.

§ 34. Ef 3, 18.17-18. «Oíd a los varones doctos de la Iglesia católica»; cf. § 32.

§ 35-45. Presentación de cada una de las virtudes cardinales.

§ 35-39. La templanza.

§ 35-36. La templanza guarda la integridad del amor del hombre a Dios.

§ 35. 1 Tm 6, 10; 1, 19; 6, 10; 1 Co 15, 22.51. Apóstrofe a los maniqueos.

§ 36. 1 Tm 6, 10; Col 3, 9.10; 1 Co 15, 47-49; Col 3, 9; Ef 4, 24; Col 3, 9.10; 2 Co 4, 16.

§ 37. Este amor va allende lo sensible. Cf. Col 1, 16; 2 Co 4, 18

§ 38-39. Este amor excluye la curiosidad excesiva por lo inferior a Dios.

§ 38. Ga 1, 10; Col 2, 8 GNT; *Ibíd.* 2, 18.8; 2 Co 11, 2.

§ 39. Rm 12, 2.

§ 40-43. La fortaleza.

§ 40-41. La fortaleza guarda el amor a Dios, pues ella soporta las pruebas a que se le somete.

- § 42-43. Ejemplos veterotestamentarios de fortaleza.
- § 42. Job. Rm 5, 3-4.
- § 43. La madre de los siete macabeos. Pasajes del AT que alientan la fortaleza.
- § 44. La justicia nos dirige a amar a Dios sobre todo. Rm 1, 25.
- § 45. La prudencia discierne entre lo que puede desearse legítimamente y lo que ha de evitarse. 1 Co 5, 6.
- § 46-56. El gran mandamiento.
- § 46-47. Amar sobre todo a Dios.
- § 46. 1 Co 5, 8.
- § 47. Hb 5, 14.
- § 48. Si se ama a Dios, también se ama al prójimo y a uno mismo.
- § 49. El amor a sí mismo y al prójimo se debe a que el hombre es imagen de ese Dios amado sobre todo.
- § 50-56. El servicio al prójimo.
- § 50-51. Análisis general de dicho servicio.
- § 50. No ama al prójimo quien le hace daño o no le ayuda, si puede ayudarle (argumento racional). Rm 13, 10; 8, 28.
- § 51. No amar al prójimo equivale a no amar a Dios (argumento juánico).
- § 52-56. Análisis concreto del servicio al prójimo: explicita y resume las dos formas de servirle.
- § 52-54. Medicina: servicio a las necesidades materiales del prójimo.
- § 55-56. Disciplina: servicio a las necesidades espirituales del prójimo.
- § 56. Rm 13, 8.

§ 57-64. Conclusión

- § 57-58. Armonía de las Escrituras; cf. § 26-32.
- § 57. Rm 8, 28; 13, 10.
- 59-61. Integridad de las Escrituras.
- § 59. 1 Co 1, 24. Apóstrofe a los maniqueos. «Oye a Cristo», cf. § 13 «Oigamos, Cristo».
- § 60. 1 Co 1, 2.
- § 62-64. Apóstrofe encomiástico de la Iglesia católica, motivado por su doctrinal moral.
- § 63. Ef 5, 22; 6, 5; Rm 13, 5; cf. Ibíd. 13, 7; 16, 24.
- § 64. 1 Co 15, 54-55 GNT; v. 56; cf. Ga 5, 23.

§ 65-80. Apéndice: práctica de la doctrina moral de la Iglesia

§ 65-70. Los que viven plenamente la doctrina moral de la Iglesia.

§ 65-66. Anacoretas.

§ 65. Cf. Ga 5, 23; Hb 5, 14. Apóstrofe a los maniqueos.

§ 66. Col 4, 12; cf. Ga 5, 23.

§ 67-68. Cenobitas.

§ 67. 1 Co 4, 12.

§ 69. Clérigos. Apóstrofe a los maniqueos.

§ 70. Laicos que viven en común. 1 Co 4, 12.

§ 71-80. Defensa de algunas prácticas de esos laicos. § 74-80 apóstrofe a los maniqueos; cf. § 26-34.

§ 71-74. La caridad, no el desprecio de los bienes materiales, motiva la abstinencia.

§ 71. Tt 1, 15; 1 Co 6, 13; 8, 8 GNT; Rm 14, 21; *Ibíd.* 14, 2-4.6.12-14.15.

§ 72. Rm 14, 3.2; 1 Co 6, 12; Rm 14, 21; 1 Tm 5, 23; 4, 7; cf. *Ibíd.* 4, 8.

§ 73. 1 Co 13, 1-3. La referencia paulina sigue a un encomio de la caridad.

§ 75. Lo que hacen algunos católicos laxos o ignorantes sucede a pesar de la Iglesia.

§ 76-80. No se prohíben a los cristianos el matrimonio ni la propiedad.

§ 77. 1 Co 7, 31 GNT.

§ 78. 1 Co 6, 9.11; *Ibíd.* 6, 12 - 7, 7.

§ 79. 1 Co 7, 7.14.

§ 80. 1 Co 7, 31; Ef 5, 26; cf. *Ibíd.* 2, 15; cf. Rm 6, 4; 2 Co 4, 16.

2. PABLO EN 'DE MORIBUS ECCLESIAE'¹⁶

En la obra, Pablo no sólo suministra a Agustín materiales con que apuntalar la exposición, sino que además protagoniza diversas acciones: «aconseja» § 36 y «afirma» § 13.18; en § 23 es sujeto implícito de ese verbo; «dice»: § 22 («díganos»); § 26.28.29.33.34 («diciendo»);

16. Sobre Pablo y el maniqueísmo, cf. FREDRIKSEN, P: «Pablo, san», en FITZGERALD, A. D., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 995-1002; FIESTAS, E.: *El 'corpus paulinum' en las obras maniqueas de san Agustín*, tesis doctoral mecanografiada, Pamplona 1985.

§ 36 («dice»: dos veces, la segunda sin nombrarlo; también es agente implícito de «está dicho»); § 50 («dice» y desempeña función de agente implícito); «grita» § 23, «muestra» § 29 y «parece desear» § 33; «permite» § 78, preceptúa «cómo hay que vivir» § 13 y «promueve el amor a Dios» § 34. Por otra parte, su nombre se lee en los sintagmas «autoridad de Pablo» § 70; «carta de Pablo... a los romanos» § 61; «palabras de Pablo» § 24; «testimonio descubierto en Pablo» § 15.

Repetidamente, Agustín califica de «apóstol» a Pablo, como éste hace respecto a sí mismo. Nombre y adyacente se leen juntos: «Pablo apóstol» preceptúa § 13, «testimonio descubierto en Pablo apóstol» § 15, desea «el apóstol Pablo cuando dice» § 33, «autoridad de Pablo» § 70. Cuando el calificativo está solo, se refiere a quien es por antonomasia «el Apóstol». Éste «asevera» § 35.80 (en § 35 dos veces; en la segunda, el sujeto va implícito); «dice» § 80, «ha dicho» § 15, «ha dicho con toda verdad» § 30; «ha añadido» § 38, sintagma según el cual lo anterior es también del Apóstol; «ha mostrado y permitido» § 79, «preceptúa» § 72, «rebate» § 44. A él se refieren las fórmulas «idéntico apóstol asevera» § 22.72, «idéntica carta de idéntico Apóstol» § 61, «frase citada del Apóstol» § 14, «lo que está dicho por el Apóstol» § 14, «se dice por el Apóstol» § 77, «no está de acuerdo con el Apóstol» § 15. Una vez se lee acerca de Pablo el sintagma «frase apostólica» § 15.

La presencia textual paulina en *mor.* 1 es abundante y lo mismo se empareja con el AT, que va del brazo con pasajes evangélicos. Evidente unas veces, velada otras, las ediciones críticas de la obra recogen la primera y sólo esporádicamente la segunda. Cuando ésta ha pasado desapercibida a los editores y he podido descubrirla¹⁷, un asterisco la precede. En la lista que sigue, tras los vocablos de Pablo cito la frase agustiniana que los contiene. De vez en cuando, Agustín nombra al autor de los asertos. Alguna vez cita pasajes paulinos extensos, aducidos para que, leídos en el contexto¹⁸, se interpreten adecuadamente, verbigracia, 1 Co 6, 12 - 7, 7 citado en *mor.* 1, 78.

Romanos

1, 25 § 44.

5, 3-4 § 42.

17. Cf. *Accordance 8. Bible software*, Altamonte Springs, Florida 2008.

18. Cf. *mor.* 2, 31-32.

5, 5 § 23.29; «*la caridad de Dios*, simple (*cf. 1 P 1, 22) y pura (*cf. 1 Tm 1, 5)» § 31.

*cf. 6, 4 *camínemos en novedad de vida*: «nueva vida» § 80.

*6, 14 *bajo la ley* § 64.

*6, 19 *para santificación (sanctificationem) ofreced vuestros miembros*: «A [la Verdad] mediante [la que] se percibe al Padre nos adherimos mediante la *santificación (sanctificationem)*» § 22.

8, 20 § 23.

8, 28 *con quienes quieren a Dios, todo coopera para bien*: § 13.18.26 y 50 *todo avanza para bien*¹⁹; *«digan que *para quienes quieren a Dios* no avanza *todo para bien*» § 57.

8, 29 § 22.29.

8, 35 *quién nos separará de la caridad del Mesías*²⁰ § 13; *«nos separa de la caridad del Mesías» § 14; **tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro... espada* § 15²¹; *«nadie nos separa» § 19.

*cf. 8, 35 «ninguna tribulación, ninguna angustia, ninguna persecución, ninguna necesidad de carencia corporal, ningún peligro, ninguna espada»²² § 14.

8, 36 § 14.15.

*cf. 8, 36 «atacan» § 15.

8, 38-39 § 18.

*8, 38 *ni muerte... ni fuerza*: la «*muerte* es no querer a Dios... no separa la *fuerza*» § 19.

*cf. 8, 38 «nadie nos (*Rm 8, 35) separa amenazando con la muerte... prometiendo la vida... no separa un ángel... no separan las molestias presentes... no separa la promesa de cosas futuras» § 19.

8, 39 *ni altura ni profundidad ni otra criatura podrá separarnos de la caridad de Dios, la cual está en Cristo Jesús, Señor nuestro*: *«de su *caridad* no nos separa ninguna cosa» § 18; *«no separan *altura ni profundidad*... ¿qué lugar me arrancará de la *caridad* de ese que por doquier no estaría entero si lo contuviera algún lugar» § 19; *«no separa *otra criatura*» § 20; *«*otra criatura* no nos separa de la *caridad de Dios, la cual está en Cristo Jesús, Señor nuestro*» § 21.

19. El verbo 'avanza' exige traducir no 'con', sino *para quienes quieren a Dios*. Cf. MARTINETTO, I.: *Romani 8, 28 nel 'De moribus Ecclesiae catholicae' di S. Agostino*, Roma 1969.

20. GNT con artículo; no simplemente 'de Cristo'.

21. Como Rm 8, 35, Agustín lee en nominativo los nombres.

22. Los nombres agustinianos van en ablativo.

- *cf. 8, 39 «en medio no haya nada que separe» § 26.
 11, 36 «en el cual existe *todo*» § 24; *a él la gloria*: § 29.
 12, 2 *no os adaptéis a este mundo*: «*nos adaptemos a Dios, más bien que *a este mundo*» § 22; cita literal y completa en § 39.
 *13, 5 *por necesidad*: «enseñas a los esclavos a adherirse *a los amos* (*Ef 6, 5) no tanto *por necesidad* de su condición, cuanto por delectación del deber» § 63.
 *cf. 13, 7 la Iglesia enseña «a quiénes se debe honor... temor» § 63.
 *13, 8 *quien quiere al prójimo* § 56.
 *13, 9 § 57 Agustín quiere citar Lv 19, 18 pero lo hace como Pablo.
 13, 10 § 50; *«digan que la dilección *realiza* [el] *mal del prójimo*» § 57.
 14, 2-4.6.12-15.21 § 71.
 *14, 2 *quien es débil come hortalizas* § 72.
 *14, 3 «nadie desprecia *a quien no come*, nadie juzga *a quien come*» § 72.
 14, 21 *«muchos *no beben vino*» § 72.
 *16, 24 «se debe... *a todos caridad*» § 63.

1 Corintios

- *1, 2 *el nombre de Cristo* § 60
 *1, 23 *predicamos* § 22
 1, 24 mor. 1, 22.28; **Virtud y Sabiduría de Dios* (los dos nombres primeros en acusativo, como Pablo) § 27; *«la fuerza *de Dios* y la sabiduría *de Dios*, esto es el Hijo de Dios (los nombres ‘fuerza’ y ‘sabiduría’ en nominativo)»; *«*la caridad de Dios* (*Rm 5, 5) conduce hasta el Hijo, esto es, hasta la *Sabiduría de Dios*» (*sabiduría* en acusativo) § 31; *«oye *a Cristo*, oye a la *Sabiduría de Dios* (*sabiduría* en acusativo)» § 59.
 *4, 12 «*con las manos* trabajan» § 67; «se las arreglan *con sus manos*» § 70.
 5, 6 § 45.
 *5, 8 *ácimos de sinceridad y verdad*: «disfrutar de la sinceridad *de la verdad*» § 46.
 *6, 9 *no poseerán el reino de Dios* § 78.
 6, 11 - 7, 7 § 78.
 6, 13 § 71.
 *7, 7 *uno así, otro así* § 17.

7, 7 *quiero que todos los hombres sean como yo mismo*: «yo quería *que todos...*» § 79.

7, 14 § 79.

*7, 31 *usan este mundo cual si no lo usasen* (*utantur* V; en GNT el último verbo va en participio): «innumerables fieles no *usan este mundo*, hay quienes lo *usan cual si no lo usasen*» (*utentes*, participio como GNT)» § 77; «muchos hay que *usan cual si no usasen* (participio como GNT)» § 80²³.

*8, 6 *del cual viene todo, mediante el cual existe todo* § 24.

8, 8 *GNT § 71.

11, 19 § 30.

*cf. 13, 1-3 «si falta la caridad sola, todo es inane; si está presente, todo está lleno» § 73.

15, 22 § 35.

cf. 15, 28 § 26.

15, 47-49 § 36.

*15, 51 *resucitaremos* § 35.

15, 54-55 *GNT § 64.

15, 56 § 64.

2 Corintios

*1, 1 *Pablo apóstol* § 13.

*cf. 1, 7 *firme nuestra esperanza*: «fe firmísima» § 32.

4, 16 *este hombre nuestro que está fuera... este que está dentro*: «nuestro hombre exterior... el [hombre] interior» § 36.80.

4, 18 § 37

*10, 1 *os suplico por la mansedumbre* (*per mansuetudinem*) del Mesías²⁴: «me deleita imitar... la mansedumbre (*mansuetudinem*) de mi Señor Jesucristo (*Flp 3, 8)» § 3.

*11, 2 *para presentaros a Cristo como doncella casta* (*castam*): «si el alma ha dispuesto conservarse *casta* (*castam*) para Dios» § 38.

Gálatas

1, 10 § 38

*cf. 5, 23 *continencia* (nominativo): «los maniqueos prefieren la imagen de una vida casta y de una memorable continencia (*continentiæ*,

23. Las ediciones críticas ven sólo una referencia a 1 Co 7, 31 y no una cita literal.

24. GNT con artículo.

genitivo)» § 2; «muchos [católicos] arden en amor de Dios hasta el punto de que, en suma continencia (*continentia*, ablativo), incluso les deleita la soledad» § 64; «escuchad... las costumbres y la continencia (*continentiam*, acusativo) singular *de los cristianos perfectos*» (*Hb 5, 14) § 65; «templanza y continencia (acusativo) de los cristianos santísimos § 66.

Efesios

*1, 5 *nos predestinó* § 22 (las ediciones críticas citan aquí Rm 8, 29 *los que predestinó*; pero '*nos predestinó*' se lee sólo en Ef). La fórmula de § 29 *ser hechos* (Rm 8, 29) *nosotros* (*Ef 1, 5) *ajustados a la imagen del Hijo* (Rm 8, 29), mezcla Rm con Ef, de donde procede el pronombre *nosotros* (*nos*), pues Rm habla de *los que Dios predestinó a ser hechos*.

*cf. 2, 15 *para crear un hombre nuevo*: «*por el sacrosanto baño* (*Ef 5, 26) se incoa la innovación del hombre nuevo»: § 80.

3, 14-19 § 33

3, 17 § 34

*3, 18 *para que podáis comprender* § 34

*4, 13 *a varón perfecto* § 17; no referencia, sino cita literal de *uirum perfectum*.

*4, 24 *el hombre nuevo que... fue creado en justicia y santidad (sanctitate) de la verdad*: «alumbrados y envueltos por su verdad y santidad (*sanctitate*)» § 18; *vestíos el nuevo*: § 36.

*5, 22 *las esposas estén sometidas a sus maridos como al Señor*: «sometes las mujeres a sus maridos» § 63; Agustín apostrofa a la Iglesia.

*5, 26 *purificándola por el baño (lauacro) del agua*: «*por el sacrosanto baño (lauacro)* se incoa la innovación del nuevo hombre»: § 80.

*6, 5 *esclavos (serui), obedeced a los amos (dominis)*: «enseñas a los esclavos (*seruos*) a adherirse a los amos (*dominis*)» § 63.

Filipenses

*cf. 2, 20 *con actitud sincera*: «con amor sincero os acurrucaríais²⁵ en el regazo de la Iglesia católica» § 32; «con las leyes del amor sincero» la Iglesia católica «pone «los maridos al cuidado de las cónyuges» § 63.

25. Literalmente 'os esconderíais'.

*3, 7 *a causa de Cristo (propter Christum)*: «graves desgracias a causa de Cristo (*propter Christum*) § 15.

*3, 8 *conocimiento de Jesucristo mi Señor*: «imitar la mansedumbre (*2 Co 10, 2) de mi Señor Jesucristo» § 3.

Colosenses

*cf. 1, 16 *en él fueron establecidas... las cosas visibles (uisibilia)*: «en las Escrituras Santas, el nombre de visibles (*uisibilium*) denota todas las cosas sensibles»: § 37.

2, 8 *cuidad (uidete)* § 38; Agustín lee *cauete*, verbo cuyo equivalente griego es sinónimo del latino *uidete*.

*2, 18 *os seduzca* § 38; las ediciones críticas remiten a Col 2, 8 que lee *os engañe*.

*3, 9 *pues os habéis despojado del hombre viejo*: «aconseja Pablo desnudarnos *del hombre viejo*... desnudaos *del viejo*... función de la templanza es desnudar *del hombre viejo*» § 36.

*3, 10 y *os habéis vestido el nuevo*: «aconseja Pablo... y vestiros *el nuevo*» § 36; *ese que es renovado en cuanto a conocimiento (renouatur in agnitionem, acusativo)*: «función de la templanza es desnudar... y ser renovados *en cuanto a Dios*» (*renouari in Deo, ablativo*) § 36.

*4, 12 *Epafras, solícito por vosotros en las oraciones*: «nos sirven de ejemplo la actitud *en las oraciones* y la vida de» los eremitas: § 66.

2 Tesalonicenses

*2, 16 *Cristo Jesús, Señor nuestro* (nominativo como 2 Ts) § 22.

1 Timoteo

*cf. 1, 5 *caridad [que brota] de corazón puro*: «*la caridad de Dios* (*Rm 5, 5)... pura» § 31.

*1, 19 *naufragaron*; Agustín quiere citar 1 Tm 6, 10 —*por apetecer (appetentes)* [la codicia], *ciertos sujetos se extraviaron de la fe (a fide)*—, pero cambia *appetentes* por «*sequentes*», toma de Ibíd. 1, 19 el verbo personal y lee: «por seguirla *naufragaron en cuanto a la fe (a fide)*» § 35.

*4, 7 *evita las fábulas de viejas*: «estimuláis ciertas opiniones *de viejas* o incluso pueriles» § 16; *ejercítate en [la] piedad (exerce te*

ipsum ad pietatem): «practican (*exercent*) cuidadosamente la piedad (*pietatem*)» § 72.

*4, 8 *el ejercicio corporal es útil para poco (corporalis exercitatio ad modicum utilis est)*: «saben que el ejercicio del cuerpo (*corporis exercitationem*) atañe al (*ad*) exiguo tiempo» § 72.

*5, 23 *en atención a (propter)... tus frecuentes enfermedades usa un poco de vino (uino modico)*: «el Apóstol preceptúa a un discípulo que *en atención a (propter)* varias *enfermedades* tuyas tome una cantidad grande de vino (*aliquantum uini*)» § 72. Sinónimo de *uino modico* habría sido *aliquantulum uini*; el error ¿fue de Agustín o del primer copista? Las ediciones críticas no indican variante alguna.

6, 10 *raíz (radix) de todos los males es (est) la codicia (cupiditas)*: § 35; *«dice... Pablo que raíz (*radicem*) de todos los males es (*esse*) la codicia (*cupiditatem*)» § 36.

2 Timoteo

*3, 7 *conocimiento de la verdad*: no hay que desesperar «de que *el conocimiento de la verdad (scientiam ueritatis, como 2 Tm)* está donde ni todos a los que se pregunta pueden enseñar, ni todos los buscan son dignos de aprender» § 1.

*3, 16 *toda escritura inspirada por Dios*²⁶: «*la caridad de Dios (*Rm 5, 5)... inspirada por el Espíritu Santo (*2 P 1, 21) conduce hasta el Hijo*» § 31.

Tito

1, 5 § 71.

Hebreos

1, 3 *esplendor de su gloria*: «Cristo es la Verdad (*Jn 14, 6); esto mismo se muestra cuando se le nomina *esplendor* del Padre» § 28.

*5, 14 *el alimento sólido es propio de los perfectos (= maduros)*: «el conocimiento de Dios es el premio *de los perfectos*» § 47; «escuchad ya, maniqueos, las costumbres y la continencia singular *de los cristianos perfectos*» § 65.

26. *Por Dios*: literalmente ‘divinamente’.

Textos paulinos en ‘De moribus Ecclesiae catholicae’ 1

mor. 1, 3

«Me deleita imitar en cuanto puedo *la mansedumbre* (*2 Co 10, 1) *de mi Señor Jesucristo* (*Flp 3, 8), que se vistió incluso del mal de la muerte misma, del cual quisiera desnudarnos»²⁷.

No me explico por qué ningún editor de la obra ha sospechado siquiera que la fórmula entrañable y audaz, *mi Señor Jesucristo*, podría provenir de alguien que se sentía vinculado a Jesús; tal sospecha le habría llevado a buscar al menos en los escritos cristianos primitivos. Por otra parte, Agustín parece entender *la mansedumbre* como cercanía al otro, manifestada en la asunción de las circunstancias deplorables que lo torturan²⁸. Refulgentemente paulinos son no sólo los vocablos apuntados, sino la imitación de Cristo, proveniente de 1 Co 11, 1, y el contraste ‘vestir / desnudar’, formulado por Ef y Col, que más adelante cita Agustín, y que aquí aparece en la fórmula «se vistió / desnudarnos». Eminentemente cristiana es la actitud de Agustín: se dispone a presentar argumentos racionales a quienes idolatran la razón, igual que Cristo libera a los esclavos de la muerte, haciéndose uno de ellos. El servicio pastoral —aquí la publicación de un libro— que desde su bautismo comparte con Cristo, el laico tagastino lo ejerce, puesta en ése la mirada. ¿Quizá con miras a que los maniqueos abandonasen su rigorismo, ostentoso²⁹, fingido más que sincero³⁰, y ejercitasen *la mansedumbre*? Por último, ¿cómo explicar el subjuntivo «quisiera (*uellet*)»? El Señor ¿no quiso y quiere cierta y absolutamente librar de la muerte al hombre? Si los sentidos optativo o yusivo son legítimos, no el dubitativo ni el hipotético, ¿cabe traducir en presente: «del cual quiera desnudarnos»? En todo caso, salvo demostración en contrario, me parece desatinado el imperfecto de indicativo ‘quería’.

27. En esta sección del trabajo presto atención a los pasajes agustinianos que considero más interesantes por su dificultad o por su contenido.

28. De hecho, según *mor. 1, 80* los maniqueos no se preocupan de animar a los débiles.

29. «Veréis qué diferencia hay entre la ostentación y la sinceridad» *mor. 1, 74*.

30. Cf. *Ibíd. 1, 2*. Los maniqueos «no son lo que los hombres suponen» *Ibíd. 1, 62*. Según *Ibíd. 1, 80* los maniqueos acusaban a los católicos de maldades que ellos cometían.

El pasaje, no deslumbrador, cita Rm 8, 28 de un modo que no vuelve a leerse en el corpus agustiniano, y establece entre Mc 12, 30 y Rm 8, 28 una extraña y original relación³¹.

«Pues [los maniqueos] no osan censurar estas Escrituras, veamos de qué modo, en el evangelio, el Señor mismo nos ha preceptuado que hay que vivir, cómo también *Pablo apóstol* (*2 Co 1, 1)³². Oigamos, pues, qué grado supremo de los bienes nos prescribes, Cristo³³. No hay duda de que el grado supremo será ese al que nos mandas tender con sumo amor. *Querrás (diliges)*, afirma, *al Señor, Dios tuyo*³⁴. Pues temo que el deseo y amor de mi Señor me inflame más o menos de lo necesario, dime también, te ruego, cuál es la medida de quererle. Afirma: *Con tu corazón entero... con tu alma entera... con tu mente entera* (*Mc 12, 30)³⁵. «¿Qué más quieres?». «Tal vez querría, si viera qué más puede haber». Pablo ¿qué dice a esto? *Sabemos que para quienes quieren (diligentibus) a Dios todo avanza para bien* (Rm 8, 28)³⁶. Ese mismo diga una vez más la medida de la dilección. [Él], pues, pregunta: *¿Quién nos separará de la caridad del Mesías? ¿Tribulación o angustia o persecución o hambre o desnudez o peligro o espada?* (v. 35). Hemos oído qué debemos querer y cuánto debemos quererlo; a eso hay que tender absolutamente, a eso hay que referir todos nuestros planes. La suma de nuestros bienes es Dios. Nuestro sumo bien es Dios. No hemos de quedarnos por debajo ni hemos de buscar más allá, pues lo primero es peligroso, lo segundo, nulo».

El texto parece desarrollarse en cinco tiempos. El tercero, central, recoge con palabras paulinas el doble contenido del mandamiento principal. «Cristo» lo promulga en el segundo y, con razón, Agustín lo encomia en el quinto.

31. Cf. *Ibid.* 1, 18.

32. En nominativo y con ambos nombres juntos, el sintagma *Pablo apóstol*, exclusivamente paulino, se lee seis veces; la primera en 2 Co 1, 1.

33. «A Cristo en persona óyele» *mor.* 1, 59; Agustín invita a ser oyentes suyos, más bien que de los predicadores maniqueos.

34. *Querrás*: aunque este verbo es sinónimo de ‘amar’, Agustín usa los dos en *mor.* 1, 24. Habitualmente traduzco por ‘querer’ el verbo *diligio*.

35. Según PLATO: *Resp.* 7, 518c es preciso ascender a la verdad «con toda el alma»; cf. COYLE: *A study of the work* 328.

36. *Avanza*: códices latinos G y S. «‘Avanza’ encajar mucho mejor con la idea plotiniana del ascenso hacia el bien» COYLE: *Ibid.*

1. Introducción: «pues [los maniqueos]... el Señor... también el apóstol Pablo».

2. Diálogo con Cristo, al estilo de los diálogos de Casiciaco. Por su autoridad en cuanto legislador («nos ha preceptuado», «nos prescribe»), es el primer testigo citado por Agustín: «oigamos... qué más puede haber». «Oigamos», pues, la conversación:

— Agustín: «oigamos... sumo amor»; en el quinto tiempo: «hemos oído».

— Cristo: «*querrás... tuyo*».

— Agustín: «pues temo... cuál es la medida quererle».

— Cristo: «*con tu corazón... qué mas quieres*».

— Agustín: «tal vez... puede haber».

3. En cuanto al mandato fundamental, el Apóstol coincide con el evangelio: «Pablo ¿qué dice?... *para bien* (Rm 8, 28)». El paulino '*quieren (diligentibus) a Dios*' está vinculado con el evangélico '*querrás (diliges)*'; '*todo (omnia)*' se emparenta con los adjetivos usados por Jesús, *entero/a (toto/a)*.

4. De nuevo la medida: «ese mismo diga una vez más la medida... *espada* (v. 35)».

5. Conclusión: «hemos oído... nulo».

Agustín equipara con la autoridad del «Señor en persona» la del «apóstol Pablo», pues ambos han preceptuado «cómo hay que vivir». Las ediciones críticas suponen que las palabras agustinianas con que Jesús formula el primer mandamiento provienen de Mt 22, 37; pero yerran, pues su fuente es Mc 12, 30:

Mt: *ex toto corde tuo, in tota anima tua, in tota mente tua.*

Mc: *ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex tota mente tua.*

mor. 1, 13: *ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex tota mente tua.*

En Rm 8, 28 —*todo avanza para bien (omnia procedunt in bonum)*—, sintagma que leen los códices latinos Sangermanense y Sargalense, transmisores de las cartas paulinas, y en Ibíd. 8, 35 —*quién nos separará*— resuena lo que Agustín considera segunda parte del primer mandamiento: la que indica hasta qué punto ha de ser amado a Dios. De hecho, en el mandato mayor distingue el precepto —querer al Señor— y «la medida de quererle»: con la entera persona, sin fisuras ni reservas. A su parecer, Rm 8, 28 —*para quienes quieren (diligentibus) a Dios, todo (omnia) avanza para bien*— se relaciona con *querrás (diliges) al Señor, Dios tuyo con tu corazón entero (toto), con tu*

alma entera (tota), con tu mente entera. ¿Por qué? Antes de aventurar una respuesta, téngase en cuenta que, según atestigua, entre otros, Orígenes, el original paulino reza «*con los que quieren a Dios, Dios coopera en todo para bien*»³⁷, y que V lee: ... *todo coopera para bien.*

Puesto que el bien en que piensa Agustín es Dios, «suma de nuestros bienes, nuestro sumo bien», quienes le aman, *quieren a Dios* y, por eso, cumplen la parte inicial del mandamiento primero, *querrás al Señor, tu Dios.* Por otra parte, parece que, según Agustín, el *todo* paulino equivale a la tripartita totalidad humana —*corazón, alma, mente*— con que Dios ha de ser amado. Por tanto, si en quienes *quieren a Dios*, cosa mandada en el inicio del mandamiento mayor, *todo esto avanza* y se dirige hacia él, ellos tienden a él y por referencia a él elaboran todos sus planes; se ajustan, pues, a «la medida» exigida por la segunda parte del mandato. No se me ocurre otra explicación de los vínculos agustinianos entre Mc 12, 30 y Rm 8, 28.

«Diga una vez más» Pablo «la medida de la dilección», escribe Agustín y, cediéndole la palabra, cita Rm 8, 35: *¿Quién nos separará de la caridad del Mesías? ¿Tribulación o angustia o persecución o hambre o desnudez o peligro o espada?* Pues no explica qué relación ve entre el amor íntegro, promulgado por el Jesús de Marcos, y las preguntas retóricas paulinas, deja al lector la tarea de averiguar por qué éstas equivalen a '*con tu corazón entero, con tu alma entera, con tu mente entera.* La equivalencia se supone, ya que Agustín introduce la parte segunda del verso marcano con una apremiante petición al Señor, «dime también, te ruego, cuál es la medida de querer (*diligendi*)» a Dios y, tras la invitación «diga una vez más» Pablo «la medida de la dilección (*dilectionis*)», le deja plantear aquellas preguntas. Supuesta, pues, aquélla ¿cómo justificarla? ¿Quizá porque la integridad del amor genuino a Dios es tan sólida que ninguna adversidad puede quebrarla? Lo cierto es que, si la persona está totalmente adherida al Señor, no hay por dónde se introduzca nada que produzca escisión entre los dos. ¿Qué otra cosa significa el aserto agustiniano: «la plena e íntegra caridad logra que no nos apartemos de Dios»?³⁸.

37. El acusativo griego *pánta* tiene sentido adverbial: *en todo*.

38. *Mor.* 1, 22.

mor. 1, 14-15

«La autoridad» con que «el Testamento Viejo» prescribe el amor total hacia Dios (cf. Dt 6, 4), «concuerta con»³⁹ la de Pablo, el cual en Rm 8, 36 alude «expresamente»⁴⁰ a la caridad, al citar Sal 43, 22: el sintagma sálmico ‘*por tu causa*’ indica que por amor al Señor sus fieles llegan incluso a dejarse asesinar⁴¹.

mor. 1, 16

Tras afirmar que los católicos «no adoramos un dios... envidioso... cruel... que busca placer a costa de la sangre de hombres o ganados», Agustín añade que los maniqueos propalan acerca de Dios «opiniones *de viejas* (*1 Tm 4, 7) o incluso pueriles»⁴².

mor. 1, 17

Conforme a 1 Co 7, 7 —*de una forma uno, de otra*, en cambio, *otro*—, la maduración cristiana que, según Ef 4, 13, es siempre y exclusivamente cristológica, asume modos y ritmos diversos, que responden a la «capacidad y fuerzas» de cada uno. Cristo, pues, *varón perfecto* (Ef 4, 13), es el único modelo al que los suyos se ajustan, no empero cual muñecos cortados por idéntico patrón; consiguientemente, no han de ser sometidos a presión ascética o sentimientos de culpa que los desgarran, pues entonces, lejos de madurar, terminarán esquizofrénicos entre el quiero y no puedo. De hecho, Agustín sabe que, en las comunidades monásticas laicas, conocidas por él «en Milán» y «Roma»⁴³, «a nadie se urge a asperezas que no puede soportar, a nadie se impone lo que recusa y los demás no lo condenan precisamente porque se confiese incapaz de imitarlos, pues recuerdan cuánto recomiendan todas las Escrituras la caridad»⁴⁴, y que «nadie desprecia a quien no come, nadie juzga a quien come (*Rm 14, 3)»⁴⁵.

39. *Ibíd.* 1, 14.

40. *Ibíd.* 1, 15.

41. Cf. *Ibíd.*

42. Cf. ANOZ, J.: «Hablar del Inefable. Agustín y el lenguaje religioso» en *Augustinus* 54 (2009) 63-89.

43. *Mor.* 1, 70.

44. *Ibíd.* 1, 71.

45. *Ibíd.* 1, 72.

«La aspiración (*secutio*) hacia Dios es el apetito de felicidad; en cambio, la adquisición (*assecutio*) [de Dios] es esa felicidad misma»⁴⁶. Parece que es la única vez que el corpus agustiniano lee *secutio Dei*. ‘Seguir a Dios’ es un motivo platónico⁴⁷; lo es principalmente veterotestamentario⁴⁸. Puesto que «el catecumenado exigía que los aspirantes al bautismo» leyeran... el Eclesiástico»⁴⁹, ¿está injustificado opinar que la fórmula de Agustín remite a Si 23, 38? Ahora bien, quizá es excesivo ver en ella algo similar a lo que la teología cristiana nomina ‘seguimiento (*sequela*) de Cristo’ y atribuirle el significado que tiene en la Biblia. Por eso me pregunto si el nombre *secutio* y la fórmula agustiniana *Deum sequi*⁵⁰ no tiene aquí sentido filosófico más que teológico y específicamente cristiano. Si así fuese, significaría el deseo de dar con Dios, la aspiración a él —de hecho, el verbo *sequor* significa, además de ‘seguir’, aspirar a algo— más bien que irse tras él, una vez hallado, lo cual supone la adhesión personal al Dios revelado a Israel y acogido en Cristo por los suyos. Identificar con «el apetito de la felicidad» tal deseo no suscita mayores problemas.

A la afirmación inicial se añade su explicación: «Pero le seguimos, queriéndole; en cambio, lo conseguimos a él cuando somos hechos no, en absoluto, lo que es ese mismo, sino cercanos a él y, de modo asombroso e inteligible, relacionados con él y alumbrados y envueltos por su verdad y *santidad* (*Ef 4, 24)»⁵¹. Concluye: «Luego (*ergo*)⁵² el máximo y primer mandato (Mt 22, 38) que lleva a la vida (*Mt 7, 14) feliz es «*Querrás al Señor, Dios tuyo, con tu corazón y alma y mente enteros* (v. 37)⁵³, pues *para quienes quieren a Dios todo avanza para bien* (Rm 8, 28)». Agustín insiste⁵⁴ en que el amor íntegro a Dios se

46. CSEL lee *assecutio*; PL *consecutio*. El sentido es idéntico y ambos nombres conservan la asonancia con *secutio*.

47. Cf. PLATO: *Phædr.* 248a.

48. Cf. Dt 13, 4; 1 S 12, 14; 1 R 11, 6; Si 23, 38.

49. COYLE: «Augustin à Rome» 28.

50. Cf. *mor.* 1, 10.11.64.

51. «Cercanos... relacionados, alumbrados y envueltos» son predicados de «somos hechos». Por otra parte, Ef 4, 24 contiene los nombres *verdad* y *santidad*, éste en ablativo, como Agustín, versillo cuya primera parte se cita en *mor.* 1, 36.

52. La conjunción ilativa es agustiniana, no de Mt 22, 38.

53. Agustín lee una vez el adjetivo *toto* para calificar tres nombres: *corazón, alma, mente*. Por eso lo traduzco en plural.

54. Cf. *mor.* 1, 13.

prescribe, porque la totalidad de la persona de quienes le quieren *avanza* hacia el bien por antonomasia. El precepto tiene, pues, soporte antropológico. Por tanto, lejos de ser una arbitrariedad divina o un capricho judío, se ajusta a la naturaleza humana, siempre en busca del «bien mejor» para sí y, consiguientemente, «más seguro, Dios», del cual y gracias a la total adhesión a él nada puede separar al hombre, según afirma Rm 8, 38-39 respecto a los cristianos, pasaje que Agustín cita a la letra.

Este salto del humanismo al cristianismo y la concordancia entre la aspiración al bien «óptimo» y la oferta paulina parecen apuntar en una dirección: porque entre los dos primeros no hay oposición —así lo demuestra el hecho de que la aspiración al «bien mejor» y el apego a él hacen irrompible la unión amorosa del hombre con el Dios de Jesucristo—, lo cristiano sirve a lo humano. Efectivamente, le garantiza su noble estructura, al abrirlo a un horizonte que por ser personal —es el Dios cuyo amor a los hombres se revela en *Jesucristo, Señor nuestro* (Rm 8, 39)— resulta definitivo; o sea, permite al hombre crecer incluso más allá de lo que su condición le permitiría, abandonada a sus recursos.

mor. 1, 19

De moribus 1, 19-21 explica detalladamente por qué *ni muerte ni vida ni ángel⁵⁵ ni fuerza⁵⁶ ni presente ni futuro ni altura ni profundidad ni otra criatura podrá separarnos de la caridad de Dios, la cual está en Cristo Jesús, el⁵⁷ Señor nuestro* (Rm 8, 38-39). Según Agustín, «la muerte es no querer a Dios, lo cual no es otra cosa que anteponerle algo que querer y a lo que aspirar». Después afirma «cuando nos adherimos a Dios, el ángel no es más potente que nuestra mente», acerca de la cual añade: «Absolutamente más grandiosa que el mundo entero es la mente que se adhiere a Dios». Resulta palmario que la antropología agustiniana suena al unísono con la doctrina paulina, sin disonancias, y que, en general, la filosofía puede convertirse en aliada fidedigna de la exégesis bíblica.

55. GNT y V *ángeles*.

56. GNT *poderes*; V *principados*; el código Fuldense lee *fuerza*.

57. GNT con artículo.

mor. 1, 20

Al inicio del texto apóstrofa a Pablo, «¡varón de profundísimos misterios!»⁵⁸, y pasa a explicar por qué «no separa» de Dios «otra *creatura* (*Rm 8, 39)».

mor. 1, 22

«Díganos... Pablo quién es ese *Cristo Jesús, Señor nuestro* (*2 Ts 2, 16)⁵⁹. Afirma: *A los llamados* (1 Co 1, 24) *predicamos* (*v. 23) *a Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios* (v. 24)... Cristo mismo ¿no afirma: *Yo soy la verdad?* (Jn 14, 6). Si, pues, buscamos qué es vivir bien, esto es, viviendo⁶⁰ tender a la felicidad, será en realidad esto: amar la virtud, amar la sabiduría, amar la verdad y amar *con el corazón entero* (Mt 22, 37) y *con el alma entera y con la mente entera* (*Mc 12, 30) la *Virtud* que es inviolable e invicta, la *Sabiduría* a la que no sucede la estulticia, la *Verdad* (*Pr 26, 28)⁶¹ que no sabe mudarse ni ser otramente que es siempre. Mediante ésta se percibe al Padre, pues está dicho: *Nadie viene al Padre, sino por mí* (Jn 14, 6). A ésta nos adherimos mediante la *santificación* (*Rm 6, 19) ya que, *santificados* (*Jn 17, 19)⁶², ardemos en la plena e íntegra caridad que logra que no nos apartemos de Dios y nos adaptemos a él, más bien que *a este mundo* (*Rm 12, 2), pues *nos* (*Ef 1, 5) *predestinó*, como asevera idéntico apóstol, *a ser hechos adaptados a la imagen de su Hijo* (Rm 8, 29)».

«Pablo» y «Cristo» dicen «quién es» Jesús. Para responder a la cuestión «qué es vivir bien»⁶³, ambos prestan su vocabulario a Agustín, que elogia a la *Palabra* mediadora («mediante ésta... *por mí*»), amada como a Dios mismo con todo el ser, a la cual «nos adherimos». El texto, escoltado por citas de Pablo, guarda tesoros antiguos, la filosofía

58. «¡Oh, profundos misterios!» mor. 1, 35, a propósito de 1 Co 15, 22.

59. Agustín se refiere a Rm 8, 39, pero los vocablos, en nominativo como aquí, se leen en 2 Ts y en 2 P 1, 14.

60. PL añade *bene* (bien); CSEL omite el adverbio.

61. Sólo Pr 26, 28 usa el nombre *verdad* como complemento directo del verbo amar: *lengua falaz no ama la verdad (amat ueritatem)*. En tiempo de Agustín se exigía a los catecúmenos leer Sb, Si, Qo y Pr; cf. COYLE: «Agustin à Rome» 28. Lo que aquí importa es que en este texto agustiniano la *Verdad* es Cristo (Jn 14, 6). El primer mandamiento tiene aquí carácter cristológico.

62. COYLE: *A study of the work* 342 remite a 1 Co 6,11 y «más probablemente a 1 Ts 3, 13».

63. «Si aspiramos a» Dios, «vivimos bien» mor. 1, 10.

clásica con su interés por la virtud, la sabiduría y la verdad, y nuevos: cristologías paulina y juánica, teologías evangélica (Mt y Mc) y del Apóstol (Ef), las cuales desembocan en la moral paulina (Rm 12), patrón según el cual se moldean *las costumbres de la Iglesia católica*⁶⁴. Los datos del pasaje parecen seguir un itinerario que culmina en la conducta cristiana:

1. Cristología: «díganos... *la Verdad*».
2. Antropología: «sí, pues, busquemos... amar la verdad».
3. Cristología: «amar... *sino por mí*».
4. Antropología cristiana: «a ésta nos adherimos... *imagen de su Hijo*».

Los datos cristológicos (1 y 3) abrazan a los antropológicos, centrales estructuralmente (2), que resultan específicamente cristianos (4). Tal abrazo ¿se debe a que sólo la cristología genuina permite construir una antropología que haga justicia a lo más característico humano? Según Agustín, transmisor y portavoz de la fe católica⁶⁵ —así lo acreditan las fórmulas «nos adherimos, ardemos, no nos apartemos y nos adaptemos»—, Cristo es personalmente cada uno de los valores que, según los filósofos, son los más estimables, «virtud, sabiduría y verdad». El amor a ellas —cuatro veces se lee «amar»—, se satisface gracias a quien, por ser *la Verdad* mediante la que (*por mí*) se accede *al Padre*, hace que el hombre le conozca, es decir, entre en un ámbito que resulta nuevo, porque en él se establecen relaciones absolutamente gratuitas: filiales (*Padre*), fraternas (*Hijo*), oblativas («la caridad plena e íntegra»).

El interés teológico del pasaje agustiniano se debe no sólo a la ordoxia de su cristología, sino a que ésta se presenta como raíz de la vivencia cristiana y abono que la nutre y sana. Esto implica que aquélla no es auténtica, si no está enraizada en el Cristo neotestamentario que la fe de la Iglesia proclama porque vive de él y para él. Por una parte, el Cristo paulino y el juánico son uno solo: en cuanto *Sabiduría de Dios* (1 Co 1, 24) es *la Verdad*; en cuanto *Virtud de Dios* (1 Co 1, 24), *Sabiduría* suya y *la Verdad*, es destinatario del amor total precep-

64. El esquema de *mor.* 1 presentado al inicio de este trabajo permite comprobar que Pablo es quien guía la exposición agustiniana de las virtudes cardinales (§ 35-45). Asimismo, el encomio de la doctrina moral de la Iglesia católica (§ 62-64) y el tratadito sobre su práctica (§ 65-80) están plagados de textos del Apóstol.

65. Según *mor.* 1, 34 Agustín debe la fe a «los varones doctos de la Iglesia católica»; por eso, invita a escucharlos como en § 32 ha exhortado a escuchar a un profeta.

tuado por el primer mandamiento; porque es *la Verdad*, hace que el Padre sea conocido. Por otra parte, adheridos a ella no como resultado del mero raciocinio ni por iluminación en que habrían desembocado ciertas prácticas ascéticas, sino por haber sido *santificados* (*Jn 17, 19), «la caridad plena e íntegra» hacia ella «logra que no nos apartemos de Dios y nos adaptemos a él, más bien que *a este mundo* (*Rm 12, 2), pues *nos* (*Ef 1, 5) *predestinó... a ser hechos adaptados a la imagen de su Hijo* (Rm 8, 29)». La predestinación de que aquí habla Agustín mira a que «nos adaptemos a» Dios, «más bien que *a este mundo*», lo cual es fruto de «la caridad», del amor íntegro a *la Verdad* en persona, Cristo. ¡Bello tejido de teología, cristología y moral, salido del taller cuyos cooperativistas son el *Padre*, que predestina, *el Hijo* y el hombre libre!

mor. 1, 23

Rm 5, 5, que reaparecerá en *mor. 1, 29* y parcialmente en § 31, aquí sirve a Agustín para sorprender en acción al «Espíritu Santo», responsable de «que mediante la caridad nos adaptemos a Dios y que, desde entonces, adaptados y configurados y circuncidados de este mundo, no nos confundamos con las cosas que deben estarnos sometidas»⁶⁶. Tal pericia demuestra que aquél es inmutable y, por tanto, Dios. En efecto: «*La criatura* —y esto no lo grito yo, sino que lo grita idéntico Pablo— *fue sometida a la vaciedad* (Rm 8, 20) y lo que está sometido *a la vaciedad* no puede separarnos de la vaciedad ni unirnos a la verdad, y esto nos lo proporciona el Espíritu Santo. Por tanto, no es criatura, porque todo lo que existe es o Dios o criatura».

mor. 1, 27-28

«El Hijo de Dios es la *Fuerza de Dios* (1 Co 1, 24) *mediante*» la que «*todo se hizo* (Jn 1, 3). Asimismo, por ser «la *Sabiduría de Dios* (1 Co 1, 24)», es «la *luz de los hombres* (Jn 1, 4)» § 27. A Juan y Pablo, escuderos de Cristo como en *mor. 1, 22*, se une en § 28 Mateo: «Pablo dice que el Hijo de Dios es la *Sabiduría de Dios*, y el Señor

66. Cf. LA BONNARDIÈRE, A.-M.: «Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin», en *AM 2* Paris 1954, 657-665. La autora recoge los pasajes agustinianos que en la disputa con donatistas y pelagianos contienen el verso paulino.

mismo dice ‘*Nadie conoce al Padre, sino el (Mt 11, 27) Unigénito (*Jn 1, 18) Hijo’ (Mt 11, 27)*». Aunque las ediciones de la obra mencionan el verso mateano, el título *Unigénito* es juánico.

mor. 1, 29

Aquí Rm 5, 5 se relaciona con Sb 1, 5, y Rm 8, 29 con Sal 4, 5. Agustín insiste: «Pablo muestra que el Espíritu Santo es Dios⁶⁷ y que, por eso, no es criatura»⁶⁸... Al final, el Apóstol apuntala la fe agustiniana en la «unidad trina, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo»⁶⁹: «Pablo muestra que esa Trinidad es el único Dios, cuando dice ‘*A él la gloria*’» (Rm 11, 36), palabras que antes había comentado así: «¡Absolutamente de modo clarísimo, pues no asevera ‘a éstos’, porque *Dios es único!* (*St 2, 19)»⁷⁰.

mor. 1, 31

El pasaje despidе intenso aroma cristológico-paulino y evangélico: «Con vosotros hay que tratar de forma que... ansiéis entender las cosas divinas... Esto⁷¹ lo hace *la caridad de Dios* (*Rm 5, 5), simple (*cf. 1 P 1, 22) y pura (*cf. 1 Tm 1, 5), la cual se contempla máxime en las costumbres, acerca de la que he dicho ya muchas cosas; la cual, *inspirada* (*2 Tm 3, 16)⁷² *por el Espíritu Santo* (*2 P 1, 21)⁷³, conduce hasta el Hijo, esto es, hasta la *Sabiduría de Dios* (*1 Co 1, 24), mediante la cual se conoce al Padre mismo (*cf. Mt 11, 27). De hecho⁷⁴, si la sabiduría y la verdad (*cf. Pr 23, 23) no se anhelan *con las enteras fuerzas* (*2 S 6, 14) del ánimo, de ningún modo pueden ser halladas; mas si se buscan como es digno, no pueden sustraerse ni esconderse de sus queredores. A esto se debe —incluso vosotros soléis tenerlo en la

67. Cf. *mor. 1, 23.24.*

68. Cf. *Ibíd. 1, 23.*

69. *Ibíd. 1, 24.*

70. *Ibíd.*

71. Entender.

72. Como *toda Escritura.*

73. Parece que la fórmula ‘*inspirada por el Espíritu Santo*’, acerca de la *caridad de Dios*, remite a Rm 5, 5 *derramada mediante el Espíritu Santo*, pero los términos provienen respectivamente de 2 Tm y 2 P.

74. Remite a «ansiéis entender», pues «ansiéis» pertenece al ámbito semántico de «se anhelan», verbo introducido por «de hecho (*nam*)» y está en paralelismo con él.

boca—, lo que asevera⁷⁵: *Pedid y recibiréis* (*Jn 16, 24)⁷⁶, *buscad y hallaréis, aldabead y se os abrirá* (Mt 7, 7). *Nada hay oculto, que no* (Mt 10, 26) *se desvele* (*reueletur* *Lc 12, 2)⁷⁷. Por el amor pide uno, por el amor busca, por el amor aldabea, por el amor se le desvela; finalmente el amor hace permanecer en lo que haya sido desvelado. De este amor a la sabiduría y de la diligencia en buscarla no nos disuade el Viejo Testamento —esto decís mendacísimamente—, sino que con toda vehemencia nos empuja a estas cosas⁷⁸.

Propongo la siguiente estructura del texto:

1. Palabras a los maniqueos: «con vosotros... divinas».
2. Quíntuple encomio de la caridad: «esto lo hace... conduce hasta el Hijo»⁷⁹:
 - «*la caridad de Dios* hace entender»
 - es «simple y pura»
 - «se contempla máxime en las costumbres»
 - es «*inspirada por el Espíritu Santo*»
 - «conduce hasta el Hijo».
3. Afirmación cristológica: «el Hijo... se conoce al Padre».
 - «el Hijo» es «*la Sabiduría de Dios*»
 - «mediante» ella «se conoce al Padre».
4. Prueba de que «mediante el Hijo-*Sabiduría* se conoce al Padre»: «si la sabiduría... queredores».
5. Prueba evangélica de que «sabiduría y verdad» no se ocultan a «sus queredores»: *Pedid... se desvele*.
6. Quíntuple encomio del amor: «por el amor... desvelado»:
 - «por el amor pide uno»
 - «por el amor busca»
 - «por el amor aldabea»
 - «por el amor se le desvela»
 - «el amor hace permanecer en lo que haya sido desvelado».
7. Referencia indirecta a los maniqueos, que niegan la validez del AT: «de este amor... empuja a estas cosas».

75. Sujeto de asevera pueden ser Cristo, la Biblia, el NT, el evangelio.

76. Parece que Agustín quiere citar Mt 7, 7, pero *pedid y recibiréis* es fórmula juánica.

77. CSEL *reueletur*; PL *reuelabitur* (*se desvelará*) Mt 10, 26.

78. «Estas cosas» son el amor a la sabiduría y la diligencia en buscarla.

Como muestra el esquema, su centro (3) es la cristología paulina y mateana. Aunque rudimentaria y mezclada con datos filosóficos, su potencia impregna las secciones 4 y 5. Por otra parte, los respectivos encomios de la caridad y del amor son similares al de 1 Co 13, si bien más breves.

mor. 1, 33

Según Agustín, «la fe cristiana conduce hacia el sumo ápice de la sabiduría y de la verdad», del cual habla Ef 3, 14-19.

mor. 1, 34

Si, según *mor. 1, 23*, compete al Espíritu Santo activar la caridad, ahora «Pablo, diciendo ‘*Para que (*Ef 3, 18) enraizados y cimentados en la caridad (v. 17) podáis comprender*’ (*v. 18), promueve el amor a Dios». ¡Asombroso tino el de este «varón de profundísimos misterios»⁸⁰ para escoger amigos, Mateo, Juan y el Espíritu Santo! Menos loable es que las ediciones críticas recojan sólo Ef 3, 17.

mor. 1, 36

«Dice... Pablo que raíz *de todos los males* (*1 Tm 6, 10) es la codicia»⁸¹. «Aconseja Pablo desnudarnos *del hombre viejo* (*Col 3, 9) y vestarnos *el nuevo* (*v. 10)». Agustín interpreta Col 3, 9-10 (*hombre nuevo, viejo*) y Ef 4, 24 (*vestíos del nuevo*) a la luz de 1 Co 15, 47-49. Esa exégesis justifica que Sal 50, 12 concuerde con 2 Co 4, 16 sobre la renovación del *hombre interior*.

mor. 1, 37

Según Agustín, 2 Cor 4, 18 —*lo que se ve es temporal y, en cambio, lo que no se ve es eterno*— invita a sopesar la valía de cuanto exis-

79. Otro encomio de la caridad se lee en *mor. 1, 73*.

80. *Ibíd.* 1, 20.

81. Cf. *Ibíd.* 1, 35. Según Agustín, *la codicia* es aquí no exclusivamente el ansia de dinero, sino, sobre todo, la insatisfacción de ser sólo hombre y el afán insensato de equipararse a Dios. Tal proyecto no sólo envejece al diseñador, pues lo asemeja al primero que se propuso inútilmente ejecutarlo, al cual, caduco ya, imita, sino que además acredita que tan inepto delineante necesita ahora ser rejuvenecido y aprender de quien es *la Verdad* (Jn 14, 6). Cf. *mor. 1, 20* final.

te, incluido Dios mismo⁸²; el resultado de tal evaluación es que «se ha de amar a Dios solo; en cambio», las «cosas» de «este mundo, esto es, todo lo sensible... han de usarse para la necesidad de esta vida»⁸³.

mor. 1, 38

Las reservas de Col 2, 8 ante la filosofía ponen en guardia contra la soberbia que en los científicos pueden engendrar los conocimientos de cosmología y física. El dicho paulino no disuade «del amor a la sabiduría»; más bien, suministra una clave para verificar su autenticidad: que no se abandonen «las virtudes» y se buque conocer a Dios.

mor. 1, 44

«El Señor dice ‘*No podéis servir a dos amos* (Mt 6, 24)’ y el Apóstol rebate a los *que sirven a la criatura más bien que al Creador* (Rm 1, 25)». El verbo *redarguo*, rebatir, se lee en Ef 5, 11 y Tt 1, 11. Igual que en Agustín, sólo el segundo tiene como destinatarios a ciertos individuos. Por otra parte, Rm 1, 25 se relaciona con Dt 6, 13 transmitido por Mt 4, 10: *Al Señor, tu Dios* (Dt 6, 13), *adorarás y a él solo* (*Mt 4, 10) *servirás* (Dt 6, 13). Las ediciones críticas no han tenido en cuenta a Mateo. Insignificante injusticia, comparada con la que, según Agustín, comete contra Dios el hombre cuando *sirve a la criatura más bien que al Creador*, y contra sí mismo, al someterse a lo inferior a él⁸⁴.

mor. 1, 50

Agustín, que ha manifestado a Cristo su deseo de oírle⁸⁵ e invitará a escucharle⁸⁶, ahora quiere que su lector sea oyente de Pablo, más bien que de los maestros maniqueos, pues el Apóstol participa en la autori-

82. Cf. *Ibid.* 1, 5-8 sobre la naturaleza y características del máximo bien del hombre.

83. De lo que no es Dios hay que «servirse cuanto basta a la necesidad de esta vida y de los deberes», ya que la relación del hombre con aquello la guía «la moderación de usuario, no» el enamoramiento de ello, al que Agustín nomina «afecto de amante» *Ibid.* 1, 39.

84. Cf. *Ibid.* 1, 5.

85. «Oigamos qué grado supremo de los bienes nos prescribes, Cristo» *Ibid.* 1, 13.

86. «A Cristo en persona óyete, oye, repito, a Cristo» *Ibid.* 1, 59.

dad del Señor. El aserto paulino, *la dilección no realiza [el] mal del prójimo* (Rm 13, 10)⁸⁷, lo interpreta Agustín como explicación del mandamiento semejante al principal, dado por Cristo, el del amor al prójimo, y ve en él su cumplimiento completo, pues quien le ama no le hace daño y le ayuda cuanto puede. Por último, lo considera como escalera por la que ascender a un grado de vida cristiana en *que para quienes aman a Dios todo avance para bien* (Rm 8, 28)⁸⁸.

mor. 1, 56

Tras exponer que quien ama al prójimo le impide obrar mal y le instruye en hacer el bien, concluye: «*Quien, pues, quiere al prójimo* (*Rm 13, 8), hace cuanto puede para que esté a salvo en cuanto al cuerpo y a salvo en cuanto al ánimo».

mor. 1, 70

Los laicos que viven en comunidad, para buscarse la vida «se las arreglan con sus *manos* (*1 Co 4, 12), según la autoridad de Pablo». Ésta es aquí, más que doctrinal, ejemplar, pues el Apóstol se ganó el sustento con sus *manos*.

mor. 1, 71

Según Rm 14, 2-4.6.12-14, comer o ayunar, alimentarse de esto o aquello tiene como «meta... la caridad» fraterna, no el ascetismo, pues los cristianos... «han de orientarse a la caridad».

mor. 1, 73

El texto, sellado por una referencia paulina que tal vez por su tenuidad ignoran las ediciones críticas, interesa por su docena de loas de la caridad⁸⁹: «Principalmente se custodia la caridad⁹⁰: a la caridad se

87. GNT: *La caridad no hace mal al prójimo*. La fórmula agustiniana *'dilectio proximi malum non operatur'* puede traducirse también así: *la dilección del prójimo no [le] hace mal*.

88. «No puede hacerse ninguna aproximación al amor de Dios más segura que la caridad del hombre hacia el hombre» *mor 1, 48*; «esas acciones con que amamos al prójimo son cual la cuna de la caridad hacia Dios» *Ibid.* 1, 50.

89. Cf. *mor. 1, 31*.

90. El adverbio «principalmente» implica que también otras cosas se custodian; entre todas, la que mayores cuidados recibe es la caridad. Asimismo, parece haber en

adapta la alimentación, a la caridad el lenguaje, a la caridad el atuendo, a la caridad el aspecto; se reúnen y armonizan en una única caridad, ultrajarla se considera sacrilegio cual ultrajar a Dios; si algo se opone a ella, se lo expugna y arroja; si algo la ofende, a eso no se le permite durar un solo día. Saben que Cristo⁹¹ y los apóstoles⁹² la han recomendado, de forma que, si esta sola falta, todo es inane; si ésta está presente, todo está lleno (*cf. 1 Co 13, 1-3)».

mor. 1, 78

«Pablo permite procrear hijos, poseer campos, casas y dinero». Cuando en 1 Co 6, 12 -7, 7 orienta a los cristianos sobre cómo han de vivir, no les prohíbe nada de eso.

mor. 1, 80

«*Con el sacrosanto baño* (*Ef 5, 26) se incoa la innovación del hombre nuevo (*cf. Ef 2, 15), para que progresando se perfeccione en unos más deprisa, en otros más despacio. Sin embargo⁹³, muchos avanzan a nueva vida (*cf. Rm 6, 4), si uno se fija no hostil, sino diligentemente⁹⁴. En efecto, el Apóstol... dice que el hombre interior se renueva *de día en día* (2 Co 4, 16), de forma que se perfeccione, mas vosotros queréis que comience por la perfección».

La obra culmina con una referencia al culmen de la vida cristiana, en el que reaparecen motivos ya tratados por Agustín. El crecimiento en Cristo es gradual y para ser ordenado ha de comenzar por el principio, no por el final. A este respecto, Agustín había escrito que «el conocimiento de Dios es el premio *de los perfectos*» (*Hb 5, 14)⁹⁵, no un medio para ser tales ni el comienzo de la plenitud cristiana, como

él cierto eco de Lc 11, 42: ponéis mucha atención en ciertas observancias, pero *pasáis por alto la caridad de Dios*.

91. Cf., verbigracia, Jn 13, 34-35.

92. Cf. Hb 13, 1; 1 P 4, 8; 1 Jn 4, 7. Los editores no se han preocupado de examinar qué «apóstoles» recomiendan la caridad ni dónde lo hace «Cristo».

93. Aunque la vida cristiana no se desarrolla igualmente en todos los bautizados.

94. «Si uno se fija no hostil, sino diligentemente» en lo que dice 2 Co 4, 16: que el hombre interior *se renueva*.

95. *Ibid.* 1, 47. El adjetivo «perfectos» se lee en § 42 (Mt 5, 48), en § 47 (Hb y Mt), en § 65 (Hb) y en § 80 para negar que los maniqueos sean «perfectos» en la observancia de sus «mandatos».

querían los maniqueos. Por otra parte, cumplir el mandamiento primero «es la única perfección del hombre, con sola la cual logra disfrutar de la sinceridad *de la verdad* (*1 Co 5, 8)»⁹⁶. Ahora bien, porque «no puede hacerse ninguna aproximación al amor de Dios más segura que la caridad del hombre hacia el hombre»⁹⁷, «a los cristianos ha sido dada esta forma de vivir, que queramos *al Señor, Dios nuestro, con el corazón entero, con el alma entera, con la mente entera* (*Mc 12, 30), después, cual a nosotros mismos, a nuestro prójimo»⁹⁸. Por tanto, las «acciones con que amamos al prójimo son cual la cuna de la caridad hacia Dios»⁹⁹. No ha de olvidarse empero quién desempeña la función central e insustituible en el entero proceso de evolución moral. En efecto, a la adhesión a Cristo, Verdad total acerca de Dios y del hombre, se debe que ardamos «en la plena e íntegra caridad que logra que no nos apartemos de Dios y nos adaptemos a él»¹⁰⁰.

3. CONCLUSIÓN

Filosofía, cristología, teología trinitaria, eclesiología y moral cristiana se entrelazan en *mor*. 1. Aunque ninguna es aquí señera, todas cumplen. La primera no me ha sorprendido, pues bebe en la tradición grecorromana; pero no ha de olvidarse que en § 19 la antropología agustiniana está al servicio del paulinismo. La segunda, incipiente¹⁰¹, desprovista de especulaciones sutiles, aprovecha, por lo menos terminológicamente, hebras neotestamentarias, paulinas entre ellas. La tercera, sin desarrollo, enunciada en § 24 —«debemos querer a Dios, cierta unidad trina, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, realidad acerca de la cual no podré decir que es otra cosa, sino el ser mismo»¹⁰²—, en § 29 recibe del Apóstol el espaldarazo: «Muestra Pablo que esa Trinidad¹⁰³ es el único Dios, cuando dice ‘*A él la gloria*’ (Rm 11, 36)». La joven

96. *Ibid.* 1, 46. El nombre «perfección» se lee también en § 51.

97. *Ibid.* 1, 48.

98. *Ibid.* 1, 62.

99. *Ibid.* 1, 50.

100. *Ibid.* 1,22.

101. Cf. DROBNER, H. R.: «Esbozos de la cristología de san Agustín», en *Augustinus* 54 (2009) 105-141.

102. Obsérvese la confesión agustiniana de ignorancia respecto a la Trinidad en que empero cree: «No podré decir (*dicam*) otra cosa».

103. En *mor*. 1, 29 Agustín con dos citas paulinas y una sapiencial ha nombrado al *Espíritu Santo* (Rm 5, 5), al *Hijo* (Ibíd. 8, 29) y al Padre o *Altísimo* (Sir 1, 8).

eclesiología de § 62-64 proclama el carácter maternal de la Iglesia¹⁰⁴ y describe los múltiples servicios que en virtud de él presta ella no sólo a sus hijos, sino a cuantos la escuchan; en este asunto, también ella se deja guiar principalmente por Pablo. «Las costumbres óptimas»¹⁰⁵, la moral cristiana, se fundamentan, sobre todo, en Rm 8, capítulo primordial de la carta paulina¹⁰⁶; también en *Ibíd.* 14, que invita a tener miramientos con el hermano, en vez de ceder a alardes rigoristas, y en 1 Co 13, que encomia a la caridad¹⁰⁷. Ésta, piropada apasionadamente por Agustín, es fruto de la adhesión sólida a *la Verdad* (Jn 14, 6) en persona, que hace vivir «no sólo bien, sino dichosamente»¹⁰⁸. ¿A quién, pues, extrañará que los herederos de Agustín se dediquen «principalmente»¹⁰⁹ a custodiar la caridad?

104. «¡Iglesia católica, madre verdaderísima de los cristianos!» *mor.* 1, 62. Sus pastores no los espían, sino que de mil maneras velan para que su adhesión a Jesucristo se afiance: «Obispos, presbíteros, diáconos y cualesquiera ministros de los sacramentos divinos presiden a hombres no sanados, sino que han de ser sanados» *mor.* 1, 69. La sanación deja vía libre a la madurez cristiana, la cual consiste en que «*santificados* (*Jn 17, 19)... ardamos en la plena e íntegra caridad» *mor.* 1, 22. Según *Ibíd.* 1, 16 «en la Iglesia católica se explican las Escrituras», el Antiguo Testamento. Ella es, pues, «madre», hospital, ámbito en que madurar y escuela.

105. «Temer y querer a Dios son las costumbres óptimas» *Ibíd.* 56; en § 57 son amar a Dios y al prójimo; cf. *Ibíd.* 69.

106. Cf. FEUILLET, A.: «Romain (Épître aux)», en *DBS* 10 (1985) 739-863; PERROT Ch.: *La carta a los romanos*, Estella 1990; FITZMYER, J. A.: *Romans*, New York 1993; VIDAL, S.: *Las cartas originales de Pablo*, Madrid 1996.

107. Cf. CARREZ, M.: *La primera carta a los Corintios*, Estella 1989; VIDAL: *Ibíd.*; SÁNCHEZ BOSCH, J.: *Escritos paulinos*, Estella, 1998.

108. *Ibíd.* 10. En *Ibíd.* 1, 21 la caridad hace que el hombre permanezca «dichosísimo». Acerca de ella escribe Agustín en § 20-21. 23-24. 26.29.31. 33.48.50-51. 62-64.68. 70-71. 73-74.

109. *Ibíd.* 73.

**¿CÓMO QUIERE DIOS QUE TODOS
LOS HOMBRES SE SALVEN?
1 Tm 2, 4: Exégesis bíblica e interpretación agustiniana**

FRANCISCO JAVIER MONROY RODRÍGUEZ, O.A.R.
MIGUEL SANTIAGO FLORES COLÍN, O.A.R.
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

De la mano de Pablo y Agustín los autores realizan un recorrido panorámico en torno a un texto paulino específico: 1 Tm 2,4. Desde la perspectiva bíblica y patristica se aborda el contenido teológico y dogmático del texto bíblico (1 Tm 2,1-7). Con la ayuda de la exégesis a través del análisis literario y retórico, pasando por la crítica textual hasta la interpretación teológica, se fija la atención por una parte en el mensaje bíblico y por otro, en la postura heterodoxa de Pelagio y la interpretación agustiniana de 1 Tm 2,4. Después, se sigue estudiando la respuesta a la postura pelagiana en algunos textos agustinianos, distinguiendo la continuidad de la polémica en la figura de Juliano de Eclana.

La doctrina paulina nos deja en 1 Tm 2,1-7 uno de los textos cristológicos más destacados que han tenido fuertes ecos en la Teología de todos los tiempos, tal y como se comprueba en el caso de Agustín y Pelagio. Por otro lado, nos queda también la doctrina agustiniana que abraza con fervor la Palabra de Dios y no escatima esfuerzos ni ahorra desvelos para creer y comprender, para comprender y creer. Pelagio y sus seguidores, siendo fieles a sus postulados, discrepan en la antropología y en la soteriología, y ante esto, Agustín responde afirmando que la Palabra de Dios, como mensaje revelado, no puede ser parcial ni equívoca: que la voluntad salvífica de Dios es su Palabra, el hombre Cristo Jesús, que es el Mediador de la gracia divina, el Salvador de todos los hombres.

PALABRAS CLAVE:

1 Tm, 2,1-7, Antropología, Biblia, Crítica textual, Exégesis, Juliano de Eclana, Mediador, Oración, Pelagianismo, Pelagio, San Agustín, San Pablo, Soteriología, Vetus Latina, Voluntad salvífica universal, Vulgata.

ABSTRACT:

With the help of Paul and Augustine, the authors offer a general view of particular pauline text: 1 Tm 2,4. From biblical and patristic perspectives it touches on the theological and dogmatic contents of the biblical text (1 Tm 2,1-7). With the help of exegesis, using literary and rhetorical analysis, textual criticism and theological interpretation, it puts into consideration the biblical message and the heterodox opinion of Pelagius beside the augustinian interpretation of 1 Tm 2,4. Later, it continues to study the answer to the Pelagian opinion in selected augustinian texts, trying to distinguish the continuity of the controversy on the figure of Julianus of Eclanus.

The pauline doctrine leaves us in 1 Tm 2,1-7 one of the most well known christological texts with strong echoes in the field of Theology through the ages, such as we can see in the example of Augustine and Pelagius. Another aspect is the augustinian doctrine that embraces with fervor the Word of God, no saving efforts and constant attention to believe and understand, to understand and believe. Pelagius and his followers, defending loyally their posture, disagree in anthropology and soteriology; in front of this, Augustine responds affirming that the Word of God as revelation can't be partial or ambiguous: the divine will of salvation is His Word, the man Jesus Christ, the Mediator of the divine grace and the Saviour of all mankind.

KEY WORDS:

1 Tm 2,1-7, Anthropology, Bible, Exegesis, Julianus of Eclanus, Mediator, Old Latin Bible, Prayer, Pelagianism, Pelagius, Saint Augustine, Saint Paul, Soteriology, Textual Criticism, Universal Will of Salvation, Vulgate Bible.

En el marco de la celebración del año paulino, nos acercamos a un texto paulino desde dos campos de la Teología: los estudios bíblicos y los estudios patrísticos. Intentamos hacer un ejercicio interdisciplinar sobre el texto de 1 Tm 2,4 dentro de su contexto bíblico y su interpretación patrística (dentro de la controversia pelagiana). Queremos resaltar la importancia y la necesidad de este tipo de acercamientos y perspectivas teológicas¹, ya que Biblia y Tradición se encuentran unidos en *el depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia*²; la Palabra de Dios leída y reflexionada por el Pueblo de Dios es *viva y eficaz*, y tiene que penetrar nuestra vida de forma tajante, como *espada de dos filos* (Hb 4,12)³. Nosotros ante la Palabra de Dios, como Agustín y los pelagianos, no podemos permanecer indiferentes. Y esta es nuestra respuesta.

I. EXÉGESIS BÍBLICA

Estudio Exegético de 1 Tim 2,1-7

La primera parte de nuestro estudio intenta, pues, exponer un análisis del texto en disputa tal como nosotros lo estudiamos actualmente. Y así poder relacionarlo, si es que fuera posible, con las interpreta-

1. Cf. CONREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMISIÓN EPISCOPAL DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, *La formación sacerdotal. Enchiridion*, Madrid 1999, EDICE, nn. 2337-2340, pp. 793-795.

2. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 10; véase el contexto general de *Dei Verbum* 8-10.

3. En el contexto del *Mensaje al Pueblo de Dios de la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (24-10-1008)*, en *Ecclesia* 3438 (1 de noviembre de 2008), nn. 3 y conclusión, pp. 23.30 (1619.1626).

ciones que en este caso elaboran Agustín y el pelagianismo. Queremos situarlo en su contexto, analizarlo y desentrañar lo más posible su significado⁴. Nos interesa fundamentalmente comprender el desarrollo de pensamiento donde viene ubicada la voluntad salvífica universal de Dios; descubriremos que tiene su función dentro de un discurso litúrgico-pascual más amplio.

1. EN EL CONJUNTO DE LA CARTA

Ofrecemos la siguiente estructura de 1 Tm⁵.

<i>Saludo inicial</i>	1,1-2	
<i>Cuerpo de la carta</i>	1,3-6,21a	
<i>Contra las falsas enseñanzas</i>	1,3-11	
<i>La misericordia de Dios con Pablo</i>	1,12-18	
<i>Exhortación a Timoteo</i>	1,18-20	
<i>Oración por toda la humanidad</i>	2,1-7	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <i>Aspectos de orden, conducta y organización en la comunidad (en el culto)</i> </div>
Conducta de hombres y mujeres	2,8-15	
Responsables de la comunidad	3,1-7	
Díaconos	3,8-13	
<i>Sumario: Iglesia y misterio de la fe</i>	3,14-16	
<i>Falsas enseñanzas</i>	4,1-5	
<i>Exhortación a Timoteo</i>	4,6-16	
Ancianos, jóvenes, viudas	5,1-16	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content;"> <i>Aspectos de orden, conducta y organización en la comunidad</i> </div>
Presbíteros	5,17-25	
Esclavos	6,1-2a	
<i>Contra las falsas enseñanzas</i>	6,2b -10	
<i>Exhortación a Timoteo</i>	6,11-21a	
<i>Despedida</i>	6,21b	

4. En este estudio, por su finalidad propia, se dejan a un lado temáticas en discusión en la exégesis actual, como son la autoría paulina de 1 Timoteo y por lo tanto también de las otras cartas pastorales (para las tendencias en discusión, cf. JOHNSON, L. T., *The first and second letters to Timothy*, New York 2001, Doubleday (The Anchor Bible 35A), pp. 55-90), el lugar y el tiempo en que fueron escritas, la ocasión de la carta, la intención de su autor a la hora de escribirla. Por lo tanto, cuando hablamos de Pablo, en ningún momento hacemos referencia a la persona histórica, sino al «Pablo» literario que aparece en el texto.

5. Estructura semejante a otras propuestas, cf. TOWNER, P. H., *The letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids 2006, William B. Eerdmans (The New International Commentary on the New Testament), pp. 70-74 (el cuerpo central lo divide en dos

En un primer golpe de vista apreciamos la importancia que adquiere en la carta en su conjunto las exhortaciones a Timoteo y las falsas enseñanzas de unos supuestos oponentes a la doctrina auténtica de Pablo; combatir a estos opositores-falsos maestros y apuntalar y fortalecer el liderazgo de Timoteo en la comunidad/iglesia aparecen como finalidades importantes, sino centrales, en la carta. Timoteo deberá combatir las falsas enseñanzas⁶ que parecen minar el sustrato auténtico de la Iglesia, la casa de Dios.

También nos encontramos con dos grandes perícopas centradas en aspectos de orden, conductas y organización en la comunidad. Cuestiones prácticas de orden litúrgico y de cuidado pastoral para atender la diversidad de los componentes de la comunidad. En la primera de ellas (2,1-3,16) Pablo da a Timoteo instrucciones sobre el culto: la oración por todos, especialmente por las autoridades; el comportamiento de hombres y mujeres en la oración comunitaria; y sobre la conducta en la que deben brillar los que presiden (episcopos) y los diáconos. El segundo apartado de consejos de Pablo a Timoteo (4,1-6,2a) focaliza diversos grupos de fieles dentro de la comunidad (ancianos, jóvenes, viudas, presbíteros, esclavos) y aconseja su cuidado pastoral. Se anima a que el ministro vea una familia en la casa de Dios y como tal trate a sus miembros⁷.

grandes partes), y MARCHESELLI-CASALE, C., *Le lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, Bologna 1995, EDB (Scritti delle origini cristiane 15), p. 49 (este autor ofrece una estructura temático-literaria de las tres pastorales en bloque. Una sugerente estructura concéntrica en base a bloques temáticos y grandes secciones). Para muchos estudiosos las tres cartas pastorales contendrían un mosaico de pequeñas unidades colocadas una detrás de otra sin un orden preciso: «Non esiste un principio ordinatore che presieda alla struttura letteraria e tematica delle nostre tre lettere all'infuori dello schema molto extrínseco della cornice epistolare» (*Lettere pastorali*, en G.BARBAGLIO-R.FABRIS, *Le lettere di Paolo III*, Roma 1990², Borla, p. 333); o la siguiente opinión: «The Pastorals are made up of miscellaneous collection of material. They have no unifying them; there is no development of thought» (HANSON, A. T., *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids 1982, Eerdmans (The New Century Bible Commentary), p. 42). Opiniones que no compartimos, porque se observan indicios de una organización estructural que nos dan pautas para estudiar el desarrollo lógico de pensamiento. El esquema que hemos colocado no quiere responder en ningún momento a un estudio retórico minucioso. Únicamente nos sirve para ver la colocación de 2,1-7 en referencia a la temática general de la carta.

6. La identidad de las personas o grupos contra los que toma posición el autor de 1Timoteo, así como el contenido de sus falsas doctrinas, se deducen desde indicios o alusiones que encontramos diseminados en la carta.

7. F. Pastor ve aquí un enfoque que «pertenece a la filosofía popular; y lo encontramos ya en Platón (República, 5436e)», cf. PASTOR, F., *Corpus Paulino II. Efesios*.

El texto que nos traemos entre manos (2,1-7) preside el primer bloque de consejos y exhortaciones de Pablo (capítulos 2 y 3). Estos dos capítulos forman una unidad de sentido.

Aspectos de orden, conducta y organización en la comunidad (en el culto)

Cap. 2-3:

Oración por toda la humanidad	2,1-7
Conducta de hombres y mujeres	2,8-15
Responsables de la comunidad	3,1-7
Diáconos	3,8-13
<i>Sumario: Iglesia y misterio de la fe</i>	<i>3,14-16</i>

La oración por todos los hombres de 2,1-7 y la presentación de la Iglesia como el lugar donde acontece Cristo, 3,14-16, se reclaman, se llaman y dan sentido de unidad a los dos primeros capítulos; básicamente porque presentan dos relatos de carácter himnico-litúrgico que nos orientan a Cristo en su humanidad; son el marco que encuadra las disposiciones litúrgicas que encontramos entre ambos textos. 2,1-7 abre este bloque de normas sobre cómo comportarse en la casa de Dios exhortando a la oración. Y la cierran 3,14-16, versículos que funcionan como fundamentación teológica de las disposiciones anteriores: la Iglesia es el lugar de la verdad, el lugar donde acontece Cristo, «la Iglesia como el lugar en que, dado que la historia continúa —y en medio del mundo pagano—, se siga proclamando y creyendo en la revelación de Dios acontecida en Cristo (así el himno a Cristo en el v.16b)»⁸.

Nuestro pasaje aún se interpreta muchas veces como parte de una sección más amplia, toda ella parenética, que llegaría hasta el v.15. Suele argüirse que los versículos 1-7 tratan aspectos generales de la oración mientras que 8-15 se centran en dar instrucciones más específicas para su práctica comunitaria⁹.

Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y cartas pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, Bilbao 2005, Desclée De Brouwer (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. N. T. 5), p. 247.

8. SCHROEDER, H.-H., «1 Timoteo», en FARMER, W. R., (Dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella 1999, Verbo Divino, p. 1584.

9. Cf. MARSHALL, I.H., *The Pastoral Epistles*, London 1999, T & T Clark, p. 415. Houlden le da un rango especial a este texto (2,1-15), porque no solo habla de la ora-

2. EL TEXTO: 1 TM 2,1-7

¹Παρακαλῶ οὖν πρῶτων πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις προσευχὰς ἐντεύξεις εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ²ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἡρεμοὶ καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. ³τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ⁴ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν. ⁵εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ⁶ὃς δούς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις. ⁷εἰς ὃ ἐτέθη ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι, διδάσκαλος ἔθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ.

¹Exhorto, pues, ante todo que se hagan peticiones, oraciones, intercesiones, acciones de gracias, por todos los hombres, ²por los reyes y todos los que tienen autoridad, para que llevemos una vida tranquila y sosegada en total piedad y dignidad. ³Esto es bueno y grato delante de Dios, nuestro salvador, ⁴el cual quiere que todos los hombres sean salvados y vengan al pleno conocimiento de la verdad. ⁵Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, ⁶que se dio a sí mismo en rescate por todos. ⁷Tal es el testimonio dado a su tiempo para el cual yo fui puesto como heraldo y apóstol, digo la verdad, no miento, maestro de las naciones en fe y verdad.

Ha sido común en la interpretación de 2,1-7 ver un texto de derecho eclesiástico que fundamentaría la ordenación jurídica de los oficios que aparecen más tarde en la carta (3,1-7; 8-13). Sin embargo es otro el plano desde el que debemos dar sentido y enfrentarnos a este texto; el orden funcional que quiere establecer 2,1-7 es de ámbito litúrgico-pascual¹⁰. Una buena caracterización para nuestro texto es la que ofrece McDonald al calificarlo de *topos* parenético-litúrgico¹¹. Marcheselli Casale es quien más destaca en su comentario este aspecto litúrgico-pascual, donde no sólo aprecia aspectos cúltricos, los cuales son patentes, sino que el texto mismo parece ir describiendo las fases de

ción sino que explicita qué y cómo rezar: «In our present pasaje, we have the first extant instruction on the matter. Christians now hended to be taught whay and how to pray»; HOULDEN, J. L., *The Pastoral Letters*, Philadelphia 1989, Trinity Press Internacional (TPI New Testament Commentaries), p. 65.

10. Así HOLTZ, G., *Die Pastoralbriefe*, Berlin 1965, p. 53; MARCHESELLI-CASALE, C., *Le lettere pastorali...*, p. 143.

11. Cf. McDONALD, J.I.H., *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge 1980, Cambridge University Press (Society for New Testament Studies. Monograph Series 37), p. 210.

una liturgia¹². Comenzaría con una oración universal, especialmente centrada en reyes y gobernantes (algo que se convertirá en rito común en la liturgia pascual); al que seguiría el doble momento central de profesión de fe en el único Dios (y en su plan de salvación universal), y en el único mediador, el hombre Cristo Jesús.

El carácter parenético es claro - Παρακαλῶ - el ambiente litúrgico-oracional - δεήσεις προσευχὰς ἐντεύξεις εὐχαριστίας -, también, pero ¿el tema central del que se está tratando es la oración, o cómo rezar? En realidad la invitación a orar aparece una única vez, mientras que el tema de la oración es recurrente después, en los versículos siguientes (8-15)¹³. Vamos a hacer un primer recorrido general que nos saque a la luz los temas fundamentales.

Una primera lectura de 2,1-7 deja en nosotros un eco donde resuenan constantemente dos temas: «total/todo/s» y «salvación». La finalidad universal destaca con claridad en este escrito: πάντων ἀνθρώπων (*todos los hombres*) - πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων (*todos los que tienen autoridad*) - ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (*una vida vivida en total piedad y dignidad*) - ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι (*voluntad salvífica de Dios para todos los hombres*) - ὑπὲρ πάντων (*el hombre Cristo Jesús que se entrega a sí mismo por todos*). Y el concepto de salvación lo encontramos explícito en la referencia a Dios como «salvador» (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ), y en su deseo de que todos los hombres «sean salvados» (θέλει σωθῆναι); debemos ver también, aunque no de forma tan directa, el concepto de la salvación en los versículos 5 y 6 donde se hace referencia a Jesús como «mediador» (μεσίτης) y en su ejercicio de donación de sí mismo en rescate por todos (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον)¹⁴.

Hay un tercer tema que es el que funciona de juicio para los dos anteriores: ἀνθρώπων, ἄνθρωπος. La universalidad de la que nos habla el texto está orientada básicamente a ἀνθρώπων como los destinatarios de la oración a la que Pablo invita, como aquellos en quienes reposa el deseo de Dios para que sean salvados, como uno de los dos ámbitos entre los que ejerce su mediación Cristo Jesús, y por quienes Cristo se da a sí mismo en rescate (en el texto entendemos que ὑπὲρ πάντων

12. «La sezione di 1Tm 2,1-7 sembra descrivere le fasi di una liturgia in corso»: MARCHESSELI CASALE, C., *Le lettere pastorali...*, p. 167.

13. Cf. MOUNCE, W.D., *Pastoral Epistles*, Nashville 2000 (Word Biblical Commentary. Vol. 46), p. 76.

14. Sobre la salvación como tema central de 2,1-7 cf. IBIDEM.; y GUTHRIE, D., *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids 1990, Eerdmans, pp. 79-84.

se refiere a todos los hombres). Este tema queda resaltado y toma matices mucho más profundos que un simple hablar de «todos los hombres» cuando en el texto escuchamos ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, («el hombre Cristo Jesús»). No es por casualidad que se pida orar por toda la *humanidad*, que Dios desee salvar a toda la *humanidad* y que se quiera expresar con tono solemne de fe la *humanidad* de Cristo Jesús.

2,1-7 finaliza con la referencia a Pablo como heraldo de este testimonio; es su apostolado el que rubrica las expresiones de fe precedentes y quien tiene la autoridad para dar las instrucciones siguientes.

ὁς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι: la voluntad salvífica de Dios hacia todos los hombres recoge en una sola frase los tres temas que resuenan a lo largo de estos versículos: totalidad / salvación / humanidad.

3. DESARROLLO DE LA ARGUMENTACIÓN

Hasta aquí una pequeña presentación de los temas recurrentes desde los que se podría elaborar ya una teología. Veamos ahora cómo vienen expresados; 2,1-7 forma una unidad coherente de pensamiento. El texto presenta un desarrollo del argumento en cuatro estadios¹⁵:

- PRIMERO: (vv.1-2) Pablo exhorta que la oración se haga por todos los hombres y por aquellos que tienen autoridad. El propósito es poder llevar una vida tranquila y sosegada, en total piedad y respetabilidad.
- SEGUNDO: (vv.3-4). Pablo expone la voluntad de Dios concerniente a la salvación. Es bueno y aceptable delante de Dios esta oración porque su voluntad es que todos se salven y vengan al pleno conocimiento de la verdad.
- TERCERO: (vv.5-6a) Le sigue la demostración y justificación de la voluntad salvífica universal de Dios: hay un solo Dios y un solo mediador, el hombre Cristo Jesús que se da por todos.
- CUARTO: (6b-7) Pablo relaciona la oración por la salvación de todos consigo mismo y su misión a los gentiles. Apertura universal a la misión.

15. Cf. TOWNER, P. H., *The letters...*, p. 164.

3.1. Exhortación a la oración por todos los hombres (vv.1-2)

Pablo comienza de nuevo el estilo parenético que acaba de abandonar en los versículos anteriores (1,19-20). Urge y manda con autoridad¹⁶ y en un tono que suena exigente y personal. Timoteo debe estar vigilante por la oración de la comunidad. El texto sigue la siguiente frecuencia: la primera parte expresa el mandato de orar antes de nada por todos los hombres, por reyes y todos los que tienen autoridad; la segunda parte explicita la finalidad: para llevar una vida tranquila y sosegada en plena piedad y dignidad.

Da prioridad absoluta a la oración de amplitud universal (πρωτον πάντων), prioridad más cualitativa que cronológica¹⁷; y lo hace mencionando «peticiones, oraciones, intercesiones, acciones de gracias» como acusativos para un infinitivo pasivo («ser hechas»)¹⁸. Cada uno de estos cuatro acusativos lleva su propia connotación en referencia a la liturgia y la oración, y debemos verlos como expresión de una oración multiforme y no tanto como el proceso detallado de una liturgia organizada¹⁹. Seguramente son cuatro términos que reflejan cuatro momentos litúrgico-pascuales. A este punto es interesante traer a colación la interpretación que da san Agustín en la epístola 149. Agustín va respondiendo en esta carta una serie de cuestiones que Paulino le ha planteado. Una de ellas es precisamente las diferentes traducciones que tienen de estos términos en sus diversos códices. Agustín explica a Paulino, con técnicas de interpretación y traducción que podemos considerar rigurosas y modernas, cuál debería ser la traducción adecuada en latín según el original griego. A la hora de entresacar el significado de cada uno de los cuatro términos Agustín quiere entenderlos como lo hace casi toda (o toda) la Iglesia. El sentido de todos ellos es litúrgico, sacramental y eucarístico²⁰.

16. Con un verbo que le es típico, cf. Rm 12,1; 1Co 1,10; 2Co 10,1.

17. Hay autores que ven únicamente prioridad cronológica, es decir, que el texto comienza exhortando a la oración por todos los hombres simplemente como el primer punto de una lista de consejos (así, JOHNSON, L. T., *The first and second letters...*, p.188). Nos parece que sin negar este aspecto hay que defender la prioridad cualitativa, la importancia que se quiere dar a esta oración en la vida de la comunidad (cf. MARSHALL, I.H., *The Pastoral Epistles*, p.419).

18. Algunos ya han sido utilizados por Pablo en otras cartas, cf. Flp 4,6; Ef 6,18.

19. Cf. MARCHESELLI CASALE, C., *Le lettere pastorali...*, p. 148.

20. Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas XIa. Cartas (2ª)*, Madrid 1987³, BAC (Normal 99a), p. 366.

«Prefiero entender esas palabras como toda o casi toda la Iglesia suele usarlas. Así entenderemos por *precationes* las que proferimos en la celebración de nuestros sacramentos antes de comenzar a bendecir (el pan y el vino) colocados en la mesa del Señor. Las llamamos *orationes* cuando se bendice, se consagra y se parte para su distribución (...) Las *intepellationes* o postulaciones, como dicen vuestros códices, se formulan cuando se bendice al pueblo. Entonces los obispos hacen las veces de abogados y ofrecen a la misericordiosa Potestad a sus protegidos por la imposición de las manos. Acabado este rito, y una vez que se participa de tan grande sacramento, se concluye con la *acción de gracias*, que es también la última palabra con que concluye este pasaje el apóstol»²¹.

También hay que destacar que los cuatro términos juntos nos incitan a fijarnos menos en el significado de cada término y a centrarnos más en una impresión de conjunto: la oración debe ser variada, diversa, plural.

Esta oración se debe hacer en primer lugar «por todos los hombres», por toda la humanidad. Aquí comienza el énfasis en el que nuestro texto irá incidiendo, πάντων, que irá remarcando la universalidad en la oración y en la salvación. En «πάντων» quedan incluidas todas las clases y tipos de personas. Tal vez urgía destacar esto; seguramente por los puntos de vista de los falsos maestros o la atmósfera general que fomentara alguna clase de elitismo o indiferencia hacia los de fuera de la Iglesia.

La oración por todos se centra a continuación en reyes y gobernantes. ¿Por qué Pablo debe recordar la oración por reyes y todos aquellos que tienen autoridad? La intencionalidad universal parece romperse en este momento, para centrarse en un aspecto importante para los destinatarios de la carta. Pablo tiene aquí en mente a todas las autoridades civiles y de gobierno. En la parte del imperio donde se localiza la audiencia de 1Timoteo el título βασιλεύς estaba estrechamente unido al emperador romano. El culto imperial era lugar común en muchas ciudades como la de Éfeso. Esto debía haber provocado incompreensión y confusión en aquellas comunidades que sufrían persecución por estos temas²². Se deduce cuál debe ser la posición cristiana frente al es-

21. IBID., pp. 366-368.

22. Este tema aparece tratado en una monografía reciente: GILL, M., *Jesús as Mediator. Politics and polemic in 1 Timothy 2,1-7*, Oxford – Bern 2008, Peter Lang . El autor examina detalladamente el tema de la ideología y del culto imperial en Asia Menor; estudia la figura del μεσίτης, mediador, en el mundo greco-romano, judío y

tado, el emperador y las autoridades: la oración cristiana sustituye la adoración y divinización paganas. Una oración que es válida aunque la autoridad sea impía, pues, «como Pablo dirá enseguida, la voluntad salvadora de Dios se extiende también a los impíos»²³. Esta intercesión se muestra en toda su seriedad; «antes de nada» acentúa una oración de la comunidad que se debe mantener independiente de la política del momento.

«Para que llevemos una vida tranquila y sosegada en total piedad y dignidad»; de fondo podemos intuir una vida no tan tranquila y sosegada cuando no se entendían adecuadamente las relaciones con las autoridades y el emperador. El término más estudiado en esta frase es εὐσεβεία, piedad. Es concepto clave en las cartas pastorales, sobre todo en 1 Timoteo; casi inexistente en el resto del Nuevo Testamento. En la cultura griega hacía referencia a la actitud de reverencia que se espera de alguien respecto a personas o cosas (padres, reyes, dioses...). La εὐσεβεία tenía un carácter externo y social, y aquí debemos verlo como invitación a «communicating the gospel in a way that world ensure its relevante for the culture»²⁴. De fondo no podemos ignorar, como nos explica M. Gill, una polémica de inserción socio-cultural de las comunidades cristianas en el mundo greco-romano²⁵. La oración cristiana exige, pues, coherencia en la vida diaria.

3.2. Orar por todos está fundamentado en la voluntad salvífica universal de Dios (vv. 3-4)

Pablo directamente nos muestra que la oración universal para pedir la salvación de todos es acorde con la voluntad de Dios. Es bueno y grato a sus ojos esta oración porque es su voluntad que todos se salven. La primera parte tiene un sabor a Antiguo Testamento, a esas situaciones en las que se afirma cómo ciertas prácticas son buenas y gratas delante de Dios (Dt 6,18: «Haced lo que es recto y agradable a

neotestamentario; el interés del libro se centra en sacar a la luz la influencia polémica que ejerce la ideología y el culto imperial en la redacción de 1 Tim 2,1-7; ver el mundo socio-político que está debajo del texto.

23. REUSS, J., *Primera carta a Timoteo*, Barcelona 1967, Herder (El Nuevo Testamento y su mensaje 15), p. 41.

24. MARSHALL, I.H., *The Pastoral Epistles*, p. 424.

25. GILL, M., *Jesús as mediator*, p. 148-152. Para un excursus más detallado sobre el concepto «piedad» ver TOWNER, P. H., *The letters...*, pp. 171-174.

los ojos del Señor, para que os vaya bien y toméis posesión de la buena tierra que el Señor juró dar a vuestros antepasados»²⁶.

La fuerza del texto está en θέλει, ¡Dios «quiere»! que todos se salven. Es una rotunda afirmación de la voluntad propia de Dios. Y en clave universal. La fuerza retórica del querer, de la voluntad de Dios, aquí es una afirmación contra todo tipo de exclusivismo y exclusión que los oyentes pudieran tener en sus mentes.

καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθει (lleguen al pleno conocimiento de la verdad), determina un poco más en qué consiste la salvación que Dios quiere para todos; el contenido de la salvación no es indeterminado sino que exige un camino de conocimiento cuidado, detallado y pleno de la verdad. El término ἐπίγνωσις es diverso de γνωσις. Se trata de un «sobre-conocimiento», profundo. Aquí debemos verlo como don del Espíritu, como el entendimiento que Dios regala y dona para la comprensión de su plan oculto desde siglos. En el contexto de 1Timoteo donde se rechazan falsas doctrinas y enseñanzas no adecuadas (¿un pre-*gnosticismo*?), esta sugerencia aparece más que intencionada.

Pero aún podría quedar poco delimitada la verdad de la que hay que tener conocimiento. Por eso Pablo trae a continuación conceptos teológicos tradicionales y materiales cristológicos que muestran claramente el contenido de la verdad: es el evangelio de Pablo sobre Jesús.

3.3. El fundamento teológico (vv. 5-6A)

Aquí se inserta un fragmento himnico-litúrgico. γὰρ es la marca estructural que nos une a los versículos anteriores. Lo que sigue explica el *porqué* de la afirmación anterior sobre la voluntad salvífica universal de Dios y, sobre todo, nos trae el contenido de la verdad a la que hay que llegar con pleno conocimiento.

Vienen expresados dos motivos. El primero (εἷς γὰρ θεός), - «(pues hay) un solo Dios» está reformulando y es eco de Dt 6,4, el comienzo de la *Shema*. Dios es único y, al mismo nivel literario, único es el mediador que une a este Dios con toda la humanidad. Este es el segundo motivo: es en el único mediador donde se realiza el plan de salvación universal del único Dios. Aquí el «único mediador» está juxtaponido al «único Dios».

Una de las interpretaciones más comunes para μεσίτης (mediador) aplicado como rol o título a Jesús ha sido verlo bajo el trasfondo de la

26. Cf. TOWNER, P. H., *The letters...*, p. 176.

tradición judía sobre Moisés. Según esto se querría destacar que el «único mediador», Jesús, está rebatiendo la tradición judía que considera a Moisés como el mediador *por excelencia*. Sin embargo nos parece más conveniente, por lo que venimos comentando, la opinión de M. GILL que no ve en el contexto nada que sugiera relación directa a dichas tradiciones sobre Moisés²⁷. Se trata sin duda de una argumentación frágil. Más coherente sería tomar este término como una polémica directa con el culto imperial, con el contexto religioso dominante en Éfeso.

«According to this position the uniqueness of Christ's mediation runs in contrast to the dominant belief of the main culture that elevated the emperor to be the chief mediating presence between the gods and humanity. Given the fact that a large portion of people in Ephesus were devoted to this imperial cult, the claim that there was «one mediator», and it was someone other than the emperor, would have been particularly offensive to a culture that accepted various gods and priesthoods»²⁸.

La mediación que ejerce Jesús se realiza precisamente en su humanidad (ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς). No por sus palabras o sus hechos, o por que sea simple contenido de fe²⁹. ἄνθρωπος define y da contenido a μεσίτης. El hombre Cristo Jesús es quien ejerce de mediador y lo ejerce, precisamente, en su autodonación en rescate por todos. Es un acto voluntario de auto-sacrificio. Que los hombres se salven y vengán al conocimiento pleno de la verdad es posible por el don que Cristo hace de sí mismo. Este es el plan de salvación universal que Dios desea: en Cristo hombre, que se da a sí mismo, toda la humanidad está llamada a la salvación y al pleno conocimiento de la verdad³⁰. Si alguien pudiera pensar que la voluntad salvífica de Dios fuera algo eté-

27. GILL, M., *Jesús as mediator*, p. 158: «The major weaknesses with this position, however, is the fact that there is nothing within the context that would suggest the author is concerned with traditions pertaining to Moses. Although it is possible that the verse contains an allusion to the *Shema*, there appears to be little direct connection between this and the Moses tradition of mediation».

28. GILL, M., *Jesús as mediator*, p. 158.

29. Cf. JOHNSON, L. T., *The first and second letters...*, p. 197.

30. Remarcar la humanidad de Cristo es un tema querido y familiar en el pensamiento paulino. Rm 5,15, 1Co 15,21; así como la relación de su humanidad y el valor salvífico de su muerte: Ga 4,4-5; Flp 2,7-8; Rm 8,3. En la misma carta de 1Timoteo encontramos varias referencias a Cristo hombre (3,16 y 6,13-14) y a su venida salvadora en favor de los pecadores (1,15).

reo, aquí Pablo le derrumba toda pretensión al respecto. El realismo es crudo y directo: ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.

En esta fe en el único Dios y en el único mediador, el hombre Cristo Jesús, radica el fundamento para que la comunidad se sienta impulsada, exigida, a orar siempre por todos los hombres.

3.4. Pablo es el heraldo y apóstol de este testimonio (vv. 6b-7)

El testimonio, τὸ μαρτύριον, dado a su tiempo, es el momento divino (καίροϊς ἰδίοις), querido por Dios y esperado desde siempre; el testimonio de Cristo «bajo Poncio Pilato» como 1 Tm 6,13 anota con precisión histórica.

Todo este pasaje de instrucción sobre la oración lo cierra el relato de la llamada apostólica de Pablo. Del «testimonio dado a su tiempo» Pablo es heraldo y apóstol. Anunciador por voluntad de Dios. No se nos escapa en el texto un semitismo importante: ἐτέθην es un pasivo divino («fui puesto»). Pablo ha sido destinado a ser heraldo y apóstol; lo es por voluntad divina, por vocación. Viene expresada la convicción del origen divino de su misión y de su evangelio; es la voz autorizada para la vida de fe y la práctica cristiana.

Pero ¿porqué en este momento se nos presentan tan unidas estas dos realidades de la profesión de fe por un lado (en el único Dios y en el único mediador) y Pablo como su heraldo y apóstol? No es la primera vez que aparece en la carta esta relación entre la figura de Pablo y las confesiones de fe. Lo encontramos en 1,11-17 y lo volveremos a leer en 3,14-16. Parece que es importante en esta carta ponernos en relación a quien es la voz autorizada (Pablo) con la fe que sustenta a la comunidad³¹. El apostolado de Pablo unido estrechamente al evangelio transmitido, justifica a Pablo como apóstol autorizado de los gentiles y reafirma a la comunidad en la evangelización de todos los pueblos. Aparece como heraldo, apóstol y maestro de los gentiles, lo que le da a todo el texto un carácter eminentemente misionero; hay un objetivo evangelizador que no se puede negar. Oramos por todos los hombres y trabajamos para que se salven y lleguen al conocimiento de

31. L. Ann Jervis ha estudiado en un artículo la función que representaría la figura de Pablo en estos textos donde aparece íntimamente unida a confesiones de fe. El rol de Pablo sería el de un poeta que nos está narrando la fe. Cf. L. ANN JERVIS, «Paul the poet in First Timothy 1:11-17; 2:3b-7; 3:14-16, en *Catholic Biblical Quarterly* 61/4 (1999), 695-712.

la verdad. De esto es testigo y a esto ha sido llamado Pablo, y como él Timoteo, y toda la comunidad cristiana. También nosotros.

«Our place in the continuation of the ministry to the entire World should be obvious. Quite apart from our need to wake up to our own tendencies to insulate ourselves from the outside world, a rather elite club of the initiated, we must set our prayers for government officials in relation to the task of mission. Just as Paul regarded his mission as the key to accomplishing God's salvation plan, so too much see the embodiment of the gospel in our preaching and involvement in the world around us as a requirement of Christian existence»³².

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos intentado entresacar el significado de 1 Tm 2,1-7; lo hemos colocado en el conjunto de la carta, hemos señalado los temas centrales de los que nos habla (totalidad/salvación/humanidad) y hemos seguido su proceso de pensamiento en cuatro fases, tal como nos parece viene expresado.

Al finalizar este estudio la primera pregunta que nos surge es si hemos colocado bien el título de nuestra exposición *¿Cómo quiere Dios que todos los hombres se salven?* Tal vez en la polémica en la que se encuentra Agustín sea pertinente la pregunta, pero ¿el texto en sí nos habla de ello? ¿podemos concluir que es una preocupación importante en 1 Tm 2,1-7? La voluntad salvífica universal de Dios es la razón que justifica una oración por todos, también por los reyes y todos aquellos que tienen autoridad; la salvación de todos los hombres sí es preocupación central en nuestro texto, pero no entra directamente en el «cómo». La única referencia a un «cómo» habría que buscarla en la cristología, en el hombre Cristo Jesús que se da a sí mismo por todos. Él es el «cómo» ha querido Dios que se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad todos los hombres.

II. INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA

El objetivo de esta presentación es mostrar en primer lugar, la interpretación que Pelagio (nacido en Bretaña hacia el 354), hace del texto paulino de 1 Tm 2,4 —que quiere que todos los hombres se salven y

32. TOWNER, P. H., *The letters...*, pp. 189-190.

lleguen al conocimiento pleno de la verdad³³— (ὅς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν³⁴ - *qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*³⁵); para en un segundo momento, constatar la repercusión de dicha interpretación en la controversia pelagiana que enfrenta Agustín, especialmente con Juliano de Eclana.

Dentro de la controversia pelagiana, existen algunos textos bíblicos clave³⁶, es decir, unas herramientas hermenéuticas que sirven tanto a los pelagianos como a Agustín, reclamando la autoridad bíblica, para articular y proponer sus propias teorías y argumentaciones sobre el tema de la gracia, el mérito, el pecado original, la libertad y en síntesis, los elementos que componen el misterio del hombre y que apuntan inmediatamente al misterio de Dios.

Así, pasamos a hacer un recorrido por la persona y obra de Pelagio y sus concepciones sobre 1 Tm 2,4 —principalmente en dos obras: *Expositiones XIII epistularum Pauli, In I Timotheum 2,4* y el *Liber de induratione cordis Pharaonis 19*—³⁷.

33. Tomamos el texto de la Biblia de Jerusalén (Bilbao 1998, Desclée de Brouwer, p. 1748); recomendamos al lector las dos notas de la misma Biblia a este texto, que podemos considerar como contexto general y pautas de interpretación.

34. Texto de la edición Nestlé-Alland (= *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1994³, Deutsche Bibelgesellschaft, p. 544). Si σωθῆναι deriva como aoristo pasivo de σώζω, nos parece interesante como, en la lengua inglesa se puede expresar una idea un tanto diversa, de la que por ejemplo se entiende en español o italiano; tenemos así que σωθῆναι puede significar ser salvado —be saved, attain salvation—, pero el contexto en el que se traduce no es pasivo sino activo —God's will to Save All Humans—, cf. JOHNSON, L. T., *The first and second Letters...*, pp. 196-197; cf. también MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles...*, pp. 74.84-87. Sobre 1 Tm 2, 3-6 dentro del ámbito patrístico, cf. GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, Borla (Cultura cristiana antica. Studi), pp. 87-90.

35. Texto de la Vulgata (= GRYSOON, R. (Ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgata*, Stuttgart 1994², Deutsche Bibelgesellschaft, p. 1832).

36. Entre los más importantes tenemos los textos de Éxodo y Ezequiel, Proverbios, el Evangelio de Juan, y sobretodo, la carta a los Romanos entre el resto de las cartas paulinas y el mismo texto del que tratamos, o sea 1 Tm 2, 4, cf. TRAPÈ, A., *Introduzione generale*, en Agostino, Sant', *Opere. Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio; La correzione e la grazia; La predestinazione dei Santi; Il dono della perseveranza*, Roma 1987, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana XX), pp. XLV-XLVII; L-LI; LXIV-LXVIII; LXXV; LXXXI-LXXXII; LXXXIX-XC; XCII-C; CIX; CXIII-CXVIII; CXXXV-CXXXVII; CXXXIX; CXLII-CXLIII; CLXIV-CLXXIII.

37. Al hacer este análisis, tenemos que considerar que el texto bíblico usado por Pelagio se ubica como una versión de la Vetus Latina, con evidentes contaminaciones de la Vulgata; en cambio el texto usado por Agustín, contiene una serie de importantes características textuales propias que la distingue de la primera, cf. SOUTER, A., *The earliest latin commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1999, Oxford University Press, pp. 205-230.

1. PELAGIO. UNA POSTURA TEOLÓGICA

1.1. Vida y obra

A través de la siguiente tabla ofrecemos una panorámica general sobre la vida y obra³⁸ de Pelagio³⁹:

354	Nace en Bretaña. Hijo de un funcionario romano. Su formación intelectual al parecer fue buena.
375-380	Joven llega a Roma, tal vez estudia Derecho.
380-384	Se bautiza y según algunos autores se hace monje. Por su espíritu ascético y reformador alcanza gran popularidad entre la nobleza romana ⁴⁰ .
390-400ss.	Se suceden en Roma controversias sobre la bondad del cuerpo (Joviniano) y otros temas como la muerte, el pecado y la finalidad del bautismo. Pelagio encuentra protagonismo en estos debates. Las divergencias pudieron enfrentarlo también con Jerónimo ⁴¹ .
402-405	Reacciona encolerizado, probablemente ante Paulino de Nola, ante las <i>Confesiones</i> de Agustín (<i>conf.</i> 10, 31, 45).

38. Existe un llamado corpus de escritos que se divide en tres grupos: obras dudosas, obras de otro autores y obras auténticas de Pelagio. En esta tabla mencionamos solamente las que son normalmente aceptadas como salidas de la pluma del autor que analizamos, cf. GROSSI, V., *La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín*, en DI BERARDINO, A. (Dir.), *Patrologia III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid 1981, La Católica, (BAC Normal 422), pp. 560-561; DEKKERS, E., *Clavis Patrum Latinorum* (=CPL), Steenbrugis 1995³, Brepols, nn. 728-766, pp. 251-261; REES, B. R., *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Suffolk 1988, The Boydell Press, pp. 133-134.

39. Cf. *Ibid.*, 557-580; E. TESSELLE, *Pelagio, Pelagianismo*, en Fitzgerald, A. (Dir.), *Diccionario de San Agustín* (=DSA), Burgos 2001, Monte Carmelo, pp. 1033-1043; GROSSI, V., *Pelagio-Pelagianos-Pelagianismo*, en DI BERARDINO, A. (Dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* (=DPAC), II. J-Z, Salamanca 1992, Sígueme (Verdad e Imagen 98), pp. 1741-1745

40. Cf. BROWN, P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, Faber and Faber, pp. 183-226.

41. Cf. DE BRUYN, Th. (Ed.), *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Oxford 1998, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), pp. 1-35. Véase también: DUVAL, Y.-M., *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003, Istituto Patristico Augustinianum (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 83). HUNTER, D. G., *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity. The Jovinianist controversy*, Oxford 2007, Oxford University Press.

- 404-411 Escribe *De induratione cordis Pharaonis*.
- 405-409 Según Marius Mercator, escribe durante este periodo *Expositiones XIII epistularum Pauli*.⁴²
- 410ss. A causa del saqueo de Roma, en compañía de Celestio y pasando por Hipona, se exilia en Cartago.
- 411 Es acusado de herejía en el Conclio de Cartago. Agustín escribe diversas obras y predica sermones contra las tesis de Pelagio y Celestio.
- 413 Escribe la *Epistula ad Demetriadem*.⁴³
- 414 Escribe *De natura*.
- 414-415 Se desata la polémica contra Jerónimo y Agustín en torno a Rm 7.
- 415 Se encuentra ya en Jerusalén bajo la protección del obispo Juan. Al final de este año los obispos gálicos Heros y Lázaro lo acusan por 6 puntos extraídos del *Liber testimoniorum*. Es exculpado de las acusaciones hechas en el proceso de Dióspolis. Escribe *Chartula defensionis*. Escribe el *De/Pro libero arbitrio*. En torno a esta obra se encuentran los siguientes escritos: *Ad Adulescentem*; *De possibilitate non peccandi*; *De vita christiana*; *Ad Celantiam*; *De castitate*; *De virginitate*; *De divina lege*; *Testimonia*.
- 416 Concilios en Cartago y Milevi condenan la herejía pelagiana.
- 417 aprox. Escribe una carta a Inocencio I. El 17 de enero es excomulgado junto con Celestio por el Papa Inocencio.⁴⁴ Convocado por el Papa Zósimo, va con Celestio a la basílica de San Clemente. Es absuelto de cualquier sospecha. Escribe el *Libellus fidei*.

42. Cf. TURNER, C. H., *Pelagius Commentary on the Pauline Epistles and its History*, en *Journal of Theological Studies* 4 (1903), 133.

43. Sobre esta famosa asceta y virgen romana, a quien también escribieron Agustín y Jerónimo, cf. PANI, G. C., *Demetriade*, en DPAC I, Salamanca 1991, pp. 570-571. Una traducción inglesa de esta obra, en: REES, B. R., *The Letter of Pelagius and his Followers*, Suffolk 1991, The Boydell Press, pp. 35-70.

44. Cf. DROBNER, H. R., *Manual de Patrología*, Barcelona 2001², Herder, p. 466.

- 418 Por el rescripto imperial del 30 de abril, el pelagianismo es condenado, considerándole como *supertitio*. El *concilium plenarium* africano condena también las tesis pelagianas heréticas.
El Papa Zósimo envía la carta *Tractoria* contra las doctrinas pelagianas.
Juliano de Éclana encabeza un movimiento de resistencia contra la carta *Tractoria*, terminando excomulgado con 18 obispos del sur de Italia.
- 418ss. Pelagio, expulsado por las Iglesias de Jerusalén y Antioquía, se refugia en comunidades monásticas de Egipto.
- 431 El concilio de Éfeso condena solemnemente las tesis pelagianas y a sus sostenedores.
- ¿? Escribe los opúsculos *Epp. Ad Marcellam, Ad Oceanum, Ad virginem in exilium missam; De bono constantiae; De divitiis*.
- ¿? De otras obras solamente se conservan fragmentos: *De fide trinitatis* o *Liber tres de trinitate; Epp. Ad Livaniam, Ad Innocentium, Ad amicum, Ad discipulos*.

1.2. La Biblia usada por Pelagio

Ciertamente Pelagio usa una versión Vetus de la Biblia⁴⁵ (cercana al texto de Aquileya⁴⁶) que, siguiendo especialmente los estudios críticos realizados durante el siglo XX, se encuentra de nuevo en *Expositiones XIII epistularum Pauli* (versión A atestiguada por el códice Reichenau —Augiensis 119— y por la versión B representada por el códice Balliol —Oxonienis 157—⁴⁷); ciertamente se trata de un texto

45. La impresionante cantidad de variantes textuales y testimonios patristicos sobre el texto de Timoteo que trataremos en este estudio, puede consultarse en: FREDE, H. J., *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Habraeos*, Freiburg 1975-1982, Herder (Vetus Latina. Die reste der Altlateinischen Bibel 25, 1), pp. 443-448.

46. Cf. GROSSI, V., *La controversia pelagiana...*, p. 564; PLINVAL, G. DE, *Essai sur le style et la langue de Pélage. Suivi du traité inédit De induratione cordis Pharaonis*, Fribourg 1947, Librairie de l'Université, p. 117; DE BRUYN, Th. (Ed.), *Pelagius's Commentary...*, pp. 7-10. 155-157.

47. Cf. SOUTER, A., *The Character and History of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul*, en *The Proceedings of the British Academy* VII (1916), 1-36., 1ss.; PLINVAL, G. DE, *Le problèmes des versions pelagiennes du texte de S. Paul*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 59 (1964), 845-848; FREDE, H. J., *Pelagius der Irische*

muy cercano a la Vulgata. Sabemos, por otro lado, que *Expositiones* fue corregido, o bien por el mismo Pelagio o por un compilador del siglo V-VI d. C. (y que se conoce como la corrección doctrinal ortodoxa).⁴⁸

2. LAS OBRAS DE PELAGIO EN TORNO A 1 TM 2,4

2.1. La obra *Expositiones XIII epistularum Pauli*

Este texto se remonta al periodo romano de Pelagio, es decir, antes del saqueo de Roma del 410, y comprende propiamente, una serie organizada de comentarios exegéticos a todas las llamadas cartas paulinas (en número de 13 siguiendo el orden conocido generalmente).⁴⁹ La obra ha sido transmitida a lo largo de los siglos bajo la autoría de personajes tales como Primasio y el Pseudo Jerónimo⁵⁰; de tal modo que tampoco se recoge bajo la paternidad de Pelagio en la edición de Migne⁵¹. Así, ha sido identificada a principios del siglo XX por Souter, que hizo una edición crítica⁵², la cual si ha sido integrada por Hamman en los volúmenes complementarios de la mencionada colección de Migne.⁵³ Algunos años después, encontramos un estudio específico sobre el mismo texto de Pelagio.⁵⁴

Paulustext Sedulius Scottus, Freiburg 1961, Herder (Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 3), pp. 9-29; TINNEFELD, F. H., *Untersuchungen zur Altlateinischen Überlieferung des I. Timotheusbriefes. Der lateinische Paulustext in den Handschriften D E F G und in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius*, Wiesbaden 1963, Otto Harrassowitz (Klassisch Philologische Studien 26), p. 71ss.; FREDE, H. J., *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Freiburg 1964, Herder (Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 4), pp. 149-150.

48. Cf. PLINVAL, G. DE, *Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943, Payot, pp. 414-415.

49. Cf. BROWN, P., *Religion and Society...*, p. 185.

50. TURNER, C. H., *Pelagius' Commentary*, p. 134ss; GROSSI, V., *La controversia pelagiana*, p. 561.

51. Cf. *PL* 21, col. 1155ss.

52. Cf. PELAGIUS, *Expositions of thirteen Epistles of St Paul (A. Souter Ed.)*, I. Introduction / II. Text and apparatus criticus / III. Pseudo-Jerome interpolations, Cambridge 1922-1931, University Press (Texts and studies 009), pp. 1-3. En el año 2004 se ha reimpreso este trabajo de Souter, también en dos volúmenes: 2004 (Eugene 2004, Wipf & Stock Publishers, 360 + 552 pp.)

53. Cf. *PLS* 1, cols. 1110-1374.

54. Cf. DEMPSEY, J. J., *Pelagius's Commentary on Saint Paul: A theological Study*, Romae 1937, Typis Pont. Univ. Gregorianae.

Por otro lado, hay que decir que *Expositiones* se sitúa como uno de los comentarios paulinos más representativos de la literatura patrística del siglo IV, distanciándose especialmente de los comentaristas griegos⁵⁵; *Expositiones* tiene características propias, signos claros de la mano de Pelagio, ya que encontramos un texto original, comentado paso por paso, en manera sobria, literal, clara, que no se acoge ni a una retórica exagerada ni a largas argumentaciones creativas⁵⁶. En este contexto encontramos el comentario de Pelagio a *1 Tm 2,4*, que se abre via en una frase sintética que nos dirige a otro texto donde se encuentra una exposición algo más larga sobre el tema, y que es el *De induratione cordis Pharaonis*.

2.2. El *Liber de induratione cordis Pharaonis*

Este opúsculo de Pelagio es en realidad un testimonio, de la postura de Pelagio contra el Ambrosiaster y Agustín o una especie de reflejo de las discusiones que se verifican entre intelectuales cristianos en Italia, y en este caso, especialmente en Roma, donde el mismo Pelagio tuvo tanta aceptación y éxito. Es en el ambiente en donde se generan estas ideas de Pelagio donde se presenta la controversia interpretativa sobre la misma Biblia, entre elementos origenistas, la presencia de la filosofía plotiniana, los maniqueos y el aire ascético que se respira en diversos movimientos monásticos como el de Joviniano. De forma semejante al caso de *Expositiones*, esta obra ha sido identificada recientemente por Morin y publicada por Plinval⁵⁷ también es introducida en los suplementos del Migne.⁵⁸

Los textos bíblicos que analiza Pelagio en el texto son los siguientes:

- Ex 20,5 – *De induratione* 2-12
- Rm 9,11-21 – *De induratione* 13-18
- Rm 2,11 – *De induratione* 19-21
- Ex 7,3 – *De induratione* 22-33
- Rm 9,21-24 – *De induratione* 34-48
- Rm 8,29 – *De induratione* 49-54

55. Cf. PLINVAL, G. DE, *Pélagé...*, p. 130ss; SOUTER, A., *Earliest Latin Commentaries...*, pp. 1-7.

56. *IBID.*, pp. 132-135.

57. Cf. GROSSI, V., *La controversia pelagiana...*, p. 561; PLINVAL, G. DE, *Essai sur le style...*, pp. 120-121; PELAGIUS, *Expositions...*, I. *Introduction*, p. 141.

58. Cf. *PLS* 1, cols. 1506-1539.

3. LA INTERPRETACIÓN PELAGIANA DE 1 Tm 2,4

Haciendo una comparación y resumen de los dos pasos de las obras de Pelagio —*Expositiones XIII epistularum Pauli, In I Timotheum 2,4 y Liber de induratione cordis Pharaonis 19-21.34*— en los que encontramos el análisis exegético de 1 Tm 2,4, tenemos que Pelagio considera según el texto bíblico, que Dios no tiene acepción de personas, y en este sentido, ni influye ni actúa sobre el libre albedrío humano que es capaz, por sí solo, de merecer la salvación; así, Dios deja simplemente que el hombre pueda obtener la salvación a través de sus méritos, la oración y la voluntad. Y siguiendo el sistema de pensamiento de Pelagio, el hombre obtendrá la salvación por sí mismo, es decir, con su esfuerzo; por tanto, no hay predestinación. El premio merecido por la observancia de los preceptos divinos —la salvación— lo obtiene el hombre a través de la libertad humana y solamente por su misma naturaleza humana, es decir, sin necesidad de otra ayuda —no hay necesidad de la gracia divina—⁵⁹.

A nivel argumentativo de los textos bíblicos, tenemos más o menos el antagonismo que a continuación presentamos, entre el pensamiento o posición de Pelagio por un lado, y de Agustín por el otro:

De induratione cordis Pharaonis 19:

Agustín	Pelagio
1 Tm 2,4	1 Tm 2,4
Citar como justificación Rm 2,11 lleva a una interpretación equivocada —quod absit a catholico sensu—	Según Pelagio, la correcta interpretación se refuerza con los siguientes pasos bíblicos:
Rm 9,18	Rm 9,18
Rm 2,11	Dt 10,17; Hch 10,34; Rm 2,11; 1 P 1,17
La conclusión de Pelagio contra la interpretación agustiniana se encuen- tra en <i>De induratione</i> 21 ⁶⁰ : <i>Deum</i> <i>personam neque in liberando neque</i> <i>in dammando nullius accipere sed</i> <i>unumquemque secundum gestorum</i> <i>suorum qualitatem ante tribunal</i> <i>Christi examinandum.</i>	La posición de Pelagio se expresa a través de:
	Dt 6,5 Is 1,19 Lc 11,10

59. Cf. GROSSI, V., *La controversia pelagiana...*, p. 570.

60. *PLS* 1, col. 1517

3.1. Sugerencias y matices de *Expositiones*

Interesa aquí observar el texto de *Expositiones* que estamos analizando, en su original latino para poder captar las particularidades que queremos resaltar:

4 *Qui omnes homines uult saluos fieri. Hinc probatur deum nemini ad credendum uim inferre nec tollere arbitrii libertatem; sed et illud hoc loco soluitur de induratione Pharaonis et cetera huius[ce] modi obiectio quaestionum. Et ad agnitionem ueritatis uenire. Si ipsi tamen uoca[n]ti deo consentire uoluerint.*⁶¹

Así, debemos indicar, como señalabamos al principio de este estudio, que la diversidad textual que existe entre el texto presentado aquí por Pelagio, contrasta con las citaciones o menciones que Agustín hace sobre 1 Tm 2,4 al tratar el mismo tema y en general dentro del Corpus agustiniano. Tal vez parezca demasiado sutil pero creemos que existe un matiz clave que marca la diferencia entre ambas concepciones teológicas sobre el texto y es la siguiente:

- a) El texto de *Expositiones* representa al menos en la edición crítica de Souter el texto de la Vulgata; pero, como puede comprobarse en el aparato crítico, Souter reporta importantes variantes textuales que nos dirigen inmediatamente a las versiones de la Vetus Latina, que sería el primer texto usado por Pelagio. La Vetus Latina es reflejada por varios códices que contienen dichas variantes y cambian la forma verbal de *fieri* por *esse*⁶²:

ipse saluos esse omnes homines (menos H₂ G V Cas)
ille saluos esse omnes homines (G V)
ille saluos esse homines (H₂)
illi salus esse omnes hominis / illi omnes hominis salus esse (M)
ille omnes homines saluari (Cas)
Ut et uos, sicut et ille, omnes homines saluos esse cupiatis⁶³

- b) Tenemos así que el pretendido texto primitivo no refleja nada de la interpretación de Pelagio; de hecho, el mismo Pelagio

61. PELAGIUS, *Expositiones...*, II. *Text and Apparatus Criticus*, p. 480, lin. 5-10. Véase también el texto de 1 Tm en la reconstrucción de Tinnefeld: TINNEFELD, F. H., *Untersuchungen...*, p. 110.

62. IBID., p. 480, apparatus criticus, lin. 7-9.

63. Cf. PELAGIUS, *Expositiones...*, III. *Pseudo-Jerome Interpolations*, p. 67.

remite a su comentario sobre el particular en el *De induratione*. Creemos entonces, que todo el valor doctrinal que Pelagio da a este texto se encuentra principalmente no en *Expositiones*, sino en el *De induratione*, que pasaremos a analizar a continuación.

- c) Obvio pero necesario parece indicar que el *De induratione* ya está escrito cuando Pelagio comenta 1 Tm 2,4 en *Expositiones*, por el mismo hecho que remite a consultar su comentario.

3.2. La exégesis de 1 Tm 2,4 según el *De induratione*

El paso referente a 1 Tm 2,4 es el siguiente⁶⁴:

Quod si ita accipiatur definisse Apostolum, ut perversae fidei putant, et si credatur adfirmasse sentiendo de clementissimo Deo beatum Paulum —quiasserit *Deum velle et cupere omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* ut cui vult miseretur et quem vult indurat, non solum pium Deum impium ponere approbabitur, sed etiam ipse suus expugnator videbitur, qui eum confirmat *sine personarum acceptione in multis scripturae locis omni modo confirmari*.⁶⁵ Nam si ita, ut heretici putant, credatur abrupte Paulus firmasse de Deo: *Cui vult miseretur et quem vult indurat* —quod absit a catholico sensu— et non potius increpavitus sermo est redarguens blasphemantem, finita est sententia bene currentium. Frustra praeceptum accepit humana natura: *Diliges Dominum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota virtute tua*⁶⁶ et per Esaïam prophetam: *Si volueritis et audieritis me, dicit Dominus, bona terrae edetis; si non gladius vorabit vos*⁶⁷; et ipse redemptor Christus cum iuramento confirmat: Amen, inquit, dico vobis, quia omnis qui petit accipit, quia quaerit invenit, et qui pulsat aperietur ei.⁶⁸

Comenzamos por lo que parece una cita completa del texto bíblico: *Deum velle et cupere omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire*. Si comparamos el orden textual de este texto con la *Vetus Latina* en una de sus variantes⁶⁹ junto a seis textos agustinianos⁷⁰

64. PELAGIUS, *De induratione cordis Pharaonis*, 19 (PLS 1, col. 1516). Una traducción al francés se encuentra en: PLINVAL, G. DE, *Essai sur le style...*, p. 156.

65. Cf. Dt 10,17; Hch 10,34; Rm 2,11; 1 P 1,17.

66. Dt 6,5.

67. Is 1,19.

68. Lc 11,10.

69. FREDE, H. J., *Epistulae...*, p. 443: vult homines salvos fieri / vult omnes homines salvos fieri.

70. Para facilitar la lectura y consulta de los textos, incluimos al final un apéndice con el original latino y la traducción castellana. No entran en consideración aquí las citas de: c. *Faust.* 12, 36; *ench.* 97; *ench.* 103; *exp. Gal.* 28; *corrept.* 47; *ep.* 149, 17.

(*gest. Pel.* 48; *spir. et litt.* 57; *corrept.* 44; *ep.* 217, 19; *s.* 304, 2; *c. Iul.* 4, 42), encontramos la misma disposición: *qui vult omnes homines salvos fieri*.

Así, si observamos atentamente los textos agustinianos que ofrecen esta lectura de 1 Tm 2,4, podemos comprobar que en cinco de esos textos (*gest. Pel.* 48; *spir. et litt.* 57; *corrept.* 44; *ep.* 217, 19), se refleja, sea un texto de la Vetus Latina como tal, sea una cita que Agustín hace del texto que encuentra en los textos pelagianos y que pretende contestar.

Finalmente, una prueba que parece clara, es el hecho según el cual Agustín habría hecho una cita de la Vetus o del texto de Pelagio confrontándola con el texto de la Vulgata o de otra versión Vetus, y esta cita «doble» la encontramos tal cual en dos textos: *ep.* 217, 19 y *c. Iul.* 4, 42: aparecen las dos versiones en el siguiente orden textual:

vult omnes homines saluos fieri (Pelagio)

omnes homines vult saluos fieri (Agustín)

Queda anotar que en este texto del *De induratione* aparece la preposición *in* —*et in agnitionem veritatis venire*—; en cambio, el texto de la Vulgata utiliza la preposición *ad* —*et ad agnitionem veritatis venire*—.

Por lo que se refiere a la doctrina que transmite Pelagio en este paso, habíamos establecido que no existe ninguna problemática interpretativa, según Pelagio Dios no influye en nuestra libertad, ni prefiere ni rechaza a ningún hombre, simplemente deja que las obras meritorias ante el juicio de Dios, sean fruto y promesa de vida eterna: —*Deum personam neque in liberando neque in damnando nullius accipere sed unumquemque secundum gestorum suorum qualitatem ante tribunal Christi examinandum*⁷¹—.

71. *De induratione cordis Pharaonis* 21 (PLS 1, col. 1517). Al respecto tenemos las siguientes opiniones: «Mais cette «prescience» ou cette «pré-connaissance» à laquelle Pélage ramène tous les textes où saint Paul a parlé de «predestination» ne comporte aucune détermination attentatoire à notre liberté. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, mais son appel n'est jamais une contrainte: il n'impose et ne refuse à personne la salut. Pélage repousse expressément tout soupçon de faveur ou de préférence —Dieu ne fait pas acception des individus—, tout préjugé d'aveuglement ou d'endurcissement qui émanerait de Dieu», PLINVAL, G. DE, *Pélage...*, p. 153; «Of particular interest is the comment on the Pauline text which refers to God's desire to save all men. It shows, as far as a negative passage can be said to show anything that our salvation

3.3. Otros pasos

En el mismo texto que estamos analizando, inmediatamente después de la cita de 1 Tm 2,4, encontramos Rm 9,18 que se enuncia así: *cui vult misereatur et quem vult indurat* y que un poco más adelante repite *cui vult misereatur et quem vult indurat*.⁷² Y si, como hemos hecho antes, vamos a revisar esta cita de Rm 9,18 dentro del corpus agustiniano, encontramos que en cerca de 25 ocasiones⁷³, Agustín cita explícitamente el texto y aparecen las mismas palabras con una pequeña variante: *cui vult misereatur et quem vult obdurat*; nos queda entonces, otra prueba del hecho que Agustín sigue una versión Vetus que difiere en parte, aunque sea mínima, de los manuscritos usados por Pelagio.

4. LA POLÉMICA CON SAN AGUSTÍN⁷⁴

Según la interpretación del texto hecha por Pelagio dentro de su sistema doctrinal, debemos decir que se entiende muy bien el porqué Agustín se ve obligado a comentar este texto —Agustín elaboraría su interpretación teniendo en consideración las recensiones del texto sagrado—, y como nos indica Trapè⁷⁵, el obispo de Hipona ha debido hacer los matices que resaltamos en sus interpretaciones de este texto, debido precisamente al uso que los pelagianos hacen del mismo, lo cual se observa, como caso específico, después de Pelagio, en la figura de

is completely in our hands, that we have in us all that we need to answer the divine call if we want to. It is quite true that the existence of grace is not denied and hence this text alone will not prove the Pelagianism of the writer», DEMPSEY, J. J., *Pelagius's Commentary...*, p. 68.

72. Coincidiendo con la lectura de los códices latinos RFSKC en el aparato crítico de la Vulgata, cf. GRAYSON, R. (Ed.), *Biblia Sacra...*, p. 1760. El texto de la Vulgata de Rm 9,18 es: ergo cuius vult misereatur et quem vult indurat.

73. *exp. prop. Rm.* 62; *diu. qu.* 68, 1; *diu. qu.* 68, 4; *Simpl.* 1, 2, 15; *c. adu. leg.* 2, 30; *c. ep. Pel.* 2, 13; *c. ep. Pel.* 2, 15; *ench.* 98; *ench.* 99; *gr. et lib. arb.* 45; *praed. sanct.* 14; *c. Iul. imp.* 1, 133; *c. Iul. imp.* 1, 141; *ep.* 186, 17; *ep.* 194, 4; *ep.* 194, 6; *ep.* 194, 10; *ep.* 194, 13; *ep.* 194, 15; *ep.* 194, 39; *en. Ps.* 110, 3; *s.* 27, 1; *s.* 27, 1; *s.* 27, 3.

74. Para un panorama general se pueden consultar: ARIMOKU, D. E., *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, Roma 1983, Pontificia Universitas Urbaniana. Facultas Theologiae; CAPÁNAGA, V., *Introducción general*, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas VI. Tratados sobre la gracia (I°)*, Madrid 1971³, BAC (Normal 50), pp. 21-45.

75. Cf. TRAPÈ, A., *Introduzione generale*, CLXVIII-CLXXI; otra explicación muy parecida se encuentra en: TRAPÈ, A., *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia, in Opere. II. Grazia e libertà*, Roma 1990, Città Nuova (Studi Agostiniani 4), pp. 260-268.

Juliano de Eclana⁷⁶. Agustín piensa y reflexiona sobre 1 Tm 2,4 básicamente siempre de la misma manera⁷⁷; Agustín hace un cambio de

76. Cf. *c. Iul.* 4, 42-44; *PL* 44, 759-760. Cf. *apéndice, texto 6*.

77. Ahora si es el momento de recoger los pasajes del *Enchiridion* de Agustín, donde expone a través de 1 Tm 2,4 la voluntad salvífica divina, también teniendo como trasfondo la controversia pelagiana (contra Juliano): «El *Enchiridion* es quizás una de las más iluminadoras defensas de la doctrina agustiniana de la gracia, precisamente porque en este breve resumen doctrinal llegan a estar sumamente visibles los vínculos de la gracia con todas las demás doctrinas», cf. CAVADINI, J., *Enchiridion* en *DSA*, p. 465. Los textos agustinianos ya citados son primeramente, *Enquiridión* 97: Según esto, veamos cómo se ha podido decir de dios lo que con toda verdad dijo el Apóstol: *El cual quiere que todos los hombres sean salvos*. Pues no salvándose todos, sino que, al contrario, siendo muchos más los que no se salvan, parece en efecto, que no se hace todo lo que Dios quiere que se haga, por estorbar la voluntad humana a la divina. Y así, cuando se pregunta la causa por qué no todos se salvan, se suele responder que porque ellos no quieren. Y esto no puede decirse en verdad de los niños, que no son aún capaces de querer o no querer. Porque si hubiese que atribuir a la voluntad los movimientos infantiles que hacen cuando se les bautiza, resistiéndose cuanto pueden, nos veríamos forzados a decir que los salvamos contra su voluntad. Pero aun más claramente expresó el Señor en el Evangelio, al recriminar a la ciudad impía, pues leemos ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina a sus pollos, no quisiste!; como si la voluntad de Dios hubiese sido vencida por la de los hombres y el Todopoderoso no hubiese podido hacer lo que quería, por impedírselo los debilísimo hombres no queriendo. ¿Dónde está aquella omnipotencia con la que en el cielo y en la tierra hace todo lo que quiere, si quiso reunir los hijos de Jerusalén y no lo hizo? ¿O es que más bien ella, en verdad, no quiso que sus hijos fuesen reunidos por El, pero, a pesar de ella, El reunió de sus hijos los que quiso? Porque en el cielo y en la tierra no sucede que quiere unas cosas y las hace, mas otras quiere y no las hace, sino que hace todo lo que quiere, SAN AGUSTÍN, *Obras completas IV. Obras apologeticas*, Madrid 1956, BAC (Normal 30), pp. 596-599; *ench.* 97 (CCL 46, p. 100). El segundo texto es *Enquiridión* 103: Por esto, cuando oímos o leemos en las sagradas letras que *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, aunque estamos ciertos de que no todos se salvan, sin embargo, no por eso hemos de menoscabar en algo su voluntad omnipotente, sino entender de tal modo la sentencia del Apóstol: *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, como si dijera que ningún hombre llega a ser salvo sino a quien El quiere salvar; no en el sentido de que no haya ningún hombre más que al que quiere salvar, sino que ninguno se salva, excepto aquel a quien El quiere; y por eso hemos de pedirle que quiera, porque es necesario que se cumpla, si quiere... También puede entenderse el dicho del Apóstol: *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, no en el sentido de que no haya ningún hombre a quien El no quiere salvar, puesto que no quiso hacer prodigios entre aquellos de quienes dice que habrían hecho penitencia, si los hubiera hecho; sino que entendamos por *todos los hombres* todo el género humano distribuido por todos los estados: reyes, particulares, nobles, plebeyos, elevados, humildes, doctos, indoctos, sanos, enfermos de mucho talento, tardos, fatuos, ricos, pobres, medianos, hombres, mujeres, recién nacidos, niños, jóvenes, hombres maduros, ancianos; repartidos en todas las lenguas, en todas las costumbres, en todas las artes, en todos los oficios, en la innumerable variedad de voluntades y de conciencias y en cualquiera otra clase de diferencias que puede haber entre los hombres; pues ¿qué cla-

acento en la argumentación, es decir, hace ampliaciones interpretativas para clarificar su comprensión y su teoría de la predestinación —al final llegará a comprometerse con la voluntad divina de salvación de todos los predestinados, pero especificando que nosotros como hombres no sabemos quien sea predestinado, y entonces, no podemos ni debemos pensar que alguno esté salvado o condenado o que alguno se vaya a salvar o a condenar, porque esto solamente lo sabe Dios—.

5. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, creemos que estamos en grado de afirmar que 1 Tm 2,4 ocupa dentro el pensamiento de Pelagio un puesto importante, porque de hecho, es utilizado como una piedra de la cimentación del edificio conceptual de su doctrina, fundamentando al hombre, que es capaz, desde su propia naturaleza, de hacer el bien, merecer la salvación y ser bueno por sí mismo, sin la ayuda de parte de Dios. Dios deja al hombre hacer el bien, y así el hombre, por la calidad de sus obras, será justificado.⁷⁸

El uso de diversas versiones del texto bíblico —Vetus Latina y Vulgata—, por parte de Pelagio y sobretodo por parte de Agustín, creemos que juega un papel digno de consideración, tal y como lo hemos

se hay, de todas éstas, de donde Dios no quiera salvar por medio de Jesucristo, su Unigénito, señor nuestro, a hombres de todos los pueblos y lo haga, ya que, siendo omnipotente, no puede querer en vano cualquiera cosa que quisiere? Había ordenado el Apóstol que se orase por todos los hombres, y particularmente había añadido: por los reyes y por los constituidos en dignidad, a quienes se podía considerar que sentían aversión a la humildad cristiana, a acusa del fausto y soberbia del mundo. Y así, después de decir: Pues esto es bueno ante Dios nuestro Salvador, esto es, el que se ruegue por los tales hombres, a continuación, para quitar todo motivo de desesperación, añadió: *El cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad*. Dios, en efecto, tuvo por bien dignarse conceder la salvación de los poderosos por las oraciones de los humildes, como ya lo vemos cumplido... Y de cualquier otro modo puede entenderse, con tal que, sin embargo, no se nos fuerce a creer que Dios todopoderoso quiso hacer algo y no lo hizo; el cual, sin ningún género de duda, si en el cielo y en la tierra, como canta el Salmista, hizo todo lo que quiso, por tanto, no quiso hacer todo lo que no ha hecho, *Ibid.*, pp. 608-611; ench. 103 (CCL 46, pp. 104-106). No queremos omitir aquí el comentario de Rivière al respecto: RIVIÈRE, J., *Exégèse du texte «Omnes homines vult salvos fieri»*, en SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres. IX. Exposés généraux de la Foi*, Paris 1947, Desclée de Brouwer et Cie. (Bibliothèque Augustinienne 6), pp. 409-411 (como comentario a *ench.* 103, cf. *Ibid.*, p. 292).

78. Cf. *De induratione cordis Pharaonis* 21 (PLS 1, col. 1517).

mostrado en el análisis de los textos, tanto para poder hacer interpretaciones correctas del pensamiento pelagiano o agustiniano, como para seguir sendas interpretativas nuevas —cuando Pelagio nombra a los herejes⁷⁹, se refiere tal vez a otro personaje diferente a Agustín, como se ha ya hipotizado, pudiendo ser el Ambrosiaster⁸⁰—.

III. ¿CÓMO QUIERE DIOS QUE TODOS LOS HOMBRES SE SALVEN?

Como fruto de este ejercicio interdisciplinar podemos ofrecer al menos, una serie de reflexiones, que surgen tanto de la exposición bíblica como de la reflexión patristica.

El texto de 1 Tm que estudiamos no habla directamente de un método, una guía o patrón salvífico: no nos dice el «cómo» quiere Dios que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Sin embargo, sí muestra claramente que la voluntad universal de salvación de Dios se manifiesta, se expresa, más bien «ES» el hombre Cristo Jesús, que es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tm 2, 5). Agustín explica tantísimas veces y de forma tan preclara⁸¹ que el hombre Cristo Jesús es el «cómo» porque es el único mediador:

...Por eso sigue diciendo: *Esto es bueno y aceptable delante de Dios nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lle-*

79. *De induratione cordis Pharaonis* 19 (PLS 1, col. 1516). Lo más lógico sería que Pelagio atacase específicamente el *diu. qu.* 68,4 de Agustín; sin embargo, el principal texto en discusión es más bien Rm 9,18.

80. El Ambrosiaster nos ofrece en su texto lo que parece la versión Vetus de 1 Tm 2,4 —*vult omnes homines salvos fieri*—, cf. DEMPSEY, J. J., *Pelagius's Commentary...*, p. 68, nota 8; véase también TINNEFELD, F. H., *Untersuchungen...*, p. 63-70. La Biblia Patristica reporta 4 pasos en torno a 1 Tm 2,4 en las obras del Ambrosiaster, cf. CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES. EQUIPE DE RECHERCHE ASSOCIÉE AU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, ALLENBACH J. [et al.], *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. 6. Hilaire de Poitiers. Ambroise de Milan. Ambrosiaster*, Paris 2001, CNRS Éditions, p. 354. Cf. Las opiniones de sobre la polémica entre Pelagio y el Ambrosiaster, GROSSI, V., *Pelagio-Pelagianos-Pelagianismo...*, 1742; LUNN-ROCKLIFFE, S., *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), pp. 26.60.

81. Referencias agustinianas y bibliografía se pueden consultar en FLORES, M., *El Sermón Dolbeau 26. Teología y pastoral en la predicación agustiniana*, en *Augustinus* 51 (2006), 267.270-272.

guen al conocimiento de la verdad. Y para que nadie dijese que para salvarse basta la buena conducta y el culto del Dios omnipotente, sin necesidad de participar en el cuerpo y sangre de Cristo, añade: *Porque no hay más que un Dios y un Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.* Así se entiende que las palabras *quiere que todos se salven* no aprovechan sino por el Mediador, no en cuanto Dios, pues como Verbo siempre fue Dios, sino en cuanto hombre Cristo Jesús, pues *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.*⁸²

Así se comprende contextualmente tanto la voluntad salvífica como la mediación de Cristo dentro de la esfera de la gracia divina⁸³; Pelagio considera solamente una parte del mensaje revelado y desarrolla su teología de forma parcial llegando a una conclusión también parcial de la revelación divina. Agustín, por su parte, tratará de corregir la postura pelagiana desde su misma raíz interpretativa, es decir, desde la comprensión del mismo texto bíblico. Y para terminar, dejemos que Pablo nos hable:

1 Tm 2,7 y de este testimonio yo he sido constituido heraldo y apóstol —digo la verdad, no miento—, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.

La Palabra de Dios nos habla a través de Pablo y nos revela uno de los más grandes misterios de nuestra fe⁸⁴. Nos queda a nosotros,

82. Carta 149, 17 (A Paulino), en SAN AGUSTÍN, *Obras completas XIa*, pp. 368-369. El texto latino es el siguiente: Unde adiungit et dicit: *Hoc enim bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tm 2,3-4). Et ne quisquam diceret posse esse salutis viam in bona conversatione et unius Dei omnipotentis cultu, sine participatione corporis et sanguinis Christi; *Unus enim Deus, inquit, et unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus* (1 Tm 2,5): ut illud quod dixerat, *omnes homines vult salvos fieri*, nullo alio modo intellegatur praestari, nisi per mediatorem, non Deum, quod semper Verbum erat, sed hominem Christum Iesum, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Io 1, 14), *PL* 33, cols. 363-364.

83. Como ejemplo de la recepción de la teología agustiniana se puede ver la influencia en León Magno, cf. GREEN, B., *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford 2008, Oxford University Press (Oxford Theological Monographs), pp. 46.54-56.76-82.87-88.110.129.

84. SESBOUË, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. I. Problemática y relectura doctrinal – II. El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*, Salamanca 1990, Secretariado Trinitario (Koininía 27): vol. I, pp. 63.104-124; vol. II, pp. 287-288; LADARIA, L. F., *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas (Teología Comillas 1), pp. 23.54-66..79-92.116-118.159-175.

como a los Padres de la Iglesia y a los cristianos de todos los tiempos, aceptar esa Palabra, al único mediador, a la Palabra.

APÉNDICE

TEXTO 1 (*gest. Pel.* 48)

«Al beatísimo señor y venerable padre y obispo Agustín desean salud en el Señor Timasio y Santiago. Nos ha confortado y consolado tanto la gracia de Dios administrada por tu ministerio, que con sinceridad decimos, beatísimo señor y venerable padre: *Envió su palabra y los sanó*. Vemos, en efecto, que con gran diligencia tu santidad ha hecho un estudio acabadísimo del contenido del libro, y nos causan asombro tus atinadísimas respuestas, ora referentes a aquellas cosas que el cristiano debe detestar y huir, ora relativas a aquellas otras en que no consta con toda certidumbre que erró, bien que aun en éstas, no sabemos con qué astucia suprimía también la gracia de Dios. Una cosa nos apena en medio de tan gran beneficio, y es que tan tardíamente resplandeciera este favor de la divina gracia. Porque están ausentes algunos cuya ceguera debiera curarse con la luz de tan evidente verdad; pero confiamos en que, aunque sea más tarde, ha de llegar hasta ellos la misma gracia con el favor de Dios, *que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*. Aunque nosotros, enseñados por tu espíritu de caridad, desechamos hace mucho tiempo la servidumbre del error, no dejamos de dar gracias porque con tus palabras podemos persuadir fácilmente a los demás de lo que antes que ellos hemos creído, merced a la riqueza exuberante de la sabiduría de tu santidad». Y de otra mano: «Que la misericordia de Dios te guarde y glorifique eternamente y que te acuerdes de nosotros».⁸⁵

85. *Actas del proceso contra Pelagio* 25. 48, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas IX. Tratados sobre la gracia (2ª)*, Madrid 2007⁴, BAC (Normal 79), pp. 666-667. «Domino vere beatissimo, et merito venerabili patri episcopo Augustino, Timasio et Iacobus, in Domino salutem. Ita nos refecit et recreavit gratia Dei ministrata per verbum tuum, ut prorsus germane dicamus: *Misit verbum suum, et sanavit eos* (Ps 106,20), domine beatissime, et merito venerabilis pater. Sane ea diligentia ventilasse Sanctitatem tuam textum eiusdem libelli reperimus, ut ad singulos apices responsa reddita stupeamus, sive in his quae refutare, detestari, ac fugere deceat christianum; sive in illis, in quibus non satis invenitur errasse; quamvis, nescio qua calliditate, in ipsis quoque gratiam Dei credidit supprimendam. Sed unum est quod nos in tanto beneficio afficit, quia tarde hoc tam praeclarum gratiae Dei munus effulsit. Siquidem contigit absentes fieri quosdam,

TEXTO 2 (*spir. et litt.* 57)

Resta, pues, investigar algún tanto si la voluntad con que creemos es también ella misma un don de Dios o si se aplica naturalmente como un acto de nuestro ingénito libre albedrío. Ahora bien: si decimos que no es un don de Dios, debemos temer, no sea que juzguemos haber hallado alguna conclusión contraria a la doctrina del Apóstol cuando reprende y dice: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorias como si no lo hubieras recibido?*; como si pudiéramos responderle: «He aquí que nosotros tenemos voluntad de creer y no la hemos recibido». «He aquí cómo nos gloriamos de una cosa que no hemos recibido». Mas si decimos que también esta voluntad es un don de Dios, aun se debe temer que los mismos infieles e impíos pretendan con razón excusarse, como si fuera justa su excusa. de no haber creído, porque Dios no quiso otorgarles esta voluntad. Pues aquello que se ha dicho: *Que es Dios quien obra en nosotros así el querer como el obrar según su beneplácito*, es ya un efecto de la gracia, la cual alcanza la fe, a fin de que puedan ser buenas las obras del hombre, las cuales obra la misma fe animada por la caridad, que es difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.

Si creemos que podemos alcanzar esta gracia, y ciertamente creemos por un acto de la voluntad, debemos inquerir el origen de este querer en nosotros. Si procede de la naturaleza, ¿por qué no en todos, pues un mismo Dios es el Creador de todos? Y si un don de Dios, ¿por qué no es concedido también a todos, pues Dios *quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad?*⁸⁶

quorum caecitati ista tam perspicuae veritatis illustratio deberetur; ad quos, etsi tardius, non diffidimus propitio Deo eadem gratiam pervenire, qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire (1 Tm 2,4). Nos vero, etsi olim spiritu caritatis, qui in te est, docti, subiectionem eius abiecerimus erroris, in hoc etiam nunc gratias agimus, quod haec quae ante credidimus, nunc aliis aperire didicimus, viam facilitatis uberiore Sanctitatis tuae sermone pandente. *Et alia manu*; Incolumentum Beatitudinem tuam, nostrique memorem, misericordia Dei nostri glorificet in aeternum», PL 44, cols. 347-348.

86. *Del espíritu y de la letra 57*, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas VI...*, pp. 694-695. Sed consequens est paululum quaerere, utrum voluntas illa qua credimus etiam ipsa Dei donum sit an ex illo naturaliter insito libero adhibeatur arbitrio. Si enim dixerimus eam non esse donum Dei, metuendum est ne existimemus invenisse nos aliquid, quod Apostolo increpanti et dicenti: *Quid enim habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* (1 Cor 4,7)? respondere possimus: Ecce habemus voluntatem credendi, quam non accepimus, ecce ubi gloriamur, quod non

TEXTO 3 (corrept. 44)

Pues nos manda Dios querer la salvación de todos a quienes predicamos la paz, sin saber quiénes se salvarán, y el mismo nos infunde este deseo, derramando en el corazón la caridad por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado, de este modo puede entenderse también que *Dios quiere la salvación de todos los hombres*, porque él nos infunde este deseo: *Así como envió al Espíritu de su Hijo, que clama: Padre*. Es decir, nos hace clamar, porque del mismo Espíritu se dice en otro lugar: *Hemos recibido el Espíritu de adopción de hijos, con que clamamos: Abba, Padre*. Somos nosotros quienes clamamos; pero se dijo que El clama porque nos hace clamar. Luego si la Escritura dijo bien que clama el Espíritu, porque nos hace clamar a nosotros, luego también se dirá bien que quiere Dios cuando nos hace querer a nosotros. Y, por consiguiente, como con la corrección no debemos intentar otra cosa sino la perseverancia en esta paz que nos enlaza con Dios o que vuelva a ella el que se alejó, nosotros trabajemos confiadamente en este negocio. Si es hijo de la paz el corregido, descansará sobre él nuestra paz; y si no, ella volverá a nosotros.⁸⁷

acceperimus. Si autem dixerimus etiam huiusmodi voluntatem non esse nisi donum Dei, rursus metuendum est, ne infideles atque impii non immerito se veluti iuste excusare videantur ideo non credidisse, quod dare illis Deus istam noluit voluntatem. Nam illud, quod dictum est: *Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate* (Phil 2,13); iam gratiae est, quam fides impetrat, ut possint esse hominis opera bona, quae operatur fides per dilectionem, quae diffunditur in corde per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Sed credimus, ut impetremus hanc gratiam, et utique voluntate credimus; de hac quaeritur unde sit nobis. Si natura, quare non omnibus, cum sit idem Deus omnium creator? Si dono Dei, etiam hoc quare non omnibus, cum *omnes homines velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4)?, PL 44, cols. 237-238.

87. De la corrección y de la gracia 47. en SAN AGUSTÍN, *Obras completas VI. Tratados sobre la gracia (1ª)*, Madrid 1971³, BAC (Normal 50), pp. 190-191. Quia ergo nos qui salvi futuri sint nescientes, omnes quibus praedicamus hanc pacem salvos fieri velle Deus iubet, et ipse in nobis hoc operatur, diffundendo istam caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (Rom 6,5), potest etiam sic intellegi quod *omnes homines Deus vult salvos fieri* (1 Tim 2,4), quoniam nos facit velle: sicut misit Spiritum Filii sui clamantem: Abba, Pater (Gal 6), id est, nos clamare facientem. De ipso quippe Spiritu, alio loco dicit: Accepimus Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater (Rom 8,15). Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus. Si ergo clamantem Spiritum recte dixit Scriptura, a quo efficitur ut clamemus, recte etiam volentem Deum a quo efficitur ut velimus. Ac per hoc, quia et corripiendo nihil aliud debemus agere, nisi ut ab ista pace quae est ad Deum non recedatur, aut ad eam qui recesserat revertatur, nos agamus sine desperatione quod agimus. Si filius pacis est quem corripimus, requiescet super eum pax nostra: sin autem, ad nos revertetur, PL 44, col. 945.

TEXTO 4 (ep. 217, 19)

¿Cómo se dice que todos la recibirían, si aquellos a quienes no se les da no la rechazasen con su voluntad, ya que *Dios quiere que todos los hombres se salven*? No se da a muchos niños y gran parte mueren sin la gracia, sin que ellos tengan una voluntad contraria, cuando sus padres lo quieren y disponen el bautismo con prisa, cuando los ministros lo quieren y también están prontos, y, sin embargo, no se les da, porque Dios no quiere, porque el niño expira de pronto antes de recibir ese bautismo para el que tanto se corría. Es claro que los que resisten a esta verdad tan notoria no entienden el sentido de aquella frase: *Dios quiere que todos los hombres se salven*, pues muchos no se salvan, no porque ellos dejen de querer, sino porque no quiere Dios, cosa que sin sombra de duda se aprecia en los niños. Escrito está: Todos serán vivificados en Cristo, aunque tantos son condenados a muerte eterna, porque todos los que reciben la vida eterna no la reciben sino en Cristo. Pues del mismo modo se dice que Dios quiere que todos los hombres se salven, aunque no quiere que se salven muchos, porque todos los que se salvan no se salvan sino porque El quiere. Quizá puedan interpretarse de otro modo esas palabras del Apóstol, con tal de que no se pongan en contradicción con esa verdad tan notoria en la que vemos que muchísimos no se salvan porque no quiere Dios, aunque quieran ellos.⁸⁸

88. Carta 217,19 (A Vidal), en SAN AGUSTÍN, *Obras completas Xib. Cartas (3°)*, Madrid 1991³, BAC (Normal 99b), pp. 297-298. Quomodo dicitur omnes homines eam fuisse accepturos, si non illi quibus non donatur, eam sua voluntate respuerent, quoniam *Deus vult omnes homines salvos fieri* (1 Tim 2,4); cum multis non detur parvulis, et sine illa plerique moriantur, qui non habent contrariam voluntatem, et aliquando cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus ac paratis, Deo nolente non detur, cum repente, antequam detur, exspirat, pro quo, ut acciperet, currebatur? Unde manifestum est eos qui huic resistunt tam perspicuae veritati, non intellegere omnino qua locutione sit dictum quod *omnes homines vult Deus salvos fieri*; cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis. Sed sicut illud quod dictum est: *Omnes in Christo vivificabuntur* (1 Cor 15,22), cum tam multi aeterna morte puniantur, ideo dictum est, quia omnes quicumque vitam aeternam percipiunt, non percipiunt nisi in Christo: ita quod dictum est, *omnes homines vult Deus salvos fieri*, cum tam multos nolit salvos fieri, ideo dictum est, quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso volente non fiunt; et si quo alio modo illa verba apostolica intellegi possunt, ut tamen huic apertissimae veritati, in qua videmus tam multos, volentibus hominibus, sed Deo nolente, salvos non fieri, contraria esse non possint, CSEL 57, 417-418 (PL 34, cols. 985-986).

Imitémosle también nosotros, hermanos, si amamos verdaderamente. Ningún fruto de amor podremos devolverle mejor que la imitación de su ejemplo, pues *Cristo padeció por nosotros, dejándonos un ejemplo para que sigamos sus huellas*. En esta frase, el apóstol Pedro da la impresión de haber visto que Cristo padeció sólo por aquellos que siguen sus huellas y que la pasión de Cristo no aprovecha más que a los que le siguen. Los santos mártires lo siguieron hasta el derramamiento de su sangre, hasta imitarle en su pasión; le siguieron los mártires, pero no ellos solos. El puente no se derrumbó después de pasar ellos, ni se secó la fuente después de beber ellos. ¿Cuál es, si no, la esperanza de los fieles santos que llevan bajo la alianza conyugal, con castidad y concordia, el yugo del matrimonio, o la de quienes doman en la continencia de la viudez los placeres de la carne, o la de quienes, poniendo más alta la cima de la santidad y floreciendo en la nueva virginidad, siguieron al cordero adondequiera que fuera? ¿Qué esperanza, repito, les queda; qué esperanza nos queda a nosotros, si sólo siguen a Cristo quienes derraman su sangre por él? ¿Ha de perder la madre Iglesia a sus hijos, que engendró con tanta mayor fecundidad cuanta mayor era la tranquilidad de que gozaba en tiempo de paz? ¿Ha de suplicar que llegue la persecución y la prueba para perderlos? En ningún modo, hermanos. ¿Cómo puede pedir la persecución quien día a día grita: *No nos dejes caer en la tentación?* Aquel huerto del Señor, hermanos, tiene —y lo repito una y tres veces— no sólo las rosas de los mártires, sino también los lirios de las vírgenes, la hiedra del matrimonio y las violetas de las viudas. En ningún modo, amadísimos, tiene que perder la esperanza de su vocación ninguna clase de hombres: Cristo padeció por todos. Con toda verdad está escrito de él: *Quien quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.*⁸⁹

89. *Sermón 304, 2*, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas XXV. Sermones (5^o)*, Madrid 1984, BAC (Normal 448), pp. 424-425. Et nos ergo, fratres, si veraciter amamus, imitemur. Non enim meliorem reddere poterimus dilectionis fructum, quam imitationis exemplum; *Christus enim pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius* (1 Pe 2,21). In hac sententia vidisse videtur apostolus Petrus, quod pro his tantum passus est Christus, qui sequuntur vestigia eius, neque prosit quidquam Christi passio, nisi illis qui sequuntur vestigia eius. Secuti sunt eum martyres sancti, usque ad effusionem cruoris, usque ad similitudinem passionis: secuti sunt martyres, sed non soli. Non enim postquam illi transierunt, pons incisus est; aut postquam ipsi biberunt, fons ipse siccatus est. Quae est enim spes fidelium bonorum, qui vel sub foedere coniugali iugum matrimonii caste et concorditer ducunt, vel sub continencia viduali domant carnis illecebras, vel etiam sanctitatis apicem celsius erigentes et in nova virginitate florentes sequuntur agnum quocumque ierit? Quae istis, inquam, quae nobis

TEXTO 6 (c. Iul. 4, 42-44)

Citas también un texto del Apóstol que deja la puerta abierta a todo el que llama, porque *Dios quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad*; y quieres entendamos, bajo tu magisterio, que, si no se salvan todos los hombres ni llegan al conocimiento de la verdad, es porque no quieren pedir lo que Dios quiere darles; no quieren buscar, cuando Dios se hace el encontradizo, y no quieren llamar, cuando Dios les quiere abrir. Pero esta tu exégesis queda invalidada por el silencio de los niños, que ni piden, ni buscan, ni llaman; y, cuando son bautizados, se resisten, lloran y, a su manera, protestan; sin embargo, reciben, encuentran, se les abre, y entran en el reino, donde encuentran la salvación eterna y el conocimiento de la verdad; pero hay muchos que no reciben esta gracia de adopción de aquel que *quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad*. De ellos ciertamente no se puede decir: *Quise, y no habéis querido*; porque, si él quiere, ¿quién de estos niños, que carecen del libre albedrío de la voluntad, puede resistir a su voluntad omnipotente? ¿Por qué no entender esta sentencia: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad*, en el mismo sentido que entendemos el pasaje de Pablo a los romanos: *Por la justificación de uno solo, la justificación de vida para todos los hombres*?

Dios quiere se salven y lleguen al conocimiento de la verdad todos aquellos que por la justificación de uno solo obtienen la gracia de una justificación que da vida. Y no se nos replique «*Si Dios quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad* y no llegan, es porque no quieren»; y entonces, ¿por qué tantos millones de niños que mueren sin el bautismo no llegan al reino de Dios, donde existe conocimiento pleno de la verdad? ¿Acaso no son hombres y no deben contarse entre aquellos de quienes está escrito: *Todos los hombres*? ¿O es que hay alguien que diga: «Dios sí quiere salvarlos, pero

omnibus spes est, si non sequuntur Christum, nisi qui pro ipso sanguinem fundunt? Perditura est ergo filios suos, quos tanto fecundius, quanto securius tempore pacis enixa est mater Ecclesia? Quos ne perdat, oranda est persecutio, oranda tentatio? Absit, fratres. Quomodo enim potest orare persecutionem, qui quotidie clamat: *Ne nos inferas in tentationem* (Mt 6,13)? Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum, et coniugatorum hederas, violasque viduarum. Prorsus, dilectissimi, nullum genus hominum de sua vocatione desperet: pro omnibus passus est Christus. Veraciter de illo scriptum est: *Qui vult omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4), PL 38, 1396.

ellos no quieren?» ¡Como si los niños tuvieran conocimiento para querer o no querer! ¿No es evidente que los niños que mueren recibido el bautismo y, por la gracia sacramental llegan al conocimiento de la verdad, que en el reino de Dios es plenitud, no llegan porque hayan querido ser regenerados por el bautismo de Cristo? Luego, si ni unos no son bautizados porque no quieren ni otros son bautizados porque quieren, ¿por qué Dios, queriendo se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad, permite que una muchedumbre de niños no lleguen a su reino, en el que existe un perfecto conocimiento de la verdad, si en ellos no encuentra resistencia alguna por parte de su libre albedrío?

A no ser vayas a decir que en aquellos *todos* que Dios quiere se salven no se cuentan los niños; porque, si no tienen pecado alguno de herencia, están salvos con la salvación de la que habla el texto. Pero entonces caes en un absurdo mayor porque de esta manera haces a Dios benévolo con los hombres más impíos y criminales que con los que son más inocentes y no tienen mancha de pecado; pues, si quiere se salven todos los hombres, quiere entren en su reino los impíos, con una condición: si se salvan; y, si no quieren salvarse, la culpa es de ellos solos.

Cuanto al número incontable de niños que mueren sin el bautismo, no quiere Dios admitirlos en su reino, aunque, según vosotros, ningún pecado les cierra la puerta, y nadie pone en tela de juicio que los niños no pueden resistir con voluntad propia a la voluntad de Dios. Así sería necesario decir que Dios quiere sean todos los hombres cristianos y muchos no quieren, y que no quiere lo sean todos, entre los que no hay nadie que no quiera; y esto es contrario a la verdad, pues *conoce el Señor a los que son suyos*; y su voluntad conocida es que sean salvos todos aquellos que entran en el reino. Luego la perícopa: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad*, se ha de entender en el mismo sentido que esta otra: *Por la justificación de uno solo para justificación de vida para todos los hombres*.

Si crees que el texto del Apóstol se puede interpretar de manera que *todos* quiera significar *muchos* que en Cristo son justificados -otros muchos no son en Cristo vivificados-, se te puede responder que en el pasaje donde se lee: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad*, *todos* está puesto en lugar de *muchos*, que son los que él quiere lleguen a esta gracia. Este sentido parece estar más en consonancia con lo que se dice en otro lugar, porque nadie viene

a Dios sino el que él quiere hacer venir: Nadie *puede venir a mí* —dice el Hijo— *si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae*; y poco después: *Nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre*. Y, en consecuencia, todos los que se salvan y llegan al conocimiento de la verdad, se salvan porque es voluntad de Dios y vienen a él porque él quiere. Unos, como los niños, que no pueden hacer uso del libre albedrío, son regenerados porque él lo quiere, como fueron creados porque él los creó; otros, en pleno uso del libre albedrío, no pueden querer el bien si él no quiere y si, por gracia, no prepara su voluntad.⁹⁰

90. *Réplica a Juliano* 4, 42-44, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas XXXV. Escritos antipelagianos* (3º), Madrid 1984, BAC (Normal 457), pp. 696-699. Sed ponis apostolicum testimonium, et ab eo dicis pulsantibus aperiri, *qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4): ut videlicet intellegamus, docentibus vobis, ideo non omnes salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, quia ipsi nolunt petere, cum Deus velit dare; nolunt quaerere, cum Deus velit ostendere; nolunt pulsare, cum Deus velit aperire. Sed hunc sensum vestrum infantes illi ipsa sua taciturnitate convincunt, qui nec petunt, nec quaerunt, nec pulsant; immo etiam cum baptizantur, reclamant, respuunt, reluctantur: et accipiunt tamen, et inveniunt, et aperitur eis, et intrant in regnum Dei, ubi sit eis aeternitatis salus et agnitio veritatis, longe pluribus infantibus in istam gratiam non adoptatis ab eo, *qui vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire*. Quibus dicere non potest: *Volui, et nolulistis* (Mt 23,37); quia si voluisset, quies eorum qui nondum habent voluntatis suae arbitrium, voluntati eius omnipotentissimae restitisset? Cur ergo non sic accipimus quod dictum est: *Qui omnes vult homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4); quomodo et illud accipimus, quod idem dixit Apostolus: *Per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae* (Rom 5,18)? (hos enim omnes Deus vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, in quos omnes per unius iustificationem gratia pervenit ad iustificationem vitae); ne dicatur nobis: Si Deus vult omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, sed ideo non veniunt, quia ipsi nolunt; cur tot millia parvulorum, qui non percepto Baptismate moriuntur, non veniunt in regnum Dei, ubi certa est agnitio veritatis? Numquid aut homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est: *omnes homines*? aut aliquis poterit dicere, Deus quidem vult, sed ipsi nolunt; qui nondum velle seu nolle ista noverunt, quando nec ii, qui parvuli baptizantur atque moriuntur, et per illam gratiam ad agnitionem veritatis quae in regno Dei est certissima veniunt, ideo veniunt, qui ipsi renovari Christi Baptismate voluerunt? Cum ergo nec illi propterea non baptizentur quia nolunt, nec isti propterea baptizentur quia volunt, cur Deus qui vult *omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire*, tam multos in regnum suum, ubi est certa veritatis agnitio, qui nullo ei resistent voluntatis arbitrio, patitur non venire? Nisi forte dicturus es, ideo parvulos non in eorum numero deputandos, quos Deus omnes vult salvos fieri, quia ea salute, quae hic intellegenda est, salvi sunt ipsi, nihil trahentes omnino peccati. Atque ita te intolerabilior sequetur absurditas. Isto enim modo benevolentioem facis Deum omnibus impiissimis et sceleratissimis hominibus, quam innocentissimis et purissimis ab omni labe peccati: quandoquidem illos, quia vult eos omnes salvos fieri, vult etiam intrare in regnum suum: hoc est enim illis consequens, si salvi fuerint: sed qui nolunt; ipsi sibi obsunt. Immensum vero numerum parvulorum, qui sine Baptismate moriuntur, suo regno adici non vult,

quos neque ulla peccata, sicut putatis, impediunt; et, quod nullus ambigit, eius resistere voluntati contraria voluntate non possunt. Sic fit ut esse christianos omnes velit, quorum multi nolunt, non omnes velit, quorum est nemo qui nolit: quod abhorret a vero. *Novit Dominus qui sunt eius* (Cf. 2 Tim 2,19): et in eorum salute atque in suum regnum introductione certa est voluntas eius. Sic ergo debet intellegi quod dictum est: *Omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4); quemadmodum intellegitur quod dictum est: *Per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae* (Rom 5,18). Quod apostolicum testimonium si eo modo intellegendum putas, ut dicas omnes positos esse pro Multis, qui iustificantur in Christo (multi quippe alii non vivificantur in Christo): respondebitur tibi, sic etiam illic ubi dictum est: *Omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; Omnes positos esse pro Multis, quos ad istam gratiam vult venire*. Quod multo convenientius propter hoc intellegitur dictum, quia nemo venit, nisi quem venire ipse voluerit. *Nemo potest venire ad me, inquit Filius, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Io 6,44); et: *Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo* (Io 6,66). Omnes ergo qui salvi fiunt, et in agnitionem veniunt veritatis, eo volente salvi fiunt, eo volente veniunt. Quia et qui nondum, sicut parvuli, utuntur voluntatis arbitrio, eo volente regenerantur, quo creante generantur: et qui iam utuntur voluntatis arbitrio, nisi eo volente ac subveniente a quo praeparatur voluntas (Cf. Prov 8,35), velle non possunt, PL 44, cols. 759-760.

**LA FE PAULINA INTERPRETADA Y VIVIDA
POR SAN AGUSTÍN**

JESÚS GUTIÉRREZ HERRERO, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Pablo y Agustín, dos grandes protagonistas y pensadores del cristianismo, reflexionan sobre la fe cristiana. La fe constituye un pilar básico en la estructura y esencia de la Iglesia, que necesita la respuesta del hombre para hacerla visible ante los demás. Todos los grandes pensadores cristianos nos han dejado espléndidas páginas sobre su interpretación y vivencia de la fe. En concreto, Pablo dejó igualmente óptimas reflexiones sobre la fe en Jesús de Nazaret y su compromiso existencial. Así, el Apóstol entiende por fe el acto de «creer en Cristo», que se alcanza a través de la predicación de la Palabra de Cristo, que Pablo transmite a sus seguidores. Dejando de lado la polémica: fe-justicia, fe-Ley o fe-justificación, nos centramos en el análisis del «creer en Cristo», qué alcance tiene dicha expresión, como su proyección en la vida de las personas que la confiesan y siguen a Jesús. En Pablo, la fe si no va unida al Evangelio, a la predicación y a las obras del creyente, no cumple su misión.

Agustín fue un admirador de Pablo y su vida estuvo marcada por la lecturas de sus Cartas, que contribuyeron a su conversión. En las páginas que siguen, ofrezco al lector la postura de Agustín ante la Biblia, las posibles fuentes o personajes que influyeron en su acercamiento a la Biblia. En un segundo término, me detengo en exponer lo esencial de este artículo: ¿qué entiende Agustín por fe cristiana? ¿Influyó Pablo en su interpretación y reflexión? «Creer para entender, y entender para creer» es esencial en la reflexión de Agustín sobre la fe, que tan bellas páginas nos dejó sobre ella.

PALABRAS CLAVE:

Pablo, Agustín, «Creer en Cristo», Evangelio, Fe, Predicación, Mantener, Razón, Romanos, Biblia, «Crede ut intellegas», Creyente, Bautismo, Eucaristía.

ABSTRACT:

Two thinkers and christian preachers like Paul and Augustine reflect about the faith of Jesus. The faith fulfills an important role in both thinkers, but it is not the centre of their theology. Now, we don't study the pauliner faith in his controversial viewer, for instance, faith and justification, faith and Law. Here, we study the pauliner faith from his own theology to the light of actual exegesis. For Paul, faith is fundamentally «believe in Christ», to listen his Gospel to the light of his predication. And the Christians have to live and to keep their faith in their normal life.

For Augustine, an enthusiastic follower of Paul, the faith is an instrument to get him near to God and then establishes the faith through reason. For Augustine it is essential to believe in order to understand, for understanding is to believe. To gain reason to the faith is to discover to be near himself to Jesus. In the writings of Augustine, we have encounter extraordinary pages about the faith and how the faithful live the faith.

KEY WORDS:

Paul, Augustine, «believe in Christ», Gospel, Preacher, Live faith, To keep faith, Faithful, Reason, Faith, Bible, Baptist, Eucharist.

1. INTRODUCCIÓN

Las XII Jornadas Agustinianas del presente año tienen como objeto de estudio «San Pablo en San Agustín», dado que estamos ante el bimilenario del nacimiento del Apóstol de los gentiles. La elección del tema es un acierto, por muchos motivos, el principal: son dos colosales personajes del cristianismo y su estudio estimula siempre. Cada uno aisladamente da materia más que suficiente para estas Jornadas, pero se ha preferido estudiarlos juntos, insistiendo en la influencia de Pablo en el hispanense. Así, esta forma de plantear estas Jornadas constituye una novedad. Y es lo que pretendemos ahora con esta ponencia: ¿qué significa la fe en Pablo? y, siglos después, ¿cómo la interpretó y vivió Agustín? Estudiar la fe, en ambos autores, es un trabajo arriesgado, interesante y no menos difícil por las connotaciones o conexiones que establecen con otras cuestiones doctrinales. Sólo la fe en Pablo o Agustín da materia para un tiempo más extenso de lo que disponemos aquí, suficiente como para ocupar muchas horas de exposición. Por mi parte, insistiré más en Pablo, lo indico al principio, dado el tiempo de que dispongo y espero que los otros colegas de las Jornadas insistan más en Agustín.

No obstante, estamos aquí ante dos hombres: Pablo y Agustín, cuya grandeza e importancia en la historia del cristianismo nadie cuestiona. Sus vidas tuvieron una trayectoria, un camino, un final, muy parecidos, particularmente hasta que encontraron a Jesús de Nazaret. Encontrado Jesús, sus vidas cambiaron radicalmente y su «creer en Jesús» les condujo luego a «perseguir» a los enemigos o adversarios de Jesús, fundamentando su defensa con elevados argumentos de razón y fe. Tanta sabiduría y profundidad doctrinal sólo nos la pudieron brindar dos cabezas de la talla de Pablo y Agustín. La respuesta de Pablo y

Agustín a Jesús de Nazaret fue desinteresada, comprometida, activa, hasta su final. Y, esto sólo fue posible, el amor de los dos por Jesús, a través de una fe tan profunda y grande como el mar Mediterráneo, que tantas veces estos dos hombres contemplaron, recorrieron, y se vieron envueltos en tantos peligros. Ambos nos legaron numerosos testimonios personales, que ahora nosotros analizamos, para indicar a las futuras generaciones de creyentes que todo es posible cuando el hombre se abre a la trascendencia, a la voz de Dios.

Pablo, pensador intuitivo, forjador de máximas lapidarias, contribuyó a esclarecer grandes problemas de la fe cristiana: el creer en Cristo, la salvación, la responsabilidad del creyente ante su fe, su comunión en la Iglesia... a partir de su «encuentro» con Jesús. Agustín, pensador, escritor y pastor, también supo defender su fe en Cristo y otros grandes problemas del cristianismo de su tiempo, con serenidad y reflexión teológicas, con seguridad y sin miedo. Ambos personajes dominaron con maestría propia de sabios la expresión literaria y supieron hacerse entender, aunque sus ideas y reflexiones provocaron vivas discusiones y juicios contradictorios, pero sus posiciones permanecieron de generación en generación. «En todo caso, la figura de San Pablo se engrandece más allá de su vida terrena y de su muerte; él ha dejado de hecho una extraordinaria herencia espiritual. También él, como discípulo verdadero de Jesús, se convirtió en signo de contradicción. Mientras que entre los «ebionitas» —una corriente judeocristiana— era considerado como apóstata de la ley mosaica, ya en el libro de los Hechos de los Apóstoles aparece una gran veneración hacia el Apóstol Pablo... Es obvio que los Padres de la Iglesia y después todos los teólogos se han nutrido de las Cartas de San Pablo y de su espiritualidad... San Agustín le deberá el paso decisivo de su propia conversión, y volverá a Pablo durante toda su vida. De este diálogo permanente con el Apóstol deriva su gran teología católica y también protestante de todos los tiempos»¹. Estamos, pues, antes dos grandes personajes de la historia del cristianismo, con sus retos y enigmas, pero de una altura intelectual privilegiada y única. Además, en los momentos de dudas existenciales, siempre acudiremos a ellos para encontrar luz y soluciones a viejos problemas. Su grandeza intelectual y moral es de tal dimensión que han dejado huella en la cultura occidental, como cualificados representantes de sus respectivas épocas.

1. Benedicto XVI, Audiencia general, 4 de febrero de 2009. Ecclesia, n.º 3.453, pp. 241-242.

Pablo y Agustín, no obstante, fueron también hombres de pasión y de fe, de incansable solicitud pastoral, y en este campo marcaron un antes y un después. Hombres de fe que respondieron a Dios generosamente, una vez descubierta la «voz» que les «perseguía», cuando ellos la perseguían, porque su fogosidad no les dejaba percibirla. Pero, cuando el hombre responde «sí» a Dios, como Pablo y Agustín, Éste se les manifiesta y hace presente en Cristo. Ese acto de fe en Dios no es para el hombre un hecho aislado y un conjunto de acontecimientos yuxtapuestos, sino algo mucho más profundo, una actitud insondable que afecta a la persona y le brinda una nueva orientación duradera para el resto de su vida. En este contexto, se comprende la constante insistencia de los autores neotestamentarios a su comunidad o grupo eclesial a mantener la fe «en Cristo». Resulta, además, significativo, cómo los primeros cristianos, en un principio, fueron designados con el término «los creyentes» (Hech 2,44; 4,32), «porque los Apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor» (Hech 4,33); es decir, que la fe ya era un signo muy distintivo de los seguidores de Jesús, desde sus mismos comienzos.

Nada sorprende, pues, que la reflexión teológica cristiana haya destacado la complejidad y la dimensión de la fe y, desde la Edad Media, haya intentado esclarecer esta realidad, vivencia, acudiendo a una fórmula de origen agustiniano, los tres aspectos fundamentales del acto de fe, a saber: la fe como «*credere Deum*» (la fe como conocimiento de la verdad del Dios revelado en Cristo), el «*credere Deo*» (la fe como adhesión obediente y confiada a Dios que se revela), y el «*credere in Deum*» (la fe como orientación y tensión a la salvación completa y escatológica)².

2. LA FE EN SAN PABLO

2.1. Antecedentes

Pablo no encontró la «fe» en el camino de Damasco, sí a Jesús de Nazaret, porque ya era, en el judaísmo, un hombre profundamente religioso, como afirmará después en sus Cartas. De hecho, Saulo era un fariseo convencido, acérrimo defensor de la religión judía, que consideraba la Torá como un don de Dios dado al pueblo de Israel por su

2. Cf. F. ARDUSSO, «Fe (acto de)», en: L. PACOMIO et alii, *Diccionario teológico interdisciplinar, II*, Salamanca 1982, 520-521.

fidelidad y confianza en Él. Como fariseo convencido, Saulo formaba parte de una comunidad judía, organizada en torno a la observancia estricta de las prescripciones legales que estipulaba la Torá. El conocer y observar escrupulosamente la Ley constituía para el piadoso hebreo un signo de pertenencia al verdadero pueblo de Dios, que se preparaba para la venida del Mesías. El pueblo de la elección confiaba en ese Dios que le había dado una nueva tierra para que le rindiera culto, porque confiaba (=creía en Él). La confianza (=fe) del pueblo judío hacia su Dios, pues, se traducía en actos externos, como era el culto sinagoga. En una palabra, esto constituía la fe de un pueblo en su Dios y dueño de todo. Y esta actitud religiosa y confiada (=fe) de Saulo hacia el Dios de la Alianza la mantendrá siempre, incluso después de su «encuentro» inesperado con Jesús. Esta actitud positiva y fiel de Pablo hacia el Dios de sus antepasados le servirá posteriormente para sus catequesis pastorales con sus comunidades, para fortalecerlas en su camino de fe.

Pero no sólo en la Torá del pueblo judío, que con tanta vehemencia y pasión creía y defendía Saulo, hallamos pasajes que hablan de fe, sino que toda la Biblia, desde la primera línea hasta la última, no cesa de presentar y exponer la fe. Así, es en el libro del Génesis donde la sorprendente figura de Abrahán, que, en base a la misteriosa llamada de Dios, abandona por un lugar desconocido la tierra de Urs y de Harán, «para dirigirse a Canaán» (Gn 12,5), donde esa fe se evidencia claramente. «Creyendo en Yahvéh» (Gn 15,6), Abrahán tiene «del seno muerto de Sara» un hijo del milagro. «Creyendo en Yahvéh», se dispone el Patriarca a inmolar a su hijo. Por medio de esta actitud positiva hacia Yahvéh, Abrahán logra el título de «Padre de los creyentes» y, siglos después, Pablo lo interpretará: «el cual, esperando contra toda esperanza, creyó y fue hecho padre de muchas naciones, según le había sido dicho: así será tu posteridad» (Rom 4,18)³.

Es esta misma virtud de la fe, la que anima a todos los héroes del Antiguo Testamento (=AT) a seguir la voz de su Dios. «Creen en Yahvéh», se confían en Él, se le someten y tratan de ser fieles a la Alianza en su vida, esto es el credo religioso del auténtico hebreo. Cuando el AT, después de una lenta evolución de 18 siglos, termina

3. Si no indico otra cosa, las traducciones y notas bíblicas las saco de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, edición de 1967, que apenas han modificado en la tercera edición española de los años noventa, sin incorporar las nuevas introducciones y notas de la reciente edición francesa.

en la persona de Jesús, éste pretenderá de los suyos la misma actitud interior y sincera que hallamos en el hombre del AT hacia Yahvéh. Serán dos Apóstoles, Juan y Pablo, sin pretender darnos una definición de la fe, los que ahondarán en el contenido y las exigencias del «creer en Jesús» (= fe) de la nueva economía salvífica del cristianismo.

2.2. El contenido de la fe paulina

Pero, el Pablo «circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable...» (Flp 3,5-6), lo considerará todo como una pérdida «ante la sublimidad del conocimiento de Cristo, Jesús, mi Señor; y, ser hallado en Él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe» (Flp 3,9)⁴. Y ¿qué es, pues, la fe en Pablo o qué alcance tiene en sus Cartas? Hace bastantes años, el experto dominico del Nuevo Testamento (=NT), P. Boismard⁵, afirmaba que un estudio exhaustivo del tema de la fe en San Pablo exigiría un volumen de dimensiones considerables, ya que la fe paulina no se la puede encerrar en un círculo o marco estrecho y no es tampoco una cuestión teórico-abstracta a la que doy mi asentimiento y todo termina ahí. La fe paulina está en el origen de su misma vida de judío, de su celo por mantener la herencia religiosa recibida de sus antepasados. Pablo lo expresa de un modo más radical: lo único que tiene que hacer el hombre es aceptar esa acción de Dios, tener las disposiciones necesarias para recibir el regalo divino de la fe (Rom 10,9-11).

Desde ese texto de la Carta a los Romanos, la fe paulina abarca ahora un campo de acción mucho más extenso que tenía cuando él profesaba y seguía la Torá. La fe de Pablo es algo existencial, dinámico, actual, que envuelve toda persona que acepte a Jesús en su vida y le interpela constantemente. No es una fe formulada teóricamente y recibida un día y nada más, un mensaje del pasado que se conservará mediante el mero cumplimiento externo de los preceptos de Jesús, aunque será necesaria dicha práctica para darla a conocer, pero desde una

4. La contraposición y alcance de estas dos justicias: la justicia que viene de la Ley y la que viene de Dios, es el tema central de las Cartas a los Romanos y los Gálatas, que aquí no analizamos en detalle.

5. Cf. *Lumière et Vie*, n.º 22, 1955, 65-89.

perspectiva nueva, no la del AT. Pablo insistirá en esa fe viva, comprometida, que toca profundamente la vida de los creyentes y se refleja igualmente en la actividad de la comunidad eclesial. La fe paulina se basa y requiere confianza y fidelidad en un Dios que se mantuvo fiel a sus promesas y fue capaz de restaurar al pueblo en la fidelidad, a través de su Hijo encarnado, y no en el mero cumplimiento de la Ley o en la repetición externa de los sacrificios rituales en el Templo. La fe en el Dios de la antigua Alianza encuentra, en Pablo, su actualización y dimensión en la nueva Alianza: en Cristo, y después mantenida y realizada en María, los Apóstoles... y Pablo⁶.

En un planteamiento tan dinámico y existencial de la fe, como encontramos en Pablo, no cabe una definición-descripción de ella o un capítulo en sus Cartas, porque sería encerrarla en círculos muy estrechos y limitar sus horizontes. Rasgo o enfoque, en cambio, que sí encontramos en otros escritos neotestamentarios, como es el caso de la Carta a los Hebreos, 11,1-2, atribuida, con bastante probabilidad, a un discípulo de Pablo: «la fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven. Por la fe fueron alabados nuestros mayores». Esta definición-descripción de fe en Hebreos, la considera su autor como el presupuesto mínimo necesario para la salvación. Sería una fe más centrada en el pasado, se trataría como de un perfecto ideal profético que ahora se necesitase para seguir en la nueva Alianza. Para

6. Ciertamente el estudio de la fe en Pablo ha estado sujeto a mucha polémica, desde Lutero hasta hoy, y creo que sería bueno desembarazarse de antiguos prejuicios del pasado, que tanto han condicionado y reducido un tema tan rico e importante como es la fe paulina. Todos conocemos los enfrentamientos entre las diferentes confesiones cristianas sobre fe y justificación, o entre Ley y fe, que tanta división y desafíos ocasionó entre judíos y cristianos. Sería bueno limitarse a lo que dicen hoy día los exégetas, dentro de una interpretación seria y lineal, y dejar la polémica para la historia de la exégesis histórica. Por eso, aquí no entro en la temática de fe-Ley o fe-justificación, o fe-justicia de Dios; me limito al alcance religioso de los textos paulinos y su dimensión existencial. Otro elemento a considerar en esta breve exposición de la fe paulina sería que dicho tema no es dominante, o central, en la teología paulina; cierto que ocupa un lugar destacado, pero el «centro», el «eje» principal de la teología paulina es Cristo; la fe paulina acerca, conduce, hacia Cristo, se cimienta en él y la fe del creyente encuentra en Cristo su plenitud y perfección, no en otra persona o doctrinas. Esto se percibe claramente al leer las Cartas paulinas, porque no pretenden narrarnos los hechos de la vida histórica de Jesús, aunque podemos pensar que en sus catequesis contaba sobre el Jesús prepascual mucho más de lo que escribió en las Cartas. Su intencionalidad pastoral y teológica era edificar y afianzar sus comunidades nacientes con el anuncio de Jesucristo como «Señor», vivo y presente, y ahora en medio de los suyos. Es decir, y como compendio de esta nota, resumir que aquél en quien Pablo cree, es más importante que lo que de Él cree (1 Cor 13,12).

Pablo, por el contrario, el camino de la fe del AT debe llevar a reconocer a Cristo como la culminación de esa historia pasada, aceptando su mensaje de salvación, que ahora el Apóstol predica por orden de Jesús. Por eso, la fe paulina significa, ante todo, la aceptación de su Evangelio, en el que se realiza la conversión y se consigue la salvación (1 Tes 1,8ss, Rom 4,24; 14,1).

2.2.1. *Identificarse con Cristo = «creer en Cristo»⁷.*

En Pablo, su teología sólo tiene sentido a la luz de Cristo, incluida la fe, «a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente» (Rom 3,25). Por esto, la fe cristiana sólo tiene sentido en la obra salvífica de Dios, realizada por Cristo, y sólo se salvará quien se vincule a Él, crea en Él. Por tanto, Pablo insiste en el «creer en Cristo Jesús» (Gal 2,16; Flp 1,29; aunque esta construcción y tema es más propio del IV Evangelio), como condición para que posteriormente el cristiano pueda mantener su fe y actuar en su vida con coherencia, afianzado en ella. La idea del «creer en Cristo Jesús» domina toda la teología de Pablo, posee un rico contenido, y conduce a una serie de reflexiones fascinantes para el cristiano de hoy, como aconteció ya en tiempo del Apóstol.

Así, primeramente, cuando Pablo emplea la expresión «creer en Cristo» u otra semejante, indica que la fe cristiana, la fe que él predica, es dinámica y adquiere una gran trascendencia. Tanto en Pablo como en el resto de los escritos neotestamentarios, el término «fe» es dinámico; se acepta a alguien, su palabra, su mensaje, porque lo comunica desde su propia vivencia y compromiso. El verbo «creer» con-

7. Antes de seguir adelante, y aunque sólo sea como mera estadística, conviene añadir que los vocablos «creer y fe» son muy frecuentes en el NT, aparecen ca. 500x, y, si no es uno, es otro, están presentes en todos los libros neotestamentarios. Su sentido es también parecido, aunque los autores del NT saben imprimir nuevos significados a «creer y fe», según sus circunstancias y ambiente. El «creer en Cristo» se emplea más en el IV Evangelio que en Pablo, aunque su significado es parecido; un empleo menos frecuente tiene en el resto de los otros libros del NT. El «Creer en Cristo» implica, tanto en la teología joánica como en la paulina, asumir determinados acontecimientos históricos de Jesús que llevan a la salvación. En cambio, el vocablo «fe» (142x en las Cartas paulina, por ninguna vez en el IV Evangelio) alcanza su máximo empleo y frecuencia en Pablo. En concreto, la predicación cristiana y la salvación se admiten por «fe», que se anuncia junto con el Evangelio de Jesús, que Pablo predica (Rom 1,8; 1 Tes 1,8).

tiene y señala claramente dicho dinamismo, indica la acción hacia la persona en que se confía, uno se adhiere a ella, le da su propio consentimiento, validez, a lo que le transmite. En una palabra, se entrega a ella y actúa desde esa confianza que la profesa. Algo parecido acontece también con el sustantivo griego «pistis», que traducimos a nuestras lenguas latinas por «fe». Así, mientras que en la lengua griega clásica indica una acción abstracta, se mantiene la «lealtad o fidelidad a alguien», en el griego del NT adquiere un contenido más amplio, rico: acepto al otro porque tengo «fe» (=confío) en él, o tengo «fe» en los milagros de Jesús (Mc 2,5), «fe» en la obediencia a la predicación del Bautista (Mt 21,32; Mc 11,30ss). Y la «fe», desde este enfoque meramente gramatical, en Pablo, indicaría la acción que te lleva a seguir a alguien porque confías, crees en él; es una inclinación, un movimiento espontáneo mío hacia el otro, una respuesta o una unión vital con alguien. Esto se opone a la reacción fría y distante que sucede cuando uno no cree o no tiene «fe» en alguien. En concreto, el «creer en Cristo» se opone radicalmente, para Pablo, como para los otros autores neotestamentarios, a una fe indiferente, apática, inactiva. La fe paulina es siempre una fe dinámica, evangelizadora y comprometida, insisto.

Esta novedad y especificidad del vocablo «fe», en el *corpus* del NT, lo expresa Pablo en numerosos pasajes de su epistolario. Así, se «corre» hacia Cristo (Flp 3,12), hacia la meta (Flp 3,14), hacia un vivir «en la fe del Hijo de Dios (o según algunos manuscritos: en la fe de Dios y de Cristo) que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). El aceptar a Cristo, desde el inicio, lleva a «todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios» (Ef 4,13). En síntesis, cuando Pablo emplea el término «fe» significa que el creyente ha de dar una respuesta dinámica y sincera a Cristo, y comienza desde dicho momento una nueva vida, porque «para mí la vida es Cristo» (Flp 1,21). En la reflexión paulina, cuando se acepta la «fe» de Jesús, no se insiste más en la fidelidad o perseverancia en el mero cumplimiento de ritos externos o a prescripciones de la propia Ley, sino que se entra en otra dinámica, en un cambio o marco tan radical que sólo el creyente percibirá.

Algunos exégetas, al analizar esta fórmula paulina: «creer en Cristo-Jesús», piensan que Pablo enunciase «el objeto de nuestra fe», que no es otro que Cristo. El tema es complejo, por eso, y dejando al margen otras cuestiones e interrogantes que esa fórmula plantea, señalar que Pablo pretende algo más con dicha expresión, es decir, señala siem-

pre a una persona, Cristo Jesús, como el fundamento de la fe del creyente. El Apóstol no quería indicar simplemente, con la expresión «creer en», la mera simple confianza o fidelidad a alguien, sino pretende algo más. Y para ello, Pablo se sirve hasta de las mismas funciones o posibilidades gramaticales que ofrece el vocablo griego. El verbo griego «pisteuein (creer), empleado con distintas preposiciones, la más frecuente en el NT es con «eis» y acusativo de movimiento, indica desplazamiento hacia alguien o algo. Y si esto lo vemos en la reflexión paulina, en el caso concreto de creer en...», tendríamos que el creyente se mueve, desplaza, hacia alguien o algo, cree («hacia») en alguien; más específicamente, su «creer», en Pablo, se dirige hacia Cristo. Por tanto, «creer en Cristo Jesús», en la reflexión paulina, significa reconocer a Jesús como el auténtico fundamento de la fe del creyente hacia el cual se «mueve» su vida casi automáticamente. Por ello, el creyente sigue sus caminos, conoce sus enseñanzas, participa en su caminar hacia Dios (2 Cor 8,9). «Creer en Cristo» comprende finalmente que el creyente permite que Cristo actúe en su vida, con su fuerza salvífica, y así logre vivir con Él (Gal 2,20), y la amistad e intimidad permanezcan siempre. No tenemos otra salida, cuando se acepta el «creer en Cristo», concluye Pablo hemos de cargar con esa responsabilidad y dar cuenta de ella.

Pero, el «creer en Cristo» no está unido sólo a la aceptación de la persona de Cristo, sino que para Pablo trasciende a otros horizontes. Así, pues, el «creer en Cristo» significaría también abrirse al mensaje de salvación —el Kerygma de la fe— que por iniciativa divina tuvo lugar de una vez para siempre en Cristo. No me uno a Jesús sólo desde una simple intimidad personal y temporal, o en un sentido meramente psicológico, sino que me adhiero a la acción de una persona que ha actuado en la historia salvífica. Acepto por medio del «creer en Cristo» la obra de una persona, Cristo, y lo que representa para la fe cristiana, del tal modo que creyendo en Él, entro en comunión con Él. Y esto lo hallamos en numerosos textos paulinos; Gal 2,20: 4,14: yo acepto a Jesús, cuando creo en Él, no sólo como algo histórico, sino con el Kerygma de la fe, que Pablo comunica a sus fieles y comunidades, ya convertidos a su Evangelio, que no es otro que el de Cristo (2 Cor 5,20). Desde esta perspectiva paulina, y aceptando el mensaje de salvación, el cristiano se sumerge en la muerte y resurrección de Jesús (Rom 14,9). La acogida de Cristo, pues, se convierte para el creyente en una ayuda esencial, imprescindible, para así poder confesar el Kerygma de la fe cristiana y lograr la salvación (Rom 10,9).

Esto tiene, al mismo tiempo, unas connotaciones importantes y existenciales para la fe del creyente (cf. Rom 6,8-10), puesto que en ello radica el misterio principal de la fe paulina: el admitir y vivir la muerte y resurrección de Jesús. Es un encuentro que marcará para siempre la existencia del cristiano (1 Cor 15,12-17). Termina, pues, la reflexión paulina, sobre el «creer en Cristo», reconociendo su resurrección y creyendo, al mismo tiempo, el mensaje (= fe) predicado por Pablo. Por eso, el «creer» en el Cristo resucitado, significa para Pablo vivir la fe sin miedo y proclamarla con alegría.

El «creer en Cristo», finalmente, en la visión paulina de la fe, conlleva un abrirse a Dios, a la esperanza, a un futuro impregnado de Dios, por medio de una fe activa y sincera, puesto que envuelve a toda la persona humana. Y esto significa que Cristo salvó al hombre dentro de su dimensión espacio-temporal, porque creyó en Él. Algunos textos paulinos son claros al respecto: Col 1,13-14, creer en Jesús engloba «la redención, el perdón de los pecados». Por medio de su fe, el creyente se siente liberado de la esclavitud del pecado o de la Ley y se encuentra liberado por ellos. Por eso, Pablo recalca el hecho de que Jesús liberó al creyente de sus enemigos por medio de su muerte y resurrección para que así el hombre pueda asentar su fe en Cristo y su Espíritu habite en nosotros (Rom 8,9-11). Todo esto coloca al creyente en un nuevo horizonte, más abierto, en un futuro dominado por Dios, ayudándole a actuar en su vida. A través de la fe, el creyente adquiere un sentido más profundo y transparente de su propia existencia, sin olvidar que la vida de fe es un continuo caminar, superarse, y «mantenerse firme en Cristo» (Col 2,5). Así, pues, la expresión paulina del «creer en Cristo» es rica de contenido, esencial en la doctrina del Apóstol y, aplicada o unida a los creyentes, con numerosas implicaciones, que sorprenden y se comprende ahora el porqué Pablo la utilizó con frecuencia en sus Cartas.

2.2.2. La predicación paulina = Fe y Evangelio.

En el epistolario paulino, con relativa frecuencia, se encuentran unidos los términos fe y Evangelio. Desde la perspectiva paulina no es fácil entender el porqué, dada su implicación misionera. Con todo, Pablo a menudo afirma que anuncia a Cristo, muerto y resucitado, y para admitirlo se requiere la fe. Una fe viva que implica transmitir la resurrección de Cristo con la propia vida. Pablo expresa esta doctrina en 1 Cor 15, 13-15: si no hay resurrección de muertos ... vana es nuestra predi-

cación, vana también nuestra fe; por tanto, la fe cristiana se manifiesta en mi vida cuando acepto la resurrección de Cristo, sincera y existencialmente. El texto paulino, que acabamos de citar, es único en el «corpus» del NT, rico en doctrina, ya que Pablo constata que cuando no se admite el hecho de la muerte y resurrección de Cristo, no sólo estoy negando un simple artículo de nuestra fe, sino algo mucho más distintivo, peculiar aún: estoy negando los cimientos en los que se apoya además mi propia fe. El texto paulino, 1 Cor 15,13-15, contiene otro elemento importante que es preciso subrayar: «sin Cristo muerto y resucitado por nosotros», no sólo nuestra fe no tendría sentido, sino también nuestra propia salvación no hubiera acontecido. Además, hubiéramos renunciado a los goces del tiempo presente por un mero fraude, porque todo terminaría con la muerte. Empleando las propias palabras de Pablo: «¡somos los más desgraciados de todos los hombres!» (1 Cor 15,19), ya que hemos fundamentado nuestra fe en un acontecimiento que nunca sucedió, siendo nuestra fe un mito más, como tantos otros de la historia humana.

Continuando con el pasaje citado, señalar que Pablo destaca otra consecuencia negativa del rechazo de la «muerte y resurrección» de Jesús, y relevante en su teología: no tendría sentido la predicación del Evangelio de Cristo, muy unida a la fe. La predicación de Pablo sería una pura y simple mentira, lo contrario de lo que fue para él, es decir, el anuncio del Evangelio de la salvación: «Cristo murió y resucitó por nuestros pecados». Este anuncio, fe y Evangelio, es muy importante conocerlo para que el creyente pueda introducirse en la dimensión espiritual de nuestra fe, para conocer después otros rasgos esenciales de ella.

Así, la fe nace de la escucha, que tan a menudo aparece en las Cartas paulinas e insiste en ello constantemente. Un elemento que tiene claras referencias, connotaciones, en la tradición judía deuteronomista: «Escucha, Israel» (Dt 6,4). Una fórmula que servía para introducir la antigua Alianza entre Yahvéh y su pueblo, por medio de Moisés y los Profetas, y que es el comienzo de la oración llamada Semá, una de las preferidas de la piedad judía. Pablo recuerda a los cristianos de Corinto (1 Cor 15,1-8) el Evangelio que les predicó, el Kerygma esencial de la fe, y con qué rapidez creyeron en él. Les pone en guardia también frente a otros «profetas» que les anuncian que «no hay resurrección de los muertos» (1 Cor 15,11-12), y les siguen, creen, llevándoles por caminos distintos al de Pablo. El asunto de las «otras» predicaciones,

distintas a las de Pablo, en sus comunidades, debió ser un serio problema para él, porque vuelve varias veces en sus Cartas sobre la cuestión; así, en Gal 2,5, lo formula de forma muy dura, radical: el que os otorgó el Espíritu y obra milagros entre vosotros, se pregunta, «¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación?» Es tan importante la predicación del Evangelio, como lo fue en los comienzos de la Iglesia primitiva (Hech 6,4), que Pablo no admite ninguna discusión al respecto, práctica habitual en el judaísmo, es decir, no se discutía la enseñanza del Maestro. El Apóstol se lo recordará a sus fieles tantas veces cuantas sean necesarias.

Admitir el Evangelio de Jesús, para Pablo, significa reconocer que alguien lo anunció primero y luego los fieles tendrán ocasión de escucharlo, para que así puedan «creer en Jesús» y ser salvados. Existe, pues, una perfecta conexión, en los escritos paulinos, entre la predicación y la fe; entre la tradición que comunica el Evangelio de Jesucristo y la fe que ayuda a acogerlo, mediante la escucha. Y, de esta unión, Pablo está tan convencido y seguro que llega a afirmar que el Evangelio que él anuncia a la comunidad es el mismo Señor quien habla por su boca, con sus propias palabras. Así se comprende que el Apóstol descubra la riqueza insondable del misterio de Dios, manifestado ahora para nuestra salvación (2 Cor 13,3), pero a través de su palabra (1 Tes 2,13), y que permanece operante en aquellos que la reciben.

Lo decisivo e interesante de esta reflexión paulina es que solamente la fe acoge la Palabra de Dios en la palabra del hombre. Por medio de la fe, el creyente reconoce la Palabra salvífica de Dios, transmitida por Pablo, sin ser del Apóstol, pero que llega al creyente por intermediarios humanos, los embajadores de su amor (2 Cor 5,20), y en nombre de Cristo aconseja a los cristianos que se reconcilien con Dios. En definitiva, y aquí radica la gran novedad de la actividad predicadora de Pablo: cuando se recibe la palabra del Apóstol por medio de la fe, se acoge la Palabra de Dios, la Palabra de Cristo, que llama a los hombres de todos los tiempos a la salvación (Ef 1,13-14).

Cuando se escucha la Palabra de Dios anunciada por Pablo, continúa la reflexión, es entonces cuando da origen a la fe, pero también por medio de ella se acepta el Evangelio de la salvación. Este Evangelio no es una enseñanza filosófica, algo abstracto: es el mismo Cristo que habla e instruye al hombre con vistas al Reino de Dios. El Evangelio que predica Pablo no es tampoco una ética, como pensaban algunos, es el mismo Jesús que guía al hombre a través de su Espíri-

tu, que produce el amor, como la conclusión de cualquier otra virtud (Gal 5,22-24). Afirma Pablo, dentro de esta especulación sobre la importancia de escuchar su predicación: el Evangelio no es una salvación misteriosa, escondida, es el mismo Jesús que redime, salva, al hombre de la esclavitud del pecado y, en consecuencia, de cualquier otra esclavitud que pueda sujetar o alejarle de la fe de Jesús. Pablo vuelve a insistir sobre esta idea en la Carta a los Romanos, 1,16-17, donde afirma que no se avergüenza del Evangelio que predica, porque en él se manifiesta «la fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree», y en él se revela igualmente la «justicia de Dios, de fe en fe», pues no hay diferencia alguna entre los mortales. La fe está orientada, por consiguiente, al Evangelio de la salvación, acoge la obra salvadora y justificante de Dios, y ejecutada en Jesucristo. Se acoge a Jesús para que obre existencialmente en cada creyente y así pueda permanecer en nosotros. Desde la fe, Dios llama al hombre, lo justifica y, por medio de Jesús, le concede su gracia y le convierte de pecador en justo, de esclavo en Hijo de Dios (Gal 4,3-5); idea que desarrolla con mas amplitud en Rom 8,30.

La fe, para Pablo, nunca es una mera adhesión intelectual o ética; es también una plena confianza y obediencia al Evangelio (Rom 1,5; 10,16), a una verdad de vida (2 Tes 2,12-13), que compromete totalmente al ser humano mediante la unión con Cristo (Gal 2,16) y le otorga el Espíritu (Gal 3,2.14). En este contexto paulino, es decir, respecto a nuestra obediencia, y a su contenido, al Evangelio, nos hallamos ante un planteamiento muy denso, ya que la fe no es sólo escuchar al Apóstol, sino también obedecer su Evangelio. Es una situación que implica una sumisión, una actitud positiva y un compromiso para con Dios. La fe es también, desde estas reflexiones o planteamientos, una auténtica conversión de la desobediencia a la obediencia total y radical a Dios. Por medio de esta transformación, el creyente se asemeja perfectamente a Cristo, también a sus sentimientos más profundos (Flp 2,5.8).

Obedecer al Evangelio predicado por Pablo, por último, y recibido por la fe, implica para el cristiano despojarse de su propia seguridad y de toda referencia a las posibilidades humanas y así confiarse plenamente a Dios. Ante el hecho de que el cristiano sólo se apoya en Dios, la fe excluye la autosuficiencia humana (Rom 3,27), se opone al régimen de la Ley (Rom 7,7), y a su inútil intento de merecer la justicia por las obras (Gal 2,16; 3,11-12). La fe procura la verdadera justicia, que no es otra que la justicia salvífica de Dios (Rom 1,17), recibida

como don gratuito (Rom 3,24), ya visto anteriormente este punto. Siguiendo este camino, el cristiano se convierte en un perfecto invitado de Cristo, dispuesto a aceptar la locura de la cruz (1 Cor 1,24-25). Jesús, la cruz, la gloria, llevarán al cristiano, por su fe, a reconocer estas realidades como base fundamental, como describe nítidamente Pablo en 2 Cor 4,11-18: «...porque poseemos aquel Espíritu de fe, como dice la Escritura: creí, por eso hablé, también nosotros creemos y por eso hablamos».

2.2.3. *La realidad cristiana = la fe en la vida cristiana*

Cuando Pablo reflexiona sobre la fe, desde la fórmula «creer en Cristo», no sólo se limita a indicar al cristiano cómo lograr ese objetivo, o cómo su Evangelio llega a los creyentes, sino que también pretende descubrir su importancia, su vivencia en lo cotidiano. Es decir, ¿qué implica la fe paulina en la vida diaria del cristiano? De hecho, el «creer en Cristo», aceptar su Evangelio con fe, ¿cómo se manifiesta en el vivir de los creyentes en la sociedad? Pablo, plenamente consciente del problema, no podía olvidar una dimensión de tanta trascendencia para el creyente, puesto que si se cree y no se actúa en la vida, manifiesto mi fe con obras, no serviría de nada el «creer en Cristo». Si la fe constituye el dinamismo de la existencia cristiana, desde su aspecto externo, ¿cómo renueva al hombre interior y exterior? El Apóstol concibe la salvación como un diálogo entre Dios y el hombre. Un diálogo en el que Dios —es la gracia— y el hombre responde —es la fe. Si Dios no hubiese llamado, el hombre no hubiese podido responder, hacer nada por sus propias fuerzas para atravesar el abismo que le separa de Él. El ejemplo de Abrahán es definitivo (Gal 3,6-9).

La fe como la plantea y predica Pablo, no se acepta en un determinado momento, sólo como un acto instantáneo que introduce al creyente en la vida cristiana y aquí terminó todo. ¡No! La fe es el comienzo, lento y constante, de un proceso largo y complejo «...para progreso y gozo de vuestra fe» (Flp 1,25), y ese fue el motivo por qué Pablo se quedó más tiempo del previsto entre los fieles de Filipo: para afianzarlos en la fe, porque peligraba. En Rom 1,17, el Apóstol utiliza una frase muy peculiar para recalcar esta idea: «porque en Él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: el justo vivirá por la fe». Esto implica que el cristiano vive constantemente bajo la acción eficaz y salvífica de Dios que justifica, de nuestro «ser y vivir en

Cristo», de nuestro caminar en el Espíritu, dejándose modelar por su acción de gracias, respondiendo habitualmente a su llamada. El cristiano se halla iluminado por la fe, envuelto en su actuación en un proceder histórico, de tal forma que no exista nada que escapa a esa acción. La fe es el fundamento y «la medida del vivir» y manifiesta, finalmente, que somos hijos de Dios.

Esta coherencia, entre fe y vida, del cristiano conlleva sus riesgos, porque cuando uno se decide por algo o alguien ha de correr también con sus aventuras, dificultades, luchas, peligros. No sucede así con Dios. Pablo expone, a propósito, sus propias experiencias y momentos oscuros del «creer en Cristo». El compromiso de la fe es tan importante que aleja del creyente cualquier entelequia o el pretender vivir fuera de la realidad. En todo caso, se necesita mucho coraje, porque decidirse por la fe fue «una decisión por Dios». Una decisión que implica comprometer al ser humano: desde la inteligencia, la voluntad, hasta el corazón. ¿Cómo se lleva a cabo dicho compromiso y responsabilidad? Dicho compromiso, para Pablo, sólo es factible si el cristiano se deja penetrar y guiar por el Espíritu, una fuerza prodigiosa dada al creyente, como fuente de la nueva vida y norma de su caminar (Rom 8,9.14). El Espíritu Santo, por consiguiente, en la actuación práctica del cristiano, mediante su fe, desempeña también un gran papel (1 Cor 2,12-13), y le orienta a producir frutos de buenas obras. Impulsa al cristiano a salir de su tibieza, le estimula a empeñarse en actos para con Dios y Cristo. Gracias al Espíritu, el creyente avanza y logra la perfección, la plena madurez de Cristo (Ef 4,13), y la fe también tiene su campo.

Pero, en la reflexión paulina, la vida y las obras del cristiano, desde la misma fe, han de tener también un marco donde se hagan visibles, presentes, a los demás, incluso entre los mismos cristianos. Y señala Pablo que este progreso cristiano se efectúa en los sacramentos, especialmente en el Bautismo y la Eucaristía. Estos dos sacramentos necesitan, a la hora de recibirlos, la acogida de la Palabra de la fe (1 Cor 10,1-4). En la teología paulina, la fe y los sacramentos se encuentran tan unidos que ellos, los sacramentos, anuncian y obran la plena confirmación de la fe, es decir, el anuncio y la aceptación de la muerte y resurrección de Cristo, teniendo en cuenta la experiencia del «vivir para Dios». Esta realidad se percibe nítidamente en el Bautismo, puesto que por medio de él, el cristiano entra por Cristo a su muerte, para así morir definitivamente al pecado y participar de la vida

del resucitado (Rom 6,3-4). El pasaje paulino aludido constituye una fuente inagotable de rasgos para nuestro tema, no sólo porque Pablo insiste en la muerte y la resurrección de Cristo, núcleo de nuestra fe, y que el cristiano asume por medio del Bautismo, sino también porque el mismo Bautismo no se opone a la fe, sino que la acompaña y la representa con el eficaz simbolismo de su rito.

Pablo atribuye los mismos efectos al Bautismo que a la fe (Rom 6,3-9), y recibir el bautismo, con la fe, contribuye a renovar al cristiano, «porque se reviste de Cristo y se hace uno en Cristo» (Gal 3,24-29), para vivir como hijos de Dios. Una y otra vez recalca Pablo los efectos del bautismo para el cristiano y cómo se convierte en el comienzo de un nuevo ser en Cristo, que ahora vive su fe y su libertad como hijo de Dios, en Cristo y en el Espíritu. Lo resume Pablo en la conocida sentencia: «un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo y un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,4-6), un pensamiento peculiar y rico de Pablo, bien condensado, además. En Pablo, pues, un cristiano que viviese su fe aisladamente, sería algo inconcebible; es más, constituiría una auténtica negación «del ser y del vivir en Cristo» (1 Cor 12,12-13).

Algo parecido a las ideas paulinas sobre el Bautismo, hallamos igualmente cuando expone su pensamiento sobre la función de la Eucaristía, sacramento del crecimiento del creyente, y su unión con la fe, en la vida del creyente. El texto de 1Cor 11,17-34 es explícito: Pablo transmite «una enseñanza del Señor», que suscita y alimenta la fe, por medio de la palabra del Apóstol. La Eucaristía, «anuncio de la muerte del Señor», necesita la fe para admitir que Cristo se convierte en nuestro pan y vino, nos arrastra hacia Él, haciéndonos «uno en Él» y nos asocia a los hermanos, formando de nosotros un solo cuerpo, la Iglesia, la comunidad de los creyentes.

Por último, y tratando del fundamento de la vida cristiana en el actuar del cristiano, Pablo relaciona la fe con la moral, algo a lo que ya hemos hecho alusión, al tratar de la fe y del vivir cristiano. Señalar ahora que Pablo percibe la unión «fe-moral» como un hecho que conduce a una fidelidad que ayuda a permanecer siempre firmes en el Señor, a pesar de las contrariedades y peligros que experimentan los cristianos en su «creer en Cristo». El texto paulino que mejor sintetiza esta idea es Flp 1,27-30: donde Pablo subraya tres puntos: el cristiano ha de vivir en conformidad con el Evangelio de Cristo; segundo, ha de mantenerse firme en un mismo Espíritu y luchar por la fe del Evan-

gelio, para que el adversario no le arrastre por un camino de oscuridad; y, por último, el cristiano ha de padecer por Cristo, ya que el creer en Él, implica estos riesgos y responsabilidades (1 Cor 16,13). No han de olvidar tampoco los cristianos que la ciudad nueva del Reino de Dios tiene como Rey a Cristo, al Evangelio como su Ley y al cristiano como ciudadano (Flp 3,20). El «permaneced firmes en la fe», para Pablo, no significa algo estático, muerto, sino un responder constantemente a los retos que Cristo pide al creyente. El caso de Abrahán es modélico: permaneció fiel a Yahvéh, a pesar de las duras pruebas a las que le sometió, y Yahvéh le reputó su justicia (Rom 4,8). Eso, porque Abrahán tenía una fe bien anclada, segura, y actuaba por medio de la caridad (Gal 5,6), produciendo un sin fin de bienes (Gal 5,22-23), no dejándose arrastrar por las exigencias de la carne (Gal 5,17.25). Así, pues, el «permaneced firmes en la fe» puede describirse como un hecho, una vida, fundado en la fe, en Cristo, vivido en la esperanza del cumplimiento de la promesa de Dios por medio del Espíritu, y actualizado en el amor según la radicalidad de Dios, expresada en la «Ley de Cristo» (Gal 6,2).

Estas reflexiones no buscan, en Pablo, restablecer la Ley o la justificación en base a las obras de la Ley. Todo esto: la justificación, la salvación, la libertad lo concede Dios sólo en base a la fe en Cristo Jesús, aunque dicha fe no estuviera encarnada en una hombre. La fe actúa (1 Tes 1,3) y empuja al creyente a obrar por medio de la caridad, única Ley del cristiano. Cierto que el cristiano no es un individuo que actúa sin ley, sino que aceptó y permitió que «la Ley de Cristo» (= o, mejor, «la Ley que es Cristo») actuase en él. No se trata de sustituir o completar una ley con otra, sino de vivir con radicalidad, siguiendo el ejemplo de Cristo y dejándose guiar por el Espíritu, la Ley del amor, «la Ley de Cristo», que primero me amó y se entregó a sí mismo» (Gal 2,20).

Termina Pablo esta reflexión afirmando que «la obra de la fe (1 Tes 1,13) es el amor que la dinamiza, y explicado claramente en Gal 5,6, lo que cuenta es «... solamente la fe que actúa por la caridad». Por consiguiente, lo esencial o principio de la vida cristiana no cambia: es la fe; pero no cualquier fe, sino la fe que se engrandece a sí misma, cuando obra por medio del amor. En efecto, fe y amor, en Pablo, no han de confundirse, mezclarse entre ellos, pero sí separarse: la fe edifica nuestra existencia en Cristo, el amor la revitaliza por la potencia del Espíritu, bajo cuyo influjo nos convertimos en responsable y auto-

res de obras buenas, esperando así la plenitud de la justificación de Dios.

2.2.4. *Estar en el mundo = conservar el depósito de la fe*

Pablo, al final de su trayectoria apostólica, da gracias a Dios porque ha sabido competir en la noble competición a la que fue destinado cuando se encontró con Jesús en el camino de Damasco (2 Tim 4,6-8). Y, en de las Cartas Pastorales (al margen del juicio sobre la autenticidad paulina o no), Pablo alaba la fe de sus protagonistas principales: Timoteo y Tito, como la de los creyentes de esas Iglesias, y los anima constantemente a mantener la fe recibida, siguiendo su ejemplo. El Apóstol recuerda a Timoteo y Tito, sus «hijos en la fe», que conserven el depósito (= de la fe) recibido frente a tantos enemigos y dificultades que surgirán dentro de sus comunidades. A lo largo de la vida, el creyente se encontrará con momentos en los que le resultará difícil «conservar la fe» recibida; como anticipándose a esas horas, Pablo les previene. Timoteo ha de mantenerse en el plan salvífico de Dios, que «está fundado en la fe, no en disputas y genealogías o fábulas interminables» (1 Tim 1,2), que le llevarían a descuidar su grey y su responsabilidad (1 Tim 1,18). Es más, el Apóstol aconseja a todos los creyentes, especialmente a Timoteo y Tito, que vivan en su vida cotidiana la fe con obras, porque «la fe sin caridad no sirve para nada» (1 Tim 5,8).

La preocupación de Pablo por sus «hijos» y comunidades es evidente, agudizada porque conjetura que el enemigo habita dentro de los elegidos. Los enemigos de dentro conocen la comunidad y serán difíciles de combatir; contra esos han de luchar encarnidamente Timoteo y Tito, para evitar que desvirtúen la auténtica doctrina anunciada por Pablo (2 Tim 2,18). Incluso alerta Pablo frente a los peligros de los últimos tiempos, «sobre todo... los descalificados en la fe» (2 Tim 3,8), para que su conducta sea intachable y digna de hombres de fe, que cuidan de su grey con desvelo. Así podrán llevar la fe a los escogidos de Dios (Tit 1,4). Al final, Pablo reconforta a Timoteo y Tito para que se mantengan firmes en la fe, y «los que creen en Dios sobresalgan en la práctica de las buenas obras, y así la Palabra de Dios se extiende» (Tit 3,8), como conclusión a una fe que ha de estar viva en todos los que «creen en Cristo».

Como conclusión, La esencia de la fe paulina es «creer en Cristo», con todas sus consecuencias. Esta expresión, rica en contenido teoló-

gico, engloba la totalidad de la vida cristiana. «Creer en Cristo» implica para el cristiano: acoger el Evangelio de Pablo, a través de su predicación, adentrarse en el misterio de la «muerte y resurrección de Cristo», practicar la de caridad, como algo tangible del compromiso de la fe; y, por último, conservar la fe, a pesar de los muchos peligros que surgirán en el peregrinar del cristiano⁸.

3. SAN AGUSTÍN, INTÉRPRETE DE LA FE PAULINA

3.1. Introducción

La segunda parte de este artículo pretende estudiar la fe paulina en Agustín: ¿Cómo interpretó y vivió Agustín la fe paulina?, sería la pregunta; la respuesta sería sencilla: como el mismo Pablo. Una vez convertido a la fe cristiana, Agustín vivió y sufrió los mismos avatares que Pablo en su defensa de la fe. Agustín buscó no sólo la vivencia de la fe, sino algo también muy importante: descifrar el contenido de la fe cristiana, en lo posible, desde la razón y reflexión humana, como también luchar contra los enemigos de ella, y guiar a sus fieles en su mantenimiento hasta el final. Ciertamente es un campo amplísimo y ya estudiado, como comprobamos en estas Jornadas.

Agustín, desde los diecinueve años, si creemos en sus propias informaciones, profesó un gran amor por San Pablo, especialmente cuando se decidió por el maniqueísmo. Es llamativo, además, que un pasaje paulino (Rom 13,11-14) le devolvió definitivamente a la fe en Cristo, creyó en Él. Este texto paulino tuvo una enorme importancia en la vida de Agustín, incluso antes de su conversión al cristianismo, puesto que

8. Uno se preguntará, al hablar tanto de la fe paulina: ¿presenta o trata Pablo de la incredulidad? Ciertamente lo trata en varias ocasiones de sus escritos, aunque en un planteamiento tan positivo y dinámico de la doctrina, fe, apenas si tiene cabida. Incluso si nos atenemos al escueto vocabulario: *apisteuein*, no creer; *apistia*, falta de fe, incredulidad; *apistos*, desleal, incrédulo; *oligopistos*, *oligopistia*, poca fe, apenas si se encuentran en las Cartas paulinas. La incredulidad es la tentación continua del hombre, destinatario de la revelación, que se aleja de su Dios. Pablo recurre a la incredulidad del antiguo pueblo —castigado antes por haber hecho inútiles tantos prodigios (1 Cor 10,1-5) y sometido ahora a la severidad de Dios por haber rechazado a Jesús (Rom 11,22)— para poder amonestar a los cristianos. Cuando un creyente se aleja de la fe, Pablo le considera ya un cadáver e indigno de seguir en la comunidad. Por eso, al Apóstol alude a la incredulidad, pero marginalmente y como enemigos del mensaje que Pablo anuncia e invita a los creyentes a no caer en ella porque sería traicionar su Evangelio y, en definitiva, al mismo Cristo.

ese texto paulino debió desempeñar un gran papel en el maniqueísmo⁹. La fe cristiana ocupa un lugar muy importante en la reflexión de Agustín, pero no es el «eje», «corazón» de su doctrina teológica, como sucedía con Pablo, pero sí uno de los pilares que la sostienen. En muchas obras y en diferentes contextos, Agustín estudió la fe cristiana, dejándonos páginas sublimes¹⁰, aunque no de una manera sistemática. Como acontece con otros temas teológicos, estudiados y sometidos a la reflexión sistemática de Agustín, con el tema de la fe sucede lo mismo, su influencia fue enorme, tanto en su propio tiempo como después, a través del II Concilio de Orange, y de una manera perdurable en la doctrina de la Iglesia de la Edad Media y en la teología de los tiempos modernos.

3.2. La Biblia en Agustín

Pablo había sido educado en el judaísmo palestinese, bajo su forma más estricta, nos dice en varios de su Cartas (Gal 3,7-9; y Hech 23,6) y la Torá ocupaba un puesto muy importante en su vida; esto fue totalmente ajeno al joven Agustín. Éste entró en contacto con la Biblia, sobre todo con Pablo, durante sus diez años que permaneció en la secta de los maniqueos, cuyos dirigentes siempre mostraron una enorme predilección por los escritos paulinos. La cuestión de la influencia maniquea en Agustín, por lo que respecta a la Biblia, ha sido un tema muy estudiado, aunque no siempre con conclusiones convincentes, desde los estudiosos bíblicos. Sí, se admite, que Agustín experimentó un gran interés por la Biblia, bajo la influencia maniquea, en los años que es-

9. El experto agustinólogo, A. Trapé, opina que Agustín se adhirió a los maniqueos por tres razones: por la sabiduría que prometían enseñar con la sola razón, sin recurrir a la autoridad de la fe; segunda, por la adhesión a Cristo del que se consideraban discípulos y, finalmente, por la solución radical al problema del mal. Cf. F. Bermejo Rubio, «Factores cristianos en el maniqueísmo: Status Quaestionis (Christiano-Manichaica I), RCatT 32 (2007) 67-99.

10. Cito algunas obras de Agustín en las que ofrece reflexiones sobre la fe cristiana. Las cito en latín y doy el volumen español en el que se encuentra traducida dicha obra, dentro de las Obras completas de San Agustín, que publica la Editorial BAC. Así, *De utilitate credendi* (BAC. N.º IV); *De fide qua non videntur* (BAC. N.º IV); *De fide et symbolo* (BAC. N.º XXXIX); *De fide et operibus* (BAC. N.º XXXIX); *Enchiridion de fide, spe et charitate* (BAC. N.º IV); *Sermo ad catecúmenos de symbolo* (BAC. N.º XXXIX); *De praedestinatione sanctorum* (BAC. N.º VI), caps. 4-6; *Sermones* 43, 143, 158 (BAC, N.º XXIII); *Cartas* 137 (BAC. N.º XIa); *De civitate Dei* (BAC. N.º XVI-XVII), 22,5. La literatura sobre estas obras es abundante, pero sólo citaremos el texto del Obipo de Hipona, sin otra bibliografía.

tuvo en dicha secta, que la conservó el resto de su vida. Son varios los estudiosos bíblicos los que creen que Agustín tenía una actitud confusa sobre la Biblia, antes de su conversión, cargada de dificultades hermenéuticas: las versiones latinas y su tosco estilo le chirriaban a los oídos de un hombre culto y docente de retórica. Su formación maniquea le infundía rechazo al Antiguo Testamento. El contacto con Ambrosio y el neoplatonismo le animaba a una interpretación alegórica, aunque también a posiciones cercanas a las de Jerónimo, aunque le separaban, no obstante, actitudes y propósitos muy diferentes. Agustín era ante todo un retórico, alejado del interés de Jerónimo por la crítica filológica, y un hombre entregado a una intensa actividad pastoral, con multitud de homilías, comentarios y quaestiones. El hiponense recibió con gran frialdad la nueva traducción de Jerónimo y su proyecto de retorno a la *veritas hebraica*. No obstante, Agustín evolucionó en su meditación y estudio de la Biblia: del alegorismo hacia un literalismo moderado, no exento de interpretaciones alegóricas¹¹.

Agustín fue un apasionado de Pablo, seguramente porque veía en la trayectoria del Apóstol un paradigma para su propia búsqueda de Jesús y vida creyente. Además, el relato del «encuentro» de Jesús con Pablo le debió impactar siempre, ya que el hombre ante la fuerza y la llamada de Dios no puede escapar, como le aconteció también al Profeta Isaías (Is 6). Agustín relata que buscaba a Dios, pero que no le encontraba, aunque estaba en su propio interior. El interés del maniqueísmo por los escritos paulinos debió motivar a Agustín a interesarse por el Apóstol y, una vez convertido al cristianismo, de las primeras cosas que hizo fue comentar la Carta a los Romanos, el escrito más doctrinal de Pablo, ateniéndose a una interpretación literal.

No obstante, sorprende a los estudiosos de Agustín el texto paulino (Rom 13,11-14), que tan radicalmente cambió su vida de fe. ¿Por qué éste y no otro más característico desde el papel de Cristo del epistolario paulino? Algunos estudiosos de Agustín creen que el pasaje paulino, Rom 13,11-14, serviría de «acogida» a los nuevos adeptos de la secta y que empleasen los maniqueos en sus ritos de iniciación, dado el tono positivo de renovación del hombre viejo que tiene. Incluso que utilizaran para el mismo Agustín cuando entró en dicho movimiento reli-

11. Cf. J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1998, p. 390 y 609. Creo que en estas líneas, breves ciertamente, se resume el interés de Agustín por la Biblia y sus posibles influencias, aunque le tocó vivir en una región muy interesada por la Biblia y sus versiones.

gioso. El texto de Rom 13,11-14 tiene una enorme importancia en la teología de la Carta, puesto que Pablo trata, ya al final del escrito, de la maduración cristiana en la fe y ahora, finalmente, han de prepararse para los «últimos días». Y, la mejor forma de que nadie les sorprenda al creyente en su fe es «revestirse de las armas de la luz» y así afrontar mejor los peligros. Los exégetas admiten la importancia de su contenido y lo consideran como uno de los fundamentos de la moral paulina. El «momento» (kairós), en Pablo, designa la era escatológica, inaugurada por la muerte y la resurrección de Cristo y extensiva al tiempo de la Iglesia militante, al tiempo de salvación (2 Cor 6,2). Esta realidad se opone al período precedente, no sólo como algo temporal, sino como por una diferencia transitoria. El cristiano, «hijo del día», ya desde ahora y liberado de tantos peligros y adversidades, tiene ya parte en el reino de Dios y de su Hijo (Col 1,13), es ya un ciudadano de los cielos (Flp 3,20). Esta «situación», experiencia, tan nueva, domina toda la moral paulina¹². Un texto paulino que seguramente debió impactar claramente en el joven Agustín a la hora de seguir el ejemplo de Pablo.

3.3. La fe paulina interpretada y vivida por Agustín

Un punto que daría material para mucho más tiempo. Así, los Padres de la Iglesia, entre ellos el propio Agustín, recuerdan que la fe es un conocimiento de Dios recibido por la gracia, en la obediencia a su palabra y acogido libremente por el hombre con las disposiciones morales requeridas. Los Padres, y teniendo en cuenta a las sectas, con sus errores e interpretaciones «libres» de la Palabra de Dios, afirman que la fe, en cuanto conocimiento auténtico del Dios verdadero, es adhesión a las verdades de las que toda la Iglesia es garante en virtud de la «*regula fidei*», que propone con su doctrina y sus dogmas. Después los Padres interpretan u orientan estos principios en conformidad con la vida o las circunstancias de sus comunidades.

Nadie mejor que Agustín comprendió que la fe es un conocimiento de Dios, recibido por la gracia, si consideramos lo que tuvo que luchar y escribir al respecto. Pero Agustín, al tratar de la fe, se funda-

12. Cf. la nota de la Biblia de Jerusalén a Rom 13,11-14 y 2 Cor 6,2, pags. 1528 y 1551. U. WILCKENS, *La Carta a los Romanos. Rom 6-16. Vol. II*, Salamanca 1992, 415-420, aunque este autor insiste demasiado en la dimensión escatológica del pasaje paulino; nada ajeno, por otra parte, a las actuales interpretaciones del texto paulino.

menta en la propia experiencia personal de la conversión y el camino recorrido hasta llegar a ella. Se basa también en su genio de sicólogo y hombre lleno de inquietudes, particularmente en sus reflexiones teológicas para combatir tantas desviaciones y teorías atrevidas de su época. El hiponense comienza su camino de fe a partir de su conversión; Pablo, en cambio, llevó a la plenitud su «confianza, firmeza» (=fe), a partir de su «encuentro» con Jesús, en el camino de Damasco. Para Pablo, la fe es «creer en Cristo», adherirse a Él, actuar en conformidad con ello, frente a una ciencia directa del objeto, mantenerla, predicársela a los fieles y defenderla. Agustín sigue también estas reflexiones y estos planteamientos del Apóstol; y no por ello, la fe es un proceso arbitrario o ciego, ya que es necesario «comprender para creer», punto dominante en esta temática agustiniana de la fe. Esto es indispensable, es decir, la razón en la vida. Sin ella no puede existir ni la amistad, ni el amor familiar, ni la misma vida humana en sociedad. Nadie cree si antes no piensa que debe creer (*De praedestinatione*, II,5). A la razón corresponde decidir a quién se debe creer (*De vera religione*, XXIV, 45). En el mismo acto de fe, la razón tiene su función, que es mantener en el espíritu la autoridad del testimonio. Además, la misión de la razón es buscar la inteligencia íntima del misterio. Sin embargo, puesto que tal adhesión se presta a Dios que revela, la fe conduce a la mente hacia la verdadera sabiduría, mediante el conocimiento de las verdades más elevadas acerca de Dios, y del hombre, siendo necesario «creer para comprender».

El «creer para comprender» tiene en los escritos de Agustín una gran importancia y dimensión, ya que indica que el comprender es el premio de la fe. La conversión de Agustín a Cristo no significó la anulación de su inteligencia —inadmisible en Agustín— sino que la estimuló y tomó parte en un acontecimiento de tal magnitud, pero la fe precede a la inteligencia. En palabras de Agustín: «la inteligencia es, pues, premio de la fe. No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia, ya que si no creéis, no entenderéis»¹³. Es

13. Cf. In Ioannis Evangelium, Tract. 29,6. BAC. N.º XIII, p. 626. Interesante ver un poco la evolución doctrinal del pasaje isaiano. El texto masorético de Is 7,9b dice: «si no os afirmáis en mí, no seréis firmes», que Agustín lo lee en la versión de los LXX o la *Vetus latina*, más personalizado y claro. Pero, Isaías escribía para una mentalidad hebrea que entendía el alcance de su «fe, mediante la terminología de «firme, seguro, fiel». Es decir, la fe, para Isaías, y el resto de los Profetas de Israel, no es una ciencia abstracta en un Dios único, que existe, sino algo más concreto, es la confianza total en Él y fundada en la elección. Esta confianza absoluta de la salvación, excluye

la razón misma la que exige que la fe preceda a aquella; pues, por la fe se llega a la verdad (Epist. 120,3). Desde esta perspectiva, Agustín no duda en llamar a la fe *ciencia*, porque ella no da la vista del objeto, sino la razón de creer. La fe es condición para la inteligencia de las verdades reveladas, punto de apoyo de toda la vida sobrenatural (Sermo 158,8).

Otro aspecto de la reflexión agustiniana sobre la fe, es la distinción que establece entre *la fe que* y *la fe por la que* (De Trinit. XIII,2), agrupando en torno a estas dos formulaciones una multitud de observaciones, sacadas desde lo más profundo del alma, sin dar un análisis de conjunto sobre el acto de fe. Su idea de la fe cristiana va unida, de alguna forma, a su experiencia personal. Bajo la influencia de la doctrina de la gracia, acentuó Agustín el elemento sobrenatural del acto de fe (De praedestinatione, II,3-4). La fe constituye el principio, el camino, hacia la salvación, además de ser el mejor instrumento para llevar una vida sabia (Epist. 102,38). La fe tiene ojos con los que, de alguna manera, ve que es verdad lo que aún no se ve (Epist. 120, 28). Por eso, nosotros creemos en Cristo, a quien no hemos visto. Pero, esta fe no carece de motivos suficientes para creer. Los principales son: la autoridad de la Iglesia, madre de la fe, los milagros, así como las profecías ya cumplidas.

Agustín, como Pablo, observa que la fe, como el creer, no es algo abstracto, posee también una dimensión existencial visible que manifiesta por las buenas obras, acciones, que realiza en la vida, y en unión con la caridad. No basta con el creer en Dios, porque los demonios también pueden creer «en Dios y en Cristo» (Sant 2,19), pero por miedo y sin amor, observa Agustín. La fe de Pedro, en cambio inspira a la esperanza y al amor; se cree «en Dios» para dirigirse hacia Él; «en Cristo», para entrar en comunión con Él. Esa es la fe que «obra en la caridad», según la expresión paulina. Agustín destaca lo útil y necesario que es el acto de fe inicial, por la que el hombre se somete a Dios y se pone en camino hacia Él, correspondiéndole con hechos concretos. Es la vida de fe la que los creyentes de todos los tiempos han de vivir, como una herencia recibida de sus antepasados, en cada nueva situación y con obras para testimoniarla ante los demás, y sensible a

el recurso a cualquier otro, o de los hombres o, con mayor razón, de los falsos dioses (Is 30,15). Agustín lee, insisto, el texto isaiano desde las versiones de la Septuaginta o de la Vetus, que personalizan más su contenido; por eso, él une la fe y la razón como fundamento para comprender mejor: «sí no creéis, no comprenderéis».

la dimensión social y política de las realidades humanas, marcada por muchos rasgos y progresos de las ciencias y de las técnicas. La fe cristiana, pues, para el Obispo de Hipona, es un acto libre, puesto que se presenta como una iluminación de la inteligencia y como una suave atracción ejercida sobre la voluntad. Todo dinamismo, inquietud, del hombre hacia Dios comienza por un acto de la gracia, que desemboca en el primer acto de fe, como el resultado de una acción gratuita y sobrenatural del Espíritu Santo en el alma cristiana¹⁴.

4. Conclusión.

Pablo y Agustín, dos personajes de la antigüedad cristiana que, cada uno en su contexto y situación, han sabido profundizar en lo más esencial que predica y profesa el cristiano: el acto de «creer en Cristo». La abundancia de sus escritos muestra la inquietud de ambos para comprender la grandeza de la fe desde la razón y su proyección existencial. El compromiso y el ejemplo de ambos, como su doctrina, constituyen un estímulo, si no una garantía, para consolidar la identidad cristiana a través de los siglos y para la renovación continua de toda la Iglesia. Si se quiere comprender la esencia de la fe pedida por Pablo, afirmaba M. Buber¹⁵, lo más correcto es partir de la fe en la resurrección de Jesús. De aquí que sea plenamente consecuente que el Apóstol (1 Cor 15, 1ss) presente primero a los cristianos que la resurrección de Cristo es el elemento central de su mensaje y de su fe, y después (1 Cor 15,14), en lenguaje siempre más atrevido, aclare: «si Cristo no hubiera resucitado,

14. El material consultado para la elaboración del estudio es amplio, algo ya lo he ido anotando en el transcurso de la exposición. Monografías específicas sobre la fe en Pablo y Agustín apenas he consultado; en cambio, artículos de Diccionarios o Enciclopedias bíblicas sí, numerosos. Nombro los más útiles y consultados; C. BRESSOLETTE, «Fe cristiana», en: P. POUPARD, *Diccionario de la religiones*, Barcelona 1987, págs. 605-615; E. PORTALIÉ, «Augustin (Saint)», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, París 1930, col. 2268-2472; VILLALMONTE, A. de, «Pablo en el pensamiento de S. Agustín», en: F. F. RAMOS (Ed.), *Diccionario de San Pablo*, Burgos 1999, pp. 4-27; G. BARTH, «*Pistis*», «fe, confianza, fidelidad», en: A. BALZ-G. SCNEIDER (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, col. 942-961; R. BULTMANN-A. WEISER, «*pisteúo, pistis, pistós*», GLNT X, col. 338-448. G. EBELING, *La esencia del la fe cristiana*, Barcelona 1974; L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, París 1969; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, Jerusalén 2004. Además, agradezco sinceramente la ayuda prestada por M. Buscemi, en lo referente a Pablo y A. Manrique, en lo relacionado con San Agustín.

15. Cf. M. BUBER, *Dos modos de Fe*. Epílogo de David Flusser, Madrid 1996, p. 122.

vano es nuestro anuncio, vana es nuestra fe». La resurrección de Jesús, como la que precede en primicia a la de los muertos (1 Cor 15,20 y Col 1,18), es el comienzo de la victoria de Dios —ya predicha en las profecías véterotestamentarias, Is 25,8— «sobre el último enemigo» (1 Cor 15,26), sobre la muerte en tanto que principio de aquellos poderes en cuyas manos está el mundo. Por la resurrección de Cristo se estableció «como Hijo de Dios en el poder» (Rom 1,4). En ella es evidente el carácter central de la fe. Se ha señalado que sin ella (la fe), quizás hubiera surgido una reforma del judaísmo, pero ciertamente no una nueva religión. Esta reflexión de M. Buber me parece una conclusión perfecta al estudio de la fe en Pablo.

Agustín sigue el itinerario de Pablo en busca de Cristo y de la verdad. Para ello necesita la fe y la razón, un tema determinante de la biografía de Agustín. Lucha por conseguir esa armonía y descubre que Dios no está lejos, no está lejos de nuestra razón y de nuestra vida, está cerca de todo ser humano, en nuestro interior, cerca de nuestro corazón, pero necesita el hombre ponerse en camino y, cuando menos lo espera, se encuentra con Dios, cuya presencia es misteriosa, pero puede descubrirse en la propia intimidad. Y Agustín encontró a Dios, desde la lectura y experiencia de Pablo, y ese hecho le cambió su vida para siempre, como ha sucedido, en cualquier tiempo, con tantos hombres y mujeres que se encontraron con Él. A partir de ese acontecimiento, Agustín reflexionará sobre la fe cristiana y la razón desde la resurrección de Cristo, y la conexión entre ambos actos humanos.

**LA FIESTA DE LA CONVERSIÓN DE SAN PABLO
Y SAN AGUSTÍN EN EL CALENDARIO LITÚRGICO**

CÁNDIDO MARTÍN ESTALAYO, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

He intentado, partiendo del significado de la fiesta litúrgica en general y ofreciendo algunos datos de la vida de los dos conversos de excepción, llegar a la fecha de la institución de la fiesta de la conversión. Para ello, he expuesto brevemente la historia del Calendario y Martirologio y así poder apreciar más y mejor lo que supone la conversión de Pablo y de Agustín. La importancia de tal evento mereció, ya desde los primeros siglos, en el caso de S. Pablo, la institución de una fiesta para celebrar tal acontecimiento que algunos relacionan con el traslado de sus restos al cementerio de la vía Ostiense. Tal celebración antes de finales del primer milenio estaba ya extendida en toda la Iglesia. De modo semejante, si bien con diferencia de siglos, sucederá más tarde con la fiesta de la conversión en honor de S. Agustín. La importancia de tales celebraciones conlleva una doble connotación: primero, que son las dos únicas conversiones que aparecen en los Calendarios litúrgicos, la del apóstol en la Iglesia universal y la del obispo de Hipona en el calendario particular y local; segundo, lo más importante, subrayar, sobre todo, el grandísimo y universal influjo desde el encuentro Cristo-Pablo por sus escritos revelados de los que tantos, dentro y fuera de la iglesia, han bebido a lo largo de los siglos; e igualmente, aunque modo diverso, resaltar el influjo que el santo y sabio obispo de Hipona, desde su encuentro con Cristo, ha ejercido no sólo en su tiempo sino a lo largo de toda la historia y que sigue vigente gracias a la actualidad de sus escritos hasta el día de hoy. Y todo, en los dos, gracias a su conversión.

PALABRAS CLAVE:

Gracia, Conversión, Calendario litúrgico, Misión.

ABSTRACT:

I will begin by explaining the meaning of liturgical feasts in general and then offer some facts about the lives of two exceptional converts, St Paul and St Augustine. I have attempted to focus on the date of the institution of the feasts of their conversions. Having briefly explained the history of Martyrology and the Liturgical Calendar, we can now perhaps better appreciate what is meant by the conversion of Paul the Apostle and Augustine the Bishop of Hippo. Since the earliest centuries the importance of an event such as Paul's conversion on the road to Damascus has merited the institution of a feast. Some have related the transfer of Paul's remains to the cemetery on the Ostian Way as the historical root of the celebration. Before the end of the first millennium the celebration was extended to the whole Church. A similar honor has been afforded to the conversion in of St. Augustine, although this occurred many centuries later. The importance of such celebrations can be understood in two ways. Firstly the conversion of the Apostle appears in the Liturgical calendar of the universal Church and that of the Bishop of Hippo in the particular and local calendar. Secondly and most importantly, these feasts underline the great and universal influence of Paul's encounter with Christ. It is this encounter revealed through his writings that so many have read throughout the centuries both within and outside the Church. Although in a different way, the feast of the holy and wise Bishop of Hippo's encounter with Christ has had a significant influence not only in his own time but also throughout history, and which remains in force today thanks to the relevancy and vibrancy of his writings. In all of this, thanks as well, to the conversion of both these men.

KEY WORDS:

Grace, Conversion, Liturgical Calendar, Mission.

Como introducción al tema, me ha parecido oportuno anteponer, aunque solo sea brevemente, algunas connotaciones inherentes a la fiesta que pueden servir de ayuda para captar mejor su sentido. La fiesta, como dimensión del hombre total, es un punto neurálgico en el ser y en el existir tanto de la cultura en general como del ámbito litúrgico en particular; se trata de un hecho antropológico complejo que revela un pueblo. Ciertamente no es casualidad que no se conozca pueblo ni cultura que, bien de un modo o bien de otro, por un motivo u otro no tenga o no celebre fiestas. En el lenguaje ordinario, entre amigos y conocidos, se suele hablar de: tener fiesta, hacer fiesta, estar de fiesta, ir de fiesta. Como es obvio, aquí no se trata de fiesta pagana ni meramente profana sino de fiesta en sentido religioso, concretamente, cristiano-litúrgico y por ello habría que añadir *vivir la fiesta*.

Desde esta óptica cristiano-litúrgica, hacer, celebrar fiesta, en su sentido más profundo, es posible solamente cuando se da vivencia de vida cristiana, pues entonces, aun en medio de la contradicción y del sufrimiento, se mantiene un clima de alegría y gozo evangélicos. Si la vida se abandona a otros valores que no sean los evangélicos o pospone éstos; o peor todavía, si son contrarios, no solo no será posible la celebración festiva en el ámbito litúrgico, sino que además puede quedar incluso reducida a puro y vacío formalismo. La celebración a la que aquí se hace referencia para ser comprendida y vivida requiere una serie de exigencias, de entre las cuales cabe subrayar una por ser esencial e imprescindible: la fe. El por qué, es fácilmente comprensible. En ella se celebra no cualquier acontecimiento histórico o una efemérides importante a nivel nacional, local o familiar, sino el misterio de una persona, Cristo. Una comunidad creyente, consciente de celebrar tal misterio, lo hace con ánimo festivo, pues recuerda y actúa con gozo y alegría una acción significativa para su vida de la que hace memoria,

es decir, una acción que presencializa la salvación aquí y ahora, a través de ritos, signos, símbolos, palabras y gestos.

La fiesta conlleva siempre algo profundamente simbólico y se presenta como profecía y signo de esperanza. La celebración cristiana pide un clima festivo y además no puede ser de otra manera, pues en ella se evoca el evento salvífico a la vez que se actúa lo que preanuncia. Y todo en un clima comunal, de gratuidad y participativo. Y en este aspecto, como en muchísimos otros, hay que agradecer al Vaticano II el gran interés y la máxima preocupación por conducir los fieles a la participación activa en las celebraciones litúrgicas; más aún, subrayar que ni el Concilio se conformó ni el posconcilio se conforma con la mera asistencia a las celebraciones, sino que ambos tienden y estimulan a la participación, activa, piadosa y consciente¹.

El término celebrar ha mantenido su significado fundamental desde la latinidad clásica hasta la lengua litúrgica cristiana y comporta un hacer, un actuar público, ligado a una comunidad y llevado a cabo, generalmente, por una comunidad. Tal acción conlleva siempre alegría, cuánto más si se trata, como en nuestro caso, de celebrar la conversión a la fe en Cristo de dos grandes colosos en la tarea evangelizadora e influyentes, modo diverso, en la historia en general, en la historia de la Iglesia en particular.

Desde la óptica celebrativa, la fiesta litúrgica de la conversión de S. Pablo y de S. Agustín, llama la atención y seguramente lo primero que salta a la vista es la fiesta en sí misma, pues no deja de ser curioso y sobre todo interesante, cómo entre la multitud de conversos a lo largo de la historia tan solo aparezca en el Calendario general de la Iglesia romana la celebración de la conversión de S. Pablo y la señalada en el Calendario particular de la Orden para la conversión de S. Agustín. Ambas celebradas con gran solemnidad; la del Apóstol de las gentes en la Iglesia universal y la del obispo de Hipona en las comunidades de agustinos y agustinas extendidos a lo largo y ancho de la geografía mundial.

Con el fin de no sobrepasar los límites del trabajo encomendado, los puntos a tratar son los siguientes:

1. Dos conversos de excepción
2. El Calendario y el Martirologio

1. Cf. SC nn. 14.21.30; OGMR nn. 13.17.42.85.

3. La fiesta de la conversión del judío de Tarso
 4. La fiesta de la conversión del africano de Tagaste
- Conclusión.

1. DOS CONVERSOS DE EXCEPCIÓN

En este apartado no se trata en modo alguno de un estudio pormenorizado ni se pretende tampoco ofrecer una exposición detallada de la conversión de Pablo y de Agustín, pues los aspectos más importantes son de todos conocidos y existe abundante bibliografía sobre el tema, sino más bien de contemplar y sopesar el cambio y renovación obrados en ellos a raíz de un momento especialísimo en la vida de ambos cuyo fundamento esencial fue el encuentro y revelación en uno y la iluminación en el otro; en ambos, en definitiva, la gracia del mismo Señor: Cristo.

1.1. San Pablo

Es, sin duda, si no el más sí uno de los personajes más emblemáticos en la historia bíblica neotestamentaria y en la historia de la Iglesia de Cristo; seguramente no hay otro que brinde rasgos tan específicos e incisivos como él y no solo por cuanto hizo o dejó de hacer sino también por su problemática espiritual, luchas internas, singularidad de su conversión y múltiples y arriesgadas peripecias en su apostolado itinerante.

De la infancia de Pablo son muy pocos los detalles que han llegado hasta nosotros pues él mismo no ofrece dato alguno ni siquiera sobre su lugar de origen; son precisamente los Hechos de los Apóstoles quienes lo señalan. Saulo nació en Tarso, ciudad de Cilicia, una de las provincias romanas de Asia Menor (Hech 21,39; 22,3), aunque la fecha exacta de su nacimiento es difícil de fijar y los autores o no la mencionan o si lo hacen no concuerdan si bien coinciden en que ha tenido lugar entre los primeros quince años de la era cristiana². «Cir-

2. Cf. G. TURBESSI, *L'Apôtre Paul, «homme de Dieu» en Paul de Tarse. Apôtre du notre temps* (par le soin de Lorenzo De Lorenzi), Roma 1979, pp.101-162, particularmente pp.106.129-130; S. ZEDDA, *Para leer a Pablo*, Salamanca 1965, pp. 37-40; A. SALAS, *Vida de San Pablo*, Madrid 1998, p.11; S. SABUGAL, *La conversión de San Pablo*. Damasco: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?, Barcelona 1976; K.H. SCHELKLE, *Paolo*. Vita, lettere, teologia, Brescia 1990 R. PENNA, *Paolo di Tarso*. Un cris-

cuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín» (Flp 3,5).

Tarso, en aquella época, era una ciudad famosa y conocida precisamente por sus retóricos y filósofos, estimados por las más altas autoridades romanas, llamados a Roma para ser preceptores de las familias aristocráticas, incluso de la del mismo emperador³. Como ciudadano de Tarso, gozaba de todos los derechos pues pertenecía a una de las antiguas familias hebraicas que después de la época de Antíoco Epifanes y después del año 171 antes de Cristo, formaron una colonia dentro de la ciudad, con los mismos derechos que los griegos (cf Hech 21,39; 22,3)⁴. Más aún, era también ciudadano romano, gran privilegio para los que vivían fuera de Italia, privilegio del que se sentía orgulloso y que hizo valer en circunstancias difíciles e incluso dramáticas de su vida; es célebre su «apelación al César» (Hech 25,8-10; 22,24-29).

Saulo era un joven religioso, de estricta observancia y celoso de la ley. En esta época el centro del culto judaico se desarrollaba todavía en el templo de Jerusalén. Un fariseo apegado apasionadamente a la tradición de sus padres (cf Ga 1,14). La actitud farisaica alimentó su infancia y juventud alcanzando su punto culminante durante su estancia en Jerusalén en la escuela de Gamaliel. Fuera el celo personal o la tradición de los padres o las dos a la vez, lo cierto es que el judaísmo con su doctrina, mentalidad, teología y religiosidad habían penetrado de tal manera en él que era capaz de exponer su vida por defender la integridad de la ley, las tradiciones de los antepasados y el templo.

Se define «en cuanto a la ley fariseo» (Flp 3,2-5) subrayando su «celo por las tradiciones» (Ga 1,13), «perseguidor de la Iglesia» (Flp 3,6). Estas dos preciosas noticias confirmadas por Lucas (cf Hech 26,9-11) señalan el origen farisaico y su fe no solo en la Torah escrita sino también en la oral, transmitida sobre todo a través de las tradiciones

tianesimo possibile, Cinisello Balsamo (Milano)1992; A. PITTA, *Paolo*. La vita, le lettere, il suo vangelo, Cinisello Balsamo (Milano)1997; BADIOU, A., *San Pablo: fundación del universalismo*, Barcelona 1999; AA.VV., *Diccionario de san Pablo*, Burgos 1999; LEGASSE, S., *Pablo apóstol. Ensayo de una biografía crítica*, Bilbao 2005; BENEDETTO XVI, *Paolo e i primi discepoli di Cristo*, Città del Vaticano 2008; J. MURPHY-O'CONNOR, *Pablo, su historia*, Madrid 2008.

3. Cf. M. ADNOLFI, *Tarso, patria di stoici* en *BibOr* 19 (1977)185-194; S. ZEDDA, *Para leer a Pablo*, o.c., p. 37; A. PITTA, *Paolo...* o.c., pp. 11-12.

4. Cf. A. ROLLA, *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filippesi 3,20* en *AnBibl* 17-18 (1963) 75-80.

sinagogales judaicas. Teniendo en cuenta el testimonio lucano, la formación farisaica de Pablo procede directamente del célebre maestro Gmaliel (cf Hech 22,3).

Los últimos acontecimientos que precedieron a su vocación fueron la presencia en el martirio de Esteban (cf Hech 7,58; 8,1) y la participación activa y violenta en la persecución a los cristianos (cf Hech 8,3). Con estas credenciales fue precisamente enviado a Damasco.

El momento culminante en la vida de Saulo fue, sin duda, la revelación y conversión, que tuvieron lugar en el camino hacia Damasco y ya cerca de la ciudad. Justo cuando iba decididamente en persecución de los discípulos de Cristo, de la iglesia de Dios, enviado por las autoridades judías y con una finalidad bien concreta, hacerles blasfemar del nombre de Jesucristo (cf Hech 26,11; 8,3; 9,1; 22,4-5; 1Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6) sucede algo impensable e inimaginable para él y como no, insospechable para cuantos le enviaron. De repente, el mismo Cristo le ilumina, se encuentra con él y en esa extraordinaria y milagrosa *Kyriofanía*, Saulo experimenta en el plano físico que está ciego y en el plano religioso-interior a quien persigue, al escuchar: «Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?». El respondió: «¿Quién eres, Señor?» Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hech 9,4-5). Desde este momento, el perseguidor emprende el camino contrario convirtiéndose, y como él se definirá, en «apóstol por vocación» (Ro 1,1; 1Co 1,1) o «apóstol por voluntad de Dios» (2 Co 1,1; Ef 1,1; Col 1,1) misionero infatigable del Resucitado. A partir de entonces vive y actúa en favor de las comunidades, funda otras nuevas, porque su ilusión y la razón de su existencia es Cristo por quien está dispuesto a entregar su vida.

Pablo, tal y como lo relata él, después de su extraordinario y misterioso encuentro con el Resucitado, de temido perseguidor de los discípulos creyentes en Cristo, pasó a ser apóstol con los demás apóstoles y un enamorado y acérrimo defensor de quien le llamó a la fe y hasta tal punto, que es capaz, por una parte, de reconocer algo impensable anteriormente, como él mismo con tanta rotundidad confiesa: «lo que era para mi ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo» (Flp 3,7) y por otra, manifestar gozoso la más perfecta identificación con él: «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20). Saulo iba, camino de Damasco, como perseguidor de los cristianos y volvió siendo cristiano y un intrépido propagador y defensor de ellos y sobre todo conocedor de aquel que no conocía: Cristo.

1.2. San Agustín

En cuanto a S. Agustín, solamente algunas referencias teniendo en cuenta una asamblea como la presente, no hay necesidad de muchas explicaciones pues los datos principales son conocidos de todos y afortunadamente contamos con óptimos expertos a quienes preguntar directamente y disponemos de bibliografía abundante a la que se puede recurrir. De su infancia sabemos que nace el 13 de noviembre del año 354 en la ciudad norteafricana de Tagaste, provincia de Numidia, en el seno de una familia en la que el padre es pagano y la madre ferviente cristiana. Su vida, por razones de estudio, transcurre en diversos lugares. Agustín, niño y joven de mente privilegiada, aprende las primeras letras en su pueblo natal, como lo refiere más tarde él: «Me mandaron a la escuela a estudiar las letras»⁵. Continuó sus estudios en Madaura, donde cursó gramática y retórica, y más tarde en Cartago, gracias a la ayuda prestada por el pudiente Romaniano, amigo de la familia. En esta ciudad, el año 370, inicia el curso de estudios de elocuencia llegando a ser profesor de retórica. A los 19 años leyó el Hortensio de Cicerón, de cuyo influjo él mismo da testimonio: «Desde que el año décimo noveno de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado Hortensio, se inflamó mi alma con tanto ardor y deseo por la sabiduría que inmediatamente pensé en dedicarme a ella...»⁶. Después de vagar por diversas doctrinas de aquel tiempo, pero siempre preocupado por la búsqueda de la verdad, leyendo obras de filósofos paganos y otros muchos y diversos escritos en los que no encontró lo que buscaba, toma la decisión de dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura.

Entró en la secta de los maniqueos en la que permaneció unos nueve años; en ella le prometían mucho pero le daban poco de lo que él deseaba y buscaba, pues en modo alguno ofrecían respuestas válidas a sus interrogantes ni saciaban sus ansias de verdad si bien despiertan y agudizan su mente y corazón por la búsqueda y conocimiento de la verdad. Mientras tanto, Mónica, su madre, ferviente cristiana, suplicaba a Dios, con lágrimas y oraciones, la conversión del hijo. Angustia-da, visita a un obispo, sin que se sepa con certeza quien es, le expone su situación y él la tranquilizó diciendo: «Anda, vete. Es imposible que se pierda el hijo de esas lágrimas»⁷.

5. *Confesiones* I,9,14.

6. SAN AGUSTÍN, *De beata vita* 1,4: PL 32,961.

7. *Confesiones* III,12,21.

Una ojeada al libro octavo de las Confesiones conducirá al lector a conocer la lucha en su interior entre dos fuerzas: una que le empujaba a las costumbres ya consolidadas y la otra hacia ideales más elevados. En el camino de lucha en su vida interior, desde los diecinueve años hasta los treinta y tres, se pueden distinguir cuatro momentos esenciales: la lectura del Hortensio, la adhesión al maniqueísmo, la desilusión maniquea, el descubrimiento de los neoplatónicos. En cada uno de estos momentos se nota la presencia del nombre de Cristo, no para ser discutido o rechazado, sino para aceptar o rechazar, en fuerza de ese nombre, otras soluciones⁸. Es indudable que la lectura del Hortensio cambió su actitud interior, si bien no le conquistó completamente porque «no estaba en aquellas páginas el nombre de Jesús». El mismo Agustín explica: «cualquier obra donde faltaba aquel nombre, por muy docta, elegante o veraz, no me conquistaba enteramente», pues Agustín tuvo siempre en el corazón el nombre de Jesús, «que había bebido con la leche materna»⁹.

Finalmente después de no pocas peripecias, Agustín se encamina a Milán, escucha al santo obispo de la ciudad y en medio del atormentado camino de su vida, estando un día con su amigo Alipio, a un cierto momento se separó del lugar donde estaban, se sentó bajo un árbol escuchó una música como procedente de voces infantiles que repetía: «Toma y lee, toma y lee». El joven Agustín interpretó su procedencia no de alguna casa vecina sino más bien del cielo. A su lado se encontraba un códice con las cartas de S. Pablo, y abriéndolo, leyó lo primero que apareció a su vista: «Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos, nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (Ro 13,13-14). Estas palabras son para él el adiós a la vida llevada hasta entonces y la apertura a una vida nueva, la vida bajo la gracia, la vida en Cristo.

Tal iluminación y, en definitiva, encuentro con Cristo, momento culmen de su conversión, no solamente le llenó de gozo y le situó en la vía que tanto anhelaba y buscaba, sino que fue causa de inmensa alegría para la madre que, con tanto fervor, dolor y lágrimas, había deseado y pedido al Señor tal gracia. Reconoce y agradece cuanto su madre había hecho por él y así lo manifiesta: «Estaba con nosotros mi madre, gracias a cuyos méritos se debe, como creo, cuanto estoy vi-

8. A. TRAPE, *San Agustín*, México 1987, p. 15.

9. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III,4.8.

viendo»¹⁰. De vuelta a Milán, pidió ser inscrito en el grupo de los catecúmenos con el fin de prepararse para recibir el bautismo. Después del período preparatorio es bautizado en la noche del Sábado Santo, entre el 24 y el 25 de abril del año 387. La oveja perdida retorna al redil y ahora comienza, a las órdenes del supremo Pastor, a ser faro indicador del camino a las descarriadas. La gracia de Cristo le ha conducido al buen camino, a la vía de la verdad, Cristo es verdad, la Verdad (Jn 14,6). Finalmente había encontrado lo que anhelaba y buscaba. En una visita a Hipona, probablemente el año 391, aclamado por el pueblo, fue ordenado sacerdote al servicio del obispo Valerio. Es consagrado obispo, auxiliar de Valerio, y muerto éste, le sucede en Hipona entre 395-396. Hasta el final de sus días, el año 430, fue pastor ejemplar, amante y fiel servidor de su grey, profundo maestro en la doctrina, defensor incansable de la fe en Cristo que le había llamado de las tinieblas a su luz admirable, faro luminoso con sus muchos y maravillosos escritos cuyo influjo se hace sentir no solo en su tiempo sino que ha perdurado a través de los siglos hasta el día de hoy¹¹.

Es posible que alguno pueda o podamos pensar o a alguien se le pueda ocurrir lo siguiente o algo parecido: claro, el uno es apóstol y el otro obispo, sucesor de los apóstoles. Es verdad y cierto que lo son; pero no es menos cierto y verdadero que hasta que no se abrieron al impulso de la fuerza de la gracia del Crucificado-Resucitado, y acogéndola tomaron la decisión de cambiar de vida, el uno no era apóstol ni el otro obispo. Ahora bien, sin el evento de la conversión ¿qué hubiera sucedido? Pablo, sin la llamada y la respuesta, ciertamente no hubiera sido apóstol de las gentes ni nos hubiera dejado la maravillosa y profunda revelación de sus escritos; y Agustín, no obstante su privilegiada inteligencia y sus estudios, sin la fe en Cristo ¿hubiera hecho frente, más aún, confundido a los herejes del momento? Y la res-

10. SAN AGUSTÍN, *De beata vita*, 1,6: PL 32,962.

11. A. TRAPE, *Agustín de Hipona* en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana* (Angelo di Berardino Dir.) Salamanca 1991, vol. I, pp. 53-61; Id., *S. Agostino* en *Bibl. Sanctorum* I,428-596; Id., *San Agustín*. El hombre, el pastor, el místico, México 1987; C. BOYER, *S. Agostino* en *EC* I,519-567; A. CASAMASSA, *Agostino* en *Enciclopedia italiana* I,913-923; E. PORTALIÉ, *Agustín* en *DTC* I, 2268-2472; FITZGERALD (ed.), *Agostino* en *Dizionario enciclopedico*, Roma 2007; POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, PL 32; T. ALONSO - A. TURIENZO, *Vida de San Agustín*, Madrid 1954; G. PAPINI, *Sant'Agostino*, Milano 1970; P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 1970; B. HANS VAN DEN, *Agustín de Hipona siervo de Dios sacerdote, obispo: una lectura de su vida a través de sus escritos*, Cochabamba 2003; TARSICIUS J. VAN BABEL (dir.), *San Agustín*, Bruselas 2007.

puesta sería igualmente negativa. Los expertos y estudiosos del santo y sus escritos saben muy bien que eran varios y bien diversos los frentes en los que se debatía; y el legado de su rica, profunda e influyente doctrina ¿hubiera sido posible? Y la respuesta no puede ser otra que negativa. Lo cierto es que ambos dieron un giro esencial por su conversión a Cristo y emprendieron un camino no solo diverso sino más bien contrario a aquel por el que caminaban hasta entonces. Pablo de perseguidor, se enamoró de tal manera del Resucitado que se atreve a exclamar «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20). Y Agustín: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!»¹².

Un cambio semejante al que se dio en Pablo tiene lugar en el joven profesor de Retórica con la iluminación, cuando precisamente después de no pocas dudas y sobre todo de no encontrar respuesta a los interrogantes que le iban surgiendo y que confiadamente planteaba a los representantes de las filosofías cuyas doctrinas iba asumiendo y cuyos miembros le hacían albergar ciertas esperanzas de solución, en especial los maniqueos, que hábilmente le remitían siempre a la llegada de los jefes. Famosa y conocida es la expresión: «Cuando venga Fausto...». Y llegó Fausto, a quien por cierto escuchaba con agrado, pero sin recibir jamás la respuesta tan esperada ni la solución igualmente deseada.

Leyendo y reflexionando sobre los escritos de quien le precedió en el camino de la conversión, encontró lo que buscaba y sobre todo necesitaba para dar el paso definitivo a la fe en Aquel en quien se hallan todas las respuestas y en quien puede descansar el inquieto corazón humano, como maravillosamente deja plasmado en las primeras palabras de su famosísima obra conocida universalmente las Confesiones: «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón estará inquieto hasta descansar en Ti»¹³. Su búsqueda de la verdad y el regalo de la gracia disiparon las tinieblas y le encaminaron donde deseaba llegar: «No en comilonas ni borracheras sino revestíos del Espíritu Santo» (Ro 13,13-14). Y así como Pablo primero, él ahora se abre a la fe en el Maestro y su mensaje y comienza con gozo y entusiasmo, si bien no sin tener que hacer frente a numerosas controversias y sufrir contratiempos. La confesión de Cristo, la proclamación, explicación y profundización de su mensaje son un legado a las generaciones futuras un patrimonio filosó-

12. Id., *Confesiones*, X, 18,38.

13. Ib., I, 1,1.

fico, teológico, místico y pastoral vigente a lo largo de los siglos y que sigue ejerciendo un magnífico y extraordinario influjo en la actualidad.

Los dos se convierten, en terminología moderna, radicalmente, y por ello son considerados modelos de conversión con los cuales cualquier creyente puede confrontar la propia vida, pues entonces como hoy, todos necesitamos de conversión permanente y renovación constante. Además, la conversión de ambos es un hecho de tal magnitud y alcance que dejó una huella tan profunda, no solo en ellos, sino a nivel universal, que ha hecho sentir su influjo en multitud de hombres y mujeres a lo largo de la historia que con la gracia de Cristo y alentados por su ejemplo, han seguido y continuamos, de una manera u otra, siguiendo sus pasos. Más aún, es una realidad innegable, a veinte siglos de la conversión del primero y a diecisiete de la del segundo, pues permanece vivo y actual el recuerdo de ambos no solo por lo que tal acontecimiento supuso en su tiempo sino por la influencia de su decisión, el atractivo de su enseñanza y la fuerza de su testimonio vivencial que desde entonces hasta nuestros días continúa no solamente admirando sino estimulando y atrayendo a muchos a la fe en Cristo. Pablo, apóstol, como transmisor directo de la revelación; Agustín, obispo, como profundo escrutador, intérprete y propagador de ella.

Lo más importante es que la conversión del uno y del otro, lleva el sello inconfundible de la gracia, don del mismo Señor. El encuentro con el Resucitado, modo diverso, conlleva en ambos casos una serie de coincidencias dignas de resaltar: el mismo convocante, el mismo donante de la gracia, idéntica acogida y respuesta, entera dedicación, profundo amor por Cristo, entrega total a Él, y su Evangelio, incansables propagadores e infatigables defensores de su mensaje, amantes de las comunidades, defensores de la unidad, constructores de Iglesia.

2. EL CALENDARIO Y EL MARTIROLOGIO

La concepción y la medida del tiempo en las sociedades tienen siempre algo que ver con una génesis religiosa. El tiempo cósmico depende del tiempo divino: en el politeísmo, de los dioses; en el monoteísmo bíblico, de Dios. Por eso, me parece oportuno antes de ofrecer algunos rasgos del calendario, subrayar la importancia del contenido no solo de la fiesta semanal, el Domingo, sino también de las fiestas que se celebran en ciertos días a lo largo del año.

El año, del que aquí se hace mención, no es ni el año lunar ni so-

lar sin más, ni menos aún el año denominado académico o judicial, sino el año litúrgico que, como magníficamente ha especificado el Vaticano II, en modo alguno es reducible al correr del tiempo en conformidad con la rotación de los astros, tiempo cósmico, mensurado por el cronómetro. Se trata ciertamente de algo mucho más profundo y significativo, puesto que en el tiempo solar, transitorio, como bien experimentamos cada momento y que después del transcurso de un cierto número de años, apenas si queremos mencionar, está inserta una realidad soteriológica, y aunque aquel está dividido en unidades cronológicas, el día, la semana, y el mes, en ellos se celebra el misterio que marca los siglos, que no es un acontecimiento cualquiera o la acción llamativa y espectacular de un héroe, de un distinguido o famoso personaje o de un evento cósmico, sino el misterio de una persona, Cristo, y en virtud de la íntima unión con Él, también el misterio de María y de los santos¹⁴.

El tiempo solar asume, en la acción litúrgica, el valor de *Kairós*, es decir, espacio de salvación, siendo el año litúrgico como un itinerario de fe y de vida¹⁵. Todo el año litúrgico gira en torno a un día especial; cierto que la primera celebración cristiana, en orden cronológico, fue la Pascua semanal, en el día que es llamado con razón «día del Señor»¹⁶, pero luego solemnizada con un día especialísimo al año, el más solemne, la Pascua anual¹⁷, en torno a la cual giran las demás celebraciones de todo el año litúrgico. Este año litúrgico, como espacio de celebración de tales misterios, necesita de una lectura teológica que lleve a los participantes a la comprensión de la realidad soteriológica.

De todos es sabido que tanto el ordenamiento como las celebraciones del año litúrgico vienen anunciadas y regidas por el libro conocido con el nombre de Calendario que según sea para el uso de todas las Iglesias del Rito romano, se denominará general, siendo particular o local el empleado para alguna Iglesia o familia religiosa. Cada Iglesia debe tener el suyo; los más antiguos conservados son los de Roma, Tours y Cartago.

En cuanto al contenido de la celebración, reafirmar, una vez más, que la Iglesia celebra el misterio de Cristo y lo hace en dos ciclos

14. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, en adelante SC nn. 102.103.104.

15. Cf. M. AUGÉ, *Liturgia*. Storia. Celebrazione. Teologia. Spiritualità, Cinisello Balsamo (Milano), 1992, p. 252.

16. SC n. 106.

17. Cf. Ib. n. 102.

denominados: el temporal y el santoral. El temporal que comprende las fiestas dedicadas al Señor propias de cada uno de los diversos tiempos litúrgicos: Adviento, Cuaresma, Pascua-Pentecostés y el tiempo «per annum»; y el santoral que engloba las fiestas en honor de la Virgen y en honor de los santos.

2.1. El Calendario

Etimológicamente el término calendario viene de *kalendae* que significa primer día del mes, por tanto la lista de los meses, semanas, días que componen el año. Desde la óptica religiosa y más concretamente para los cristianos, comprende la indicación de las fiestas: misterios de la redención y días del nacimiento de los mártires y santos¹⁸. En su origen, es una guía local para la celebración de las fiestas a lo largo del año y con la referencia a los nombres de los santos, la fecha y el lugar de la asamblea eucarística¹⁹. Fue precisamente la relación del conjunto de fiestas que habían de celebrarse durante el año quien dio origen al Calendario que, en sentido estricto, no aparece hasta el s. IV. Sin embargo, no faltan datos ni quienes hacen referencia a conmemoraciones celebradas por los cristianos con anterioridad.

Según el cardenal Schuster, los primeros indicios de un calendario se encontrarían en los grafitos hallados junto a los sepulcros de los mártires. Ya Tertuliano, en el primer cuarto del s. III, alude a las conmemoraciones celebradas por los cristianos. No obstante todo, hoy por hoy, resulta ciertamente imposible conocer tales celebraciones al inicio del s. IV en Roma. El calendario existente en tiempos del papa Milcíades († 314), había desaparecido, aunque es preciso señalar que de dicho calendario se conservaron algunos restos que han llegado hasta nosotros gracias a dos extractos que, afortunadamente, Furio Dionisio Filócalo, amigo del papa Dámaso y famoso calígrafo, añadió a su colección y cuya primera redacción puede remontarse probablemente al año 336²⁰ y ciertamente no posterior al 354. Uno de ellos lleva por

18. Cf. F. CABROL, *Fêtes chrétiennes (Les)*, en *Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, V,1, 1426; D. SARTORE - A. TRIACCA (a cura di), *Calendario in Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, p. 1614; J.A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, p. 801.

19. J. PINELL, *Santi, Culto dei* in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, o.c., p. 1341.

20. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925, p. 307.

nombre *Depositio Episcoporum* y el otro *Depositio Martyrum*, recogidos en el famoso Cronógrafo Romano o Narración Filocaliana, y en el que se mencionan los nombres y las fechas de las conmemoraciones que se hacían tanto de los obispos como de los mártires de Roma. En total, treinta y seis nombres a los que había que añadir las fiestas de Pascua, Pentecostés, Epifanía y Navidad²¹.

La Narración Filocaliana o Calendario Filocaliano, famoso no solo por su antigüedad sino también porque es precisamente el documento a través del cual tenemos noticia, por vez primera, de la fecha de celebración de la fiesta de la Navidad cristiana en Roma, el 25 de diciembre. En una de las partes de dicho calendario, la correspondiente a la *Depositio Martyrum*, el 25 de diciembre aparecen dos fiestas yuxtapuestas: el *Natalis Invicti*, fiesta pagana dedicada al nacimiento del Sol Invicto y la fiesta cristiana de Navidad, consagrada al nacimiento del Señor e indicada así: «*Octavo Kalendas Januarii natus est Christus in Bethleem Judae*». Este documento, un calendario litúrgico, testimonia fehacientemente que la fiesta de la Navidad cristiana se celebraba ya el año 354, fecha que probablemente se pueda retrotraer incluso al 334-336²².

Cercano cronológicamente al calendario de Filócalo y por la gran importancia que reviste hay que mencionar el calendario de Nicomedia de los años 360 y que está a la base del martirologio siríaco del 411. Ambos calendarios ofrecen solamente nombres de mártires. Otro calendario famoso es el de Polimio Silvio, del año 448 y el de Cartago del 506-535, descubierto por Dom Mabillon y en el que junto a los santos africanos se mencionan otros de Roma y de diversas partes de Italia²³.

En relación al calendario general, una visión retrospectiva nos llevaría incluso a la época precristiana, recordándonos el famoso calendario juliano, de Julio César, del año 45 antes de Cristo. La reforma

21. J. A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia...* o.c., pp. 801-802.

22. Cf. B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain 1932; H. LECLERQ, *Nativité du Jésus* en *Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. XII, col. 905-926; M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, vol. I. BAC. Madrid 1955, pp. 687-688; J. LEMARIE, *La manifestation du Seigneur*, Paris 1957, pp. 27-36; A. BERGAMINI, *Cristo festa della Chiesa*. L'anno liturgico, Roma 1983, pp. 324-327; J. BERNAL, *Iniciación al año litúrgico*, Madrid 1984, pp. 202-218.

23. J. A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia...* o.c., p. 802.

aportada por este calendario hace que el año civil inicie el uno de enero y no el uno de marzo. Es un calendario solar que divide el año en doce meses de 30-31 días excepto febrero con solo 28 y al que se le añade un día, cada cuatro años, año llamado bisiesto.

Diverso era el calendario de los hebreos que seguía el cómputo lunar, que ha sido utilizado el primero en el cálculo del tiempo, teniendo en cuenta que los hebreos usaron el calendario caldeo cuya primera gran reforma tiene lugar a la salida de Egipto (1300 años antes de Cristo). El Éxodo fija la fiesta de Pascua el primer mes del año hebraico (Ex 12,18), el mes de Nisán, mes del equinoccio de primavera. Abandona el sistema egipcio del cálculo y pasa al sistema babilónico²⁴.

En sentido moderno del término, probablemente el calendario más antiguo sea el de S. Willibrordo, apóstol de los frigios, escrito entre el 702-706. A partir de esta época, s. VIII, se van multiplicando los calendarios en las iglesias particulares, de ahí la aparición del gran número y variedad de calendarios.

Teniendo en cuenta la multiplicidad de calendarios aparecidos en la época medieval, urgía y además se hacía necesaria una reforma en profundidad. El perfeccionamiento último llega con la reforma gregoriana el s. XVI. El papa Gregorio XIII, en 1582, toma en consideración tan solo el cómputo solar con la firme intención de llevar a cabo una gran reforma del calendario y con una bien precisa finalidad: evitar los errores que le habían precedido.

Ahora bien, Gregorio XIII, teniendo en cuenta el cómputo anterior y consciente del desfase existente, añadió diez días, retraso acumulado por el calendario Juliano y en uso desde el año 45 antes de Cristo, para lo cual pasó del 4 al 15 de octubre. El doble cómputo de los antiguos calendarios, lunar o solar, era, sin duda, expresión del valor esencial de una civilización para la cual el mundo humano tenía poca importancia en comparación con el de los dioses aunque los dos vivían yuxtapuestos y no sin ciertas intromisiones del primero en el segundo,

24. AA.VV., *Histoire du calendrier*. Images du temps, Paris 2000, pp. 17-20. Esta obra escrita por expertos franceses ofrece una serie de datos sumamente curiosos e interesantes acerca de los calendarios. Presenta un buen número de calendarios en papel y con dibujos representativos, otros esculpidos en piedra, a veces empleados en capiteles y tampoco faltan en bronce. Algunos, en forma de rueda, representan los signos del zodíaco. Uno, realmente curioso conocido como *Kalendrier des bergers*, grabado en madera, en forma de cartas de una baraja, representa los meses del año y las actividades que se llevan a cabo en cada uno de ellos. Fue publicado por Nicolas Le Rouge en Troyes el año 1529. Se encuentra en esta obra en las pp. 46-47.

aspecto que favorecía y justificaba los rituales. Ante tal situación, es indudable y además comprensible, que una de las razones que movieron a Gregorio XIII a reformar el calendario fue el intento de abandonar tal composición. El motivo, la dimensión teológica: Cristo se ha encarnado en la humanidad y a raíz de tal acción el hombre viene a ser la clave maestra de la creación.

Siglos más tarde se llevaron a cabo otras reformas si bien no de tanto calado ni repercusión como la de Gregorio XIII. Entre ellas la de S. Pío X, 1911; Pío XII quien en 1955 trató de nuevo el tema y lo mismo hizo Juan XXIII en 1960, si bien tal reforma no fue muy agradable, por ello nada extraño que el Vaticano II, pocos años después, volviera una vez más sobre el tema. De hecho en el primer documento aprobado en el Vaticano II, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 de diciembre de 1963, al final de sus 130 números, se añadió una declaración sobre la posibilidad de revisión del calendario y donde se afirma con referencia a la celebración de la Pascua, que el Sacrosanto Concilio no se opone a la fijación de un domingo determinado dentro del calendario gregoriano, pero contando con los hermanos separados de la comunión con la Sede Apostólica. Declara también que no se opone a las gestiones ordenadas a introducir un calendario perpetuo en la sociedad civil, con tal que se conserven y garanticen la semana de siete días con el domingo. Pero hasta hoy todavía no parece se haya dado paso alguno. Finalmente, Pablo VI con las Letras Apostólicas *Mysterii Paschalis* del 14 de febrero de 1969, aprobó el Calendario General Romano. El día 21 de marzo del mismo año, la Sagrada Congregación de Ritos publicó el decreto *Anni Liturgici* por el que se promulgaba el ordenamiento del año litúrgico y del Calendario General Romano. Otra edición aparece en 1984.

2.2. El Martirologio

Otro libro de larga trayectoria histórica cuyo inmediato antecesor es el Calendario. De la reunión de los calendarios de diversas Iglesias, principalmente aquellas de las grandes metrópolis como Roma, Cartago, Alejandría, Antioquia, Nicomedia, se formó lo que denominamos Martirologio que es como el catálogo de los Mártires y Santos, ordenados según la fecha de la celebración de sus fiestas o traslado de sus reliquias. Es un libro redactado aparte en el que se ofrecía la indicación del día y del lugar de los mártires que mencionaba. Debido a la inclusión en su

primera redacción solamente de los aniversarios de los mártires, se le dio el nombre de *Martirologio*. Luego se introdujeron también los nombres de santos cuyo nacimiento se celebraba el mismo día.

Los más antiguos parecen haberse formado hacia la mitad del s. IV en África y Asia Menor si bien no se han conservado en su forma primitiva. Se conservan en el más antiguo y uno de los más célebres martirologios, el conocido como Martirologio Jeronimiano, se remonta a la segunda mitad del s. V, denominado así porque se creía que había sido escrito por S. Jerónimo aunque es más probable que su procedencia sea el norte de Italia²⁵.

Al Jeronimiano siguieron los denominados *martirologios históricos* sobre los que el benedictino Dom H. Quentin, ha editado una obra en la que afirma que el martirologio es el libro de los aniversarios de los mártires y por extensión de los santos en general. Rasgo particular a destacar en estos martirologios, las añadiduras de noticias esenciales sobre la figura y obra de los santos, haciendo mención especial a su muerte. Uno de los más antiguos es el Martirologio Siríaco que representa la traducción y resumen de un martirologio griego perdido y redactado entre el 362 y 381. Dentro del grupo de estos martirologios históricos cabe destacar los siguientes: el de Beda el Venerable, s. VIII, monje e historiador inglés, fundador de la cronología medieval; el de Floro y el de Usardo²⁶. Aspecto a eliminar, por negativo, de estos tres martirologios, la introducción de noticias legendarias, de ahí la urgente necesidad de revisión.

El Martirologio tiene estatuto oficial solamente en el s. XVI. El papa Gregorio XIII se interesó también de la reforma del Martirologio porque sabía muy bien que a partir del s. IX ya se leía todos los días en los monasterios y catedrales. De llevar a cabo la reforma se encargó al célebre historiador César Baronio, más tarde cardenal. El Martirologio se publicó el año 1853 después de las revisiones oportunas y necesarias, su primera edición oficial como Martirologio Romano, tuvo lugar el año 1854²⁷.

25. Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, o.c., pp. 307-308; J. A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia...*, o.cit., p. 803; I. SCICOLONE, *Libri liturgici* in *Nuevo Dizionario di Liturgia*, o.c., p. 706; Ib. P. JOUNEL, *Santi, culto dei*, pp. 1341-1342.

26. Cf. H. QUINTIN, *Les martyrologes historiques du moyen-age*, Paris 1909; AA. VV., *Histoire du calendrier...* o. c., p. 77.

27. Cf. J. A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia...*, o.c., p. 803.

Seguramente, cuantos llevamos varias décadas en la vida religiosa y hemos celebrado el Oficio Divino antes de la reforma conciliar y de los que de aquel tiempo celebramos hoy la Liturgia de las Horas, recordaremos cómo después de Laudes tenía lugar el rezo de la *hora prima* en la que, una vez recitados los salmos y escuchada la lectura breve, se leía o cantaba el Martirologio. Con la reforma conciliar se suprimió dicha hora y se eliminó también su lectura. Pero aún hoy queda un vestigio. Cuantos en los últimos veinticuatro años hayan participado, visto por televisión o escuchado por radio la misa de media noche o *misa del gallo* presidida por el Papa en la basílica de San Pedro, han tenido la oportunidad de escuchar la Kalenda, antes del Gloria, cantada por un diácono. Esta novedad fue introducida por Juan Pablo II el año 1984. En la misa de Nochebuena de 2008, Benedicto XVI ha introducido una pequeña novedad consistente en que se ha cantado no antes del Gloria, como en años anteriores, sino durante la procesión de entrada.

3. LA FIESTA DE LA CONVERSIÓN DEL JUDÍO DE TARSO

En cuanto la fiesta de la Conversión de S. Pablo, indicar, primero, que no se conoce con exactitud el cuándo de su institución y segundo, que se trata de una fiesta que ciertamente no es de origen romano; de hecho, no se encuentra en los libros litúrgicos antiguos romanos a excepción de la recensión de Auxerre del Martirologio Jeronimiano que la llama *Translatio S. Pauli* o también *Translatio et conversio S. Pauli*²⁸. Parece ser que ya se celebraba en el s. VI en oriente, de donde procede, pasando luego a las comunidades de occidente. Es de capital importancia y digno de señalar que en los primeros siglos el apóstol Pablo, en cuanto a fiestas se refiere, venía siempre unido al apóstol Pedro, lo cual indica que las celebraciones eran conjuntas.

El culto a los dos Príncipes de los apóstoles ha gozado siempre de una difusión universal, a diferencia del de los otros apóstoles, que si bien a lo largo de los siglos se ha extendido su culto universalmente y sus fiestas se celebran también con gran solemnidad, han conservado, sin embargo, durante largo tiempo, un carácter más bien local-sepulcral.

En oriente, la fiesta de los dos apóstoles comenzó a celebrarse después de Navidad como se atestigua en una homilía de S. Gregorio de

28. *Martyrologium Hieronimianum*, pp.61-62.

Niza²⁹. Según el Martirologio siríaco la fecha sería el 28 de diciembre³⁰. El Calendario di Ossirinco de los años 533-536 la sitúa el 27 diciembre³¹.

En occidente, la fiesta principal del apóstol Pablo viene fijada junto con la más solemne del apóstol Pedro el 29 de junio, fiesta celebrada ya desde el s. III-IV, costumbre adoptada luego por los bizantinos y extendida a la liturgia de otras familias cristianas: malabarenses, siro-jacobitas, maronitas, caldeos, coptos y etiípicos.

En el calendario de la iglesia universal, el apóstol Pablo tiene asignadas en su honor otras dos fiestas menores: la Conversión el 25 de enero y la conmemoración de S. Pablo el 30 de junio. La fiesta con el título de Conversión ha hecho pensar a algunos expertos como De Waal, Duchesne, Lietzmann y otros que se trataría del recuerdo del traslado de las reliquias del Apóstol del cementerio «ad catacumbas» a la basílica de la vía Ostiense, donde se levanta hoy la espléndida basílica de San Pablo extra muros.

En la Galia, donde tuvo origen la fiesta, el sentido no ha sido otro que el recordar el hecho de la conversión y de la vocación del Apóstol como bien lo manifiesta la oración del Misal Gótico: «Oh Dios, que a tu apóstol Pablo insolente contra la piedad del nombre cristiano con la voz celeste le llamaste por el nombre y le diste la vocación...»³²

Algunos, como Mons. Kirsch, interpreta *Translatio* como sinónimo de *Conversio* y relaciona estrechamente la institución de esta fiesta, en el s. VI, con la fiesta de la celebración de la Cátedra de Pedro, el 18 de enero, también de origen galicano, que conmemoraba la vocación de Pedro y de su Primado. Lo cierto es que la fiesta paulina del 25 de enero ha pasado a los libros litúrgicos romanos de los ss. X-XI por influjo del Sacramentario Gelasiano del s. VIII, comenzando por el Sacramentario de Angulema de finales del s. VIII en el que figura con el mismo objetivo que en los libros galicanos³³.

Esta fiesta llegó a gozar de tal importancia que en no pocas diócesis, tanto de Francia como de Alemania y sobre todo Inglaterra, era fiesta de precepto y el oficio tenía preferencia hasta incluso sobre el

29. SAN GREGORIO DE NIZA, *Homilía in laudem S. Stephani*: PL 46,725.

30. *Martirologio siríaco*, ed. H. Lietzmann, Bonn 1911, p. 8.

31. *Calendario di Ossirinco*, ed. H. Delaye, en *Anal. Boll.* 42 (1924) 85-92.

32. H. M. BANNISTER, ed., *Misal Gotico*, Londres 1917, pp. 46-47.

33. Cf. P. DE PUNIET, *Le Sacramentaire de Gallote*, extracto de *Eph Liturgicae*, Roma 1938, pp. 20*-21*, citado en P. PARENTE, *Conversione* en *Enciclopedia Católica* IV, 491-493.

dominical a no ser que coincidiera con el domingo de Septuagésima: «Si la Conversión de S. Pablo cayera en Domingo, se haga de S. Pablo con conmemoración del Domingo a no ser que coincida con Septuagésima, que entonces se haría del Domingo sin conmemoración de S. Pablo»³⁴.

Como dato curioso que pienso bien merece la pena traer a colación y que a su vez revela tanto la categoría de la fiesta como el fervor y aprecio por parte de los fieles, indicar que el abad del monasterio S. Pablo «extra muros» de Roma, en ocasión del 25 de enero, por privilegio concedido por el papa Inocencio III, 13 de junio de 1203 y confirmado siglos más tarde por Benedicto XV, 14 de enero de 1915, podía celebrar la misa en el altar papal.

En la actualidad nadie puede dudar y menos aún negar la importancia que reviste esta fiesta puesto que se ha convertido en una fecha clave por varias razones: por el evento que celebra, porque ella marca el inicio y sella la clausura del octavario de oración por la unión de los cristianos y sobre todo porque en razón del ecumenismo se ha hecho famosa y conocida a nivel universal por su influjo en las reuniones extraordinarias que con tal motivo, de unos años a esta parte, se celebran entre los líderes de las grandes religiones. El octavario de oración concluye con el canto de vísperas en la basílica de S. Pablo extra muros de Roma con la presencia del papa, acompañado por representantes de confesiones cristianas no católicas y los de otras religiones que oran juntos, manteniendo vivo el diálogo y tratando de caminar juntos hacia la tan deseada unidad con la esperanza de hacer realidad el «unum sint» joánico (Jn 17,21).

4. LA FIESTA DE LA CONVERSIÓN DEL NORTEAFRICANO DE TAGASTE

En cuanto al culto en honor de S. Agustín viene de muy antiguo. El título *santo* aparece mencionado en el Martirologio Jenonimiano³⁵, no obstante el elogio del papa Celestino I el año 431, un año después de su muerte. Parece que la devoción de los occidentales hacia Agustín tiene lugar con Bonifacio II, 530-532. La celebración solemne del 28

34. PL 78,1740.

35. PL 30,487: «In Africa, civitate, Hippone regio, depositio sancti Aaugustini episcopi et confessoris».

de agosto aparece más tarde en todos los martirologios de los ss. VIII-IX. A esta solemnidad es preciso añadir otras fiestas menores instituidas en la Orden en honor del santo doctor especialmente en ocasión de la fundación del convento de S. Agustín de Pavía junto a la Basílica de S. Pedro in ciel d'oro³⁶. La fiesta de la Conversión de S. Agustín se remonta a los primeros siglos de la Orden, concretamente al s. XIV y surge de la decisión tomada en uno de sus Capítulos Generales.

En el Capítulo General de la Orden, que hace el número doce, celebrado en Florencia el año 1326, fue elegido Prior General el P. Guillermo de Cremona quien con los Definidores del Capítulo decidieron, entre otros asuntos y con referencia al culto que, en lo tocante al oficio divino, se siguiera la forma de la Iglesia, tanto en las conmemoraciones como en las celebraciones de los Santos, de tal manera que ninguna fiesta u oficio de los Santos se celebre a no ser en conformidad con la Iglesia; mandato que fue renovado en el Capítulo General Parisiense en 1329³⁷.

Años después, el 5 de junio de de 1331, el mismo P. Guillermo de Cremona, todavía Prior General de la Orden, con cinco canónigos y trece hermanos que le acompañaban, firmaron un contrato por el que se comprometían a fundar un convento de la Orden junto a la iglesia de *S. Pedro in ciel d'oro*, en Pavía, según la forma de indulto y benigna concesión de Juan XXII. Y así es como se fundó el convento bajo el título de S. Agustín³⁸.

Trascurrido el plazo de tiempo para la firma definitiva de dicha fundación, en el Capítulo General celebrado en Sena el 1338, se confirmaron por tercera y última vez los pactos sellados anteriormente y a propuesta del P. General Guillermo de Cremona, se instituyó una fiesta especial en honor de S. Agustín con el título *Reunionis Corporis S. Augustini* a celebrar el 5 de junio³⁹.

Tres años después, en el Capítulo General celebrado en Tolosa, año 1341, el mismo Prior General Guillermo de Cremona instituyó la fiesta de la Conversión y ordenó que «en todos los conventos o lugares de nuestra orden todos los hermanos desde ahora y para siempre deben celebrar la fiesta de la Conversión de nuestro santísimo Padre Agustín («sub maiori» y en nota cf. Cod. Verodunense 41 pone «mi-

36. Cf. *Analecta Aug* 16 (1937-1938) 6-7.

37. Cf. *ib.*, IV (1911-1912) 9.83.

38. Cf. *ib.* pp. 8-9.

39. *Analecta Aug* 16 (1937-1938) 9; cf. *Analecta Aug* IV (1911-1912) 177-178.

norii») a celebrar el día 5 de mayo. Y para que no se olvide, mandamos se escriba en los Calendarios de los conventos y lugares en el día arriba señalado»⁴⁰.

En 1341, con la fiesta de la Conversión apenas instituida, la Orden celebraba cinco fiestas en honor de S. Agustín: la fiesta principal el 28 de agosto, a la que había que añadir estas otras con los días asignados para su celebración: el último día de febrero memoria del traslado del cuerpo de Agustín de Hipona a Cerdeña, el 5 de mayo la Conversión, el 5 de junio el aniversario de la fundación del convento de Pavía, que se llamará -dicen las actas del capítulo General celebrado en Sena el 1338- fiesta de la Reunión y el 11 de octubre la memoria del segundo traslado de Cerdeña a Pavía⁴¹.

En 1343, trascurridos apenas dos años, y habiendo sido promovido el P. General Guillermo de Cremona para obispo de Novara por el papa Clemente VI, en julio de 1342, se celebra el Capítulo General en Milán en el que es elegido Prior General el P. Dionisio de Módena, que muere al año siguiente. De nuevo surge el tema de las fiestas y en él se da, con relación a los anteriores, lo que se podría calificar de cierta y extraña novedad, pues los padres capitulares no sólo no aumentan las fiestas sino que ni siquiera mantienen las ya existentes porque teniendo en cuenta la multiplicidad ya existente en la Orden, para evitar, dicen las actas, la ocasión de crítica por ello al interno de la Orden, «establecen celebrar solo tres, aboliendo las fiestas de la Reunión y la Conversión»⁴². Se mantienen la considerada como principal: la deposición; la del traslado primero, es decir, de Hipona a Cerdeña y la del traslado segundo, de Cerdeña a Pavía.

Pasan casi tres décadas sin la celebración de la fiesta la Conversión. En 1371 se celebra el Capítulo General en Florencia y el Prior General P. Guido de Tolosa con los Padres Capitulares deciden de nuevo que la «fiesta de la conversión del beatísimo padre y eximio doctor Agustín sea celebrada en toda la Orden con oficio doble el 5 de mayo». Tal decisión fue confirmada en el Capítulo de Colonia el año 1374 y en el de Verona el año 1377 y desde entonces nunca abrogada⁴³.

La decisión del capítulo de Florencia se ha mantenido hasta el día

40. *Ib.*, p. 10; cf., *Analecta Aug* IV (1911-1912) 204.

41. *Analecta Aug* IV (1911-1912) 178; cf. *ib.*, 16 (1937-1938) 9-10; D. GUTIÉRREZ, *Gli Agostiniani del Medioevo*, vol. I.1, Roma 1986, p. 44.

42. *Ib.* p. 233.

43. *Analecta Aug* IV (1911-1912) 473; cf. *ib.*, 16 (1937-1938) 10.

de hoy aunque haya cambiado la fecha de la celebración que ha pasado del 5 de mayo al 24 de abril. En la consecución de este cambio es digno de mencionar y alabar el interés y gran preocupación del entonces P. Procurador General de la Orden de Ermitaños de S. Agustín quien, ante la inminente revisión de la nueva edición del Martirologio Romano llevada a cabo por Pío XI, pidió, para guardar la uniformidad, que la fiesta de la Conversión de S. Agustín con el Oficio y la Misa, se transfiriera al 24 de abril juntamente con la relativa modificación en el Martirologio Romano-Agustiniano, petición que la Sagrada Congregación de Ritos, en virtud de las facultades especiales concedidas por el Papa Pío XI, concedió el día 14 de junio de 1928⁴⁴. Desde esta concesión, la fiesta se celebra en las comunidades de la Orden con gran solemnidad. Hay que refrescar la memoria y no olvidar que gracias al don de la conversión de Agustín que encuentra y sigue la senda de la verdad, al que es la Verdad, Cristo, nosotros podemos hoy celebrar dicha fiesta.

5. CONCLUSIÓN

Teniendo presente qué es la fiesta en sentido litúrgico, cuanto conlleva y lo que en ella se celebra, el hecho de la institución de la fiesta de la conversión de S. Pablo y S. Agustín y su transmisión a través de los Calendarios es un recuerdo y sobre todo un reconocimiento de quienes acogiendo el don excepcional del encuentro e iluminación del Resucitado, cambiaron, dedicaron y entregaron la vida por Cristo y su Evangelio, a la vez que dejaron marcado el verdadero camino a las generaciones futuras.

El apóstol, itinerante infatigable, en medio de dificultades, múltiples y serios peligros, se dirige a los gentiles a predicarles a aquel que era su vivir, Cristo, abre las puertas de la universalidad al Evangelio mereciendo justamente el título *Apóstol de las gentes*. En sus escritos, parte de la divina revelación, trasmite un mensaje eminentemente cristocéntrico, del que saca para sus catequesis, la idea de resurrección y como última consecuencia, la acción redentora de alcance universal (1Tm 2,4). Cristo, Hijo de Dios, es el principio de unión de todas las cosas creadas (cf. Col 1,14) y en Él se recapitulan todas las cosas (Ef 1,10). Aquel que se le reveló es centro de la creación y cabeza del cuerpo místico, la iglesia, siendo el Espíritu Santo el principio de koinonía.

44. Cf. Ib., 13 (1929-1930) 73.

El obispo, en medio de las controversias y herejías de su tiempo, a quien el mismo Señor sacó de la tiniebla del error y le condujo al esplendor de la verdad, sigue a Cristo como cristiano, como presbítero y como obispo, sirviéndole en su grey, en la comunidad por él fundada, enseñando la doctrina de la gracia y viviendo de tal manera que mereció el título de *Doctor de la gracia*. Escribió numerosas obras y profundizó en multitud de temas entre los que cabe destacar la doctrina de la gracia, la Trinidad, la Eucaristía, sobre Cristo y la iglesia que sintetiza en el «Christus totus».

Estos son los dos conversos de excepción de quienes los calendarios han transmitido la fiesta de su conversión, recuerdo, reconocimiento y agradecimiento de la maravillosa obra de Cristo en ellos y la realizada por ellos a través de Cristo. La celebración de su fiesta es como un canto de alabanza e invitación a escuchar, aprender, acoger sus enseñanzas e imitar su vida y misión pues «Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo y lo será siempre» (Hb 13,8) y por eso sigue invitando hoy como ayer a la conversión.

**LA CONVERSIÓN DE SAN PABLO
EN LA REFLEXIÓN DE SAN AGUSTÍN**

NELLO CIPRIANI, O.S.A.
Instituto Patristico Augustinianum

RESUMEN:

San Agustín ha elaborado su doctrina de la gracia no sólo reflexionando sobre las cartas de San Pablo, sino también sobre su admirable conversión en camino a Damasco. El repentino y radical cambio de fe, sentimientos y vida del fariseo Saulo, cruel perseguidor de los cristianos, en apóstol infatigable de Cristo y de su evangelio, vuelve muchas veces a la mente del obispo de Hipona, cuando quiere resaltar la absoluta gratuidad y la grande eficacia de la gracia de Dios. La conversión de San Pablo es considerada por él como un extraordinario ejemplo de la gracia de Dios, que otorga su misericordia a quien quiere, sin tener en cuenta los méritos de los hombres. De la misma conversión San Agustín ha sacado varias y legítimas conclusiones de orden religioso (ningún pecador tiene que desesperarse; la eficacia de la oración de la Iglesia), pero también de orden político, justificando la intervención del emperador en los asuntos de fe.

PALABRAS CLAVE:

San Pablo, Conversión, Fe, Doctrina de la gracia, Misericordia de Dios.

ABSTRACT:

Saint Augustine developed his doctrine on grace not only by reflecting on the letters of St. Paul; he was also very much inspired by the apostle's remarkable conversion on the road to Damascus. The sudden and radical change in faith and sentiments, transformed the life of the Pharisee Saul. The cruel persecutor of Christians subsequently becomes an untiring apostle of Christ and his gospel. This story of conversion often came to the mind of the bishop of Hippo when he wanted to emphasize the absolute gratuity and the great efficacy of the grace of God. The conversion of St. Paul is considered by Augustine as an extraordinary example of the grace of God who bestows his mercy upon those whom he wishes, without taking into account human merit. On the basis of that conversion, St. Augustine has drawn various and legitimate conclusions not only in the religious order (no sinner needs to despair; the prayer of the Church is efficacious), but also in the political order, justifying the intervention of the emperor in matters of faith.

KEY WORDS:

St. Paul, Conversion, Faith, Doctrine on grace, Mercy of God.

San Agustín ha sido justamente llamado el doctor de la gracia, porque nadie, después de San Pablo, ha exaltado tanto la gracia de Dios como él. Es más, muchos en la antigüedad, y también en tiempos modernos, le han acusado por haber exagerado el primado y la eficacia de la gracia hasta negar el libre albedrío del hombre. En este sentido se le ha reprochado injustamente haber abierto el camino a Lutero, autor del *De servo arbitrio*; a Calvino, defensor de la doble predestinación; a Jansenio, asertor de la gracia irresistible, negadora de la libertad personal. Todos, en cambio, reconocen que en su reflexión sobre la gracia San Agustín se remite constantemente a las cartas del apóstol San Pablo, en particular a Romanos y a Gálatas, aunque, según el parecer de muchos, con errores y alteraciones. Sin embargo, no son muchos los que han evidenciado la gran importancia que en la reflexión agustiniana sobre la gracia ha tenido la consideración de la conversión misma del Apóstol.

Con la presente ponencia quiero llamar la atención sobre este punto que juzgo de máximo valor. El obispo de Hipona ha construido su doctrina sobre la gracia reflexionando no sólo sobre los escritos de San Pablo sino también sobre su conversión en el camino a Damasco, sobre la manera repentina y violenta en que se realizó, y también sobre su admirable eficacia, que de pronto lo transformó en un hombre totalmente nuevo. Con respecto a esto es muy instructivo el hecho de que la primera referencia a la conversión del Apóstol que encontramos en los escritos agustinianos, se halle en la cuestión a Simpliciano, escrita a principios del episcopado, en la que llega a la conclusión de que también la fe, desde sus primeros pasos, es obra de la gracia de Dios. En los años anteriores, precisamente entre el 394 y el 395, Agustín había abrazado una teoría de la gracia que se remontaba a Orígenes y que, en Occidente, había sido acogida en su totalidad sólo por San Jeróni-

mo, mientras que fue aceptada solo en parte por San Hilario y por el anónimo llamado Ambrosiaster.

Orígenes, en reacción al determinismo de los gnósticos según el cual los hombres nacen destinados por su misma naturaleza o a la salvación o a la condena eterna, había insistido tanto sobre la libertad del hombre que hizo depender de ella la elección de Dios. En su opinión, el hecho de que algunos hombres lleguen a la justificación de la fe cristiana y otros no, no depende en modo alguno de la naturaleza de cada uno, naturaleza que ha sido creada por Dios, sino más bien de la libre voluntad del hombre, que Dios conoce de antemano en su presciencia. En otras palabras, Dios elige para la gracia de la justificación a quienes conoce previamente que creerán y obrarán según justicia, mientras decide no otorgar su gracia a quienes prevé que no creerán. Con tal solución, la elección de Dios no es ya ni libre ni gratuita, porque está determinada por el hombre mismo, oponiéndose claramente a la doctrina de San Pablo que, en la carta a los Romanos, afirma que todos «somos justificados gratuitamente por su gracia» (*Rom.* 3, 23-24).

Fue precisamente por este pasaje paulino que Hilario y el Ambrosiaster corrigieron, al menos en parte, la teoría de Orígenes, afirmando que Dios elige a los hombres no en previsión de sus futuras obras buenas, excluidas por el Apóstol, sino en previsión de su futura fe. Creer y no creer, dice el Ambrosiaster, es obra exclusiva del hombre que, por este acto libre de su voluntad, merece ser elegido o no por Dios en vista de la justificación¹. Hilario defiende la misma tesis, insistiendo en la idea de que cuando falta el mérito personal no se puede hablar de elección: *si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari*². Cuando, en el año 394, el presbítero Agustín lee a estos autores, halla muy razonable su solución, tanto que la hace suya sin ninguna dificultad. Él también estaba convencido de que «creer y querer es obra nuestra» (*credere et velle nostrum est*); de que «el hecho que creamos es obra nuestra» (*quod credimus nostrum est*); y de que Dios «tampoco predestinó a nadie que no preconoció había de creer y seguir el llamamiento»³.

Que en los años de su presbiterado Agustín haya considerado la fe como obra exclusiva del hombre está confirmado por su misma con-

1. Ambrosiaster, Com. in Ep. ad Rom., 8, 28-30.

2. Hilarius, Tract. in Ps., 64, 5.

3. Augustinus, Exp. Quarr. Prop. ex Ep. ad Rom., 55.

fesión, hecha en los últimos años de su vida: «No consideraba que la fe fuera prevenida por la gracia, de suerte que por esta nos fuese otorgado todo lo que convenientemente pedimos, sino en cuanto que no podríamos creer sin la predicación previa de la verdad; mas en cuanto al asentimiento o creencia en ella, una vez anunciado el Evangelio, juzgaba yo que era obra nuestra y mérito que procedía de nosotros. Este error mío está bastante manifiesto en algunos opúsculos que escribí antes de mi episcopado»⁴.

A principios de su episcopado, sin embargo, cambió de parecer. Invitado por el presbítero Simpliciano a comentar el texto de *Rom.* 9, 10-29, Agustín sometió el texto paulino a un cuidadoso análisis, llegando a la conclusión de que, según el pensamiento del Apóstol, ninguna acción buena es obra exclusiva del hombre, ni siquiera los primeros pasos de la fe (las *inchoationes fidei*) o, como dirá más tarde, ni siquiera el *initium fidei*. El creer es, indudablemente, obra del hombre, porque nadie puede creer si no quiere creer; pero esta voluntad buena, con que se da crédito a la predicación del evangelio, es fruto también de la gracia de Dios, que prepara la voluntad del hombre. Por lo tanto, la elección a la fe y a la justificación por parte de Dios es absolutamente libre y gratuita. Dios nos llama a su gracia no por algún mérito nuestro anterior, sino sólo por su misericordia, como dice el Apóstol: «somos justificados gratuitamente por su gracia» (*Rom* 3, 24).

Al final de la cuestión, el obispo Agustín confiesa su incapacidad para vislumbrar «otros motivos en la elección de los hombres a esta gracia saludable sino o el mayor talento o menor culpabilidad, o ambas cosas a la vez. Añadamos también, si os place, alguna doctrina provechosa y honesta. Según esto, el que estuviere menos impedido y mancillado de faltas y el que tuviere un ingenio penetrante y cultivado por las artes liberales, parece el más digno para la elección de la gracia. Pero, al fijar estas condiciones, sin duda las tendrá por tan irrisorias el que escogió a los débiles para confundir a los fuertes y a los necios para confundir a los sabios, que, levantando yo los ojos hacia Él y enmendado por la vergüenza, miraré ya con menosprecio a muchos que son más castos que algunos pecadores y más elocuentes que algunos pescadores. ¿No vemos a muchos de nuestros fieles que van por el camino del Señor y no pueden compararse por su ingenio, no digo a ciertos herejes, pero ni siquiera a los comediantes? Igualmente

4. Id., *Praed. sanct.*, 3, 7.

¿no hay personas de ambos sexos que se portan con irreprochable castidad conyugal, y, sin embargo, son herejes o paganos, o que, viviendo en la verdadera fe e Iglesia, andan tan tibios, que nos admiramos al ver que las cortesanas e histriones repentinamente convertidos los aventajan, no sólo en la templanza y paciencia, sino también en la fe, esperanza y caridad? ¿Tenemos entonces que pensar que la elección depende de las voluntades de los individuos? Pero la misma voluntad no puede ser movida de ninguna manera si no se presenta algo que le arrastre e incite el ánimo; y esto no depende del hombre»⁵.

Precisamente aquí, a fin de demostrar que no depende totalmente del hombre que su voluntad se mueva a la fe, Agustín evoca por primera vez la conversión de San Pablo: «¿Que pretendía Saulo sino apoderarse, arrastrar, maniar y matar cristianos? ¡Que rabia, furia y ceguera se acumulaba en su voluntad! Sin embargo, derribado con una sola palabra que oyó del cielo, sobrevínole también una visión, para que, quebrantada su ferocidad, su mente y su corazón se doblegasen y sometiesen a la fe; y en un instante, de admirable perseguidor del Evangelio se hizo más admirable predicador del mismo»⁶. La conversión de San Pablo, pues, constituye un extraordinario ejemplo de la gracia de Dios, porque «de perseguidor fue hecho predicador, consiguió gracia más abundante en todo trabajo apostólico que otros apóstoles, demostrando Dios de este modo que es suyo lo que da y no del hombre. Como suelen los médicos demostrar el poder de la medicina en los casos desesperados, así nuestro Señor Jesucristo, Médico y Salvador nuestro, demostró en el desesperado que fue perseguidor de la Iglesia la grandeza de su arte, no sólo haciéndole cristiano, sino apóstol, y no sólo apóstol, sino, como dice él mismo, el que trabajó más que todos los otros apóstoles»⁷.

También Agustín es un convertido. Pero él se convirtió poco a poco, paso a paso, removiendo antes los obstáculos intelectuales y morales, superando los prejuicios acumulados durante tantos años de experiencia maniquea, de materialismo y escepticismo. Saulo, por el contrario, cambió repentinamente de perseguidor de Cristo a su testigo y mensajero. Humanamente hablando, no había razón alguna para un cambio tan repentino y radical. Faltó del todo una preparación de parte suya.

5. Id., *Divv. Quaest. ad Simplicianum* 1, 2, 22.

6. *Ibid.*

7. *En. Ps.*, 130, 7.

Su conversión, por lo tanto, constituye el ejemplo más extraordinario y persuasivo de la absoluta gratuidad y potencia de la gracia de Dios.

Como San Agustín subraya muchas veces, es el mismo Apóstol que confiesa abiertamente que su conversión es obra de la misericordia de Dios. En la primera carta a los Corintios —observa— «San Pablo no dice: he obtenido misericordia porque era fiel, sino al contrario: «he obtenido misericordia, para que llegase a ser fiel» (*ICor 7, 25*). Y para mostrar la verdad de la confesión del Apóstol, evoca nuevamente su conversión, resaltando los sentimientos de odio y crueldad que lo empujaban por el camino a Damasco y su repentino cambio: «Consideremos sus primeros pasos; veamos a Saulo despiadado, contemplémosle enfurecido, respirando odio y sediento de sangre. Contemplémosle, hermanos: ¡que espectáculo! He aquí que tras la muerte de Esteban, después del derramamiento de la sangre de este testigo de Dios mediante la lapidación, en la que estaba presente guardando los vestidos de los lapidadores, haciendo él lo mismo por las manos de ellos, los hermanos que estaban congregados en Jerusalén se dispersaron entonces. Y él, lleno de furor, pareciéndole poco haber visto y haber derramado la sangre de Esteban, recibió cartas de los príncipes de los sacerdotes, para que fuera a Damasco y llevase presos a cuantos cristianos encontrase allí. Y se hallaba en camino. Este era el camino de Pablo antes de que Cristo fuera su camino; era el camino de Saulo, aún no el de Pablo. Estaba en camino y ¿qué llevaba en su corazón? ¿qué, sino el mal? Presentadme sus méritos. Si buscas sus merecimientos, son de condena, no de liberación. Iba, pues, a encrudecerse contra los miembros de Cristo; iba a derramar sangre, iba como lobo el futuro pastor: así iba. Y mientras de esta manera camina, piensa y respira muertes; mientras la ira conduce sus pies y el odio mueve sus miembros, mientras avanza en el caminar, obedece como esclavo a la crueldad; y he aquí que se oye la voz del cielo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues»? Mira por qué dijo: «he conseguido misericordia, para llegar a ser fiel». Era infiel; pero es decir poco: además de ser infiel, era cruel; pero alcanzó misericordia para ser fiel. ¿Que puedes replicar a Dios que te dice: «Quiero esto»? Entonces, Señor, a aquél que tantos delitos cometió, que tantos males deseaba hacer a tus santos, ¿lo consideras digno de tal misericordia? «Esto quiero». ¿O ha de ponerse malo tu ojo porque yo soy bueno?»⁸.

8. Sermo 168, 4.

Saulo, pues, no tenía ningún mérito bueno para ser escogido, al contrario tenía méritos negativos, como reconoce él mismo: «No soy digno de ser llamado apóstol, porque he perseguido a la Iglesia de Dios. Mas por gracia de Dios soy lo que soy» (*ICor* 15, 9-10). Fue escogido por Dios para que en él resaltase la gracia de Dios y todos lo glorificasen: «Una vez que Saulo se hubo convertido, derribado por una voz y levantado, derribado el perseguidor y levantado el predicador; después que comenzó a anunciar la fe que antes devastaba, ¿qué dijo de sí mismo? Era desconocido para las Iglesias de Cristo en Judea; sólo oían decir: «El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la fe que antes devastaba», y en mí glorificaban a Dios. No dice: y glorificaban a mí, sino a Dios. Así, pues, él hizo que Saulo, despojado de la túnica antigua, andrajosa a causa de los pecados, ensagrentada por las muertes; él hizo, repito, que depuesta esa túnica, recibiese la túnica de la humildad y de Saulo se convirtiese en Pablo»⁹.

Para muchos en pasado, y aún en nuestros días, la afirmación agustiniana de que la fe desde sus primeros pasos es un don de Dios, es escandalosa: parece negar el libre albedrío del hombre. Pero ¿qué decir de la conversión del Apóstol? Ella constituye la prueba concreta de que «la gracia no se nos confiere según nuestros méritos. Es más: a veces hemos visto y diariamente lo vemos que la gracia de Dios se nos da no sólo sin ningún mérito bueno, sino con muchos méritos malos por delante»¹⁰.

Además de la gratuidad, en la conversión de San Pablo resalta de manera extraordinaria la eficacia o la potencia de la gracia de Dios. Observa aún San Agustín: «Cuando Saulo fue llamado con una voz del cielo y fue convertido con una vocación grande y eficaz, sólo la gracia de Dios intervino, porque sus méritos eran muy grandes, pero malos»¹¹. Los pelagianos se opusieron siempre ferozmente a la doctrina agustiniana de la gracia porque, a su parecer, ésta implicaría la negación del libre albedrío, introduciendo en el hombre la necesidad del bien. Hablaban de una recaída en el fatalismo estóico. Se oponían ante todo a que se dijera que Dios puede hacer que quieran los que no quieren (*volentes fieri ex nolentibus*), es decir, que Dios pueda cambiar la voluntad del hombre. Ellos reconocían de buena gana la gracia de la creación, por medio de la cual Dios creó el hombre dotado de razón y de

9. *Ib.*, 168, 6.

10. *Gr. et lib. Arb.*, 6, 13.

11. *Ib.*, 5, 12.

libre albedrío, y, por tanto, capaz de escoger entre el bien y el mal. Aceptaban también sin dificultad alguna que se dijese que en el curso de los siglos Dios ha ayudado a los hombres, antes con la ley mosaica y después con la enseñanza y el ejemplo de la perfecta justicia de Cristo. Sin problema alguno admitían una gracia que ilumina la mente del hombre, para que conozca lo que es bueno y lo que es justo. Mas juzgaban inadmisibles en absoluto la idea de que Dios con su acción pudiese cambiar la voluntad misma del hombre, de manera que uno quiera lo que antes no quería. La voluntad libre es el sagrario de la conciencia humana; la moralidad y la dignidad mismas del hombre están fundadas en ella, decían. Si Dios interviene con su potencia y muda el corazón del hombre, se derrumba todo el castillo de la libertad.

También a esta crítica San Agustín se oponía sirviéndose de la conversión de San Pablo. Puesto el principio «nadie es llevado en contra de su voluntad al bien o al mal por la acción de Dios», refiriéndose a la oración del mártir Esteban, decía: «Creemos que no en vano oraron entonces por Saulo los santos a quienes perseguía, a fin de que su voluntad se convirtiese a la fe que asolaba. Y que su conversión fue obra de Dios se manifestó además con un evidente milagro». Y exclamaba: «¡Cuántos enemigos de Cristo son súbitamente atraídos todos los días por la gracia oculta de Dios! Ciertamente, nadie viene a Cristo sino queriendo, y, sin embargo, para que quiera es atraído con admirables trazas por aquel que sabe obrar interiormente en los mismos corazones de los hombres, no para que los hombres crean contra su voluntad, lo que es imposible, sino para que quieran los que no quieren»¹².

En defensa de la gracia de Dios y de la libertad humana S. Agustín no teme reconocer una cierta violencia por parte de Dios en la conversión de San Pablo. A Juliano de Eclana, que decía que «los hombres no pueden ser desviados de su mala intención por alguna necesidad», el obispo de Hipona contestaba: «Si es verdad lo que dices, ¿por qué Pablo, Saulo aún, respirando amenazas y sediento de sangre, fue apartado de su abominable designio por una repentina ceguera corporal y una voz terrible del cielo, y de perseguidor caído en tierra se levanta el futuro predicador, que trabajará más que otros en anunciar el Evangelio que antes combatía? Reconoce la gracia. ¡Dios llama a uno de esta manera, al otro de otra, y el Espíritu Santo sopla donde quiere!»¹³.

12. C. duas ep. Pel., 1, 19, 37.

13. Opus imp., 1, 93.

A las mismas críticas contestaba también en un sermón: «Dicen que alguien creyó por obligación. Esto se podría decir también de aquél de quien poco antes hablábamos, que antes era blasfemo, perseguidor y ultrajador. También a él le sobrevino una cierta necesidad. Fue derribado por una voz celeste, y para alcanzar la luz perdió la luz. Si Pablo no la hubiese perdido, no hubiese recibido la eterna. Creyó por necesidad. El no temió a las ovejas que pueden levantar la voz, pero no morder, pero en el mismo clamor de las ovejas pudo advertir la gloria de Dios y temer su juicio. Lo despertó de cierto sueño para considerar que se cumplía en Cristo lo que estaba profetizado acerca de Cristo»¹⁴.

APLICACIONES PRÁCTICAS

La conversión del Apóstol, además de algunas consideraciones sobre la naturaleza de la gracia de Dios, permitió a San Agustín llegar a notables conclusiones prácticas de orden espiritual, como es natural, pero también de orden político. El mismo Apóstol, en la primera carta a Timoteo, hace notar que en su conversión resplandece la benignidad de Jesucristo, que es un ejemplo para todos aquellos que creerán en él: «Por esto he obtenido misericordia, para que en mí primeramente mostrase Jesucristo toda su longanimidad, para ejemplo de los que habían de creer en él para la vida eterna» (1Tim 1,13.16)¹⁵. Por lo tanto, observa San Agustín, después de la conversión de San Pablo, «todos pueden decir: Si Pablo fue curado, ¿por qué perder la esperanza? Si tan gran médico sanó a un enfermo tan desahuciado, ¿por qué no voy a que aplique sus manos a mis heridas? ¿No he de apresurarme a acudir a tales manos? Para que los hombres dijeran esto, Saulo de perseguidor fue hecho apóstol»¹⁶. En otro sermón hace hablar al mismo Apóstol: «De modo semejante dice Pablo a todo enfermo que está a punto de perder la esperanza: Quien me curó a mí, me envió a ti, diciéndome: Acércate a aquella persona sin esperanza y cuéntale lo que tuviste, lo que curé en tí y la rapidez con que lo hice. Te llamé del cielo; con una palabra te herí y postré en tierra, con otra te levanté y elegí, con una tercera te llamé y te envié, y con una cuarta te liberé y te coroné. Ve, dílo a los enfermos, cuéntalo a los desesperados. Es palabra fiel y digna de todo crédito que Jesucristo vino al mundo a salvar

14. Sermo 279, 10.

15. Sermo 278, 1.

16. Sermo 175, 8, 9.

a los pecadores. ¿Por qué teméis? ¿Por qué os asustáis? ¡El primero de los cuales soy yo! Yo, que os hablo; yo sano, a vosotros enfermos; yo que estoy en pie, a vosotros caídos; yo ya seguro, a vosotros sin esperanza. Pues he alcanzado misericordia a fin de que Jesucristo mostrara en mí toda su longanimidad»¹⁷.

Otra importante conclusión se puede y se debe sacar de la conversión de San Pablo. Si en verdad creemos que la fe es un don de Dios, tenemos que pedirla en la oración, para nosotros y para todos los hombres, también para aquellos que resisten al evangelio y persiguen a la Iglesia. Saulo, observa aún San Agustín, no sólo asistía complacido a la lapidación de Esteban, sino que además custodiaba los vestidos de los lapidadores. De esta manera él «lapidaba con las manos de todos». No obstante, Esteban de rodillas, imitaba a Cristo que en la cruz oraba por sus crucificadores y decía: Señor no les imputes este pecado»: Y su oración fue escuchada: Saulo de perseguidor y lapidador, por gracia de Dios, se hizo el apóstol Pablo»¹⁸. Por lo tanto, concluye: «Oramos, no sólo por los que no quieren, sino también por los que resisten y combaten. No pedimos sino que pasen del no querer al querer, del resistir al consentir, del combatir al amor»¹⁹.

Las conclusiones antes enunciadas, obtenidas por San Agustín reflexionando la conversión de San Pablo, no suscitan maravilla y parecen absolutamente legítimas todavía hoy día. Pero el obispo de Hipona no se detuvo ahí. Durante la polémica antidonatista hizo recurso a la conversión de San Pablo para justificar las leyes imperiales que obligaban a los cismáticos a unirse a la Iglesia católica. A los donatistas que reclamaban libertad de creer y no creer, apelándose al ejemplo del mismo Jesucristo, que nunca hizo violencia sobre alguien para forzarlo a creer, el obispo de Hipona replicaba aduciendo el ejemplo de san Pablo «quien antes fue forzado por Jesucristo y después fue adoctrinado, antes fue castigado y después consolado. Es de veras admirable —continuaba— que quien entró en el Evangelio forzado por una pena corporal, trabajase en el Evangelio más que todos aquellos que sólo fueron llamados de palabra»²⁰. Es una conclusión que nos deja desconcertados. La libertad de conciencia, en la actualidad, es un derecho reconocido por todos. Es inadmisibles cualquier violencia en los asun-

17. Sermo 176, 4.

18. Sermo 56, 3.

19. C. duas ep. Pel., 4, 9, 26.

20. Ep., 185, 6, 22.

tos de fe. El mismo San Agustín nos informa que antes de la promulgación de las leyes imperiales que obligaron a los herejes a unirse con los católicos, su opinión misma era contraria a tal intervención. Con otros pocos obispos opinaba que «no se debía pedir a los emperadores que decretasen el fin de la herejía, imponiendo castigos a los que prefiriesen vivir en ella. Les parecía mejor pedir una ley para que no tuviesen que padecer sus furiosas violencias los que predicasen la verdad católica de palabra o la constituyesen leyendo la Escritura»²¹. Pero su petición llegó demasiado tarde, cuando el emperador había ya decretado poner fin a la herejía donatista exiliando a obispos e imponiendo duras penas pecuniarias. En los años siguientes los resultados positivos de las leyes imperiales le hicieron cambiar de parecer. Se convenció de que «Dios sabía cuan necesarios eran para muchas almas dañadas o frías el terror de estas leyes y una cierta molestia medicinal; sabía que la obstinación de esos herejes no podía corregirse con palabras, y, en cambio, podía corregirse con alguna severidad disciplinar»²². Por este cambio de idea y por las argumentaciones alegadas a su favor, ha habido quien le ha acusado de ser responsable de las violencias de la futura Inquisición. Pero San Agustín permaneció siempre contrario a toda violencia física y el emperador cristiano «no castigaba a los donatistas con la pena capital, sino con multas pecuniarias y con el destierro de los obispos y ministros».

21. Ep. 185, 7, 26.

22. Ep. 185, 7, 27.

**LA IGLESIA, NUESTRA MADRE.
SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN**

RAFAEL PALMERO RAMOS
Obispo de Orihuela-Alicante

RESUMEN:

La eclesiología de San Agustín encuentra una amplia inspiración en la eclesiología paulina. Ambos se incorporaron a la Iglesia tras un proceso de conversión que les hizo valorar la recepción del Bautismo como rito de incorporación eclesial.

De las múltiples imágenes utilizadas para designar a la Iglesia en los escritos de ambos autores, dedicamos nuestra atención a las que expresan la relación de ésta con Cristo. De San Pablo, recibe San Agustín la tradición de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, desde la doble perspectiva que aparece en los escritos paulinos en la medida en que madura el pensamiento del Apóstol. En primer lugar, es la Iglesia la que es presentada como cuerpo de Cristo. En segundo lugar, es Cristo quien es presentado como Cabeza de la Iglesia. Este cambio de perspectiva tiene su origen en la vida del propio apóstol y supone una profundización en el Misterio de Cristo, cuya «plenitud» (pleroma) es la Iglesia. Este Cuerpo del que Cristo es la Cabeza, va creciendo por la palabra, el bautismo y la eucaristía. En segundo lugar, la Iglesia es pensada por Pablo como Esposa de Cristo. En tercer lugar, como Madre. Y, aunque sólo ocasionalmente, la comunidad eclesial es descrita como una Virgen, que se presenta a Cristo para ser desposada. Todas estas imágenes, inspiradas en el Antiguo Testamento, hallarán desarrollo en la teología agustiniana. De modo que podemos hablar de la presencia de «Pablo en Agustín», pero también de una interpretación agustiniana de Pablo, de un «Pablo de Agustín».

PALABRAS CLAVE:

Cristo, Iglesia, Cuerpo de Cristo, Cabeza de la Iglesia, Bautismo, Eucaristía, Iglesia Esposa, Iglesia Madre, Iglesia Virgen, San Pablo, San Agustín.

ABSTRACT:

Augustine's Ecclesiology found inspiration in Paul's Ecclesiology. Both joined the Church after a conversion process that made them appreciate the reception of Baptism as a rite of incorporation to the Church. Among the images used to describe the Church, the paper focuses specially on the images that underline the relationship between Christ and his Church. On Paul's letters, Augustine reads that the Church is the Body of Christ, from the dual perspective that appears in the Pauline letters, according to Paul's theological evolution: the Church as the body of Christ and later, Christ as Head of the Church. Paul deepened more and more the mystery of Christ, whose «fullness» (pleroma) is the Church. This body of Christ grows by the Word, Baptism and Eucharist. Other pauline images of the Church are «Bride of Christ», «Mother» and also «Virgin», betrothed to Christ, with deep Old Testament roots. Augustine made a theological development of these images. Therefore, we can talk about the presence of Paul in Augustine, but also of an Augustinian interpretation of Paul, an 'Augustine's Paul.'

KEY WORDS:

Christ, Church, Body of Christ, Head of the Church, Baptism, Eucharist, Bride Church Lady, Mother Church, Virgin Church, Saint Paul, Saint Augustine.

«Tanto en la historia bíblica como en la historia de la Iglesia posbíblica —ha escrito recientemente una religiosa—, hay personas en las que el plan de Dios resplandece con luz y dimensiones especiales: Moisés, Jeremías, Pablo, Agustín, Benito, Ignacio, Teresa...»¹

I. EL MISTERIO REVELADO AL PERSEGUIDOR DE LA IGLESIA: LA ECLESIOLOGÍA DE LOS ESCRITOS PAULINOS

«Debemos comenzar por la constatación de que esta palabra «Iglesia» en español —como «Église» en francés o «Chiesa» en Italiano— está tomada del griego *Ekklesía*. Proviene del Antiguo Testamento y significa la asamblea del pueblo de Israel, convocada por Dios, y de modo particular la asamblea ejemplar al pie del Sinaí. Con esta palabra se define ahora la nueva comunidad de los creyentes en Cristo que se sienten asamblea de Dios, la nueva convocatoria de todos los pueblos por parte de Dios y ante él. La palabra *Ekklesía* aparece sólo en San Pablo, que es el primer autor de un escrito cristiano»². Esta afirmación de Benedicto XVI nos ofrece el alcance de la importancia del pensamiento eclesiológico paulino. A este respecto, Léon-Duffour asegura que «Pablo es el único autor inspirado que escudriñó el misterio [de la Iglesia] como tal y con su propio nombre»³. A juicio de este exegeta, la vida y la reflexión de Pablo van intrínsecamente unidas ya que «en su visión de Damasco tuvo al punto la revelación de una misteriosa identidad entre Cristo y la Iglesia (Act 9,4s)»⁴. Pero fue a lo largo de su vida cuando se fue fraguando y desarrollando el pensamiento que sólo estaba contenido de forma embrionaria en el encuentro de

1. M. C. LÓPEZ RAMOS, *Maravillas de Jesús. Una «maravilla» de naturaleza y gracia*, Edibesa, Madrid 2008, 12.

2. BENEDICTO XVI, *Audiencia general* del 15 de octubre de 2008 («La dimensión eclesiológica del pensamiento de San Pablo»).

3. X. LÉON-DUFFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 410.

4. X. LÉON-DUFFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 410.

Damasco: «A esta intuición primera se añade una reflexión estimulada por la experiencia. En efecto, a medida que Pablo edifica la Iglesia descubre todas sus dimensiones»⁵.

Esta idea es corroborada por Joseph A. Fitzmyer, quien asegura que «podemos descubrir cierto progreso en la conciencia de Pablo sobre lo que «la Iglesia» significa realmente para el hombre»⁶. El mismo Fitzmyer, advierte que «frente a su escasa frecuencia en los Evangelios (Mt 16,18; 18,17), el término *ekklesia* aparece con profusión en las cartas de Pablo»⁷.

La eclesiología paulina tiene, al menos, *tres coordenadas* que la hacen más comprensible. 1) En primer lugar, *su pensamiento sobre la Iglesia tiene hondas raíces históricas*: su conversión, su pertenencia a la comunidad antioqueña, la relación con las iglesias fundadas por él mismo, son referentes históricos de un pensamiento que irá madurando con las vivencias del Apóstol⁸. 2) En segundo lugar, y, como una consecuencia casi ineludible, *la eclesiología paulina presenta un desarrollo*, una evolución, que profundiza en el ser de la comunidad eclesial. Este desarrollo no es independiente del que articula el resto de su teología, incluida su antropología teológica. 3) En tercer lugar, *la reflexión eclesiológica paulina*, aun siendo audazmente original, *no renuncia a la rica herencia bíblica*, tanto profética como neotestamentaria. Sus afirmaciones eclesiológicas están cimentadas, por un lado, en su conocimiento de la Escritura veterotestamentaria, como era de esperar del fariseo versado en la Torah y en los profetas. Por otro lado, los himnos, la liturgia y la teología de las comunidades cristianas son también el punto de partida para una teología paulina que la supera y trasciende⁹.

5. X. LÉON-DUFFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 410.

6. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 182.

7. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 179.

8. De su teología en general, G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1994, 438, afirma la misma idea: «La teología de Pablo se basa en la experiencia personal del Señor resucitado (Gál 1,11-12; 1 Cor 9,1; 15,8 y los tres relatos de los Hechos) y en la meditación del kerigma que le había transmitido en Jerusalén la comunidad apostólica (Gál 1,18-2,2), vividas ambas en estrecha conexión con su misión de apóstol de las gentes, y por tanto en un ambiente helenista».

9. Como señala J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 115: «El sustantivo englobante para referirse a la comunidad es ἡ ἐκκλησία. También este termino lo tomó Pablo de las comunidades de Judea [...]. Es probable que se deba suponer que, en cuanto autodefinition solemne, la expresión «comunidad de Dios» procede de Jerusalén. Se había acuñado en el seno del judaísmo apocalíptico (qumránico)

En efecto, el término *ekklêsia* está muy próximo en su significado al de *synagôgê*. Ambos se refieren a una reunión de una cierta solemnidad, nacida de una convocatoria. Entre los dos términos, los cristianos prefirieron el de *ekklêsia*, porque les diferenciaba más de los judíos que se aplicaban el de *synagoga*.

Sin embargo, como señala Sánchez Bosch, «el término no estaba totalmente libre: los paganos lo utilizaban con gran naturalidad»¹⁰. Con él se referían a la asamblea de la ciudad. Aunque el uso paulino es original, a pesar de la deuda contraída con la tradición helénica, ya que «para un griego normal tampoco sería fácilmente comprensible que se hablara de «Iglesia de Dios», pues el genitivo tendría que designar a los convocados y no al convocante»¹¹.

Antes de centrarnos en el desarrollo de la *eclesiología* paulina, es conveniente tener como referencia la evolución de su teología en general¹². Un dato se hace evidente en la panorámica teológica paulina: *la eclesiología no corresponde a su pensamiento incipiente, sino a la madurez de su reflexión*. En efecto, *la primera etapa*, la que se corresponde con su segundo viaje misionero, en el que Pablo pasa de Asia Menor a Grecia, y que queda expresada en las cartas a los Tesalonicenses, *está dominada por la preocupación escatológica*. Pablo, deslumbrado aún por la teofanía del Señor camino de Damasco, pone en el centro de su reflexión la resurrección de Jesús. A esto se une que la estructura eclesial de las comunidades fundadas por él (Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto) es aún embrionaria.

y corresponde al hebreo *qahal 'el*. Situado en este contexto, el nombre posee además una dimensión escatológica». Sobre la influencia veterotestamentaria en el pensamiento paulino, G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1994, 444, argumenta categóricamente: «Pablo intenta demostrar que el cristiano es el judío que ha reconocido en Jesús la revelación personal y el cumplimiento de la promesa del Dios de Abraham (Rom 4); es también el pagano que ha reconocido en él, crucificado y resucitado, la verdadera sabiduría y el auténtico poder salvífico de Dios (Ef 2)». Y, sobre la herencia de las iglesias y personajes neotestamentarios recogida en los escritos paulinos, añade: «En Pablo la teología, la antropología, la *eclesiología* y la *escatología* están indisolublemente unidas en la *crisología* del *kerigma*, de las profesiones de fe y de los himnos, que ha asumido la comunidad cristiana».

10. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 455.

11. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 455. A continuación, éste autor señala la influencia de Septuaginta en la terminología paulina: «En los Setenta encontramos sólo una vez la fórmula «Iglesia de Dios» (*ekklêsia theou*, Neh 13,1), pero seis veces la fórmula «Iglesia del Señor» (*ekklêsia kyriou*, Dt 23,2-4,9; 1 Cr 28,8; Miq 2,5)».

12. Una síntesis de esta evolución teológica puede verse en G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1994, 438-444.

Es en la segunda etapa, ligada al tercer viaje de Pablo —el de los tres años en Éfeso, el invierno en Corinto y el destino final de Jerusalén—, donde la *eclesiología empieza a tener una presencia más significativa*. Esta etapa es la de la carta a los Gálatas, la correspondencia dirigida a los Corintios y el «tratado teológico» enviado a los Romanos. Pablo cambia la dirección de su mirada: del futuro escatológico pasa al presente eclesial. Le obliga a ello, en cierto modo, la necesidad de responder a los adversarios que se han introducido en las jóvenes comunidades cristianas de Galacia y de Corinto. Es en este tiempo de su apostolado cuando *se fraguan dos conceptos* de relevancia eclesiológica que expondremos con mayor detenimiento más adelante: *El bautismo*, que engendra al hombre nuevo e incorpora en la comunidad y la presentación de *la comunidad cristiana como cuerpo* que dispone de muchos miembros con diversas funciones y animado por el mismo Espíritu de Jesús (1 Cor 12; Rom 12).

Pero será en la tercera etapa cuando la *teología paulina alcance su plenitud*. Está ligada a su cuarto viaje: de Palestina a Roma. Y se expresa en cuatro cartas: Filipenses, Efesios, Colosenses y Filemón. En ella cristología y eclesiología van unidas, siempre desde una perspectiva histórico-salvífica. La prisión le hace centrarse en lo esencial. Su eclesiología *madura la metáfora del cuerpo*: ahora, en consonancia con una cristología más avanzada, se centra más en la cabeza que en los miembros. Por otra parte, reflexiona sobre la *esponsalidad de Cristo y la Iglesia*, desarrollando la idea veterotestamentaria de Alianza contenida en los profetas, a la luz de la relación entre Jesús resucitado y su Iglesia.

Con el marco referencial de toda la teología, siguiendo a Fitzmyer, podemos resumir la evolución del pensamiento paulino¹³ sobre la Iglesia en tres momentos que se corresponden con la clásica división de las cartas de Pablo en correspondencia tesalonicense (o cartas iniciales), grandes cartas y cartas de la cautividad¹⁴. De este modo, podemos constatar que:

13. Para una exposición más detallada de esta evolución del pensamiento paulino sobre la Iglesia, véase J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 180-181.

14. Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998, 68. Sobre el carácter paulino de las trece cartas, Bosch resume el estado de la cuestión con estas palabras: «La crítica es unánime en afirmar que siete de los escritos estudiados en este volumen son auténticamente de Pablo: Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, Primera Tesalonicenses, Filemón. Sigue la discusión respecto de la autenti-

- a) Pablo emplea *ekklesia* en 1-2 Tesalonicenses (primeras cartas) en dos sentidos: para designar una iglesia local (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) o en el sentido que expresa la fórmula «iglesia de Dios» (1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4).
- b) Si pasamos a las grandes cartas (Romanos, 1-2 Corintios y Gálatas) encontramos *estos dos mismos sentidos*. Pero ahora, el título «Iglesia de Dios», atribuido a las iglesias judías, se aplica también a la iglesia de Corinto (1 Cor 11,16).
- c) En las cartas de la cautividad, vemos que la noción de *ekklesia* desempeña un papel muy importante. *La Iglesia constituye una parte fundamental del «misterio de Cristo»*. En la visión cósmica de Cristo, éste es la cabeza de la Iglesia, que es el cuerpo, y es, por ello, la cabeza de toda la creación. La Iglesia es equiparada con la plenitud de Cristo y recibe unas dimensiones cósmicas que abarcan toda la creación.

De todas las imágenes que Pablo utiliza para hablar de la Iglesia¹⁵, nos centraremos en tres: la Iglesia como cuerpo de Cristo (y Cristo, Cabeza de la Iglesia), la Iglesia, Esposa de Cristo y la Iglesia, Madre. Son tres metáforas que hacen especial referencia a la relación de Cristo Resucitado con su Iglesia. Es normal que Pablo se inspire en categorías veterotestamentarias para expresar su pensamiento eclesiológico. Sobre todo, es así cuando se trata de hablar de la sponsalidad y la maternidad de la Iglesia. Incluso puede hacerlo al hablar de la capitalidad de Cristo. Pero para afrontar el tema de la Iglesia Cuerpo de Cristo ha de abrir nuevos horizontes y buscar en la cultura helenista a la que pertenece. En realidad, necesita categorías nuevas porque el pensamiento expresado es nuevo. La relación de Dios (trascendente) con el pueblo de Israel puede ser expresada por las imágenes familiares:

cidad de otros seis que, en el peor de los casos, deben ser atribuidos a profundos conocedores del apóstol: Efesios, Colosenses, Segunda Tesalonicenses, Primera y Segunda a Timoteo, Tito» (p. 50). Sin entrar en esta cuestión abierta, metodológicamente nos parece más fructífero el criterio que sigue G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1994, 438-439: «Para compendiar la teología paulina, nos servimos sólo de las diez cartas que consideramos auténticas, a pesar de las disputas sobre Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses». Es más, aunque sólo ocasionalmente, también citaremos las cartas pastorales, cuando contengan datos referentes al tema que nos ocupa.

15. Sobre las imágenes con las que Pablo expresa en sus cartas el misterio de la Iglesia, puede verse J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 453-522.

tanto la sponsalidad como la filiación o la misma maternidad dejan explícita la trascendencia de Dios. Pero la imagen de la Iglesia como cuerpo se adecua más a la idea de la Encarnación.

1. La Iglesia, Cuerpo de Cristo: «Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hch 9,4)

Como hemos señalado en la introducción, el pensamiento ecle-siológico de Pablo madura íntimamente unido a sus vivencias. Teología e historia se funden e influyen recíprocamente¹⁶. Aunque, según Fitzmyer, «la conciencia de la *Iglesia* como cuerpo de Cristo no debería incluirse como elemento de la revelación acontecida en el camino de Damasco»¹⁷, la narración «lucana» hace pensar en la identificación entre los discípulos de Jesús y el propio Señor¹⁸. Según los Hechos de

16. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 454, explica que «el apóstol, al morir dejó una Iglesia muy distinta de la que había encontrado en sus primeros contactos con ella. Y no pudo menos que reflexionar sobre la que era la obra de su vida». Y J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 182, señala que «podemos descubrir cierto progreso en la conciencia de Pablo sobre lo que «la Iglesia» significa realmente para el hombre. En cierto sentido, no es otra cosa que el desarrollo de su pensamiento sobre la función que desempeña Cristo en la salvación». A este respecto G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 2008, 27, se expresa en el mismo sentido al afirmar que «las cartas paulinas se diferencian ciertamente de otros escritos doctrinales y cartas pastorales de época, tanto temprana como posterior, en que en ellas el contenido y la persona del autor forman una unidad indisoluble».

17. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 179. Su argumento es claro: «Al parecer, transcurrió algún tiempo antes de que los primitivos cristianos tomaran conciencia de su unión en Cristo en términos de *ekklesia*. Los numerosos datos de las cartas paulinas no contradicen realmente esta suposición. Recordemos de paso que tampoco en los tres relatos de Hch sobre la conversión de Pablo se menciona explícitamente la Iglesia [...]. Lucas alude a que Pablo se había dedicado a perseguir a los «discípulos del Señor» (9,1)».

18. Si bien es cierto que los Hechos de los Apóstoles son considerados unánimemente como una fuente secundaria en la investigación sobre Pablo respecto a las cartas. El juicio general de los exegetas lo resume J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998, 17: «El consenso no va más allá de una afirmación de prioridad de las cartas respecto de los Hechos. Expresado negativamente: para la exégesis crítica no resulta suficiente el principio de hacer «concordar» los datos aportados por las cartas con los aportados por el libro de los Hechos de los Apóstoles o de «completar» los unos con los otros». En el mismo sentido se expresa G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 2008, cuando advierte que «llama la atención el hecho de que en toda la obra de Lucas, ni siquiera en un solo pasaje, muestra el autor conocer o emplear las cartas paulinas. De esto cabe deducir que en la época de la composición de los Hechos todavía no existía de las cartas paulinas una colección autorizada que se hubiese difundido en la mayor parte de la Iglesia».

los Apóstoles, «Saulo, que seguía amenazando de muerte a los discípulos del Señor, se presentó al sumo sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, con el fin de llevar encadenados a Jerusalén a cuantos seguidores de este camino, hombres o mujeres, encontrara» (Hch 9,1-2). Pero el Señor, que le detiene en el camino no le advierte que persigue a su Iglesia, sino a sí mismo (Hch 9,4)¹⁹.

Aunque no fuese explícitamente en el momento inicial de su conversión, podemos pensar que la experiencia de encuentro con el resucitado en el contexto de la persecución de sus discípulos, llevó a Pablo —a medida que maduraba su pensamiento cristológico— a reconocer que la «corporeidad» actual, postpascual, de Jesús, de Jesús resucitado, se expresaba manifiestamente en su Iglesia. Es cierto que Pablo muestra una gran originalidad. Hasta el punto de que su inspiración no es tanto bíblica como pagana²⁰. Pero su pensamiento se inserta en una corriente que recorre todo el NT, desde los evangelios sinópticos hasta la teología joánica. En efecto, el Evangelio de Mateo, en el «juicio universal» (Mt 25,31-46) presenta la misma idea. Aunque la «corporeidad» de Cristo Resucitado, el «juez universal», se extiende en este caso a todo hombre que sufre, sin explicitar su pertenencia a la Iglesia. En esta página de cristología, como la llamó Juan Pablo II en *Novo*

19. Como advierten D. DORMEYER - F. GALINDO, *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 2007, 233: «El fin de la escena descrita es el reconocimiento de que Jesús, el perseguido, es el Señor. Este contenido de la revelación difiere igualmente del testimonio dado por Pablo. Según Gal 1,16, Pablo reconoce al Hijo de Dios y recibe el encargo de anunciarlo como Evangelio entre los paganos. Según el evangelista, el Resucitado pregunta solamente por el motivo que tiene Pablo para perseguir a sus seguidores. «Me» persigues designa colectivamente a los seguidores de Jesús». A este respecto resultan clarificadoras las palabras de W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006, 253: «Con el cuerpo de Cristo ha llegado ya a Dios en su culmen toda la realidad. De modo que el cielo se adentra ya en el tiempo. Es, por tanto, muy consecuente llamar a la Iglesia cuerpo de Cristo, en cuanto que es el lugar en que Cristo está presente por la fe, la esperanza y el amor».

20. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 170, explica que «la imagen podría tener su origen en las ideas helenísticas de la época sobre el Estado como cuerpo político (cf. T. W. Manson, *A Parallel to a New Testament Use of sōma*: JTS 37 [1936] 385; F. de Visscher, *Les édits d'Auguste* [Lovaina 1940] 89-103); pero sea lo que sea del origen de la expresión (cf. J. A. T. Robinson, *The Body*, 55-58), ciertamente significa mucho más que la idea de cuerpo político trasplantada a la sociedad cristiana». Por otro lado, como asegura L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963, 223: «Existe, en San Pablo, una mística de la vida en Cristo que va a transformar la comparación helénica. Ésta, desde ahora, significará algo más que la unidad; expresará que esa unidad es producida por la única vida de Cristo que anima a todos los cristianos».

*Millennio Ineunte*²¹, ha reconocido una larga tradición patrística la misma teología. Como constata Ulrich Luz²²,

En línea cristológica, el texto fue explicado a la luz de la doctrina de las dos naturalezas: Cristo es impassible (*ἀπάθης*), en cuanto Dios, pero sufre en cuanto su cuerpo, la Iglesia²³. Es verdadero Dios y verdadero hombre, rico en lo que es suyo, pobre en lo que tiene de los humanos²⁴. Si el Señor se identifica con los pobres, su pasión durará hasta el fin del mundo²⁵. La humanidad y el sufrimiento de Cristo no son, pues, un episodio pasajero. El antioqueno Juan Crisóstomo conoce también este pensamiento de una 'passio continua': «Y sufrí entonces amarga necesidad por ti, la sufro también ahora, para moverte... a compasión... En la cruz padecí sed por ti, ahora tengo sed en la persona de los pobres, para moverte... al amor, por tu propia salvación»²⁶.

Del mismo modo, el pensamiento joánico, ha reconocido la manifestación de la gloria del Hijo preexistente en la «carne» de Jesús²⁷. Pero, si la «carne» de Jesús es algo de lo que es necesario «desprenderse», no aferrarse, para completar el proceso de discipulado, como parecen sugerir las palabras de Jesús resucitado a la Magdalena: «No quieras retenerme» (Jn 20,17), en el caso de San Pablo, es necesario poder reconocer la corporeidad de quien al principio sólo se le ha manifestado como una luz y una voz (Hch 9,1-9).

No es extraño que mientras la tradición joánica puede presumir de haber visto con los ojos y tocado con las manos la palabra de la vida que existía desde el principio (cf. 1 Jn 1,1), Pablo sienta la necesidad de «poner cuerpo» a quien le ha deslumbrado con su luz cegadora y le ha hablado en el camino de Damasco según la tradición lucana. Y es lógico que encuentre ese cuerpo del Resucitado en su Iglesia.

Aunque, como acabamos de señalar, la autoridad lucana es inferior

21. «Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia» (JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 49).

22. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo, Mt 18-25 (Vol. III)*, Sígueme, Salamanca 2003, 675.

23. ORÍGENES, *Ser.* 73 = GCS Orig XI, 172 s.

24. LEÓN MAGNO, *Sermo 91*, 3 = BKV I/55, 281.

25. LEÓN MAGNO, *Sermo 70*, 5 = BKV I/55, 187.

26. *Ad Rom. hom.* 15,6 = PG 60,547s; cf. Brändle* (*Matth 25,31-46*), 56, 326s, 344.

27. Cf. Jn 1,1-14. Aunque en este caso, la terminología es diferente: la *σῶξ* joánica frente al *σῶμα* paulino.

a la de las cartas, tampoco resulta difícil reconocer esta experiencia en los textos propiamente paulinos. En efecto, en la primera carta a los Corintios, él mismo pone su encuentro con el Resucitado en línea de continuidad con las manifestaciones a quienes sí que habían conocido a Jesús antes de su muerte:

«Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que recibisteis y en el que habéis perseverado. Es el evangelio que os está salvando, si lo retenéis tal y como os lo anuncié; de no ser así, habrís creído en vano. Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez he recibido: 1) que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; 2) que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; 3) que se apareció a Pedro y luego a los Doce. 4) Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los que la mayor parte viven todavía, si bien algunos han muerto. 5) Luego se apareció a Santiago, y más tarde a todos los apóstoles. 6) Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara. Yo que soy el menor de los apóstoles, indigno de llamarme apóstol por haber perseguido a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Al contrario, he trabajado más que todos los demás; bueno, no yo, sino la gracia de Dios conmigo. En cualquier caso, tanto ellos, como yo, esto es lo que anunciamos y esto es lo que habéis creído» (1 Cor 15,1-11).

Este texto es precisamente el que permite a Fitzmyer asegurar que «la única diferencia entre aquella experiencia, en que Jesús se le apareció (1 Cor 15,8), y la experiencia que tuvieron los testigos oficiales de la resurrección (Hch 1,22) consistía en que la de Pablo fue una aparición ocurrida después de Pentecostés»²⁸. Lo cierto es que la teología de la Iglesia, como cuerpo de Cristo, tiene sus raíces en la conversión paulina. En su carta a los Filipenses, podemos encontrar el eco de aquel acontecimiento narrado por Lucas: «Lo que entonces consideraba una ganancia, ahora lo considero pérdida por amor a Cristo Jesús, mi Señor. Por él, he sacrificado todas las cosas, y todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo y vivir unido a él con una salvación que no procede de la ley, sino de la fe en Cristo [...]. De esta

28. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 57. Este autor concreta la influencia de la revelación de Damasco en la teología paulina en tres apartados: Iluminó, en un acto creador la mente de Pablo y le dio una extraordinaria penetración del misterio de lo que él llamó más tarde «El misterio de Cristo» (Ef 3,4), le enseñó el valor soteriológico de la muerte de Jesús Mesías y dejó grabada en él una nueva concepción de la historia de la salvación (cf. pp. 57-59).

manera, conoceré a Cristo y *experimentaré el poder de su resurrección y compartiré sus padecimientos y moriré su muerte*» (Flp 3,7-10). Lo que esbozaba en su escrito a los Filipenses, queda explicitado en su célebre confesión a los Colosenses: «Ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así *voy completando en mi existencia mortal, y a favor del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, lo que aún falta al total de las tribulaciones cristianas*» (1 Col 1,24).

De este modo, podemos resumir su pensamiento sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo desde dos perspectivas complementarias, que se suceden en el tiempo. En un primer momento, Pablo se centra en la Iglesia como Cuerpo de Cristo, para dar el paso más tarde a presentar a Cristo como Cabeza de la Iglesia. Dos perspectivas que tienen matices e implicaciones diversas.

1.1. *«Del mismo modo que el cuerpo es uno, así también Cristo» (1 Cor 12,12)*

«La metáfora más típicamente paulina que expresa la identidad colectiva de los cristianos con Cristo es la de «cuerpo de Cristo». Ausente en las primeras cartas (1 Tes, 2 Tes, Gál, Flp), aparece por primera vez en 1 Cor»²⁹. Pablo desarrolla ampliamente el tema de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en dos de las Grandes Cartas: Primera Corintios y Romanos. Aunque lo hace con matices diversos. Más tarde cambia la perspectiva: *pasa de hablar de la Iglesia como cuerpo de Cristo a reflexionar sobre Cristo como cabeza de la Iglesia*. Será en las Cartas a los Efesios y a los Colosenses.

1.1.1. *La Iglesia, Cuerpo de Cristo*

Como señalábamos en la introducción, esta imagen corresponde a la segunda etapa de la teología paulina, aquella en la que el Apóstol dirige su mirada a las comunidades tal como están viviendo en el presente³⁰. En dos textos de las grandes cartas esboza este tema. «Sin embargo, Pablo no habla explícitamente de la Iglesia como cuerpo de

29. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 170.

30. Sobre la vida de las comunidades paulinas, tanto las eclesiales como las familiares, puede verse la exposición de J. GNILKA, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 2002, 159-171.

Cristo ni en 1 Cor ni en Rom [...]. Estos dos motivos, el de la Iglesia y el del Cuerpo, tienen un desarrollo independiente en las cartas de Pablo y sólo se fusionan en las cartas de la cautividad»³¹.

En la primera Carta a los Corintios, el recurso a la metáfora de la Iglesia como cuerpo de Cristo, tiene una función parenética. En realidad, la intencionalidad no es tanto desarrollar una teología de la Iglesia cuanto motivar a vivir la comunión a una iglesia, la corintia, donde ésta está en riesgo. El capítulo 12 de esta carta se dirige a una comunidad que vive entre «envidias y discordias» (1 Cor 3,3), tanto en el sentido de pertenencia a los diversos predicadores o apóstoles —Pablo, Apolo... (1 Cor 3,4)—, como en la celebración eucarística, de la que el Apóstol llega a asegurar: «cuando os reunís ya no es para comer la cena del Señor, pues cada cual empieza comiendo su propia cena» (1 Cor 11,20).

Éste es el perfil de la comunidad que necesita la teología de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Por eso, el subrayado del texto paulino no es tanto la unión de la Iglesia con Cristo, sino de cada uno de los miembros de la Iglesia entre sí, porque están enraizados en Cristo: «Del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un cuerpo, así también Cristo. Porque *todos nosotros*, judíos o no judíos, esclavos o libres, *hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de formar un solo cuerpo*» (1 Cor 12,12-13). Esta comunión que nace del bautismo, se fundamenta y expresa, a la vez, en la eucaristía.

- a) *El bautismo: «Hemos recibido un mismo Espíritu en el Bautismo, a fin de formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13)*. Es evidente, tanto por el relato de los Hechos (9,17-19), como por los testimonios de las propias cartas que Pablo heredó tanto el rito como las fórmulas de fe del bautismo de la primitiva Iglesia, ésa a la que él antes perseguía. La Iglesia misma había conservado el recuerdo³² de que Jesús describió su muerte como un bautismo. Con estos elementos, de fondo es comprensible que Pablo desarrollase una reflexión en la que identificase a los cristianos con las mismas etapas salvíficas de la existencia de Cristo. Este pensamiento lo formula en la carta a los Romanos: «Por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo en la muerte, para

31. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 172.

32. Así aparece en los textos sinópticos: Mc 10,38 y Lc 12,50.

que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva. Pues si estamos injertados con él por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección» (Rom 4,4-5). Esta visión puede quedarse reducida a lo personal. Es verdad que la unión personal con Cristo acaba uniendo a todos los bautizados entre sí. Por eso, Pablo tiene un segundo elemento inspirador para hablar del carácter comunitario del Bautismo cristiano. El paso del Mar Rojo fue en cierto modo un «bautismo comunitario» del pueblo de Israel. Es más, fue un «bautismo» fundacional. Con el paso por el Mar Rojo, con la Pascua y la liberación de Egipto, quedó fundado el pueblo de Dios del Antiguo Testamento... aunque aún faltaba la alianza del Sinaí. Ésta es la interpretación *bautismal* que Pablo hace de aquel acontecimiento veterotestamentario: «No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados como seguidores de Moisés, al caminar bajo la nube y al atravesar el mar. Todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual, bebieron de la roca que los acompañaba, roca que representaba a Cristo» (1 Cor 10,1-3). En el razonamiento paulino, bautismo y eucaristía van inseparablemente unidos en su efecto configurador del pueblo de Dios, del cuerpo de Cristo. Esto lleva a los bautizados a una *actitud existencial de fidelidad a Dios* siguiendo la moción del Espíritu recibido. Por eso, se vive plenamente el bautismo como incorporación al Cuerpo de Cristo cuando se celebra la Eucaristía y se participa plena y activamente en la vida eclesial... porque «Dios ha asignado a cada uno un puesto en la Iglesia» (1 Cor 12,28).

- b) *La Eucaristía*: «Por un solo pan somos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,17). Éste es el segundo sacramento configurador de la unidad y de la vitalidad del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Y, en ciertos aspectos, de modo más evidente incluso que el bautismo. Como explica J. A. Fitzmyer, «Pablo descubre en la eucaristía una fuente no sólo de unión entre los cristianos y Cristo, sino también de los cristianos entre sí»³³. Pero esto es posible porque desarrolla una

33. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 175.

tradicción eclesial arraigada en el mismo Cristo³⁴. Como ha escrito Sánchez Bosch, «Pablo no hubiera dicho: «Somos un cuerpo en Cristo» (Rom 12,5) o «Somos el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27), si Cristo no hubiera dicho: «Esto *es* mi cuerpo» (cf. 1 Cor 11,24)»³⁵. Y esto tiene una importante consecuencia eclesiológica: «por un solo pan somos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,17). La expresión eucarística tiene la misma fuerza que la bautismal: «Todos hemos sido bautizados en un mismo Espíritu a fin de formar un solo cuerpo». Pero, como explica Bosch, «Los muchos» no son, ciertamente, los que de hecho están en torno a una mesa, sino «los muchos» por los que Cristo instituye la Eucaristía (*peri pollôn*: Mt 26,28), «los muchos» que por Cristo llegan a ser justos (*eis tous pollous*: Rom 5,15.19)»³⁶. En definitiva, la Eucaristía hace de nosotros un solo cuerpo porque no es tanto un alimento que nosotros asimilamos, cuanto un pan que nos asimila a Cristo. Con Fitzmyer³⁷, podemos resumir en tres los aspectos que hacen de la eucaristía la fuente de la unidad cristiana: En primer lugar, es el acto ritual y sacramental por el que se concreta la presencia de Cristo en medio de su pueblo. En segundo lugar, como memorial y proclamación de la muerte sacrificial de Cristo, es punto de reunión. Y, finalmente, en la eucaristía, existe un aspecto escatológico. Cristo es el único que realiza plenamente la salvación de los que participan en su mesa.

34. Como explica J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 175, «el relato más antiguo sobre la institución de la eucaristía en el NT aparece en 1 Cor 11,23-25. Aunque por su origen se relaciona con el relato lucano (22,15-20) y difiere algo del de Mc (14,22-25) y Mt (26,26-29), es un testimonio independiente de la institución, que proviene probablemente de la Iglesia antioquena. Pablo lo transmite como tradición; no obstante, su relato no es tanto el informe de un testigo ocular cuanto la cita de una recitación litúrgica de lo que el «Señor» hizo en la Última Cena, hasta con sus rúbricas («haced esto en memoria mía»)».

35. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 501.

36. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 502. Este autor concluye la implicación eclesiológica de la Eucaristía explicando que «el pan no es uno porque así salió del horno, sino que todas las Eucaristías de la tierra son «un solo pan», por cuanto que *son* el cuerpo de Cristo (1 Cor 11,24.27)».

37. Cf. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 175-177.

1.1.2 Cristo, Cabeza de la Iglesia

La imagen de Cristo, Cabeza de la Iglesia, se desarrolla en la última etapa teológica de las cartas paulinas. Comentando este tercer período de la vida y la reflexión del Apóstol, Léon-Duffour ofrece las claves del progreso teológico que significa la capitalidad de Cristo con respecto a la Iglesia: «Un poco más tarde, la cautividad, que le abstrae de los problemas demasiado inmediatos, y las especulaciones cósmicas que debe combatir en Colosas, contribuyen a la ampliación de sus horizontes. Todo el plan divino, que ve con sus ojos de Apóstol de los paganos (Gál 2,8s; Rom 15,20), le aparece en su esplendor (Ef 1). Entonces la *ekklesia* no es ya generalmente tal o cual comunidad local, es, en toda su amplitud y universalidad, el cuerpo de Cristo»³⁸.

La imagen es presentada y analizada en sus consecuencias en las cartas a los Colosenses y a los Efesios. En ella, Pablo, que ha comprendido claramente el significado cósmico de Cristo, vincula por primera vez los temas de «cuerpo», «cabeza» e «iglesia»³⁹. De este modo, para el Apóstol, «la Iglesia es el cuerpo terreno de Cristo resucitado, que desde la ascensión está sentado a la derecha de Dios, en la plenitud de gloria del Padre. Pero al mismo tiempo Cristo aparece como *cabeza* (κεφαλή) de toda la creación y *cabeza* de la Iglesia»⁴⁰.

Se ha producido un salto cualitativo en la eclesiología paulina. El Apóstol ya no anda preocupado tanto de responder a los problemas cotidianos de las comunidades eclesiales concretas, cuanto de desentrañar el alcance para toda la humanidad —incluso para toda la creación— del misterio de Cristo, manifestado en su Iglesia. Como explica Gnilka, «en cuanto Iglesia universal, la Iglesia no se concibe como la suma de las distintas comunidades locales, sino como el espacio que está lleno de Cristo. Por ello, lo mismo que se la denomina su cuerpo, también se puede decir que es su pleroma, su plenitud. En todo caso, esto ocurre sólo en la carta a los Efesios (1,23)»⁴¹.

Esta inquietud paulina manifiesta toda su fuerza cuando se comprende el significado del término pleroma, cuando se explicita la plenitud que significa: «Pleroma, tomado del entorno religioso, *designa el espacio donde se da la vida divina plena*. Al otorgarle los dones de la

38. X. LÉON-DUFFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 411.

39. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 172.

40. O. CULLMAN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, 303.

41. JOACHIM GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 354.

vida, Cristo ha querido que ese espacio lo constituyera la Iglesia. Pero se debe añadir inmediatamente que *la plenitud de vida concedida a la Iglesia debe ser transmitida por ésta al “mundo”*»⁴².

Esta nueva comprensión del misterio de Cristo, manifestado en su Iglesia, aparece con toda claridad en la carta a los Colosenses. En ella, la visión paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, se completa dirigiendo la mirada a la capitalidad de Cristo. Esta reflexión se integra en el himno cristológico del inicio de la carta: «Él es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia.» (Col 1,18).

Al comentar la eclesiología de este himno cristológico, Joachim Gnilka nos hace observar que la capitalidad de Cristo con respecto a la Iglesia se enmarca en un contexto más amplio, el cosmológico: «En su primera estrofa, se cantaba a Cristo como mediador de la creación, su puesto de señorío sobre todo, su posición como cabeza del cuerpo del mundo. *El autor de Colosenses transforma esa visión cosmológica en una visión eclesiológica, al retocar el texto del himno e incluir la palabra «Iglesia»* (1,18: τῆς ἐκκλησίας): «Él es también Cabeza del cuerpo, de la *Iglesia*). De este modo, se establece un lazo de unión especial entre el Cristo exaltado y la Iglesia»⁴³.

2. La Iglesia, Esposa: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25)

Para reflexionar sobre la relación de sponsalidad entre Cristo y la Iglesia, Pablo sí que dispone de un amplio bagaje veterotestamentario, del que se sirve en los diversos textos en que expone el tema.

2.1. *Nacida del costado de Cristo, en su muerte en la cruz*

Como nueva Eva, la Iglesia, nace del Costado del nuevo Adán, que es Cristo. Aunque la expresión más acabada del nacimiento del costado abierto del Señor se encuentra en el Evangelio de san Juan (19,34)⁴⁴,

42. JOACHIM GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 354.

43. JOACHIM GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 352-353.

44. En su comentario a este pasaje, R. E. BROWN, *El Evangelio según san Juan XIII-XXI*, Ediciones cristiandad, Madrid 2000, 1363, recuerda que «numerosos Padres de la Iglesia (cf. Hoskyns, 534-35) relacionan el episodio joánico con Gn 2,21, en que Eva es formada del costado de Adán, y ven aquí la aparición de la Nueva Eva, la Iglesia».

la idea es ya típicamente paulina: «El nacimiento de la Iglesia en la muerte de cruz se ilustra con la ayuda de Gén 2,24 («Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne»), y de una interpretación especial de este texto que ya en el judaísmo era objeto de una explicación «mistagógica»⁴⁵.

La sublime imagen joánica queda, en cierto modo, anticipada en la carta a los Efesios. El nacimiento de una Iglesia universal, de una nueva humanidad, está también en este escrito, indisolublemente unido a la muerte de Cristo: «Ahora por Cristo Jesús y *gracias a su muerte*, los que antes estabais lejos, os habéis acercado [...]. Él *ha creado en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad*, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz y destruyendo la enemistad» (Ef 2,13-16).

Esta visión de la Iglesia, nacida del Costado de Cristo, en su muerte, unida a la teología del Cuerpo místico, presenta consecuencias ascéticas para la vida del cristiano, que el propio Apóstol vivió en primera persona: «San Pablo conoce perfectamente esta tradición [de la institución de la Nueva Alianza en la Última Cena de Jesús]; y sin embargo, treinta años más tarde llama también a la Iglesia Cuerpo de Cristo: *Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia* (Col 1,24). Así, pues, la expresión «cuerpo de Cristo» puede designar al *cuerpo físico*, tanto el histórico como el eucarístico, y a *la Iglesia*»⁴⁶. Esta pasión del Apóstol por la Iglesia de Jesús también queda manifestada en el celo con que se ocupa de ella: «Pablo, por su parte, está lleno de un amor ardiente (1 Cor 4,15; Gál 4,19) y concreto de la Iglesia: le devora «el cuidado de todas las Iglesias» (2 Cor 11,28) [...] y es un ejemplo para los continuadores de la obra apostólica»⁴⁷.

45. JOACHIM GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 353-354.

46. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra I*, BAC, Madrid 1972, 389. La perícopa completa que contiene esta afirmación paulina concreta el sentido de esta pasión que el apóstol vive para bien de la Iglesia. Su pasión por la Iglesia le lleva a servirla y anunciar el plan salvífico universal de Dios, el misterio que Dios ha revelado gracias a su apostolado: «Ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así voy completando en mi existencia mortal, y a favor del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que aún falta al total de las tribulaciones cristianas. De esta Iglesia me he convertido yo en servidor, conforme al encargo que Dios me ha confiado de anunciaros cumplidamente su palabra, es decir, el plan secreto que Dios ha tenido escondido durante siglos y generaciones y que ahora ha revelado a los que creen en él» (Col 1,24-26).

47. X. LÉON-DUFFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 413.

En su inspiración veterotestamentaria, *el primer texto de referencia es Gn 2,4b-25, el relato yavista de la creación*, en el que Dios crea a la mujer, a partir de la costilla de Adán. El final del relato subraya la idea de identidad entre Adán y Eva, el hombre y la mujer, con dos expresiones que tienen casi tanta fuerza como la imagen del cuerpo de Cristo que acabamos de analizar. En primer lugar, Adán, al ver a la mujer, exclama: «Ahora sí, esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por eso, se llamará varona⁴⁸, porque del varón ha sido sacada» (Gn 2,23)⁴⁹. Y, tras la exclamación de Adán, el narrador explica que «por esta razón deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos se hacen uno solo» (Gn 2,24)⁵⁰.

En este relato, la sponsalidad subraya la unidad. Von Rad advierte que hay en él algo llamativo: «las palabras sobre el hombre que deja a su padre y a su madre no encajan exactamente con los usos familiares patriarcales del antiguo Israel, pues era más bien la mujer la que se desgajaba de su familia después del matrimonio»⁵¹. Este dato podría

48. Con este término se intenta recoger en castellano —aunque forzando la lengua— lo que es fácilmente perceptible en el texto hebreo original. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003, 82, lo sintetiza de modo gráfico: «Además, Yahvé Elohim formó de la tierra toda clase de animales y modeló a la mujer de una costilla del hombre. Se da a entender así la solidaridad del hombre y la mujer, expresada también mediante la asonancia 'is/'issah (varón/varona)».

49. Sobre este pasaje son numerosos los Padres de la Iglesia que han realizado comentarios exegéticos, teológicos u homiléticos. De especial interés para el tema que nos ocupa resultan los referentes a la «edificación» de la mujer a partir de la costilla de Adán. Así SAN AMBROSIO, *El paraíso*, 10,48 explica que «no es una cuestión ociosa preguntarse sobre el porqué la mujer ha sido hecha de la misma tierra de la que fue plasmado Adán; para que sepamos que una sola es la naturaleza del cuerpo, tanto en el hombre como en la mujer, una sola es la fuente de donde proviene el género humano». Y SAN EFRÉN DE NISIBI, *Comentario sobre el Génesis*, 2,12, aclara que «la costilla que había sido extraída fue adornada con todo tipo de adornos y de cosas bellas, y luego fue presentada a Adán, que era a la vez una sola realidad porque era Adán, y era dos realidades porque fue creado varón y mujer». Y SAN JERÓNIMO, *Tratado sobre los Salmos*, 88, explica que «el termino «edificación» no suele emplearse más que cuando se trata de la construcción de una casa de grandes proporciones. Precisamente esa costilla de Adán con la que «se construyó» la mujer alude, según el autorizado testimonio del apóstol Pablo, a Cristo y a la Iglesia». Todos estos testimonios patristicos pueden verse en A. LOUTH, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento I. Génesis 1-11*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, 127-134.

50. Como explica G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 2008, 100, se trata de un relato etiológico: «La comprobación del carácter etiológico de este relato resulta importante desde el punto de vista teológico: su punto de partida —eso que el narrador quiere explicar— es una cosa permanente, actual, es decir, no es «algo paradisiaco» que se perdió».

51. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 2008, 100.

haber servido a Pablo para desarrollar aún más su pensamiento. Aplicado al misterio de la Iglesia, Cristo, el Esposo, ha dejado al Padre, para unirse con la humanidad, especialmente con la Iglesia, para hacerse uno con ella en la Encarnación.

El segundo texto de referencia es el libro del profeta Oseas. Este profeta, benjaminita como el propio Saulo⁵², es el autor bíblico que acuña los términos y las imágenes con que la Escritura expresará en adelante el amor incondicional de Dios por su pueblo⁵³: amor esponsal y amor paterno⁵⁴. Unido al concepto de esponsalidad está el de Alianza, que veremos que resulta esencial también para hablar de la maternidad de la Iglesia.

2.2. «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25)

San Pablo habla de la Iglesia como esposa de Cristo en dos textos principalmente: en la carta a los Romanos (9,25) y, sobre todo, en la carta a los Efesios (5,21-33). *En la carta a los Romanos*, Pablo hace una referencia explícita al profeta Oseas, del que cita el siguiente texto: «Al que no es mi pueblo, lo llamaré “pueblo mío” y “Amada mía” a la que no es mi amada» (Os 2,1.25). Sin embargo, de nuevo, deja el camino a medio recorrer. No alude a las imágenes del profeta que podrían ser más evocadoras. Deja sin citar la llamada a la conversión en el desierto, las palabras de Dios al corazón, la conversión y la cita explícita de la esponsalidad recuperada: «Aquel día, oráculo del Señor,

52. J. M. ÁBREGO DE LACY, *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella 1997, 76, explica la condición benjaminita del profeta Oseas: «Conviene recordar que Benjamín y José (este último dividido en la Biblia en dos tribus, Efraín y Manasés) son los hijos de Raquel, la esposa amada de Jacob, a quien la tradición bíblica identifica con Israel (cf. Gn 29,31-30,24; 35,16-21). Estas tribus de Raquel son las depositarias de las grandes tradiciones bíblicas. Pues bien, a Oseas le resultan familiares tanto las tradiciones de Jacob (Os 12), como las ciudades benjaminitas (cf. 5,8; 9,8). Por otra parte, todos los comentaristas coinciden en resaltar el influjo que ejerció en el benjaminita Jeremías».

53. J. M. ÁBREGO DE LACY, *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella 1997, 92, explica que «el amor de Dios hacia Israel se revela en Oseas especialmente bajo los rasgos del amor conyugal (cf. «ama a una mujer... como el Señor ama a los israelitas»). La Alianza es esencialmente una unión conyugal total y exclusiva. El concepto teológico del amor de Dios a Israel alcanzó gran éxito en la literatura bíblica».

54. Sobre la teología del libro de Oseas, puede verse J. M. ÁBREGO DE LACY, *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella 1997, 88-95. Como explica este autor, «Oseas usa una serie de conceptos que se harán clásicos en Israel por su densidad teológica. Entre ellos son fundamentales algunos como *conocer*, *hesed* (afecto o cariño), *'emet* (lealtad)» (88).

me llamarás “Mi marido”, y no me llamarás “Mi baal”» (Os 2,18). Como queda también sin citar la renovación de la alianza con el pueblo en categorías esponsales: «Te desposaré conmigo para siempre, te desposaré en justicia y derecho, en amor y ternura; te desposaré en fidelidad y tú conocerás al Señor» (Os 2,21-22).

Con mayor motivo que Romanos, el texto paulino por excelencia sobre la Esponsalidad de la Iglesia es *Ef 5,21-33*⁵⁵. En él, parece que la reflexión vuelve a tener como finalidad la exhortación, porque el autor no cesa de ir del matrimonio cristiano al misterio de Cristo y de la Iglesia y de éste a las consecuencias morales que se derivan para los esposos cristianos:

«Guardaos mutuamente respeto en atención a Cristo. Que las mujeres respeten a sus maridos como si se tratase del Señor, pues el marido es cabeza de la mujer, como *Cristo es cabeza y al mismo tiempo salvador del cuerpo, que es la Iglesia. Y como la Iglesia es dócil a Cristo*, así también deben serlo plenamente las mujeres a sus maridos. Maridos, amad a vuestras mujeres, como *Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para consagrarla a Dios, purificándola por medio del agua y la palabra. Se preparó una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida; una Iglesia santa e inmaculada*. Igualmente, los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama; pues nadie odia a su propio cuerpo, antes bien *lo alimenta y lo cuida como hace Cristo con su Iglesia, que es su cuerpo, del cual nosotros somos miembros*. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y llegarán a ser los dos uno solo. *Gran misterio éste, que yo relaciono con la unión de Cristo y de su Iglesia*» (Ef 5,21-32).

En cualquier caso, esta carta pertenece a la etapa de madurez teológica del pensamiento paulino, y nos ha dejado un perfil claro de las consecuencias eclesiológicas de la imagen de esponsalidad de la

55. Este texto añade teología a unas recomendaciones prácticas que aparecen en Col 3,18-21. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, Verbo Divino, Estella 2007, 409 explica el valor de este pasaje: «A lo largo de trece versículos se comentan tres de Colosenses (3,18-21). Un añadido importante es [...] la comparación del marido con Cristo en su amor absolutamente abnegado a la Iglesia (vv. 23-33). La comparación aparecía ya en 1 Cor 11,3. El autor de la carta (vv. 25-27) aprovecha también la idea de la virgen pura «presentada» a Cristo como esposa (2 Cor 11,2), pero ha debido añadir que Cristo tuvo que entregarse a la muerte para poderla purificar. Finalmente (vv. 29-32), incorpora la idea, tomada de Gn 2,24 y citada en 1 Cor 6,16, de que los esposos forman «una sola cosa» (literalmente, «una sola carne» o «un solo cuerpo») aun a costa de abandonar su ambiente familiar».

Iglesia. En el pensamiento paulino, la Iglesia-Esposa recibe de Cristo todo lo necesario para vivir. Y la concreción de lo necesario para la vida de la Iglesia es la Palabra y el Sacramento, como hemos visto más arriba, Bautismo y Eucaristía. En ambos sacramentos, palabra y gesto, palabra y rito, van intrínsecamente unidos. San Pablo, lo subraya al referirse al Bautismo. Según Gnilka, «*la Iglesia crece mediante «el baño del agua, en virtud de la palabra»*, es decir, mediante el bautismo (Ef 5,26). La palabra (ῥῆμα) se refiere a la confesión en Cristo pronunciada por el neófito en el bautismo, o mejor a la fórmula de administración del bautismo, en la que se invoca el nombre de Cristo sobre el neófito»⁵⁶.

Pero la Iglesia, en su condición de Esposa de Cristo, no sólo recibe de Él todo lo necesario para su desarrollo vital, sino que ella misma vive la dinámica nacida de su relación con Cristo. Como señala Justo Collantes, «para significar este dinamismo, Pablo no duda en forjar verbos nuevos, como los de com-padecer (Rom 8,17), con-vivir, con-morir, con-reinar (2 Tim 2,12), con-vivificar, co-resucitar, co-sentarse en los cielos (Ef 2,5-6), co-crucificarse (Gál 2,19), co-sepultarse (Gál 2,12) con Cristo»⁵⁷.

Como advertíamos al principio de este apartado, la metáfora de la sponsalidad, desarrollada por Pablo en sus cartas de la cautividad, no es, por supuesto, una creación paulina, es más bien el desarrollo neotestamentario de una tradición veterotestamentaria que él conoce perfectamente, por su doble condición de fariseo y de benjaminita, una tradición especialmente querida de dos profetas descendientes de Benjamín, Oseas y Jeremías: «La entrega de Cristo a la Iglesia se expone en Ef 5,21-33 con la imagen de la alianza matrimonial. De este modo, *se recoge una imagen veterotestamentaria, la alianza de Dios con Israel* (cf. Ez 16,1ss.; Jer 2,2; Os 2,4), *y se aplica a Cristo*; pero la imagen era conocida también en el entorno religioso (*hieros gamos*)»⁵⁸.

3. Iglesia, Madre: «La Jerusalén de arriba es nuestra madre» (Gal 4,26)

Pablo habla de la maternidad de la Iglesia en dos de sus grandes cartas: Gálatas y Romanos. Pero, si para desarrollar el tema de la

56. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 353.

57. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra I*, BAC, Madrid 1972, 143.

58. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 353.

esponsalidad partía de la figura de Adán, para exponer el tema de la paternidad prefiere el referente de Abraham. Él es el padre en la fe del pueblo de Israel. Pero también del nuevo pueblo de Dios, no sólo de los cristianos provenientes del judaísmo, sino también de los cristianos provenientes del paganismo.

El texto de Gálatas es una muestra de su modo de hacer exégesis:

«Está escrito que *Abrahán tuvo dos hijos*: uno de la esclava y otro de su esposa, que era libre. El de la esclava *nació* conforme a las leyes naturales, *el de la libre*, en cambio, *en virtud de la promesa*. Esto es *una alegoría* (ἀλληγορούμενα), pues las dos mujeres simbolizan *dos alianzas* (δύο διαθηκαι): una proviene del monte Sinaí y engendra hombres para la esclavitud; es la simbolizada por Agar (notad que Agar hace referencia al monte Sinaí, que está en Arabia) y corresponde a la Jerusalén de ahora que, junto con sus hijos, sigue siendo esclava. En cambio, la otra, *la Jerusalén de arriba es libre*, y *ésta es nuestra madre* (μήτηρ ἡμῶν). Pues dice la Escritura: *Alégrate, estéril, tú que no das a luz; prorrumpe en gritos de júbilo, tú que no conoces los dolores de parto, porque son más los hijos de la abandonada que los de la que tiene marido*⁵⁹. En cuanto a vosotros, hermanos, *sois hijos de la promesa* (ἐπαγγελίας τέκνα), igual que Isaac. [...] Así, pues, hermanos, no somos *hijos* de la esclava, sino *de la libre* (τέκνα τῆς ἐλευθέρως)» (Gal 4,22-31).

Aunque Abraham es el referente inicial, la reflexión teológica de Pablo discurre por el camino de las dos esposas. En efecto, éste es el elemento decisivo: la maternidad de Israel, la esposa de la antigua alianza, ha sido sustituida por la maternidad de la Iglesia, la esposa de la nueva alianza. Por eso, al hablar de la maternidad de la Iglesia, Pablo recurre ineludiblemente a la categoría de la alianza. Del mismo modo que la maternidad de Agar mostró su insuficiencia cuando llegó la «inesperada» maternidad de Sara, la aparición de la Iglesia hace palidecer la alianza con Israel.

Pero Pablo recurre a *un segundo texto bíblico*: *Isaías 54*. El Apóstol sólo cita el primer versículo. Pero podría haber desarrollado todo un discurso teológico sobre la nueva Jerusalén, que apenas queda esbozado⁶⁰. Como el uso del texto es sólo para argumentar en su polémica contra los judaizantes, Pablo deja escapar expresiones isaianas tan

59. Isaías 54,1.

60. Para alcanzar en profundidad la visión de la Iglesia como nueva Jerusalén será preciso que Juan escriba su Apocalipsis. Sobre este tema puede verse la obra de F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998.

pertinentes en este tema como el mandato dirigido a Jerusalén: «ensancha el espacio de tu tienda [...] tu descendencia heredará naciones y poblará ciudades desiertas» (54,2,3), que hubiese sido un buen recurso para hablar de la universalidad de la nueva Jerusalén, prefigurada ya en la antigua Jerusalén. Mayor justificación tendría que no recurra a expresiones muy relevantes para el tema de la sponsalidad (y consecuentemente de la maternidad): «Tu esposo es tu Creador» (Is 54,5) o «El Señor te vuelve a llamar como a mujer abandonada y abatida. ¿Podrá ser repudiada la esposa de juventud?» (Is 54,6). Es comprensible que la primera lectura de estos pasajes reforzaría más la idea de la alianza de Dios con Israel que con la Iglesia. Pero ya hemos visto cómo san Pablo es capaz de hacer una lectura eclesiológica de textos del AT cuando lo presumible es que sólo pudiesen ser leídos como dichos de Israel. La clave la ofrece él mismo: se trata de una lectura tipológica o alegórica (Gal 4,24)⁶¹.

Aunque lo apunta, deja también sin desarrollar un tema que podría ser de mucha utilidad en la argumentación que sostiene. El profeta Isaías está hablando de la Jerusalén del postexilio, la que se ha venido a llamar Jerusalén del segundo Templo. Entre la primera y la segunda Jerusalén hay una evidente continuidad. Pero también podría hablarse de cierta ruptura. Y, por supuesto, la Jerusalén que en principio fue conquistada por la fuerza humana (cf. 2 Sm 6,12), ahora es entregada por Dios con la mayor gratuidad. Si la primera Jerusalén dio a luz su pueblo con dolor, la segunda desconoce los dolores de parto: «Sin estar de parto ha dado a luz [...]. Pues apenas sintió los dolores, Sión dio a luz a sus hijos» (Is 66,7-8).

Todos estos datos no hacen más que corroborar lo que señalábamos al inicio de este apartado: en la reflexión eclesiológica de Pablo, vida y pensamiento van de la mano⁶². Cierta sistematización teológica

61. Las consecuencias las explica L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963, 75: «De nada serviría seguir en todos sus pormenores su argumentación, de una lógica férrea, pero desconcertante, para quien busca una lógica en línea recta, en la que Pablo desarrolla las proposiciones más caras a su corazón: que la justificación se obtiene mediante la fe, que Abraham es el modelo, el prototipo y el padre de todos los que han alcanzado de este modo su justificación; que él es el padre de los cristianos procedentes de la gentilidad».

62. J. GNILKA, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 2002, 179, explica esta idea: «En sus cartas, Pablo expone a las comunidades sus ideas teológicas. No rehúye el entusiasmo ni la alegría, como tampoco la ira e incluso la contradicción. Lo fascinante de sus ideas expuestas de ese modo radica en que nosotros podemos percibir todavía hoy una teología en proceso. La teología del Apóstol no sólo es autó-

encontramos en la carta a los Romanos. En ella, el Apóstol continúa el razonamiento de la maternidad eclesial iniciado en Gálatas.

«Sucede que no todos los que descienden de Israel son verdaderos israelitas, ni los que descienden de Abrahán son todos hijos suyos, pues dice la Escritura: *Isaac continuará tu descendencia*⁶³. Con otras palabras, no *son* los nacidos por generación natural *los verdaderos hijos de Dios*, sino *los nacidos en virtud de la promesa*: éstos son la verdadera descendencia. Pues los términos de la promesa son éstos: *Por este tiempo volveré y Sara tendrá ya un hijo*⁶⁴. Está además *el caso de Rebeca*, que concibió dos hijos de un solo hombre, nuestro antepasado Isaac. Pues bien, cuando no habían nacido y no habían hecho nada ni bueno ni malo, para dejar patente que las decisiones divinas no dependen del comportamiento humano, sino de Dios que llama, se dijo a Rebeca: *El mayor servirá al menor*⁶⁵; o como dice en otro lugar la Escritura: *Amé a Jacob más que a Esaú*⁶⁶» (Rom 9,6-13)

Como en Gálatas, Pablo recurre a Abraham y su descendencia, Isaac, para hablar de la superioridad de la Iglesia como madre. Isaac es el hijo de la promesa y, por tanto, superior a Ismael, el hijo nacido según la carne. No lo había explicitado, pero estaba afirmando que el menor supera al mayor. Tampoco ahora lo dice explícitamente de Isaac. Pero sí de sus hijos. En Romanos, Pablo habla de las mujeres, con su relevancia en la historia de la salvación, como la propia Iglesia. Sara pasa a un segundo plano. Rebeca, la mujer de Isaac es la que adquiere protagonismo. Pero, sobre todo, en su condición de madre: de Esaú... y de Jacob. Porque, de nuevo el hijo menor supera al mayor. Ahora sí que lo afirma explícitamente: «El mayor servirá al menor». El pueblo cristiano, menor, nacido después del pueblo del AT no tiene que temer inferioridad. Israel, el mayor, servirá a la Iglesia, el hijo menor. Esta idea está fuertemente arraigada en Pablo. Él es benjaminita y lo repite dos veces. Benjamín es el menor... pero no el menos importante de los hijos de Jacob. Él personalmente se proclama «el menor de los apóstoles», porque es «como un hijo nacido a destiempo» (1 Cor 15,8-9). Y

noma, sino también original en alto grado. Claro que las cartas no pretenden exponer un bosquejo teológico. Si se atiende a este aspecto, sólo se podrá ver un sistema en la carta a los romanos, que es, desde el punto de vista teológico, el documento más importante del Apóstol. Las cartas paulinas son escritos de ocasión».

63. Génesis 21,12.

64. Génesis 18,10.14.

65. Génesis 25,23.

66. Malaquías 1,2-3.

no duda en presentarse como «el más insignificante de todos los creyentes» (Ef 3,8). Una vez más, historia personal, teología bíblica, e historia de la salvación confluyen para configurar el pensamiento paulino, expresado en sus cartas.

3.1. *Otras imágenes: «casa de Dios» (1 Tim 4,1) y familia de Dios (Ef 2,29)*

Como acabamos de comprobar, afirmada la sponsalidad de la Iglesia, la Maternidad no es más que una consecuencia. Junto a esta idea de la Iglesia como Esposa de Cristo y Madre, San Pablo presenta también a la comunidad cristiana como *familia de Dios* (cf. Ef 2,19) y como *casa de Dios* (1 Tim 4,1). *En ambas metáforas es fácil encontrar evocaciones a la condición maternal de la Iglesia.*

3.2. *Esposa y virgen: «Os presenté ante Cristo como virgen» (2 Cor 11,2)*

Unida tanto a la sponsalidad como a la maternidad, está la virginidad. Por eso, la analizamos en este apartado como lo podríamos haber hecho en el anterior. San Agustín explica la maternidad virginal de la Iglesia, por su referencia a María⁶⁷: «La Iglesia imita a María, que dio a luz al Señor. ¿No era virgen María cuando dio a luz? ¿No permaneció virgen? También la Iglesia da a luz, y es también virgen. Y, si reflexionas más, ella engendra al mismo Cristo, porque sus miembros son los que reciben el bautismo. *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*, dice el apóstol (1 Cor 12, 27)».

En estas palabras de San Agustín, recogidas por Collantes⁶⁸, se advierte la influencia paulina en San Agustín. El obispo de Hipona atribuye a María y a la Iglesia la doble condición de Madre y Virgen.

La relación entre la Maternidad de María y de la Iglesia está cifrada en la acción del Espíritu, que es el que convierte a ambas en Madres, de Cristo y de sus miembros. Como señala Collantes, «la obra de María está ligada intrínsecamente a la acción del Espíritu Santo. *El Espíritu*

67. Sobre la relación entre María y la Iglesia en su doble condición de Virgen y Madre, puede verse la última meditación de De Lubac, que lleva por título: «La Iglesia y la Virgen María», en H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008, 335-399.

68. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra II*, BAC, Madrid 1972, 369.

Santo bajará sobre ti y su virtud te cubrirá con su sombra; por eso, lo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios (Lc 1,35)»⁶⁹. Comentando este pasaje de la Anunciación, San Agustín dice refiriéndose a la encarnación del Hijo de Dios: «Nazca por la virtud del Espíritu Santo del seno virginal aquel de quien después nacerá por el Espíritu Santo la Iglesia inmaculada»⁷⁰.

De este modo, como constata Collantes «hay una estrecha relación entre la encarnación y Pentecostés, porque ambos misterios se relacionan con María, con la presencia del Espíritu Santo y con el nacimiento de la Iglesia. Pentecostés fue la epifanía del misterio que se había obrado en el santuario del corazón de María»⁷¹.

También podemos encontrar una alusión a esta condición en la obra que Cristo realiza para desposarse con ella y que el Apóstol relata en su carta a los Efesios: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para consagrarla a Dios, purificándola por medio del agua y la palabra. Se preparó una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida; una Iglesia santa e inmaculada» (Ef 5,25-27).

Esta idea será recogida más tarde por el autor del Apocalipsis para hablar de la Iglesia escatológica, a la que presenta «ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21,2). Ésta es la nueva Jerusalén, en la que se reconoce cumplida la profecía de Isaías (66,7): «Sin estar de parto ha dado a luz, ha tenido un hijo sin sentir dolor». También de la totalidad de la Iglesia, el Apóstol afirma su condición inmaculada, pura: «Dios ha hecho de vosotros su pueblo, un pueblo sin mancha ni reproche en su presencia» (Col 1,22).

II. LA IGLESIA, NUESTRA MADRE. SAN PABLO EN SAN AGUSTÍN

En el campo de la eclesiología, se sitúa, como estamos viendo, nuestra modesta contribución al tema de estas jornadas («San Pablo en San Agustín»⁷²). Difícilmente se encontrará en el Nuevo Testamento

69. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra II*, BAC, Madrid 1972, 370.

70. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 225,4: ML 38,1074, citado en JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra II*, BAC, Madrid 1972, 370-371.

71. JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra II*, BAC, Madrid 1972, 371.

72. Cf. A. BENITO Y DURÁN, «San Pablo en San Agustín», *Augustinus* 33 (1964), 5-56; M.G. MARA, «L'influsso di Paolo in Agostino» en: J. RIES (ed.), *Le Epistole Paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1989, 125-162.

una reflexión más profunda acerca del misterio de la Iglesia que la que nos ofrece el Apóstol de los Gentiles.

Agustín, por su parte, después de algunos escarceos o devaneos que le llevaron a equivocaciones que supo evitar más tarde, «desarrolla la doctrina de la Iglesia con tal penetración y plenitud que será en adelante un venero fundamental y autor imprescindible en el pensamiento eclesiológico, a quien corresponde con toda justicia el título de «Doctor de la Eclesiología»»⁷³. De Lubac dirá de él que «no quiere ser más que el hombre de la Iglesia, el predicador incansable de la unidad, una unidad que es amor y por el cual el amor tiene siempre la última palabra»⁷⁴. Agustín vive siglos más tarde que san Pablo y bebe, como es lógico, en el venero de su corriente limpia.

Son muchas las razones que aconsejan estudiar juntas la eclesiología de Pablo y Agustín. De Agustín y de Pablo, aducimos dos testimonios autorizados.

El Papa Pablo VI, conocedor como pocos de San Pablo y de San Agustín, refiriéndose al Apóstol de las Gentes y citando al obispo de Hipona, pide que nuestra caridad no tenga límites, caridad que es el distintivo de la autenticidad cristiana, ya que sólo ella ha de unirnos a todos como hermanos de una misma Iglesia y miembros del mismo Cuerpo de Cristo. Y quiere el Papa con San Pablo, que quien comenzó en nosotros la obra buena (Flp 1,6), Él mismo la lleve a buen puerto, convencidos de que, para lograr la recomposición de la unidad de los cristianos, se nos exige una dilatación de la caridad: «*dilatentur spatia caritatis*», dilátense los espacios del amor, dice, con una expresión que es querida de San Agustín. Una ampliación de la caridad que nos permita encontrarnos hermanos en una misma Iglesia, miembros de un mismo cuerpo de Cristo⁷⁵.

Junto a la voz del papa Montini, escuchamos un testimonio de hace casi un siglo, que conserva, sin embargo, actualidad: «Su originalidad [de Agustín] estriba en que, mejor que nadie, después de San Pablo, ha expresado en su doctrina —como lo había experimentado en su conciencia— la identidad mística, en unión sólo inferior a la hipostática

73. T. C. MADRID, «La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia», *Revista Agustiniana* 34 (1993), 547-603, aquí 548. La expresión «Doctor de la Eclesiología» está tomada de S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de Agustín*, Rialp, Madrid-México 1965, xxxviii.

74. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002³, 33.

75. G. DÍAZ-S. MISCIOSCIA, *Pablo VI cita a San Agustín. Apuntes del Papa Montini (1954-1978)*, Ediciones Escorialenses, Madrid 2004, 306-310. La cita agustiniana es de *Sermo* 69, 1,1 [PL 38, 440-441].

—de la Iglesia madre y maestra universal, y de su Esposo, el Salvador del mundo, Jesús»⁷⁶.

Compararemos algunos aspectos del pensamiento eclesiológico de ambos, sin pretender realizar un estudio exhaustivo del peso de Pablo en los escritos de Agustín⁷⁷, ni una exposición completa de la eclesiología del hiponense⁷⁸.

1. Imágenes de la Iglesia

Huelga afirmar que ni el apóstol de los Gentiles ni Agustín nos ofrecen una doctrina sistemática de la Iglesia; podemos extender a Pablo la afirmación de Faynel, según la cual los Padres de la Iglesia más que teorizar sobre la Iglesia, narran su «eclesiología vivida»⁷⁹.

Su rica vivencia del misterio eclesial explica la abundancia de imágenes diversas para hablar de la Iglesia: en Pablo encontramos, entre otras, «Israel de Dios» (Ga 6, 16), «Jerusalén de arriba» (Ga 4, 26), «esposa de Cristo» (Ef 5, 22) y, muy en especial, «cuerpo de Cristo» (entre otros lugares en Rm 12, 5; 1 Cor 12, 27; 1 Cor 10, 16; Col 1, 24; Ef 4, 16)⁸⁰. El Concilio Vaticano II ha recogido una completa lista

76. Cf. L. DE MONDADON, «Bible et Eglise dans l'apologetique de Saint Augustin», *Recherches de Science Religieuse* 3 (1911), 209-239. Traducción: R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas*, Cristiandad, Madrid 1970, 20-21.

77. Cf. los trabajos de P. FRIEDRIKSEN, voz «Pablo», en: A. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín. S. Agustín A Través del Tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 995-1002; P. DE LUIS VIZCAÍNO, «San Agustín y la Biblia», *Reseña bíblica* 55 (2007), 31-38, así como la contribución del P. Pío de Luis a estas mismas jornadas («San Pablo ante San Agustín»).

En otras lenguas, pueden leerse los trabajos de C. KANNENGIESSER, «Augustine of Hippo (354-430)», en: IDEM, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2006, 1149-1218 (extensa bibliografía en 1182-1218); T. MARTIN, «Augustine and Paul: The History of a Relationship» en: IDEM, *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25A*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 2001, 1-44.

78. Nos permitimos remitir a nuestra tesis doctoral: «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín* y los trabajos ya citados de S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de Agustín*, y de T. C. MADRID, «La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia». Será de utilidad también el clásico trabajo de Y. M. J. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días* (= M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK [dirs.], *Historia de los Dogmas* III/3c-d), BAC, Madrid 1976, 2-10.

79. Cf. P. FAYNEL, *La Iglesia* I, Herder, Barcelona 1974, 145-146.

80. Cf. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, BAC, Madrid 1977; L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo*, Desclée, Bilbao 1963;

de las imágenes bíblicas de la Iglesia, entre las que las metáforas paulinas ocupan un lugar preferente⁸¹.

En Agustín encontramos un buen número de imágenes y metáforas para hablar de la Iglesia⁸²: mediante ellas, el obispo nos ofrece una visión pluriforme de la Iglesia que, cual joya poliédrica, proyecta luz en todas direcciones: «*Multis enim modis significatur una res... quia una res multis modis significatur, quae nihil horum est per essentiam, omnia per figuram*»⁸³. De este vestido multicolor de la Iglesia hablaremos aquí⁸⁴. San Agustín, bebe en san Ambrosio, que dice: «La muerte de Cristo es, pues, como la transformación del muerto... no te perturbe, pues, oír el nombre de muerte, antes bien, deléitate en los dones que te aporta este tránsito feliz. ¿Qué significa en realidad para ti la muerte sino la sepultura de los vicios y la resurrección de las virtudes?»⁸⁵.

2. Cuerpo de Cristo

La imagen que recorre todo el pensamiento eclesiológico paulino es la de «cuerpo de Cristo». Podemos señalar dos etapas en la evolución de la imagen: en sus primeras cartas, la imagen se centra en los miembros de la Iglesia, llamados a poner sus carismas al servicio de los demás como miembros de un cuerpo (Rm 12, 5; 1 Cor 12, 11ss). Como afirmaba recientemente Benedicto XVI, esta dimensión «sociológica» de la imagen «cuerpo de Cristo» está tomada de la sociología romana⁸⁶. Posteriormente, en las llamadas «cartas de la cautividad», se mantiene la imagen del cuerpo (Ef 4, 1-7; 5, 30; Col 1, 24; 3, 12-16), pero el apóstol se fija principalmente en la cabeza de este cuerpo, el Cristo glorioso (Ef 1, 22-23; 4, 16; 5, 23; Co 1, 18)⁸⁷. En esta teología

J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Madrid 2008 (original de 1975), 179-182.

81. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n.º 6.

82. Acerca de la importancia de estas imágenes en el hiponense, remito a R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 18-23.33-35.252-254.

83. *Sermo* 4, 25 [PL 38, 46; CCL 41, 38-39]. Ambos textos en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 18, notas 6-7.

84. Cf. la expresión «*vestis varia*» en *Epist* 36, 9.22.

85. *Del Tratado sobre el bien de la muerte* 3,15 [CSEL 32,710.716-717].

86. Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general* del 15 de octubre de 2008 («La dimensión eclesiológica del pensamiento de San Pablo»).

87. Un enfoque teológico ofrece J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, 19-23. Para enfoques exegéticos, Cf. P. DACQUINO, «La chiesa «corpo del Cristo»», en *Rivista Biblica* 29 (1981) 315-330; V. GUÉNEL (ed.),

posterior, según Benedicto XVI, «San Pablo sostiene que la Iglesia no es sólo un organismo, sino que se convierte realmente en cuerpo de Cristo en el sacramento de la Eucaristía, donde todos recibimos su Cuerpo y llegamos a ser realmente su Cuerpo. Así se realiza el misterio sponsal: todos son un solo cuerpo y un solo espíritu en Cristo. De este modo la realidad va mucho más allá de la imaginación sociológica, expresando su verdadera esencia profunda, es decir, la unidad de todos los bautizados en Cristo, a los que el Apóstol considera «uno» en Cristo, conformados al sacramento de su Cuerpo»⁸⁸.

La teología posterior desarrollará esta imagen paulina de la Iglesia como «cuerpo de Cristo»; en especial, conocerá gran auge en la teología medieval (Hugo de San Víctor, Buenaventura, Santo Tomás). En su fundamental estudio sobre la imagen del «cuerpo místico de Cristo» afirma Émile Mersch que el punto de partida de estos medievales será, como en muchos otros temas, la teología de Agustín⁸⁹.

2.1. «*Christus totus*»

A juicio de Agustín, la Escritura nos habla de Cristo de tres modos: como Dios, igual al Padre; como hombre unido a la divinidad y, por fin, como «Cristo total» [*totus Christus*], «completo o total en la plenitud de la Iglesia, que es la Cabeza y el Cuerpo; y en la plenitud de esta perfección somos nosotros miembros de este hombre único y perfecto»⁹⁰.

Agustín está citando una expresión paulina («donec occurramus omnes... in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi» *Eph* 4, 13). Empleando esta expresión («unus vir perfectus»⁹¹ o «unus

Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens, Cerf, París 1983; G. HELEWA, «La chiesa corpo di Cristo», en *Rivista di Vita spirituale* 33 (1979) 418-472.

88. BENEDICTO XVI, *Audiencia general* del 15 de octubre de 2008.

89. «Le point de départ de tout le mouvement, comme c'est d'ordinaire le cas pour la théologie médiévale, se trouve chez Saint Augustin» E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ II*, Desclée, Bruselas-París 1936, 162. Cf. también S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de Agustín*, 66-87.266-284.

90. «Tertius modus est: quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus» *Sermo* 341, 1 [*PL* 39, 1493]. Cf. T. J. VAN BAVEL, «Iglesia», en: A. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín*, 664-674, aquí 666-668.

91. «Dominus noster Iesus Christus, tamquam totus perfectus vir, et caput, et corpus: caput in illo homine agnoscimus, qui natus est de Maria virgine ... Hoc est caput

homo»⁹²) muestra la inseparable unidad personal entre Cristo y su Iglesia, superada tan solo, como ya hemos dicho, por la unión hipostática. Además, al hablar de Cristo y la Iglesia como *unus*, Agustín pone en relación la comunión eclesial con la comunión trinitaria, en la que Padre e Hijo son *unum*⁹³.

Al hablar, con la expresión paulina de «Cristo en su plenitud», Agustín excluye toda posibilidad de separar a Cristo y a la Iglesia: «Cristo, considerado en su plenitud, está formado de cabeza y de cuerpo. La cabeza es el Hijo unigénito de Dios, y el cuerpo, su Iglesia, esposo y esposa, dos en una sola carne»⁹⁴. No hay Iglesia sin Cristo, ni Cristo sin Iglesia. Se trata de una clave en su disputa contra los donatistas, que no dudan de Cristo, pero sí de su Iglesia; debe ser, por tanto, la cabeza la que los atraiga al cuerpo: «Puesto que nuestra querrela con los donatistas versa sobre el cuerpo, no sobre la cabeza, es decir, no sobre el salvador Jesucristo sino sobre su Iglesia, sea esa misma cabeza, que todos reconocemos, la que nos muestre su cuerpo, sobre el que disintamos, y deshágase con sus palabras nuestra separación»⁹⁵.

La unidad entre Cristo y su Iglesia también dice algo a la lucha entre el trigo y la cizaña, entre la santidad y el pecado a la Iglesia: si la cabeza del cuerpo ya ha resucitado y ascendido al cielo, lo mismo ocurrirá con su cuerpo⁹⁶.

ecclesiae. Corpus huius capitis ecclesia est, non quae hoc loco est, sed et quae hoc loco et per totum orbem terrarum; nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et crediture in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium; quae civitas corpus est Christi, cui caput est Christus»: *Enarrationes in Psalmos* 90, 1 [PL 37, 1159; CCL 39, 1266].

«Christus et ecclesia utrumque unus, unus quidam vir perfectus in forma plenitudinis suae» *Enarrationes in Psalmos* 101, 2 [PL 37, 1295; CCL 40, 1427].

92. «Unus enim homo cum capite et corpore suo Iesus Christus, salvator corporis et membra corporis, duo in carne una» *Enarrationes in Psalmos* 61, 4 [CCL 39, 773-774].

«Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos. [...] Plenitudo ergo Christi, caput et membra. Quid est, caput et membra? Christus et Ecclesia. Arrogaremus enim nobis hoc superbe, nisi ipse dignaretur hoc promittere, qui per apostolum eundem dicit: Vos autem estis corpus Christi et membra» *Tractatus in Ioannis Evangelium* 21, 8 [PL 35, 1568].

93. Cf. *De Trinitate* IV, 9,12 [CCL 50, 177]. Sobre la relación entre el *unus* de Cristo y la Iglesia y el *unum* de Cristo y el Padre, Cf. J. CAROLA, *Augustine of Hippo: The Role of the Laity in Ecclesial Reconciliation*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 167, notas 34-36.

94. *De unitate Ecclesiae* 4, 7 [PL 43, 396; CSEL 52, 238].

95. *Ibidem*.

96. «Est enim corpus Domini plenius ipsa sancta ecclesia, cuius caput ascendit in coelum» *Enarrationes in Psalmos* 111, 1 [PL 37, 1467; CCL 40, 1626]. Otros textos en este mismo sentido pueden encontrarse en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 210.

2.2. *El Espíritu Santo, alma del cuerpo*

«La idea del Espíritu Santo, alma de la Iglesia, es muy propia de san Agustín» —dirá el gran eclesiólogo dominico Jérôme Hamer⁹⁷. En efecto, el desarrollo de la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo lleva a Agustín a hablar del Espíritu Santo como alma de este cuerpo: «Lo que es el alma para el cuerpo, eso mismo es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia; el Espíritu Santo realiza en toda la Iglesia lo que el alma en los miembros de un cuerpo individual»⁹⁸. Como el alma y el cuerpo están indisolublemente unidos, el elemento cristológico y pneumatológico de la Iglesia son inseparables. «Fuera de este cuerpo» —se atreverá a afirmar— «nadie está animado por el Espíritu Santo»⁹⁹. La experiencia del trigo y la cizaña, le llevará a afirmar con dolor que algunos están en la Iglesia sólo corporalmente, sin adhesión vital¹⁰⁰. Tanto los que están fuera de la Iglesia, como los malos cristianos adolecen de lo mismo: les falta el amor, que viene del Espíritu Santo¹⁰¹. El Concilio Vaticano II incorporará esta temática agustiniana al afirmar que «no alcanza la salvación, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia “con el cuerpo”, pero no “con el corazón”»¹⁰².

La función específica del Espíritu Santo en la Iglesia es realizar la unidad: Pablo afirmaba que «todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Corintios 12, 13). El «cemento» de la caridad, que viene del Espíritu Santo, es el que une las piedras vivas, los miembros de la Iglesia¹⁰³: «*el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo hace de muchas almas una sola, y de muchos corazones un solo corazón*»¹⁰⁴.

97. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona 1965, 177.

98. *Sermo* 267, 4 [PL 38, 1231]. El texto lo cita JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, II, 3, recogida en M. RACZKIEWICZ (ed.), *Los Padres de la Iglesia. Documentos pontificios del Papa Juan Pablo II*, Perpetuo Socorro, Madrid 2002, 160, cuya traducción reproducimos.

99. Cf. *Epist* 185, 11-50 [PL 33, 315]; *Tractatus in Ioannis Evangelium* 26, 13 [PL 35, 1613].

100. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 201-202.

101. Cf. T. J. VAN BAVEL, «Iglesia», 668.

102. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n° 14. A pie de página, se citan algunos textos agustinianos, entre los que destaca «*Certe manifestum est, id quod dicitur, in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum*». *De Baptismo contra Donatistas* V, 28, 39 [PL 43, 197].

103. «*lunctura lapidum viventium caritas est*» *Enarrationes in Psalmos* 44, 31.

104. *Tractatus in Ioannis Evangelium* 39, 5 [PL 35, 1683-1684].

Gracias a su pneumatología, en Agustín encontramos una eclesiología de comunión, aun cuando rara vez emplea el término «comunión» en el sentido de comunidad de personas¹⁰⁵. Un buen conocedor del hiponense, como lo es el cardenal Ratzinger, señala la implicación eclesiológica de la pneumatología agustiniana:

«La definición del Espíritu como *communio*, que san Agustín concluye de la expresión «Espíritu Santo», tiene ya para él, como se comprueba en otros nombres del Espíritu Santo, un fundamental sentido eclesiológico: abre la pneumatología a la eclesiología, o bien, a la inversa, inaugura la conversión de la eclesiología en teología: ser cristiano significa ser *communio*, y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo»¹⁰⁶.

3. Iglesia pecadora: «Casta meretrix»

El tema de la santidad y el pecado en la Iglesia¹⁰⁷ es, quizá, el aspecto en el que las eclesiologías de Pablo y Agustín resultan más divergentes. La diferencia, en realidad, radica en la escatología que subyace al pensamiento de cada uno. El apóstol de las gentes está profundamente marcado por la vivencia apocalíptica de las primeras comunidades y espera la parusía del Señor de modo inminente (cf. 1 Tes 4, 15-17; 5, 2-3; Rom 13, 11, aunque en otros textos parece corregir esta visión, 2 Tes 2, 1-2)¹⁰⁸. Por ello, en las comunidades paulinas no pueden coexistir el pecado y la santidad, la virginidad y la infidelidad; la comunidad debe vigilar y permanecer santa, como afirma al tratar el caso del incestuoso: «¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Suprimid toda la levadura vieja y sed masa nueva, como panes pascuales que sois, pues Cristo, que es nuestro cordero

105. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 80, nota 44.

106. J. RATZINGER, «El Espíritu Santo como comunión. La relación entre pneumatología y espiritualidad en San Agustín», en: IDEM, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 39-61, aquí 43.

107. Cf. H. URS VON BALTHASAR, «Casta meretrix» en: *Ensayos teológicos II: Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 239-254; H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 97-102; K. RAHNER, «El pecado en la Iglesia», en: G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Juan Flors, Barcelona 1968, 433-448; IDEM, *Iglesia de los pecadores*, en: *Escritos de teología VI*, Madrid 1967, 295-313.; J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 278-285.

108. Cf. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, 84-85; R. SCHNACKENBURG, *La teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1966, 107-108.

pascual, ha sido ya inmolado» (1 Co 5, 6-7). En línea con la tradición profética, que presentaba las idolatrías del pueblo como infidelidad matrimonial (Jer 3, 6; Os 2, 4-15), Pablo habla de la santidad de la Iglesia en términos de amor esponsal y virginal: «*Os he unido a un solo esposo para presentaros a Cristo como virgen casta»* (2 Co 11, 2). Símbolo de esta iglesia virgen, que se mantiene vigilante ante la llegada inminente del Esposo son las vírgenes de la Iglesia (cf. 1 Cor 7, 26.29-31).

El hiponense tiene una perspectiva distinta: la confrontación con donatistas y maniqueos le pondrá ante la cuestión del mal y, en especial, sobre la existencia del mal y el pecado en la Iglesia. Esta circunstancia impregnará su visión eclesiológica y su mismo modo de interpretar a Pablo¹⁰⁹.

Para Agustín, la Iglesia vive en tres tiempos: «*Hic, ibi, interim»*¹¹⁰. Escuchamos la autorizada voz de Grabowski: «*Ibi* (allí) representa el cielo, la meta de todos nuestros esfuerzos y aspiraciones. *Hic* (aquí) significa la tierra, el lugar de prueba y combate, del vicio y la virtud. *Interim* (entre tanto) es el tiempo concedido a cada hombre para esperar el día del Señor»¹¹¹. Sólo «allí», en la «Jerusalén de arriba» (Ga 4, 26), la Iglesia será perfecta¹¹². Nosotros vivimos la Iglesia del «*interim*», el «mientras tanto»¹¹³.

109. Cf. P. FRIEDRIKSEN, «Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self», *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3-34, aquí 22; T. F. MARTIN, «*Vox Pauli*. Augustine and the Claims to Speak for Paul: An exploration of rhetoric at the service of exegesis», *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 237-272.

110. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater» en San Agustín*, 209-217. Cf. *Breviculus Collationis cum Donatistis* 3, 9, 16 [PL 43, 623-633]. 3, 10, 20 [PL 43, 635].

Con acierto afirma Madrid: «No hay dos iglesias: la iglesia jerárquica, que trabaja por la salvación de los hombres, y la iglesia escatológica, de los que se salvan o de los predestinados [...] sino dos estados de la misma realidad: la Iglesia arriba-abajo, después-ahora» T. C. MADRID, «La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia», 553, nota 40.

111. S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de Agustín*, 556. Cf. F. CHATILLON, «Hic, ibi, interim», *Révue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949), 194-199.

112. «San Agustín [habla] de un *corpus permixtum* de buenos y malos, que se oponen, aquí abajo, no como sociedades corporales visibles, sino como hombres o grupos espirituales de hombres. La Iglesia pura es, para él, un concepto escatológico» R. PALMERO, «*Ecclesia Mater» en San Agustín*, 252, nota 27.

113. Cf. la importante obra de P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1972, con las precisiones realizadas por E. LAMIRANDE, «A significant contribution to our understanding of St. Augustines ecclesiology», *Augustinian Studies* 5 (1974), 237-248

3.1. *La Iglesia del «interim»: trigo y cizaña*

El *interim*, el tiempo de la Iglesia de esta tierra, queda bien ilustrado en la interpretación agustiniana de Mateo 13, es decir, de la parábola del sembrador y la parábola del trigo y la cizaña: es el tiempo en que grano y cizaña crecen juntos en la era hasta la siega¹¹⁴, alimentados por la misma lluvia que en el grano produce fecundidad y en la cizaña esterilidad¹¹⁵; es tiempo de elegir entre el bien y el mal¹¹⁶, antes de que llegue el tiempo de la siega y el granero se cierre. En esta era, los granos de trigo se arriesgan todavía a degenerar en paja, y de la paja pueden resurgir granos de trigo¹¹⁷. El hecho de que cizaña y trigo crezcan en un mismo sembrado no significa que bien y mal se confundan: «En la unidad de la era del Señor, a los malos no se les alaba por causa de los buenos, ni a los buenos se les abandona por causa de los malos»¹¹⁸. Aquel que, escandalizado de la existencia de pecadores dentro de la Iglesia, huye de ella, está huyendo de su propia salvación: «si reconozco a alguno de estos en la comunión de los sacramentos, corrijo a los que puedo con la palabra y la disciplina del Señor, y tolero a los que no puedo corregir. Huyo de la paja para no convertirme en paja yo también, no huyo del sembrado para no ser nada»¹¹⁹.

114. «Oportet enim patienter ferri, quod festinanter non oportet auferrī» *De Patientia* 9, 8.

115. «Cum vero mali pacis conservandae necessitate tolerantur, non iniquitatis communicandae societate appetuntur, ut cum zizaniis triticum suavem pluviam pariter bibat, servet tamen ubertatem, suam, nec convertatur in zizaniorum sterilitatem, sed utrumque simul usque ad messem crescat, ne forte cum colliguntur zizania, eradicetur simul et triticum, nullam cum bonis habent mali participationem salutis vel perditionis» *Ad Donatistas post Collationem* 6, 8.

116. «Neque enim ad horreum pertinet quidquid in segete est. Eadem quippe pluvia utilis et nutritoria, et triticum pascit et paleam. Absit ut simul utrumque in horreo recondatur; quamvis simul utrumque in agro nutriatur, et simul utrumque in area trituretur. *Nunc tempus eligendi est. Antequam veniat ventilatio, fiat morum separatio: sicut in area, granum adhuc mundatione discernitur, nondum ventilabro ultimo separatur.*» *Sermo* 305, 1.

117. «Implebitur illud horreum, atque claudetur. Quidquid extra remanserit, flamma vastabit. Qui ergo bonus est, carissimi, toleret malum: qui malus est, imitetur bonum. In hac quippe area possunt in paleas grana deficere; possunt rursus grana de paleis consuscitari» *Sermo* 223, 2

118. «In ipsa unitate dominicae areae, nec propter bonos laudandi sunt mali, nec propter malos deserendi sunt boni: sicut in uno homine nec propter illud quod in eo integrum est, eius est accipienda perversitas; nec propter id quod in eo perversum est, negari debet eius integritas» *De Unico Baptismo contra Petilianum* 18, 32.

119. «Si quos tales in Sacramentorum eius communione cognovero, verbo et disciplina Domini emendo quos possum, tolero quos emendare non possum. Fugio paleam, ne hoc sim: non aream, ne nihil sim» *Contra Cresconium* III, 35.39.

Por tanto, si existe el pecado en la Iglesia, es porque ella acoge en su seno a los pecadores; no hay dos iglesias (como sostenían los donatistas) ni un cuerpo bipartito del Señor (como pretendía Ticonio) sino una sola: la Iglesia es un *corpus permixtum*, en el que coexisten, sin identificarse, santos y pecadores¹²⁰. La Madre Iglesia los ha llevado a ambos en el vientre: «Una semilla, pero distintas concepciones; un solo y mismo vientre, pero distintos alumbramientos... Dos hombres, dos pueblos: el pueblo bueno y el pueblo malo, que luchan en un mismo vientre. ¡Cuántos malos hay en la Iglesia! Y, sin embargo, uno solo es el vientre que los lleva, hasta que en el último día se haga la separación»¹²¹. En otro lugar, Agustín insistirá en esta misma idea de que la Iglesia ha llevado en el vientre a ambos y ambos son hijos de la Iglesia, del mismo modo que Esaú y Jacob eran hijos de Rebeca, siendo el uno velludo y el otro de piel suave (cf. Gn 25, 25)¹²². En otros textos, parece que herejes y católicos son hijos de distintas madres¹²³, aunque lo que distingue a la Iglesia católica de las sectas, es su capacidad de generar: la *Catholica* puede ser madre y los otros grupos no¹²⁴.

No debe escandalizar, por tanto, la existencia de pecadores en la Iglesia peregrina, en el tiempo del *interim*. La parábola del trigo y la cizaña aparece de nuevo para invitar a los cristianos a mirar los miembros santos de la Iglesia sin horrorizarse de los pecadores: «Si no queréis sentir os decepcionados y deseáis seguir amándoos unos a otros, sed conscientes de que toda forma de vida en la Iglesia tiene hipócritas entre sus filas... Hay malos cristianos, pero también los hay buenos. A primera vista veréis gran número de malos cristianos, quienes como una espe-

120. Cf. T. J. VAN BAVEL, «Iglesia», 668-672; R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 251-252, nota 27. De modo similar, las «dos ciudades» conviven mezcladas [*perplexae*] Cf. *De civitate Dei* 1, 35 [CCL 47, 34]; 14, 28 [CCL 48, 451-452].

121. *Tractatus in Ioannis Evangelium* 11, 10 [PL 35, 1480; CCL 36, 116]. Traducción en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 148.

122. «Genuit enim mater ambos filios. Intendite, fratres, genuit unum pilosum, alterum lenem. Pili peccata significant, lenitas autem mansuetudinem, id est munditiam a peccatis... Quomodo duos peperit Rebecca, generantur in utero ecclesiae duo, unus pilosus, alter lenis» *Sermo* 4, 14 [PL 38, 41; CCL 41, 31].

123. «Una mater superbia omnes haereses peperit, sicut una mater nostra catholica omnes cristianos fideles toto orbe diffusos» *Sermo* 46, 18 [PL 38, 544; CCL 41, 544-545]; Cf. *Epist* 129, 2 [PL 33, 491; CSEL 44, 34-35]; *Epist* 93, 23 [PL 33, 333; CSEL 34/2, 469].

124. «Itaque una est ecclesia, quae sola Catholica nominatur, et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae» *De Baptismo* I, 14 [PL 43, 117; CSEL 51, 158].

sa capa de paja no dejan que os acerquéis a los granos buenos de trigo. Creedme, debajo de la paja hay también granos buenos de trigo»¹²⁵.

Las divisiones, las herejías y el pecado en esta Iglesia del *interim* muestran que aún es tiempo de conversión, de que los malos se vuelvan buenos o de que en los malos, otros puedan ejercitarse en el bien: «*Ne putetis gratis malos in hoc mundo et nihil bonis de his agere Deum. Omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum bonus exerceatur*»¹²⁶. Aún más: las divisiones y el pecado hacen resplandecer aún más a los verdaderos hijos de Dios: comparados con los herejes —dice Agustín— quedan de manifiesto ante los hombres aquellos que son conocidos por Dios¹²⁷. En las palabras del hiponense resuena el eco de aquello que afirmaba Pablo: «*tiene que haber entre vosotros también disensiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son de probada virtud entre vosotros*» (1 Cor 11, 19).

3.2. «*Meretricem invenit, virginem fecit*»

Agustín es consciente del pecado que existe en la Iglesia. Y, sin embargo, sostiene con Pablo que la Iglesia es Virgen: «*Os he unido a un solo esposo para presentaros a Cristo como virgen casta*» (2 Co 11, 2). ¿Cómo unir ambos elementos? Su original solución se resume bien en la fórmula que titula nuestro apartado: «*encontró una prostituta, hizo una virgen*». El pecado de los miembros de la Iglesia se convierte en ocasión de que Dios muestre su acción poderosa y ejerza su misericordia con aquella meretriz. Olvidar la realidad del pecado equivaldría a minimizar la acción de la gracia divina. Conviene leer el texto completo:

«Grande y singular es la benevolencia del Esposo; encontró una meretriz y la transformó en virgen. No negará que era prostituta, para no olvidar la misericordia del libertador. ¿Cómo no iba a ser prostituta, si corría detrás de los ídolos y de los demonios? Todos los hombres eran adúlteros de corazón; a la letra lo eran pocos; de corazón, todos»¹²⁸.

125. *Enarrationes in Psalmos* 99, 13. Traducción tomada de T. J. VAN BAVEL, «Iglesia», 669.

126. *Enarrationes in Psalmos* 54, 4 [PL 36, 630; CCL 39, 658].

127. «*Ut sit earum comparatione lux gratior, sicut haereticorum comparatione iucundior est inventio veritatis: ea quippe comparatione probati manifesti fiunt inter homines qui Deo noti sunt*» *Enarrationes in Psalmos* 9, 20 [PL 36, 126].

128. «*Magna est sponso et singularis dignatio: meretricem invenit, virginem fecit. Quia meretrix fuit non debet negare, ne obliviscatur misericordiam liberantis. Quomodo non erat meretrix, quando post idola et daemonia fornicabatur? Fornicatio cordi in*

Agustín no duda en abundar en el pecado y fealdad de la Iglesia¹²⁹, empleando imágenes de la tradición profética (en especial de Oseas¹³⁰). Esta afirmación, sin embargo, no impide a Agustín señalar el otro extremo de la paradoja: la Iglesia es pecadora, sí, pero también virgen¹³¹. El texto que leíamos nos dice quién es el Esposo, y quién es la meretriz convertida en virgen: «Y vino (Cristo) y la transformó en virgen. Hizo virgen a la Iglesia. En la fe es virgen»¹³². Si antes insistía en que todos los hombres eran adúlteros de corazón, aunque pocos lo fueran en la carne, ahora afirma que toda la Iglesia es virgen en la fe, aunque sólo algunos de sus miembros sean vírgenes en la carne¹³³. De hecho, una prueba concluyente de la virginidad de la Iglesia será su capacidad de engendrar vírgenes: si en su seno hay un *ordo virginum*, es porque ella misma es virgen: «Esta virgen no es engendrada por fecundidad corporal ninguna, ni es hija de la carne y de la sangre. Si buscamos su madre, es la Iglesia. No puede engendrar sagradas vírgenes más que una virgen sagrada»¹³⁴.

La Iglesia es, por tanto, la «Virgen casta», desposada con Cristo, de la que hablaba Pablo (2 Cor 11, 2-3). Haber recibido el don de la virginidad, sin embargo, no le exime de vigilar continuamente por conservarlo: «La Iglesia es virgen» —insiste Agustín— «Es virgen, pues sigue siéndolo; guárdese del seductor, no sea que encuentre en él un corruptor»¹³⁵.

4. «Se dixit sponsum, se sponsam»

La reflexión realizada acerca de la santidad y el pecado en la Iglesia, de la meretriz convertida en virgen, nos ha puesto ante una poderosa imagen eclesiológica: la Iglesia *esposa*¹³⁶.

omnibus fuit: in paucis carnis, in omnibus cordis» *Sermo* 213, 8 (= «*Sermo Guelferbitanus*») [MA I, 447; PLS 2, 541]; cf *Sermo* 10, 2 [PL 38, 92-93].

129. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 41-68.

130. Podrá verse una comparación entre las expresiones agustinianas y las del profeta en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 54-55.

131. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 69-97.

132. «Et venit, et virginem fecit: Ecclesiam virginem fecit. In fide virgo est» *Sermo* 213, 8 [MA I, 447; PLS 2, 541].

133. «In carne paucas habet virgines sanctimoniales; in fide omnes virgines debet habere, et feminas et viros; ibi enim debet esse castitas et puritas et sanctitas».

134. *De sancta virginitate* 12, 11 [PL 40, 401; CSEL 41, 244].

135. *Sermo* 213, 8. Traducción BAC 447, 158-159.

136. Agustín lo expresa con un axioma que recuerda los paulinos: «Etenim sponsa Ecclesia est, sponsus Christus» (*En. in Ps.* 44,3 [v.1] – Pl. 36,494). Consecuencia de

Cumpliendo la promesa matrimonial del Génesis («serán dos en una sola carne», Gn 2, 24), Pablo había afirmado que la unión del hombre y la mujer se convertía en *sacramentum* del matrimonio entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32)¹³⁷. Agustín, interpretando este pasaje, mostrará que el sacramento del matrimonio de los esposos ha de considerarse «minimum sacramentum», frente a las bodas de Cristo con su Iglesia, que son el «*magnum sacramentum*»; de modo que el matrimonio humano ha de mirarse a la luz del matrimonio místico y no al revés¹³⁸. Aún más: el modelo del matrimonio terreno será el matrimonio escatológico y definitivo entre Cristo y su Iglesia¹³⁹.

Uniendo esta exégesis de Ef 5, 32, con la de Gn 2, 24, afirmará Agustín: Cristo «se llamó a sí mismo esposo, a la Iglesia la llamó su esposa. ¿Por qué iba a llamarse esposo, al llamarla a ella esposa, sino porque serían dos en una sola carne?»¹⁴⁰. Se observa aquí que, al igual que sucede respecto al *Christus totus*, la imagen de la Iglesia esposa tiene un marcado acento personal¹⁴¹: Cristo y la Iglesia se hacen una persona, dos en una sola carne: «Uno solo es el hombre que habla a todas las gentes, en todas las lenguas, un solo hombre, que es cabeza y cuerpo; sólo un hombre, varón perfecto, Cristo y la Iglesia; Él es el esposo, ella la esposa; pero serán dos, dice Dios en una sola carne»¹⁴².

esta afirmación es que la belleza de la Iglesia es la que procede de Cristo: «Quae sunt interiora pulchritudinis? Conscientiae. Ibi videt Christus, ibi amat Christus, ibi alloquitur Christus, ibi punit Christus, ibi coronat Christus» (*En. in Ps.* 44,29 [vv. 12,15ss.] – Pl. 36,512).

137. Sobre el nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo Agustín afirma: «Formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus, id est de fide passionis et Baptismi. Nam percussus latus ejus lacea, sanguinem et aquam profudit» (*Io.* 19,34) (*De Gen. contra Man.* 2,24,37 – Pl. 34,216).

138. A. M. LA BONNARDIÈRE, «L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Ephés. 5, 32», *Recherches augustiniennes* 12 (1977), 3-45.

139. «Sed quoniam ex multis animis una civitas futura est habentium animam unam et cor unum in Deum (Act 4, 32); quae unitatis nostrae perfectio post hanc peregrinationem futurus est... sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam Deo futuram in caelesti civitate» *De bono coniugali* 18, 21 [PL 40, 387-388; CSEL 41, 214-215].

140. «*Se dixit sponsum, se sponsam; quare se sponsum, se sponsam, nisi quia erunt duo in carne una?*» *Enarrationes in Psalmos* 30, enarratio II, sermo 1, 4 [PL 36, 232; CCL 38, 193].

141. Ambas imágenes eclesiológicas, cuerpo y esposa, se encuentran profundamente relacionadas. Así, por ejemplo: «*Populus parit, sed unius membra sunt, cuius ipsa est corpus et coniux, etiam in hoc similitudinem gerens illius virginis, quia et in multis mater est et unitatis*» *Sermo* 192, 2 [PL 38, 1013].

142. *Enarrationes in Psalmos* 18, sermo 2, 10 [PL 37, 161; CCL 38, 110]. Otros textos en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 106-107.

Una y otra vez repetirá Agustín: la esposa es la Iglesia, Cristo el esposo¹⁴³, y esa esposa [*sponsa*] o mujer [*uxor*] somos nosotros¹⁴⁴.

5. Madre

El cardenal Montini invitaba a amar a la Iglesia como la amó el Señor, como la han amado los santos, como san Agustín, que dice: «No podemos amar a Dios Padre, si no amamos a nuestra Madre la Iglesia»¹⁴⁵. Antes había advertido: «Es necesario estudiar la Iglesia, pero, sobre todo, hay que amar a la Iglesia»¹⁴⁶.

El aspecto maternal de la Iglesia no será incompatible con su virginidad: la Virgen y la Madre son la misma, la Madre con entrañas de amor y la Virgen íntegra por su fe y piedad¹⁴⁷. La doble condición de Madre y Virgen hace que Agustín fije sus ojos en María, Virgen y Madre, como tipo de la Iglesia¹⁴⁸. La Iglesia imita a María en su virginidad maternal: si bien no puede ser virgen en el cuerpo, como lo fue la Madre de Dios, la Iglesia será madre y Virgen en espíritu¹⁴⁹. Prolongando ese paralelo entre cuerpo y espíritu, Agustín dirá que María da a luz a la cabeza del cuerpo, Cristo, mientras que la Iglesia engendra a los miembros de este cuerpo. María dio a luz corporalmente, la Iglesia espiritualmente («*Maria corporaliter... ecclesia spiritualiter*»¹⁵⁰). La Iglesia imita a María porque después de ser Madre continúa siendo virgen:

143. «*Sponsa ecclesia est*» *Sermo* 265, 6 [PL 38, 1221]; «*Et ipsi invitati, sponsa est, etenim sponsa ecclesia est, sponsus Christus*» *Enarrationes in Psalmos* 44, 3 [PL 36, 494; CCL 38, 495].

144. «*Ergo uxor eius, ecclesia eius; ecclesia eius, uxor eius, nos ipsi*» (En. in ps. 127, 11 [PL 36, 1684; CCL 40, 1875]).

145. *En. in Ps.* 88, s.2, 14 [v.53] – Pl. 37,1140-1141.

146. G. DÍAZ – S. MISCIOSCIA, *Pablo VI cita a San Agustín*, Ediciones Escorialenses, Madrid 2004, 187.

147. «*Nam ipsa quoque et mater et virgo est: mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis*» *Sermo* 192, 2 [PL 38, 1012-1013]. Cf. *Tractatus in Ioannis Evangelium* 4, 10 [PL 35, 142; CCL 36, 84]; *Sermo* 192, 1 [PL 38, 1012].

148. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 226-245.

149. «*Ecclesia ergo imitans Domini sui matrem, quoniam corpore non potuit, mente tamen et mater et virgo est*» *Sermo* 19, 3 [PL 38, 1010].

150. «*Maria corporaliter caput huius peperit: ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit, in utraque fecunditas virginitatem non adimit. Proinde cum ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu, quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu!*» *De sancta virginitate* 2, 2 [PL 40, 397; CSEL 41, 236].

Es Virgen y da a luz. Imita a María, que dio a luz al Señor. ¿Acaso no es virgen Santa María, que dio a luz y siguió siendo virgen? Del mismo modo también, la Iglesia da a luz y es virgen. Y si te fijas, da a luz a Cristo: porque son sus miembros los que son bautizados. Vosotros sois —dice el Apóstol— cuerpo y miembros de Cristo (1 Cor 12, 27). Así pues, si da a luz a los miembros de Cristo, se asemeja mucho a María»¹⁵¹.

La función maternal de la Iglesia, por tanto, se manifiesta especialmente en el bautismo. Este sacramento capacita para celebrar la Eucaristía, donde se da la incorporación eclesial: «Así como el sacramento del cuerpo de Cristo es en cierto modo el cuerpo de Cristo, el sacramento de la sangre de Cristo es la propia sangre de Cristo y el sacramento de la fe es la propia fe»¹⁵². Por eso, el Bautismo se presenta como el sacramento que incardina a la Iglesia: «Pasa lo que ves; pero lo que se ha significado y es invisible, no pasa; permanece»¹⁵³. La manifestación de esta pertenencia a la Iglesia, cuerpo de Cristo, se da por el abandono del hombre viejo y el revestirse del hombre nuevo¹⁵⁴, y le corresponde un nombre propio, el de cristianos: «No alude solamente a los obispos y a los presbíteros, que son los propiamente llamados sacerdotes de la Iglesia, sino a todos los miembros del único Sacerdote, al igual que a todos los fieles se les da el nombre de cristianos por el crisma místico. Así el apóstol San Pedro los llama Pueblo Santo y sacerdocio real»¹⁵⁵.

6. «La Jerusalén de arriba, que es nuestra madre»

La eclesiología de Pablo, como hemos señalado antes, conoció una evolución, un cambio de acento, que corrió parejo al crecimiento de su experiencia eclesial. La consumación escatológica de la Iglesia se halla presente en ambas: en Gálatas, por ejemplo, Agar y Sara simboli-

151. «Et virgo est et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit, et virgo permansit? Sic et ecclesia et parit et virgo est. Et si consideres, Christum parit: quia membra eius sunt qui baptizantur. *Vos estis*, inquit Apostolus, *corpus Christi et membra* (1 Cor 12, 27). Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est» *Sermo* 213, 7 [PL 38, 1061].

152. *Ep.* 98,9 – Pl. 33,364.

153. *Sermo* 227 – Pl. 38,1101.

154. «Transeat ergo a vetustate, ut perveniat ad novitatem, (omnis qui baptismum Christi desiderat)» (*De cantico nuovo – sermo ad catechumenos* 1,1 – Pl. 40,677).

155. *De civ. Dei* 20,10 – Pl. 41,675-676.

zan, respectivamente, la Jerusalén de abajo y «la Jerusalén de arriba, que es libre y ésta es nuestra madre» (Ga 4, 26). Las cartas de la cautividad, al acentuar el elemento místico e invisible de la Iglesia, darán más importancia a las dimensiones protológicas y escatológicas de la Iglesia: un ejemplo será la carta a los Efesios, en la que se acentúan por igual el origen trinitario de la Iglesia (1, 3-4: «Bendito sea Dios... que nos eligió en Cristo», puesto que «eligió» en griego procede de la misma raíz que «Iglesia») como el elemento escatológico (1, 22-23: «Todo lo ha puesto Dios bajo los pies de Cristo, constituyéndolo cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo»).

Para Agustín de Hipona, la perfección de la Iglesia sólo llegará en el tiempo de la consumación, el tiempo de la «Jerusalén celeste que es nuestra madre (Ga 4, 26)». La Iglesia de la tierra es una porción peregrina de la madre celestial: «Cognovimus aliam matrem, Hierusalem caelestem, quae est sancta ecclesia, cuius portio peregrinatur in terra»¹⁵⁶.

De los tres tiempos señalados para la Iglesia («Hic, ibi, interim»¹⁵⁷), el tiempo de la consumación será el «Ibi», allí donde la visión ya no será incompleta ni nos cansaremos de amar¹⁵⁸, allí donde nuestro alimento y bebida será el «Aleluya celestial»¹⁵⁹, allí donde nuestra vida será descanso, visión, amor y alabanza¹⁶⁰. Otro modo habitual que emplea el hiponense para referirse a la Iglesia celestial es «in illa», «en aquella Jerusalén esposa de mi Señor, en que no habrá muerte... no habrá ayer que nos preceda ni mañana que nos apriete»¹⁶¹, la ciudad celeste hacia la que peregrinamos¹⁶². Aquel momento, identificado con la resurrección de los muertos, será el momento del nuevo nacimiento de la Iglesia, en que el dolor y el llanto pasarán¹⁶³; la Iglesia ya no

156. *Enarrationes in Psalmos* 26, sermo 2, 18 [PL 36, 208; CCL 38, 164-165].

157. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 209-217.

158. «Ibi visio sine defectu et amor sine fastidio» *Enarrationes in Psalmos* 85, 11 [PL 36, 1089; CCL 39, 1185].

159. «Ibi cibus noster alleluia, potus alleluia, actio quietis alleluia, totum gaudium erit alleluia, id est laus Dei» *Sermo* 252, 9 [PL 38, 1177].

160. «Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus» *De civitate Dei* XXII, 30, 5 [PL 41, 804; CCL 48, 866].

161. «Est quod in illa Hierusalem sponsa domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens, qui nec hesterno praeceditur, nec crastino impellitur» *Enarrationes in Psalmos* 38, 7 [PL 36, 419; CCL 38, 409].

162. «Matrem illam [Gal 4, 26] dicit, tamquam metropolim: nam et metropolis mater civitas interpretatur» *Sermo Mai* 12, 1 [MA I, 285].

163. «In illa autem resurrectione mortuorum apparebit partus ecclesiae, transiet dolor et gemitus» *Enarrationes in Psalmos* 126, 8 [PL 36, 1673; CCL 40, 1863].

sufrirá la persecución de los herejes, como Agar perseguía a Sara¹⁶⁴; heredaremos entonces la Iglesia que hoy nos cuesta tanto esfuerzo¹⁶⁵. Y es que allí, en la Jerusalén de arriba, cesará la situación de «*corpus permixtum*», la convivencia de trigo y cizaña que era inherente al *interim* de la Iglesia terrena. A partir de este momento crucial, la Iglesia de Cristo, angelical y celeste, estará identificada sólo con los buenos. Y buenos son los que llegan a Dios¹⁶⁶.

Allí, en aquella Jerusalén celeste, se consumarán las bodas de Cristo con su Iglesia, aquel matrimonio que había comenzado ya en el seno de María¹⁶⁷, se había realizado en su muerte y resurrección y se consume escatológicamente en las bodas eternas¹⁶⁸. Llegará entonces la plena unión personal entre el Esposo perfecto y la Esposa, que ya no será una meretriz rescatada, sino la Esposa del Cordero; será plenamente la *Iglesia esposa*, sin mancha y sin arruga (Ef 5, 27), que San Agustín en los primeros escritos identificó con la Iglesia terrenal, pero que más adelante¹⁶⁹ reservó, como denominación, para la perfecta felicidad con que reinará la Hija y esposa del Rey, con que reinaremos en compañía del Esposo, «*in illa stabilitate sedis aeternae*»¹⁷⁰.

164. «Si ecclesia vera ipsa est quae persecutionem patitur, non quae facit; quaerant ab apostolo quam ecclesiam significabat Sara, quando persecutionem faciebat ancillae. Liberam quippe matrem nostram, caelestem Ierusalem, id est veram Dei ecclesiam, in illa muliere dicit figuratam, quae affligebat ancillam (Gal 4, 22-31)» *Epist* 185, 11 [PL 33, 797; CSEL 34/2, 9].

165. «Modo laboremus in Ecclesia, postea hereditabimus Ecclesiam. Quando enim ibi erat gaudium nostrum sempiternum, non ibi erimus nisi possessores, non autem laborabimus» *Sermo* 45, 5 [PL 38, 266].

166. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 212-213, con los textos en que se basa la afirmación.

167. «Dominus autem securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero virginis» *Tractatus in Iohannis Evangelium* 8, 4 [PL 35, 142; CCL 36, 84].

168. Me he ocupado de esos tres momentos en R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 106-119. En especial, acerca de las bodas eternas, Cf. *Ibidem*, 209-217.

169. «Dos pasos bien marcados preparan esta maduración. En el *Contra Faustum* (400), el obispo de Hipona distingue, en una perspectiva más bien individual, los dos estadios de la vida cristiana: el actual, imperfecto, temporal, caracterizado por la oscuridad de la fe y por la esperanza, y el futuro, definitivo, eterno, en el que «iam res erit, non spes». Dos tiempos que corresponden a dos vidas distintas. En los escritos antido-natistas, la doble condición se extiende, en un plano colectivo, a la «ecclesia quae nunc est... quae futura est»» R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 218.

170. Cf. R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, 213-214. En las páginas 215-217 se encontrarán algunos textos en la misma línea.

7. Conclusión: Pablo en Agustín, Agustín en Pablo

Nuestra reflexión debe detenerse aquí. Podemos hablar de la presencia de «Pablo en Agustín», pero también de una interpretación agustiniana de Pablo, de un «Pablo de Agustín». Este santo doctor ha tenido gran influencia en la historia de Occidente¹⁷¹, también en el campo de la eclesiología. La benéfica influencia del obispo hiponense permite contrarrestar algunas interpretaciones del pensamiento paulino, que presentan la Iglesia como un fenómeno meramente espiritual o carismático¹⁷², y leer a Pablo en toda su riqueza. Nos permitirá, asimismo, comprender la Iglesia como cuerpo mixto de gracia de Dios y pecado humano, de trigo y cizaña que, sin mezclarse, conviven juntos hasta la siega. Con Pablo, y nunca como alternativa al Apóstol, Agustín de Hipona puede seguir diciendo mucho a la eclesiología de nuestro tiempo¹⁷³. Y también a la del futuro.

Recogiendo este pensamiento secular sobre la Iglesia, De Lubac ha sintetizado la condición maternal en doce títulos que recogen el ser y el obrar de la Iglesia de Jesucristo, Esposa, nacida del Costado del Redentor, Madre Virginal de la nueva humanidad redimida por la Pasión de Cristo, que se incorpora a Él en el Bautismo:

«Madre casta, ella nos infunde y conserva en nosotros una fe siempre íntegra, que ningún deterioro humano, ninguna debilidad espiritual, por profundos que sean, alcanza jamás. Madre fecunda, ella no deja de darnos por el Espíritu Santo, nuevos hermanos. Madre universal, ella tiene cuidado igualmente de todos, tanto de los pequeños como de los grandes, de los ignorantes y de los sabios, del humilde pueblo de las parroquias y del rebaño elegido de las almas consagradas. Madre venerable, ella nos asegura la herencia de los siglos y saca para nosotros de su tesoro las cosas antiguas y las nuevas. Madre paciente, ella recomienza siempre, sin cansarse, su obra de lenta educación y retoma, uno por uno, los hilos de la unidad que sus hijos rompen siempre. Madre atenta, ella nos protege contra el Enemigo,

171. Cf. P. FRIEDRIKSEN, «Pablo», en: A. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín*, 995-1002, aquí 1000. La autora había expuesto estas ideas en el artículo ya citado «Paul and Augustine».

172. Como ejemplo de tal actitud, podríamos señalar a H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968.

173. Cf. el estudio de V. GROSSI, «I modelli ecclesiológicos agostiniani e l'eccelesiology post-Vaticano II», en: G. MAZZOTTA (ed.), *Veritas in caritate: miscellanea di studi in onore del card. José Saraiva Martins*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 153-176

que ronda en torno a nosotros, buscando su presa. *Madre amorosa*, ella no nos repliega sobre sí misma, sino que nos lanza al encuentro de Dios, que es todo Amor. *Madre clarividente*, sean cuales fueren las sombras que el Adversario se esfuerza por extender, ella no puede dejar de reconocer un día como suyos a los hijos que ha engendrado, ella tendrá la fuerza de alegrarse de su amor, y ellos encontrarán seguridad en sus brazos. *Madre ardiente*, ella pone en el corazón de los mejores un celo siempre atento y los envía por todas partes como mensajeros de Jesucristo. *Madre sabia*, ella nos evita los excesos sectarios, los entusiasmos engañosos seguidos de cambios bruscos; ella nos enseña a amar todo lo que es bueno, todo lo que es verdadero, todos lo que es justo, a no rechazar nada que no haya sido examinado. *Madre dolorosa*, con el corazón traspasado por la espada, ella revive de tiempo en tiempo la Pasión de su Esposo. *Madre fuerte*, ella nos exhorta a combatir y a dar testimonio de Cristo»¹⁷⁴.

Con nuestro querido Papa Benedicto XVI, «pidamos al Señor que nos conceda ser cada vez más su Iglesia, su Cuerpo, el lugar de la presencia de la caridad en nuestro mundo y en nuestra historia»¹⁷⁵.

174. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008, 297-298.

175. BENEDICTO XVI, *Audiencia General* del 15 de octubre de 2008.

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Prof. Dr. Pío de Luis Vizcaíno, O.S.A.

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Religioso de la Orden de san Agustín, nacido en el año 1947. Es licenciado en Teología dogmática y doctor en Teología y Ciencias patrísticas por el Institutum Patristicum «Augustinianum» (Roma). En la actualidad ejerce como profesor en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y en otros centros de la Orden en Hispanoamérica. Es colaborador asiduo de la Revista «Estudio Agustiniiano» y ocasional de otras revistas de dentro y fuera de la Orden de san Agustín. Ha formado parte de la Comisión nombrada por la Federación de Agustinos Españoles (FAE) para la edición bilingüe de las Obras de san Agustín que publica la Biblioteca de Autores Cristianos, para la que ha traducido algunos volúmenes. Ha publicado varias obras orientadas fundamentalmente a la divulgación del pensamiento del obispo de Hipona.

Prof. Dr. Pedro Langa Aguilar, O.S.A.

Centro Teológico San Agustín

Sacerdote agustino burgalés de Coruña del Conde (1943), es licenciado en Dogmática y doctor en Teología y Ciencias Patrísticas. Fue mucho tiempo profesor en universidades de Roma y lo es hoy, en Madrid: Centro Teológico San Agustín, Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad y Facultad de Teología San Dámaso. Esporádicamente lo es también de algún master de ecumenismo en la Pontificia de Salamanca. Especialista en Santos Padres, San Agustín y el Ecumenismo, cuenta con media docena de monografías. Sus artículos de fondo rondan ya los 350 y las recensiones sobrepasan el millar. La crítica ha elogiado sus estudios antidonatistas (BAC, 3 vols.). Escribe en no menos de 25 revistas de pensamiento y son de su pluma las biografías de los Padres y Doctores latinos del *Nuevo Año Cristiano* de Edibesa y unas 50 en el *Año Cristiano* de la BAC. Colabora en Religión y Cultura, Vida Nueva y Radio Vaticano. Además de Francia, Italia, Austria, Bulgaria, Grecia, Alemania y Turquía ha visitado el Monte Athos. Conferenciante agustinólogo en Argenti-

na, Uruguay, Brasil, Italia y Venezuela, en 1990 dirigió un viaje ecuménico a la Unión Soviética. Considerado «uno de los mejores conocedores actuales de la obra de san Agustín», ha participado en las VII, IX y XI Jornadas Agustinianas. Lleva 35 años ininterrumpidos explicando Patrología. El *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos 2004) lo incluye entre los 241 teólogos de todo el mundo. Y *Vida Nueva* (n. 2.639: 05.12.2008) entre los teólogos sobresalientes de los «Cincuenta años de teología en España».

Prof. Dr. José Anoz Gutiérrez, O.A.R.

Instituto de Agustínología O.A.R.

José Anoz Gutiérrez, fraile agustino recoleto desde 1962, nacido en 1943, es licenciado en ciencias bíblicas. Ha ejercido el ministerio parroquial en Chota (Cajamarca, Perú), en Zaragoza y Madrid. Adjunto a la redacción de la revista *Augustinus*, ha publicado *San Agustín. Sermones nuevos*, Madrid 2001 y, en la revista citada, varios estudios de agustinología, entre otros el que actualiza la cronología agustiniana: 47 (2002) 229-312. En las Jornadas agustinianas de 2001 y 2002 ha colaborado con sendas ponencias sobre el lenguaje religioso, según san Agustín. Trabajos suyos aparecen en *El pensamiento de san Agustín para el hombre contemporáneo. II. Teología dogmática: Los sacramentos*, Valencia 2005, 899-958; *Ibíd. III. Teología práctica: La virtudes teologales*, en prensa. Ha traducido y anotado *Obras completas de san Agustín. Edición bilingüe. XIV. Tratados sobre el evangelio de san Juan 36-124* (BAC), Madrid, en prensa, cuyos índices bíblicos ha preparado, tras colaborar en la edición de *Ibíd. XIII. Tratados sobre el evangelio de san Juan 1-35*. Su interés agustinológico rastrea la presencia bíblica en el corpus agustiniano e intenta descubrir cuánto deben a Agustín la antropología filosófica y la teología sistemática.

Prof. Miguel S. Flores Colín, O.A.R.

Centro Teológico San Agustín

Nacido en la Ciudad de México (México) en 1974. Después de estudiar Filosofía (1992-1995) en la Universidad Pontificia de México y terminado el Noviciado (1995-1996), pasa a estudiar Teología (1996-2000) en el Centro Filosófico-Teológico de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de la Orden de Agustinos Recoletos (Marcilla, Navarra). Es ordenado sacerdote en la ciudad de Querétaro (México) el año 2000. Vicario parroquial en la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús (Colonia Pantiltán de la ciudad de México), en el 2001 es enviado a estudiar a Roma, en el Instituto Patrístico Augustinianum, donde realiza los estudios de Licenciatura en Teología y Ciencias Patrísticas obteniendo el grado (2005), junto con los estudios adicionales del Doctorado.

Destinado a Marcilla imparte la materia de Patrología (2004-2005). Desde 2005 reside en la Casa de Formación San Agustín (Las Rozas, Madrid). Nombrado Prefecto de Estudios ha dado cursos sobre San Agustín en el Centro Teológico San Agustín (Los Negrales-El Escorial) desde el 2007. Actualmente prepara también su Tesis Doctoral. Ha publicado su Tesis de Licenciatura (La comunidad de Jerusalén en san Agustín. Estudio exegético-teológico, en *Augustinus* 50 (2005), 303-395), junto a otros estudios sobre San Agustín, diversos temas patrísticos y unas 200 reseñas en las revistas *Augustinus* y *Mayéutica*. En la revista *Recolletio* y el *Boletín* de la Provincia de San Nicolás de Tolentino ha publicado otros artículos sobre historia de la Orden de Agustinos Recoletos. Es autor también de algunas voces del *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* editado por Instituto Patristico Augustinianum (2006-2008). Participó en las X Jornadas Agustonianas (2007) con un estudio sobre San Agustín.

Prof. Francisco Javier Monroy Rodríguez, O.A.R.

Centro Teológico San Agustín

Nacido en Valladolid (España) en 1970. Después de estudiar en los colegios de los Agustinos Recoletos de Valladolid y Lodosa (Navarra), terminado el Noviciado (1988-1989), pasa a Marcilla (Navarra) y estudia Filosofía (1989-1991) y Teología (1991-1995) en el Centro Filosófico-Teológico de la Provincia de San Nicolás de Tolentino. Es ordenado sacerdote en Marcilla (1995) y destinado a Roma (1995-1998), donde obtiene la Licenciatura en Teología Bíblica por la Universidad Gregoriana. Nombrado vicario parroquial en Lodosa (1998-1999) y profesor de Nuevo Testamento del Centro Filosófico-Teológico de Marcilla, es trasladado a Zaragoza (1999) donde ejerce también de vicario parroquial y Prefecto de Postulantes. Continúa como profesor de Marcilla hasta el año 2005. Se incorpora en el 2006 a la Casa de Formación San Agustín (Las Rozas, Madrid), donde vuelve a ser Prefecto de Postulantes. Actualmente imparte la materia de Orígenes del Cristianismo en Centro Teológico San Agustín (Los Negrales-El Escorial) y prepara su Tesis Doctoral en Biblia por la Universidad Pontificia de Comillas. Ha publicado artículos bíblicos y decenas de reseñas en la revista *Mayéutica*.

Prof. Dr. Jesús Gutiérrez Herrero, O.S.A.

Centro Teológico San Agustín

Agustino. Nació el 31 de agosto de 1950, en Ayuela de Valdavia (Palencia) y fue ordenado en 1977. Estudió la carrera Eclesiástica en el Real Monasterio del Escorial (Madrid) y la especialización bíblica en el *STUDIUM BIBLICUM FRANCISCANUM* de Jerusalén. Defendió su tesis de doctorado, en teología

bíblica, *La vid verdadera en Juan 15,1-8. Estudio exegético-teológico*, en Jerusalén, año 1984. En la actualidad, es Profesor de Nuevo Testamento, Corpus Ionense y Cartas Católicas, en el Centro Teológico San Agustín, Los Negrals-San Lorenzo del Escorial (Madrid). Colabora especialmente en la revista científica de «LA CIUDAD DE DIOS», y en otras, en la que ofrece un Boletín bibliográfico Neotestamentario, cada número, desde hace más de veinte años. Ha publicado otros artículos sobre Fray Luis de León, el Santo Sepulcro de Jerusalén, sobre historia y geografía bíblicas, y colaborado en varias traducciones.

Prof. Cándido Martín Estalayo, O.S.A.

Centro Teológico San Agustín

Cándido Martín, Estalayo nació el 12 de marzo de 1942 en Báscones de Ojeda (Palencia). Cursó los primeros estudios en la escuela del pueblo de donde partió a los 12 años para el seminario agustino en la ciudad de Palencia, en el que completó los estudios de bachillerato ingresando a continuación en el noviciado. Cursó estudios de Filosofía (1960-1962) en el monasterio agustiniano de Santa María de La Vid (Burgos) y Teología (1962-1966) en el Estudio Teológico Agustiniiano de Roma. Licenciado en Teología en 1966 por la Pontificia Universidad Lateranense, con especialidad en Liturgia por el Pontificio Instituto San Anselmo de Roma (1966-1968). Amplió estudios en el Centro Superior de Pastoral Litúrgica de París (1977-1978). En la actualidad es profesor en el Centro Teológico San Agustín. En dicho centro es docente de Eclesiología, Liturgia y Sectas modernas. También es profesor, ciclo institucional, en el Instituto Patrístico Augustinianum y Pontificia Universidad Teológica «Marianum» de Roma, impartiendo cursos de Liturgia sacramentaria y alternativamente un seminario sobre la «Inculturación de la Liturgia». Durante los años de docencia ha publicado un buen número de artículos y diversos libros entre los que cabe citar: «*El laberinto de las sectas*» (Madrid 1998), «*Movimientos gnósticos modernos*» en D. JIMÉNEZ MARISCAL (dir.), *La Religión y sus metamorfosis*. Una aproximación a los nuevos movimientos religiosos (Madrid 1999), 269-281. En las IX Jornadas Agustiniianas ha colaborado con la ponencia «*Nuevo rostro de la Iglesia*» (Madrid 2006).

Prof. Dr. Nello Cipriani, O.S.A.

Instituto Patrístico Augustinianum

Nello Cipriani, nacido a Maenza (Lt), Italia, en 1937, ingresó muy joven a la Orden de San Agustín, donde profesó y fue ordenado sacerdote. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de San Juan de Letrán, continuó sus estudios doctorándose primero en la Facultad de Filosofía y Letras de

la Universidad de Perugia y, después, en Teología y Ciencias Patrísticas en el Instituto Patrístico Augustinianum de Roma. Aquí, como profesor ordinario ya desde hace varios años, continúa dando un curso de introducción al estudio de las obras y del pensamiento de San Agustín, y otro sobre la retórica en los Padres de la Iglesia. Ha colaborado en la traducción, introducción y notas de algunas obras agustinianas en la edición de la Nueva Biblioteca Agustiniana (NBA), en particular de las obras antipelagianas. Ha publicado estudios sobre espiritualidad agustiniana y se ha distinguido sobre todo por sus investigaciones acerca de las fuentes cristianas y paganas de los primeros diálogos y del tratado *De Trinitate*.

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Rafael Palmero Ramos

Obispo de Orihuela-Alicante

Rafael Palmero Ramos nació en Morales del Rey (Zamora), Diócesis de Astorga, el 27 de julio de 1936. Cursa Humanidades, Filosofía y dos años de Teología en el Seminario Conciliar de Astorga. Completa sus estudios eclesiásticos en la Pontificia Universidad Gregoriana, donde se doctora en Sagrada Teología con una tesis titulada «*Ecclesia Mater* en San Agustín» (1968); y en el «*Angelicum*», Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, obtiene la licenciatura en Ciencias Sociales (1962). Cursa estudios también en el Centro Internacional para la Formación Social del Clero de Roma y recibe el título de Diplomado en Sociología Pastoral (1961).

Ordenado sacerdote el 13 de septiembre de 1959, en Astorga, en su Seminario Mayor desempeña de 1961 a 1965 el cargo de Secretario de Estudios y Profesor de Teología Fundamental y de Doctrina Social de la Iglesia, conciliando su actividad docente con la labor de Vicedelegado primero (1962-1963) y Delegado Episcopal de Caritas Diocesana después (1963-1968). Ministerio pastoral directo ejerce en la Parroquia de San Pedro de Rectivía (1967-1968).

Más tarde, Don Marcelo González Martín, Arzobispo de Barcelona, lo llama a la Ciudad Condal y le vincula a su Secretaría Particular (1968-1972). Forma también parte del Consejo Diocesano de Caritas de la Ciudad Condal, como Subdirector del Departamento de Comunicación Cristiana de Bienes (1968-1972), y preside el Patronato Diocesano de la Obra Benéfico-Social del Niño Dios (1969-1972). Ministerio pastoral directo ejerce en la Parroquia de Nuestra Señora de Belén, de las Ramblas (1970-1972).

Con Don Marcelo marcha a Toledo en enero de 1972. El tres de octubre del mismo año se incorpora al Claustro de Profesores del Estudio Teológico San Ildefonso, para explicar Teología de la Acción Pastoral (1972-1996), Doctrina del Vaticano II y Catequesis del Papa (1972-1974).

El 14 de diciembre de 1972 es nombrado Vicario General del Arzobispado de Toledo, y en diciembre de 1974 Arcediano de la Santa Iglesia Catedral.

El 24 noviembre 1987 fue nombrado Auxiliar de Toledo y Titular de

Pedena. Recibió la ordenación episcopal en la Catedral Primada el 24 de enero de 1988.

El 9 de enero de 1996 el Santo Padre le nombró Obispo de Palencia, tomando posesión de la Sede palentina el 17 de febrero de ese mismo año.

Con fecha 26 de noviembre de 2005 fue nombrado por el Santo Padre Benedicto XVI Obispo de Orihuela-Alicante, tomando posesión de la sede el día 21 de enero de 2006.

En la Conferencia Episcopal, ha formado parte de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, de Enseñanza y Catequesis, de Doctrina de la Fe, de Relaciones Interconfesionales y actualmente es miembro de la Comisión de Pastoral. En ella es responsable del Departamento de Pastoral de la Salud. Es miembro del Consejo de Economía de la Conferencia Episcopal Española.

Don Rafael ha publicado libros y artículos sobre temas de índole teológica, social y pastoral. Entre sus publicaciones se encuentran los siguientes libros: «Ecclesia Mater en San Agustín» (Madrid 1970), «El sacerdocio de los laicos» (Madrid 1971), «Ana Lapini y su obra» (Barcelona 1971), «San José, del sindicato de la madera» (Bilbao 1974 y Burgos 1990, en colaboración), «Don Marcelo González Martín, Cardenal Arzobispo de Toledo. Diez años de servicio en la Diócesis Primada» (Toledo 1981), «M. María de Jesús Guízar, Fundadora de las Siervas Guadalupanas de Cristo Sacerdote» (Ávila 1986), «Iglesia, misterio de fe, hogar de hermanos y comunidad de vida» (Ávila 1987, en colaboración), «Santidad es alegría» (Burgos 1990), «Testigo con trece años. San Pelayo, mártir» (Ávila 1990), «El hombre más feliz de la tierra» (Burgos), «Los dones del Don de Dios» (Burgos 1998), «Con Cristo al tercer milenio» (Madrid 1999), «Una Diócesis con suerte ¡Palencia tiene Trapa!» (Burgos 1999) «Teología del dolor y de la enfermedad» (Burgos 2000), «Camino abierto. Tras las huellas de Don Manuel González, Obispo de la Eucaristía» (Burgos 2000), «Una serena alegría. Con el H. Rafael Arnaiz» (Burgos 2000), «D. Manuel González. El Obispo de la Eucaristía» (Burgos 2000), «Don Ángel Riyco, Padre conciliar y obispo del Vaticano II» (Burgos 2002), «15 días con el hermano Rafael» (Ciudad Nueva 2003), «15 días con Don Manuel González» (Ciudad Nueva 2003), «Eucaristía, misterio, vida y fraternidad, el Obispo del Sagrario» (Madrid 2004), «Tras las huellas del Hermano Rafael» (Burgos 2005), «15 días con la Madre Maravillas» (Ciudad Nueva 2005), «Enseñanos a calcular nuestros días, para que adquiramos un corazón sensato, nuestros mayores maestros de sabiduría» (Monte Carmelo 2007).

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 25 DE
ENERO DE 2009, FIESTA DE LA CONVERSIÓN
DE S. PABLO, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID

