A detailed mosaic of Saint Augustine, depicted as a bearded man with a halo, wearing a white robe and holding a book. The background is a dark blue and gold mosaic with circular patterns. The text is overlaid on the central part of the mosaic.

COLECCIÓN ÍCONOS O.A.R.

# San Agustín y los diáconos

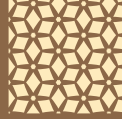
## Los intermediarios

**BART J. KOET**

**Traducción de Enrique Eguiarte Bendímez, OAR**



**Editorial  
Uniaugustiniana**



## Bart J. Koet

Estudió filosofía y teología en Ámsterdam y exégesis bíblica en Roma (Pontificio Instituto Bíblico). Obtuvo el doctorado en Heerlen. Ha combinado el estudio de la teología y la Biblia con la práctica pastoral desde el inicio de sus estudios. Ha dado clases en Ámsterdam, Heerlen, Utrecht y Essen (Alemania). Desde 2013 es profesor de Nuevo Testamento en la Tilburg School of Catholic Theology. En el 2019 se convirtió en decano de investigación de la misma universidad. Es diácono permanente de la Diócesis de Haarlem-Amsterdam y enseña Antiguo Testamento en el seminario de la misma diócesis.

## Enrique Eguiarte

Religioso agustino recoleto, licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México (1991), Maestría en Letras Modernas por la misma Universidad (1996). Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra (1999) y Doctor en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico Augustinianum de Roma de la Universidad Lateranense (2010). Ha sido profesor de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, del Centro Teológico de los Agustinos Recoletos en Marcilla (España) y de la Universidad Antonio de Nebrija de Madrid. Actualmente es profesor del Instituto Patrístico Augustinianum de Roma y del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma.



COLECCIÓN ÍCONOS O.A.R.

DIVULGACIÓN

# San Agustín y los diáconos

## Los intermediarios

**CÓMO CITAR EN APA / HOW TO CITE IN APA**

Koet, B. J. (2022). *San Agustín y los diáconos. Los intermediarios*. Trad. Enrique Eguiarte Bendímez. Bogotá: Editorial Uniagustiniana.

# San Agustín y los diáconos

## Los intermediarios

Bart J. Koet

Traducción de  
Enrique Eguiarte Bendímez, OAR



UNIAGUSTINIANA  
*Es crear en ti*

Vigilada Mineducación



**Editorial**  
Uniagustiniana

Koet, Bart J, 1955-, autor

San Agustín y los diáconos : los intermediarios / Bart J. Koet ; traducción de Enrique Eguiarte Bendímez. -- Bogotá : Editorial Uniagustiniana, 2022.  
276 páginas. -- (Colección iconos O.A.R. Divulgación)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5498-85-3 -- 978-958-5498-86-0 (digital)

1. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, 354-430 - Crítica e interpretación 2. Diáconos 3. Clero  
4. Liderazgo cristiano I. Eguiarte Bendímez, Enrique Alejandro, 1960-, traductor

CDD: 248.892 ed. 23

CO-BoBN- a1101427

---

Título original: The Go-Between: Augustine on Deacons

© 2019 by Brill's Studies in Catholic Theology

© Bart J. Koet, autor

Esta obra se publica con el permiso explícito de la editorial Brill, Invoice n. 1001820

### **SAN AGUSTÍN Y LOS DIÁCONOS. LOS INTERMEDIARIOS**

© Editorial Uniagustiniana, Bogotá, 2019

© Enrique Eguiarte Bendímez, traductor

ISBN (impreso): 978-958-5498-85-3

ISBN (digital): 978-958-5498-86-0

### **EDITORIAL UNIAGUSTINIANA**

Ruth Elena Cuasialpud Canchala, coordinadora editorial y de difusión

Pablo Castellanos, editor asistente

### **EDICIÓN**

Juan David Ardila Suárez, corrección de estilo

Pedro Gutiérrez Jiménez, portada y diagramación

Campus Tagaste, Av. Ciudad de Cali No. 11B-95.

coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co

Impreso y hecho en Bogotá, Colombia. Depósito legal según Decreto 460 de 1995

Imagen de portada: Mosaico de San Lorenzo del Mausoleo di Galla Placidia a Ravenna. Arcidiocesi di Ravenna-Cervia. 48121 Ravenna – Piazza Arcivescovado, 1. E-mail: curia@diocesiravennacervia.it

Derechos reservados conforme a la ley. Prohibida su reproducción parcial o total en todo formato o medio sin previo permiso escrito de la Universitaria Agustiniiana.

# Contenido

CONTENT

Presentación

*Por Su Eminencia reverendísima José Luis Cardenal Lacunza  
Maestrojuán, OAR* 1

Prefacio. Los intermediarios. El diaconado en san  
Agustín 5

Introducción 15

El origen de la palabra *Diakonos*: contexto clásico y bíblico 25

El diaconado en la Iglesia antigua: ¿cuál es el origen de la  
palabra 'diácono'? 55

Agustín: su carrera eclesialística y su visión sobre los  
ministerios 97

El diácono como mensajero	127
El diácono como evangelista y predicador	165
Agustín y los diáconos de la Iglesia primitiva	197
Conclusiones	231
Epílogo	245
Referencias	249



## Presentación

No sabemos si san Agustín fue ordenado como diácono antes de recibir la ordenación sacerdotal en el 391 de manos del obispo Valerio de Hipona. Lo que sí es cierto es que, en las cartas, sermones y en los diversos escritos de san Agustín, nos encontramos con muchos diáconos que se relacionan con el Obispo de Hipona. Sabemos que algunos de ellos le pidieron que escribiera alguna obra para su trabajo pastoral, como es el caso de los dos diáconos de Cartago, Quodvultdeus y Deogratias. El primero le pidió a san Agustín un tratado sobre las herejías, y esto dio lugar a que san Agustín escribiera el tratado *De haeresibus*, sobre las herejías, donde recoge 88 herejías, con la particularidad de que a las herejías de la Iglesia Universal san Agustín añade algunas propias del norte de África. No obstante, la petición más conocida es la del diácono Deogratias, quien era catequista en Cartago, y se encontraba desilusionado por la escasez de frutos en su trabajo. Para ayudarle en su labor catequética, san Agustín escribió el *De catechizandis rudibus*, que es el primer tratado sobre la catequesis en el mundo cristiano, así como una joya pedagógica y catequética.

Sabemos también de las funciones litúrgicas que desempeñaban los diáconos, y sobre todo de su labor de ser mediadores o intermediarios, pues con mucha frecuencia aparecen realizando el oficio de “carteros” de confianza de san Agustín, estrechando y fortaleciendo la relación de san Agustín con un extenso grupo de personas a lo largo de todo el Imperio Romano.

A pesar de la importancia que los diáconos tienen en la obra de san Agustín, no existía hasta el día de hoy una obra en la que de manera monográfica y sistemática se abordara este tema. Por ello es para mí un gusto poder prologar la traducción al español de esta obra del Prof. Dr. Bart Koet de la Universidad de Tilburg (Utrecht, Holanda), quien no solo es un reconocido especialista bíblico, sino también un apasionado pastoralista, pues como diácono permanente realizó durante muchos años una valiosa labor, no solo como docente, sino también como apóstol en la pastoral penitenciaria en su propia diócesis.

Además, como es bien sabido, la figura del diácono y particularmente la del diácono permanente, después del Concilio Vaticano II ha ido adquiriendo en todos los lugares de la Iglesia una importancia singular. Se trata de un ministerio que después de la época patristica fue paulatinamente cayendo en el olvido, y el diaconado acabó convirtiéndose en un simple paso más hacia el sacerdocio. Por ello el Concilio Vaticano II, apelando a la tradición de la Iglesia, ha rescatado la figura de los diáconos permanentes, destacando los tres elementos esenciales o *munus* como señala la *Lumen Gentium* en el número 29: el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad (*in diaconía liturgiae, verbi et caritatis*).

Son tres elementos que tienen hoy en la Iglesia una singular importancia, y por ello es necesario revalorar la figura del diácono

y es preciso incentivar su presencia y su labor en todas las diócesis del mundo.

No me resta sino agradecer la invitación a prologar este libro como una invitación a revalorar la figura de los diáconos, particularmente de los diáconos permanentes. Es mi deseo que esta obra ayude en la formación de los diáconos en general, y de los diáconos permanentes en particular, como una manera de profundizar en la reflexión actual en torno a la figura del diácono permanente dentro de la Iglesia, como una interesante colaboración que impulse y ayude a los discípulos misioneros en una Iglesia en salida.

**† José Luis Cardenal Lacunza Maestrojuán, OAR**

David, Panamá, 28 de agosto del 2021, fiesta de san Agustín



# Prefacio

## Los intermediarios. El diaconado en san Agustín

El liderazgo es un tema importante en discusión en la actualidad. La pregunta que se hace con más frecuencia es cómo debe ser ejercido el liderazgo. Hay nuevas modas que vienen y van, y surgen nuevos conceptos. Pero se ha dado mucha menos atención a la gente que ayuda al líder. A veces tiene que ejercer el liderazgo como una manera de mediación. Sin embargo, a pesar de que el liderazgo que delega funciones es en ocasiones visto como un tema menor en los manuales de liderazgo, es crucial para un líder tener asistentes a quienes pueda delegar. Este libro trata de una forma particular de esta asistencia o ayuda: el diaconado en la iglesia primitiva. Los diáconos eran ayudantes de los obispos.

A primera vista, este libro parecería dirigirse solo a un grupo muy específico de lectores: los clérigos —diáconos, sacerdotes y obispos—, así como a otros ministros en las diferentes tradiciones cristianas. Ellos pueden estar interesados en saber cómo funcionaba el oficio de diácono en los días de Agustín, el gran Padre de la iglesia

occidental. Una conclusión importante es que los diáconos llevaban cartas de una iglesia a otra y contribuían de esta manera a crear una red en el mundo antiguo. Los diáconos eran parte de un sistema inteligente de comunicación, que se extendía por largas distancias y que sobrevivió a pesar de grandes peligros. Los diáconos estaban involucrados también en la iniciación cristiana de las personas que querían formar parte de esta comunidad. Por lo tanto, ejercían el papel de conectar la sabiduría de las Escrituras y de la tradición con las vidas de estos iniciados.

Otros lectores estarán interesados primariamente en el mismo Agustín y sus obras. Ellos podrán aprender más acerca de cómo la Iglesia estaba organizada en los días del Obispo de Hipona. Conocerán a Agustín el teólogo y también a Agustín el psicólogo y el educador.

Pero este libro también contiene ideas que interesarán a los historiadores y pedagogos. También los lectores que trabajan en la gerencia y gobierno pueden también encontrar inspiración aquí, aunque solo sea de forma tangencial. “El liderazgo que sirve”, un concepto importante en el liderazgo contemporáneo, es con frecuencia vinculado con el pasaje del evangelio (Mc 10,45), que en el texto griego original contiene el verbo del que procede *διάκονος*<sup>1</sup>. Robert Greenleaf es un ejemplo de un gurú de la gerencia que se inspiró en la palabra *diakonos* (*διάκονος*). Ha usado a Cristo el servidor como modelo para su teoría acerca del liderazgo de servicio (*servant leadership*)<sup>2</sup>.

1 En este libro usaremos mayormente transcripciones para aquellas palabras griegas que sean reconocible en español, como *diakonos*, *episkopos*, *presbyteros* e incluso *ekklesia*.

2 Robert Greenleaf, *Servant Leadership, a Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (New York-Mahwah: Paulist Press, 2002).

Nuestra propuesta en este libro acerca de Agustín es que “servir” está relacionado con “vincular”. Los gerentes y los líderes encontrarán ejemplos aquí, no solo de liderazgo de servicio, sino también de liderazgo de vinculación. Los políticos antiguos usaban una palabra latina para referirse a sí mismos en el ejercicio de sus funciones: *minister*, la traducción latina de *διάκονος*.

Mi propósito en este prefacio es manifestar mi interés por el diaconado. Cuando estudiaba Exégesis, descubrí que había una relación, en los primeros siglos de la era común, entre la interpretación de las Escrituras y la palabra *diakonos*. La raíz *diakon* aparece, no solo en los escritos de san Pablo, en Lucas y en los Hechos de los Apóstoles, sino también en las obras del historiador judío Flavio Josefo, quien menciona a Vespasiano, el cual hacía referencia incluso a este mismo antiguo general judío como *diakonos* de la voz de Dios<sup>3</sup>. Esta primera suscitó mi interés en el diaconado. En aquel tiempo, por ejemplo, en la diócesis holandesa de Rotterdam y Haarlem, el diaconado restaurado era con frecuencia visto o entendido mayormente para *Diakonie* y esto es lo que mayormente llegó a ser en la Iglesia Católica: el ministerio social de la Iglesia o misión de caridad<sup>4</sup>. Incluso entonces yo estaba sorprendido por esto, en vista de que yo había asumido que los diáconos tenían también un papel litúrgico y catequético a partir de la tradición.

Posteriormente, el libro de John Collins sobre las raíces filológicas de *diakonia* confirmó mis suposiciones, es decir, que merecería

3 *Guerra judaica* 4, 626; véase también 3, 354.

4 En los primeros tiempos estaba caracterizado como *caritas* en los círculos católicos, en la mayor parte de los países con una población mayormente católica *caritas* es todavía la palabra más usada para señalar las acciones sociales de la Iglesia.

la pena investigar las fuentes bíblicas y las fuentes posteriores<sup>5</sup>. Pero cuando mi antiguo “jefe”, capellán general de prisiones, el profesor Fred van Iersel me sugirió, después de mi ordenación como diácono, que investigara las raíces bíblicas del diaconado, me negué. Tal comprensión podía ser interpretada muy a la ligera como un ejercicio de apología por mi parte.

Rob Mascini, quien fuera por mucho tiempo presidente de la International Diaconate Centre, el obispo Jan van Burgsteden, S. S. S., y el obispo Jan Hendriks, me ayudaron a vencer mis vacilaciones. Me animaron a asumir el riesgo de ser acusado de ser *parti pris* o inclinado a favor de un grupo al que yo mismo pertenecía, o que intentaba promocionar la figura del diaconado y estudiar las fuentes del diaconado, precisamente porque el tema había recibido hasta ese momento poca atención.

La necesidad de estudiar fue confirmada unos años después cuando mi colega, el profesor Paul van Geest, y yo organizamos un congreso sobre las fuentes del diaconado en Roma, como una actividad conjunta de nuestra Escuela de Teología Católica de Tilburg (en Holanda) y del Instituto Patrístico Augustinianum (Roma). Las actas de este congreso ofrecen una gran cantidad de material literario, arqueológico y de historia del arte sobre los diáconos y su oficio en la historia del cristianismo<sup>6</sup>. No obstante, estas también revelaban que poco de este material había sido completamente investigado por los estudiosos. Incluso el intento menos pretencioso de escribir una in-

5 John Collins, *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources* (New York-Oxford: Oxford University Press, 2009). Una colección de artículos de Collins apareció en 2014: *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

6 Cf. Bart Koet, “International Conference on the Sources of Diaconate: How it came about and How it Turned out a First Report”, *New Diaconal Review* 3 (2009): 29-33; también: *Diaconia Christi* 44 (2009): 124-128.



vestigación del diaconado en la iglesia primitiva solo sería una evidencia de mi temeridad<sup>7</sup>. Es por esta razón que decidí comenzar con una investigación explicativa de las referencias a los diáconos en las obras de Agustín e intenté ponerlas en un cierto orden.

Sería útil en este prefacio dar alguna información sobre el propósito de este libro, así como sobre sus lectores implícitos. Un evaluador del libro contratado por la editorial Brill me ayudó a ver todavía con más claridad que el libro interesa a diferentes públicos: a los entusiastas de Agustín, por un lado, y a personas interesadas en el liderazgo en la sociedad, y especialmente en la iglesia (primitiva),

7 Aunque el tema del diaconado femenino ha sido estudiado desde diversos puntos de vista en los últimos años, se puede ver Kevin Madigan y Carolyn Osiek (eds.), *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History* (Baltimore-London: John Hopkins, 2005). El material mucho más abundante sobre el diaconado masculino ha sido escasamente estudiado hasta el día de hoy. Para un primer intento, se puede ver la colección de artículos que surgieron del Congreso: Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest (eds.), *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 2009* (Roma, 2010). Seidel ya había argumentado hace más de un siglo que no había un estudio fiable sobre el diaconado. Cf. Johann Nepomuk Seidl, *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung: eine Kircherechts-geschichtliche Abhandlung* (Regensburg, 1884). Aunque sus fuentes eran limitadas y el uso que hace de estas ya está pasado de moda, la investigación de Seidl sobre los diferentes oficios del diácono es más completa que muchos estudios más recientes. Seidl distingue tres campos: 1) Im Priesteramte (sic), 123-148 (proporciona una lista de muchos oficios litúrgicos confiados a los diáconos. Es preciso notar que la Iglesia Católica anterior al Concilio Vaticano II —y también la Iglesia Anglicana y, por ejemplo, la Iglesia Luterana en Suecia—, estos trabajos eran mayormente realizados por sacerdotes quienes hacían las veces de diáconos); 2) In Lehramte (148-155): die Diakoner als Prediger (diáconos como predicadores, 148-155); die Diakonen als Katecheten (diáconos como catequistas, 153-155); 3) Im Hirtenamte (como pastores, 155-185): bei der Verwaltung des Kirchenvermögens (administrador de las propiedades de la Iglesia, 157-159); bei der Agapan (como ayudantes en la comida del Ágape, 166-167); die Diakonen als Synodalmitglieder (como participantes en sínodos, 167-171); Synodalssekretäre (como secretarios en los sínodos, 172-173), die Diakonen als Gessandte (como mensajeros, 174-179).

por otro lado. El propósito de este libro es ser solo un capítulo en un libro que todavía no ha sido escrito: la historia del diaconado en las diferentes iglesias, desde su origen en la región mediterránea. El Obispo de Hipona es un candidato de primera línea para hacer un primer intento de escribir acerca de un Padre de la Iglesia específico y su visión sobre el diaconado. Una de las razones para esto es que Agustín escribió tanto que hay suficiente material para analizar. Otra razón es que Agustín abordó tantos aspectos de la vida en sus días, y esto de maneras tan diferentes, que hacer un esbozo sobre su visión sobre el diaconado es ciertamente ayudar a encontrar muchos elementos diferentes.

Una cosa que debe hacer tal empresa es buscar un equilibrio entre los diversos ángulos de la investigación. Por tanto, los lectores interesados en Agustín tendrán que esperar unas sesenta páginas antes de encontrar alguna exposición sobre este. Esto es inevitable, ya que la nueva perspectiva en el contexto bíblico del diaconado es clave para entender el liderazgo y el ministerio en la Iglesia primitiva y, por tanto, la obra de Agustín<sup>8</sup>. Los especialistas en Agustín con frecuencia tienden a concentrarse solo en Agustín y sus obras, pero es también necesario contextualizar al obispo de Hipona.

No todos los capítulos serán igualmente informativos para cada lector. Las páginas que presentan la vida de Agustín posiblemente no tienen mucho que ofrecer a los lectores que ya están familiarizados con los escritos de Agustín, mientras que serán muy útiles para otros. El capítulo sobre la literatura existente sobre el ministerio

8 Mi preparación como exegeta bíblico me llevó a prestar especial atención a textos de la Biblia y del *Umwelt* que puedan dar nueva luz sobre el origen y el significado de la palabra "diácono". En el primer capítulo de este libro he usado material de mis anteriores publicaciones. Haré referencia a ellas continuamente en las notas al pie de página.

en los días de Agustín será muy específico para algunos y muy básico para otros. Creo que el capítulo de los diáconos como mensajeros es el más importante e informativo para nuestros propios tiempos. En una era en la que todos somos viajeros de la autopista digital, es muy interesante saber cómo se llevaba a cabo la comunicación en el tiempo de Agustín, y cómo incluso entonces el medio y el mensaje estaban interconectados.

He visto las cosas que los escritos de Agustín nos pueden enseñar acerca del diaconado en *su* tiempo y en *su* iglesia. Mi investigación puede proveer materiales para una evaluación y valoración de los ministerios en la Iglesia en nuestro tiempo, especialmente, pero no de manera exclusiva, del diaconado. No intentaré dar este paso posterior en este libro porque está lejos de mi propia especialidad. Sin embargo, confío que mi estudio puede inspirar a los estudiosos de otras disciplinas, por ejemplo, de la teología sistemática o pastoral, para ofrecer nuevas reflexiones sobre el ministerio. Espero que suscite también una reevaluación del mismo término “diaconal”<sup>9</sup>.

Escribí el primer esquema de este libro en un corto periodo de estudio en San Francisco en 2012. Quisiera agradecer al que entonces era el cónsul general de Holanda en la ciudad, Bart van Bolhuis, cuya invitación llegó en un momento decisivo. Él es un ejemplo clásico del *diákonos* al servicio del estado. Él y su esposa Thessy Ries fueron los anfitriones más acogedores.

El profesor Freek Bakker, Dr. Joop van Banning, S. J., el profesor Staf Hellemans, el profesor Gerard Rouwhorst y el profesor Marcel Sarot fueron tan amables que leyeron críticamente el texto de la edición holandesa en su última etapa y me ayudaron grandemente

9 Cf. Annie Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste, Perspektiven zur neutestamentliche Ekklesiologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013).

con sus reflexiones. Asimismo, me gustaría dar las gracias al profesor Eduard Kimman, S.J., sin el cual este libro nunca hubiera existido. También me beneficié de los comentarios de un evaluador anónimo contratado por la editorial Brill.

Estoy agradecido con Ingrid van Neer-Bruggink del Instituto Agustiniiano (quien estaba antes en Eindhoven y actualmente en Utrecht) por su amistosa ayuda. Quisiera también agradecer al personal de la biblioteca de la Universidad de San Francisco, quienes me proporcionaron una amplia oportunidad para estudiar tranquilamente las fuentes. Finalmente, estoy muy agradecido por la ayuda que me proporcionaron Dom Pieter Jacob Berkhout OSB y Dom Simon Laoût OSB, el tío de mi mujer, quien me permitió usar la biblioteca de la abadía de Egmond, dedicada al diácono san Adalberto<sup>10</sup>.

Este libro está dedicado a su eminencia José Luis Cardenal Lacunza Maestrojuán, OAR, obispo de David (Panamá), por ser un auténtico discípulo de san Agustín y encarnar su inquietud intelectual y pastoral en la propagación del evangelio, tanto en Panamá como en otros lugares del mundo. Verdaderamente encarna la visión de un diácono al servicio de Cristo y de la buena nueva de la salvación.

10 Este libro está basado en una primera versión holandesa: Bart Koet, *Augustinus over diakens. Zijn visie op het diaconaat* (Almere: Parthenon, 2014). Agradezco a Nico Smit, Dr. Elisabet Boddens Hosang y Riny Zwemmer por su ayuda al traducir partes de esa versión. El capítulo tres es un poco más largo que el de la versión holandesa. Se han hecho otros cambios y adaptaciones al texto. De igual modo unas pocas notas al pie han sido adaptadas para la versión española.

## Lista de abreviaturas

He usado la numeración que se encuentra en el texto latino del Migne con respecto a las obras de Agustín. Se puede acceder fácilmente a esta edición en: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm><sup>11</sup>.

Para los textos de san Agustín en español hemos usado la versión que se encuentra en la página anteriormente citada. En los casos que la fuente sea diferente, se ha añadido a pie de página.

He usado las versiones estándar de los textos hebreos y griegos de la Biblia y las versiones en inglés y español que mejor se ajustan a mis argumentos.

## Abreviaturas

<i>adult. coniug.</i>	<i>De coniugiis adulterinis</i>
<i>bapt.</i>	<i>De baptismo libri septem</i>
<i>breuic.</i>	<i>Breivulus conlationis cum Donatistis libri tres</i>
<i>c. Don.</i>	<i>Contra donatistas liber unus</i>
<i>c. ep. Parm.</i>	<i>Contra epistulam Parmeniani libri tres</i>
<i>c. ep. Pel.</i>	<i>Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor</i>
<i>c. litt. Pet.</i>	<i>Contra litteras Petiliani libri tres</i>
<i>cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>
<i>ciu.</i>	<i>De civitate Dei libri viginti duo</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>cons. eu.</i>	<i>De consensu euangelistarum libri quattuor</i>

<sup>11</sup> Como en Cornelius Petrus Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon* (Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002). Para otras abreviaturas, cf. *The SBL Handbook of Style*, Melanie Greer Nogalski et al. (eds.) (Atlanta: SBL Press, 2014) o una edición posterior.

<i>Cresc.</i>	<i>Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor</i>
<i>Emer.</i>	<i>Gesta cum Emerito Donatistarum episcopi liber unus</i>
<i>ep. lo. tr.</i>	<i>In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem</i>
<i>ep. cath.</i>	<i>Epistula ad catholicos de secta donatistarum</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>gest. Pel.</i>	<i>De gestis Pelagii liber unus</i>
<i>gr. et pecc. or.</i>	<i>De gratia Christi et de peccato originali libri duo</i>
<i>haer.</i>	<i>De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
<i>Mor.</i>	<i>De moribus clericorum</i>
<i>Qu. in Hept.</i>	<i>Quaestiones in heptateuchum</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>spec.</i>	<i>Speculum</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>

# Introducción

En su libro sobre Agustín, Peter Brown ha descrito cómo Agustín, antes de su conversión, era un intelectual que buscaba. Brown sugiere que cuando Agustín se convirtió en obispo, describió precisamente este tipo de personas en una de sus obras, *De catechizandis rudibus*. En esta obra retrata a un hombre culto que estaba familiarizado con la mayor parte de las Escrituras y otros muchos escritos, y por ello se acerca a un profesor porque desea ser bautizado<sup>12</sup>. Este sería un autorretrato: del Obispo como un joven. El libro en sí mismo es una especie de manual para enseñar la fe. Brown señala que Agustín escribió el libro para Deogratias, un sacerdote de Cartago. Aunque Deogratias posteriormente se ordenó sacerdote y posiblemente llegó a ser el obispo de la ciudad, Agustín dice específicamente en la introducción que en aquel tiempo era diácono de la gran ciudad de Cartago. ¿Qué pudo haber llevado a Brown a cometer el mencionado error? Haciendo una suposición podría manifestar que estaba poco centrado en el ministerio de los diáconos, o lo consideraba

12 Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (London: Faber & Faber, 1969), 125.

demasiado insignificante. Podría haber pensado que es más probable que quien pedía a Agustín que escribiera una obra debía ser descrito como sacerdote.

El ministerio del diácono puede ser incluso menos conocido para los académicos, a pesar de ser uno de los más antiguos ministerios en la tradición cristiana<sup>13</sup>. En las más antiguas fuentes cristianas, como es el Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos, el ministerio aparece como algo doble. Consta de *episkopoi* y de *diakonoi*<sup>14</sup>. Aunque un ministerio triple se desarrolló posteriormente (*episkopoi*, *presbyteroi* y *diakonoi*), los diáconos siguieron siendo un ministerio diverso. Parece que había más diáconos en Roma o en Constantinopla que en Cartago, y que desempeñaban importantes funciones en las grandes ciudades. No obstante, también encontramos diáconos en Hipona, la modesta ciudad episcopal de Agustín. Como Obispo de Hipona, Agustín era un pastor tan eficiente para su pequeña grey, que se volvería un modelo de desempeño pastoral para los siguientes siglos. Sus obras son obviamente un punto de partida para el estudio del ministerio del obispo y también, aunque en una menor medida, de aquel del presbítero.

13 He encontrado un ejemplo de tal error en la Wikipedia con relación a François de Páris (1690-1727). Este clérigo jansenista parisino permaneció siendo diácono por humildad. Después de su muerte todo tipo de milagros sucedieron alrededor de su tumba. Irónicamente, este diácono es descrito como un teólogo y sacerdote (!), tanto en la versión francesa como inglesa de la Wikipedia. No pude resistirme de cambiar la versión inglesa; el texto francés fue cambiado por alguien al día siguiente.

14 Cuando hablo de *diakonoi* en los textos griegos, no intento traducir el término griego ni el sustantivo relacionado, *diakonia*. Si tradujera esta última palabra como “servicio”, podría provocar una asociación equivocada. Cuando explico el verbo *diakonein* y los sustantivos relacionados con él, hablo de la raíz de *daikon*. El uso de unas cuantas palabras griegas no debe detener al lector, ya que el argumento puede ser fácilmente seguido, incluso sin saber griego. Además, la palabra griega *diakonoi* se parece a la española. Como he dicho antes, me referiré con cierta frecuencia a estas palabras griegas transcribiéndolas.



Sin embargo, ¿pueden servir sus escritos como fuente de información acerca del ministerio de los diáconos? El propósito de este libro es examinar la información sobre los diáconos contenida en la obra de Agustín. Los resultados podrán llevarnos a conocer el perfil del ministerio del diácono. Tal perfil será algo limitado, un perfil correspondiente a una Iglesia particular en el siglo IV, nada más y nada menos. Empero permitirá que surja una imagen más amplia del diaconado en la Iglesia primitiva. Tal investigación de exploración en este aspecto de la Iglesia primitiva nos dará más información sobre la Iglesia primitiva en general.

Las ideas sobre las funciones de los diáconos en relación con otros ministerios de la Iglesia en el siglo IV en Hipona les proporcionarán a los teólogos del siglo XXI la oportunidad de pensar, por medio del ministerio, también en las iglesias<sup>15</sup>. Es incluso posible que los pensadores creativos puedan usar las ideas sobre el liderazgo y el ministerio de los diáconos para aplicarlas en el contexto contemporáneo de gerencia y liderazgo<sup>16</sup>.

Como se ha visto en la teoría gerencial del “liderazgo que sirve” (*Servant Leadership*), los autores con frecuencia afirman que el concepto de ‘servir’ procede del Nuevo Testamento. El término ‘servir’ es con frecuencia visto como una traducción de la raíz griega *dai-kon*. Esta definición se usa especialmente por el movimiento alemán

15 En el 2002, el entonces cardenal Ratzinger autorizó un texto sobre el diaconado hecho por la Comisión Teológica Internacional (International Theological Commission [ITC]): “Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato. Evoluzione e prospettive*”, *La civiltà cattolica* 154 (2003): 253-336. Una traducción al español se puede ver en: Comisión Teológica Internacional [CTI], *El diaconado. Evolución y perspectivas* (Madrid: BAC, 2003). El documento contiene muchas referencias a la investigación académica, particularmente fuentes secundarias francesas y alemanas.

16 Greenleaf, *Servant-Leadership*.

*Diakonie*. Este movimiento busca inspiración en un pasaje del libro de los Hechos de los Apóstoles, donde los apóstoles nombran a siete varones para que los ayuden con el servicio de las mesas (6, 1-6). Ese servicio era entonces explicado como el servicio a los pobres, y llegó a ser un extenso movimiento diaconal en muchos países luteranos, donde se ha hecho un importante trabajo a lo largo de los siglos<sup>17</sup>.

Esta concepción ha tenido una gran influencia en la interpretación del ministerio de los diáconos en la Iglesia católica, después de la restauración del diaconado permanente especialmente en Alemania<sup>18</sup>.

17 *Diakonie* es la organización para el bienestar social en las iglesias protestantes alemanas. Es una de las más grandes instituciones que dan trabajo en Alemania. Para la forma en la que *diakonia* llegó a significar servicio a los pobres, confrontar las muchas publicaciones de John Collins, por ejemplo, su obra principal: *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. Véase también: Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007). En su último libro: *Gemeinde, Ämter, Dienste*, 17, la exégeta alemana Hentschel ha afirmado con razón que la suposición de que *diakonia* significaba un servicio humilde ha evitado que los historiadores de la Iglesia y los teólogos asumieran el estudio del papel y las funciones de los diáconos. De hecho, estos especialistas pensaban que ya conocían por anticipado cuál era el trabajo de los diáconos. Podemos encontrar un ejemplo de esto en Victor Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e siècle* (Città del Vaticano: Pontificio instituto de archeologia cristiana, 1969), 80: "Ce rôle ministériel du diacre trouve sans doute à s'exercer dans le service des pauvres, conformément à sa mission originelle [énfasis mía], mais aucune passage de S. Cyprien ne nous permet d'appuyer cette supposition". Por tanto, aunque Cipriano no lo menciona, Saxer todavía sostiene que el servicio social era la función original de los diáconos. Es interesante notar que Paul Philippi, en su artículo: "'Diakonie'. I. Geschichte der Diakonie", en *Theologische Realenzyklopedie*, Vol. 8 (Berlin-New York: De Gruyter, 1981), 621-644, parece darse cuenta de que el uso de la palabra 'Diakonie' en la jerga teológica de la Alemania protestante tiene poco o nada que ver con lo que dice el Nuevo Testamento (véase 621).

18 En un cierto modo, la ley de la "ventaja" también se aplica a la visión teológica católica romana alemana sobre el diaconado. Después de haber sido inicialmente una de las fuerzas conductoras más importantes detrás de la restauración del diaconado permanente en la Iglesia católica romana, la perspectiva alemana se ha convertido hoy, en la mayor

Roma (re)introdujo el ministerio del diácono como un ministerio diferente y permanente después del Concilio Vaticano II. Aunque se desarrolló más bien lentamente en un principio, podemos ver que el diaconado permanente va tomando forma en diferentes países<sup>19</sup>. Como se puede ver en los diversos estudios publicados sobre el perfil del diácono en la Iglesia católica romana, todavía no existe una concepción unificada de este ministerio<sup>20</sup>. Por un lado, el diácono es considerado como un ministro litúrgico, tanto en las celebraciones que él mismo oficia, como en las celebraciones en las que ayuda al obispo o al sacerdote<sup>21</sup>. Se espera en gran medida que lleve a

---

parte de los casos, en un freno y un obstáculo para una posterior expansión del diaconado. Los comentarios cínicos de Herbet Vorgrimler sobre los diáconos (véase la nota siguiente) en un *Festschrift* para Klemens Richter son un ejemplo. Cf. Herbert Vorgrimler, "Liturgie, Diakonie und Diakone", en *Die diakonale Dimension der Liturgie*, ed. Benedikt Kranemann et al. (Freiburg i. Br.: Herder, 2006), 236-245, at 237.

19 El Concilio Vaticano II vio el diaconado permanente como una oportunidad para el Tercer Mundo. En la práctica parece que el diaconado ha sentado su raíz especialmente en los países occidentales como los Estados Unidos, Alemania e Italia. Un libro importante que no puede ser considerado como una preparación para la restauración del diaconado es: Karl Rahner y Herbert Vorgrimler (eds.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg i.Br.: Herder, 1962).

20 Véase el resumen más bien equilibrado y más bien abierto sobre la situación del diaconado permanente en la Iglesia Católica romana en: ITC, *From the Diakonia of Christ*, 98-100, en 98: 'But the task of identifying these needs and these functions more clearly in Christian communities is still to be done...'. Considérese también: Alphonse Borras, *Le diaconat au risqué de sa nouveauté* (Bruxelles: Lessius, 2007), y Alphonse Borras y Bernard Pottier (eds.), *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat permanent catholique* (Bruxelles: Cerf, 1998).

21 Para una investigación de las funciones litúrgicas de los diáconos en la Iglesia romana católica, remítanse a Michael Kwatera, *The Liturgical Ministry of Deacons* (Collegeville MN: Liturgical Press, 1985); André Haquin, "Diaconat permanent et liturgie", en *Diaconat XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (13-15 septembre 1994)*, ed. André Haquin y Philippe Weber (Brussels: Lumen Vitae & Cerf & Novalis & Labor Fides, 1997), 132-161, esp. 147-151. Confróntese Stephan Steger, *Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes*. Studien zur Pastoralliturgie, Band 19

cabo obras de caridad (*diakonia* o *caritas*, como es también llamada en la tradición católica)<sup>22</sup>. La *diakonia* es entonces vista como el servicio que la Iglesia ofrece a los grupos socialmente vulnerables<sup>23</sup>.

---

(Regensburg: Pustet Verlag, 2006). Para las funciones litúrgicas del diácono, véanse algunas contribuciones en la colección de Josef Plöger y Hermann Weber (eds.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes* (Freiburg i. B.: Herder, 1980).

22 Cf. David B. Clark, *Breaking the Mould of Christendom: Kingdom Community, Diacanal Church and the Liberation of Laity* (Werrington: Epworth, 2005). Cf. Volker Herrmann, Rainer Merz y Heinz Schmidt (eds.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, VDWI 18 (Heidelberg: Universitätsverlag Heidelberg, 2003); Stefan Sander, *Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes* (Freiburg i. B.: Herder, 2006). Para un juicio sobre este último libro, cf. Bart Koet, "Wo bleibt die 'Diakonia des Wortes'?" Randbemerkungen zu einer aktuellen Studie über den Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes", en *Diakonia Christi* 42 (2007): 182-192

23 La noción de que la raíz *diakon* significa primariamente servicio humilde fue desarrollada particularmente por Wilhelm Brandt, un ministro protestante en un hospital alemán de la diaconía. Cf. Wilhelm Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Gütersloh: Bertelsmann, 1931). Sus ideas han circulado principalmente a través de Gerhard Kittel et al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1935). Cf. Hermann Wolfgang Beyer, *διακονέω, διακονία, διάκονος*, Band 2, 1935, 81-93. No obstante, los diccionarios más antiguos enfatizan definitivamente otros aspectos diferentes del "servicio de la mesa". Cf. Carolus Gottlieb Bretschneider, *Lexicon manuale Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, I, (Leipzig: Lipsius, 1829), donde en la voz correspondiente a los *diakonos* menciona que es: *cursor, qui mittitur ut nunciet, faciat, adportet aliquid* ("un mensajero enviado para que anuncie, haga y lleve algo"). Cf. también Henry Liddell, Robert Scott y Henry Jones, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 398. Un cuadro matizado de los múltiples significados de la palabra *διάκονος* puede encontrarse en Geoffrey Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), *sub verbo*, 352-353, que también incluye una visión general de los diáconos en la Iglesia antigua y una lista extensiva con un grupo de referencias a la literatura patristica de las diversas funciones y deberes de los diáconos. Para una exposición sobre cómo la raíz *daikon* ha sido expuesta en los diccionarios antiguos y modernos, cf. John Collins, "A Monocultural Usage: διάκον-words in Classical, Hellenistic, and Patristic Sources," *Vigiliae Christianae* 66 (2012): 287-309. También Esko Ryökäs, "Arbeiter oder Diener — über die Diakonie-Aufassungen des 20. Jahrhunderts", en *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre* (DWI Jahrbuch 2013), ed. Johannes Eurich y Dietmar Kauderer (Heidelberg: DWI, 2013), 107-114. Para un estudio del concepto equivocado que la *diakonia* en las Escrituras y en la Iglesia primitiva es lo mismo que un servicio social, y que el primer trabajo de los

Esta noción de ‘servicio’ es una clara lectura de esta palabra en su propio derecho. No obstante, se podría preguntar si es de hecho específicamente pertinente al diaconado, ya que la palabra servicio *diakonia*, cuyo significado, casualmente no está del todo claro, es también característico de otros ministerios dentro de la Iglesia, e incluso para ministerios fuera de ella. Así, el obispo se llama *pater pauperum* en la antigua Iglesia<sup>24</sup>. La palabra *minister* en la ley constitucional, se refiere a un servidor de la corona; *minister* es la traducción de δίακονος.

Además debe ser visto si este así llamado, humilde servicio a los pobres, ha sido de hecho la función más característica de los diáconos en el pasado, a pesar de que esta lectura no haga justicia a las raíces bíblicas, y a otros datos de la Iglesia Antigua<sup>25</sup>. La suposición

---

diáconos era el servicio social, cf. Bart J. Koet, Edwina Murphy y Esko Ryökäs, “Assessing the Role and Function of an Assistant: The Deacon in the First Two Centuries of Christianity”, en Bart J. Koet, Edwina Murphy, Esko Ryökäs, *Deacons and Diakonia in Early Christianity. The First Two Centuries* (WUNT II, 479, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2018) 3-16.

24 Heinrich Pompey, “Der Bischof als ‘Pater pauperum’, in der Diakongeschichte der Kirche. Ordo und Charisma in Verantwortung für die caritative Diakonie”, en *Glaube und Gemeinschaft, Fs Bischof Paul-Werner Scheele*, ed. Karl Hillenbrand (Würzburg: Echter, 2000), 339-361.

25 Desde este punto de vista la reintroducción del diaconado en la Iglesia católica por el Concilio Vaticano II provino de una visión más amplia del oficio del diácono. La *Lumen Gentium* 29 distingue tres *munera*: el diaconado de la liturgia, de la palabra y de las obras de caridad. Esto aparece en la homilía del cardenal Frings en la ordenación de los primeros diáconos permanentes en la catedral de Colonia (abril 28, 1969). En vista de que Frings estaba ya casi ciego en ese momento, Augustinus Frotz, uno de sus obispos auxiliares, llevó a cabo la ordenación, pero fue el mismo anciano cardenal quien pronunció la homilía. Este sermón fue publicado en 1980 en un *Festschrift* para el obispo Frotz, en la ocasión de sus bodas de oro sacerdotales. Frings comenzó su homilía afirmando que al diácono se le encargan tres funciones: la primera cubre todo el campo de la liturgia, la administración de los sacramentos y sacramentales. La segunda es el ministerio de la predicación de la Palabra de Dios y la catequesis. El tercero es el cuidado de los pobres, el servicio social, así como ayudar en la administración en la Iglesia. Sigue mencionando grandes

de que la principal función de los diáconos son los servicios humildes, ha llevado a los investigadores a tener una visión restringida, llevándolos a olvidar otras características ciertas del diaconado en la Iglesia primitiva. Es necesario, por tanto, antes de que investiguemos los datos que nos ofrece Agustín, que primero miremos más de cerca un grupo de textos más antiguos en los que la raíz *diakon* juega un papel esencial.

Para demostrar que esta definición de *diakonia* y las raíces de su campo semántico no corresponden con las fuentes originales, expondré varias fuentes de manera extensa en el siguiente capítulo. Para entender la fundamentación bíblica del diaconado, primero nos referiremos a Platón. La palabra *diakonos* aparece, en primer lugar, en los escritos del filósofo, y su uso puede ser una indicación para el uso posterior. La palabra *diakonos* y su raíz, raramente aparece en los LXX, la traducción griega del Antiguo Testamento. No obstante, en vista de que sí aparece en el libro de Esther, nos detendremos a ver cómo es usada en él la palabra *diakonos*. La versión de los Setenta (LXX) fue el fruto del judaísmo helenista, otro producto importante fueron también los escritos de Flavio Josefo. Es llamativo que Flavio Josefo se llame a sí mismo *diakonos*, por ello también investigaremos el uso que hace de la raíz *διάκον*.

La raíz *διάκον* aparece más frecuentemente en el Nuevo Testamento que en el Antiguo Testamento griego<sup>26</sup>. En vista de la limi-

---

ejemplos: los santos Esteban, Felipe para la proclamación del evangelio, y san Lorenzo para la evangelización material. Cf. Josef Cardinal Frings, "Zum Dienen bestellt," en *Der Diakon*, ed. Plöger and Weber, 259-262, 260. Para algunos problemas teológicos en torno al diaconado, cf., por ejemplo, Matthias Mühl, "Mysterium Fidei? Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats," *Communio* [German Edition] 33 (2004): 387-398.

<sup>26</sup> El verbo *διακονέω* aparece 37 veces en el Nuevo Testamento; el sustantivo *διάκονος*, 29 veces, especialmente en Pablo, y el sustantivo *διακονία*, 34 veces en el Nuevo Testamento,

tación de espacio, solo expondremos los pasajes del evangelio de Juan, donde la palabra *diakonos* se usa dos veces. En el tercer capítulo esbozaré la historia del diaconado en la Iglesia primitiva, a partir de una serie de ejemplos. El capítulo cuatro ofrece una introducción a Agustín y su influjo. Expondré alguna literatura reciente sobre la visión de Agustín sobre el ministerio, y posteriormente regresaremos en los siguientes capítulos a los escritos de Agustín. Nuestro punto de partida será una vinculación de todos los lugares de su obra en los que aparece la palabra latina *diaconus* y otras palabras relacionadas con la misma, como es *subdiaconus*.

Esta investigación hará posible que identifiquemos tres formas en las que con mayor frecuencia Agustín habla sobre los diáconos: el diácono como mensajero, como lector del evangelio y predicador, y los santos diáconos del pasado. Estas categorías serán expuestas cada una en su propio capítulo, y el resultado será sintetizado en el último capítulo.

---

de nuevo especialmente en Pablo. Para las estadísticas, cf. Frans Neiryck y Frans van Segbroeck, *New Testament Vocabulary. A Companion to the Concordance* (Leuven: Peeters-Leuven University Press, 1984), 93.





# El origen de la palabra *Diakonos*: contexto clásico y bíblico

## Introducción

En la voz *diaconus*, en el *Augustinus-Lexikon*, Alexander Faivre señala que *diaconus* es un neologismo que se ha tomado prestado del griego, y que la palabra original era διακονέω. Faivre también afirma que en griego esta palabra puede designar a cualquier servidor, y esto en un sentido muy amplio<sup>27</sup>. Este estudioso patristico francés está en lo correcto al ofrecer estas explicaciones. Su descripción parece guardar una sana distancia de las expectativas contemporáneas de lo que es un diácono. Διάκονος está vinculado al sustantivo διακονία y al verbo διακονέω. Estas palabras son comúnmente traducidas en las lenguas modernas con alguna versión relacionada con

27 S.v. *diaconus*, en Alexandre Faivre, en *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer (Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002), col. 396-401, at 396.

“servicio humilde”, pero todavía queda por ver si *diakonia* de hecho denotaba el servicio humilde en la antigüedad. En este capítulo, me fijaré en textos específicos de la Biblia y su *Umwelt*, que puedan arrojar nueva luz en los orígenes y significado de la palabra “diácono”. De esta forma, los resultados de los recientes estudios filológicos y exe-géticos, pueden ser usados en la determinación de *diakonia* y diáconos en la Iglesia antigua.

## La raíz *Diakon* en Platón, Ester, Flavio Josefo y el evangelio de Juan

Platón fue probablemente el primer escritor del mundo en usar la palabra *diakonos*<sup>28</sup>. El debate sobre el significado de las palabras *diakonos* y la *diakonía* fue iniciado principalmente por el estudioso australiano John N. Collins. Collins ha señalado que el significado más común de “servicio humilde” no puede ser sostenido<sup>29</sup>. Co-

28 Un posible contexto del verbo διακονέω podría ser la combinación de δια (a través de) más κόνις (polvo). Cf. Liddell, Scott y Jones, *Greek-English Lexicon*, sub κονέω, el verbo simple: *levantar polvo*, i. e. darse prisa.

29 Collins, *Diakonia*; cf. Bart Koet, “Le diacre ‘évangéliste’. Un diptyque sur le diaconat”. *Communio Revue Catholique Internationale* 34, n.º 3-4 (2009): 22-34; en portugués, Bart Koet, “O diácono ‘evangelista’. Um diptico sobre o diaconado”, *Communio Revista Internacional Católica* 26, n.º 2 (2009): 245-255. Anteriormente, Dieter Georgi había demostrado que διάκονος no podía ser simplemente traducido como ‘sirviente’. Cf. Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians. A Study on Religious Propaganda in Antiquity* (Philadelphia: Fortress, 1986); traducción inglesa de la muy difundida edición alemana original de 1964). Collins ha encontrado una continuación en el mundo de habla inglesa, pero los estudios de habla alemana se han apegado a la noción de que *diakonia* significa el cuidado que la Iglesia tiene por los pobres. Un libro de Anni Hentschel apareció a principios del 2007 que confirma, en su gran mayoría, los hallazgos de Collins: *Diakonia im Neuen Testament*. En la introducción (p. 1) incluso afirma que el uso de la palabra *diakonia* y ‘dial-conal’ como indicadores de un compromiso caritativo y social no puede fundamentarse

llins y Anni Hentschel han afirmado que palabras como *diakonía* y *diakonos* no tienen un significado original exacto, sino que adquieren su significado cuando son “colocadas” o “puestas” dentro de un contexto. Precisamente este carácter “flotante” hace que la palabra pueda ser apropiada para ser usada en contextos muy diferentes. Collins ha subrayado tres categorías, de alguna manera diferentes, de significado de la raíz *διάκων*: 1) “mensajero”; 2) “mediación” o “actuación”, y 3) “servicio y provisión”. El elemento común es la actividad de una especie de “mediador”. El significado original sería algo como “mediación y mandato en nombre de alguien que lo manda”. *Diakonia*, por tanto, es un “mandato, oficio, misión”. Entonces, la palabra *diakonos* no era empleada para señalar una función humilde, sino que es con frecuencia referida como una especie de ministerio situado en círculos más elevados, por ejemplo, en la corte, y de este modo se indica una cierta posición de honor. No era una palabra que perteneciera al habla de todos los días, sino que era parte del lenguaje formal, y era también usada dentro de un contexto religioso<sup>30</sup>. Revisaremos en este capítulo algunos textos antiguos, lo que ayudará a clarificar el contexto en el que la raíz *διάκων* era usada. Notaremos que es necesario tomar este camino para liberarnos de cualquier posible prejuicio sobre el diaconado, cuando nos refiramos a la obra de Agustín.

---

en el uso de estas palabras en el NT. Piensa que una palabra como *caritas* puede indicar mejor este oficio. En vista de que Hentschel creía que los descubrimientos filológicos hechos por Collins y por ella misma no habían sido tomados en cuenta suficientemente en la teología (alemana), escribió un libro más sencillo y dirigido a un público más amplio: *Gemeinde, Ämter, Dienste*. Erik Sengers, un sociólogo de la religión, ha intentado hacer un uso fructífero de *caritas* como un término omniabarcante para la actitud de la Iglesia frente al mundo y frente a otras iglesias en su libro: *Caritas-Naastenliefde en liefdadigheid in de diaconia van de kerk* (Delft: Eburon, 2012).

30 Para los variados significados, cf. Collins, *Diakonia*, 335-337.

En la primera sección revisaremos tres pasajes donde Platón usa la raíz *διάκον*. Posteriormente, nos concentraremos en un texto de la traducción griega del libro de Ester en el Antiguo Testamento, y en el autor judío helenístico Flavio Josefo, un contemporáneo, más o menos, del evangelista Lucas. Flavo Josefo aparece llamándose a sí mismo *diakonos*. En el Nuevo Testamento la raíz *diakon* es utilizada principalmente por Pablo y Lucas en los Hechos<sup>31</sup>. No obstante, por razón de brevedad, solo nos fijaremos en su uso en el evangelio de san Juan.

## Platón

Uno de los logros de Collins fue mostrar que la raíz de la palabra *diakon* puede tener muchos significados en la literatura griega. Un importante punto de partida para esta investigación fue el uso de esta raíz en Platón<sup>32</sup>. Comprobaré tres ejemplos aquí. El primero es de la *Politeia*, un libro que con frecuencia es llamado en las traducciones *El Estado* o *La República* (así pues, *Respublica*)<sup>33</sup>. La palabra *politeia* (πολιτεία) procede de la palabra griega *polis* (πόλις) y significa la organización de la *polis*. Antes de ver su uso de la raíz *diakon*,

31 En dos contribuciones anteriores, he intentado señalar lo que la investigación de Collins significa con relación a la exégesis de Lc 10, 38-42 y de Hch 6, 1-7. Cf. Bart Koet, "Luke 10:38-42 and Acts 6:1-7: a Lucan diptych on Diakonia", en *Studies in the Greek Bible*, ed. Jeremy Corley and Vincent Skemp (Washington DC: Catholic Bible Association of America, 2008), 163-185, y Bart Koet y Wendy North, "The Image of Martha in Luke 10.38-42 and in John 11.1-12.8", en *Miracles and Imagery in Luke and John*, Fs Ulrich Busse, ed. Jos Verheyden, Gilbert van Belle y Jan van der Watt (Leuven: Peeters, 2008), 47-66. Para la raíz *diakon* en las cartas de Pablo, cf. Bart Koet, "Exegetische kanttekeningen over *diakonia* in het Nieuwe Testament-leren of doen?", en *Diakonie in beweging. Handboek Diaconiewetenschap*, ed. Hub Crijns et al. (Utrecht: Kok, 2011), 69-96.

32 Collins, *Diakonia*, 77-89; cf. también Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 34-44.

33 Collins, *Diakonia*, 77-81.

es conveniente presentar esta obra de Platón. Es una de las obras más complejas y cuenta con diez libros, los cuales este autor probablemente no los escribió en el mismo momento. El contexto es que Sócrates estaba asistiendo a una celebración religiosa en la bahía de Atenas, el Pireo. Junto con sus hermanos Adimantus y Glaucus, visita al rico ciudadano Polemarchus, y se lleva a cabo una conversación sobre la justicia en la casa de este último. Ellos empiezan a buscar una definición clara. Entonces Sócrates afirma que un mensaje escrito con mayúsculas es más fácil de entender que uno escrito con minúsculas (368d). Este modelo le parece que se puede aplicar también a la justicia. Es más fácil comprender lo que significa la justicia en los caracteres más grandes de una comunidad, que en los caracteres más pequeños del individuo<sup>34</sup>.

Sócrates y su grupo investigan primero lo que debía ser una comunidad. ¿De qué es de lo que debe constar la comunidad más elemental? (*Resp.* 369 d-e). Digamos que tal comunidad cuenta con cuatro o cinco personas, una de las cuales es un granjero. ¿Sería mejor para el granjero buscar la provisión de comida y dejar los otros trabajos a los demás, o sería mejor dedicar una cuarta parte de su tiempo a producir maíz, otra cuarta parte a tejer sus vestidos, otra cuarta parte a la construcción de una casa, y otra cuarta parte a hacer zapatos? Sócrates y los suyos piensan que es mejor para un hombre tener solo un oficio. Sócrates reflexiona posteriormente que se necesitan otras personas en tal grupo, por ejemplo, alguien que pueda hacer herramientas y un herrero. No obstante, aunque en el

34 El griego tiene la palabra πόλις, Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 34-35, menciona 'Stadt'. En vista de que ambas traducciones 'Stadt' y 'state' (estado) claramente sugieren el equivalente moderno, yo traduciría más bien como "comunidad". Casualmente estos escritos de Platón se refieren a comunidades formadas por pocas personas.

grupo hubiera esas personas, finalmente una comunidad como esta no puede producir todo, y de cualquier forma tendrá que depender de los bienes de las otras sociedades vecinas. Llegados a este punto, Sócrates presenta una nueva clase de trabajo: “Entonces ella (la *polis*) también necesita otras personas que desde una diferente *polis*/comunidad, traigan lo que se necesita” (*Resp.* 370e). Aquí se usa la palabra *diakonos*, cuando Sócrates pregunta:

Si, sin embargo, un δῆκονος va a algún lugar del que ellos quisieran adquirir algo, con las manos vacías, no llevando nada de lo que aquellas personas necesitan, ¿no volvería también con las manos vacías? (*Resp.* 370e – 371a).

Aquí Sócrates comienza a describir lo que podríamos llamar “comercio”. Llama a una persona que se dedica al comercio, un *diakonos*. Sócrates sugiere que, si tal hombre saliera con las manos vacías, también regresaría con las manos vacías. Sócrates piensa que una *polis*/comunidad no solo debería producir para sí misma: se requieren más granjeros y otras profesiones u oficios. Añade que un mayor número de la categoría que él presentaba son requeridos: los *diakonoi*, que importan y exportan cosas, como viajantes comerciales.

Sócrates continúa describiendo cómo debería estar organizada tal sociedad. Dice que se tendrían que hacer viajes marítimos, y que los pueblos necesitarán un mercado. La gente necesitaría estar ahí donde está el mercado. Pero los campesinos no pueden cultivar la tierra y a la vez vender sus productos; las personas más débiles son necesarias para llevar a cabo este último trabajo. Además, Sócrates también usa la palabra *diakonoi* para los jornaleros o mercenarios (*Resp.* 371 d-e). Tal vez algunos traductores pueden inclinarse en este contexto a traducir esta palabra como “sirvientes”. No obstante, como dice Collins, en vista de que no hay amos en estas

comunidades rurales, y, según Platón, no hay por tanto necesidad de sirvientes en esta comunidad ideal, *diakonos* no puede significar aquí “sirviente”<sup>35</sup>. Entonces, ¿qué significa?

Collins ha sugerido que la palabra *diakonos* puede ser traducida aquí por algo como viajante, intermediario o agente comercial. Ha llamado la atención sobre el hecho de que el elemento común de las palabras *diakon* en este texto es el aspecto del “intercambio”, cambio y no del servicio. Hentschel, en este contexto, ha señalado que la palabra *diakonos* principalmente indica una *vermittelnde Tätigkeit* (una actividad de intermediación)<sup>36</sup>.

Collins ha usado la obra del *Político* (*Plt.* 289-290) como un segundo ejemplo. En este libro, Platón se centra en el arte de gobernar y regir. Es principalmente un diálogo entre Sócrates y un amigo que lo visita. La radical semántica *διάκων* aparece aquí en un pasaje muy conocido, donde la conversación trata acerca de dos grupos de “especialistas”: sacerdotes y especialistas en mántica. La palabra griega (mántica) es traducida frecuentemente como “adivinator”; para nosotros este oficio ha sido degradado a una especie de engañador de feria<sup>37</sup>. Sin embargo, “mántica” puede ser traducida como

35 Collins, *Diakonia*, 79; cf. también, Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 36.

36 Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 36.

37 Mientras que los sueños y su interpretación han atraído más la atención en los tiempos recientes en los estudios sobre las fuentes antiguas (cf. mi “Introducing Dreaming from Hermas to Aquinas”, en *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, ed. Bart Koet (Leuven: Peeters, 2012), 1-21), magia y el arte de la adivinación (en el sentido de predecir el futuro o tener una visión del futuro) son temas que todavía no han ganado con facilidad la atención seria de los historiadores. Palabras como “predicción” y “mágico” con frecuencia tienen una connotación peyorativa. De hecho, la adivinación y la magia esconden una lógica propia, y cada vez más estudiosos han comenzado a investigar lo mágico como una puerta de acceso interesante e importante al mundo, cf. e.g. Sarah Johnston y Peter Struck, (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (Leiden: Brill, 2005)

profecía. Para Platón los especialistas en mántica tenían una función especial. Sócrates y sus interlocutores están hablando sobre estos especialistas en mántica, y dicen que esta gente son los hermeneutas de lo divino para el pueblo (*Plt.* 290c). Platón califica este conocimiento de “diaconal”. Por medio de sus ofrendas, los sacerdotes, los especialistas en mántica, hacen la mediación entre los dioses y el pueblo, y ellos también tienen una habilidad “*diaconal*” (*Plt.* 290c-d). A diferencia de los grupos anteriores, Platón no describe estos especialistas en mántica y a los sacerdotes como “ayudantes”. Sus actividades mediadoras con lo divino pueden incluso relacionarse con el arte de gobernar o regir<sup>38</sup>.

En *Gorgias* 517-521, el tercer ejemplo, Collins ha identificado otro aspecto del uso de la raíz de la palabra *diakon* en Platón. En el *Gorgias*, Sócrates se queja de nuevo de los líderes democráticos en la historia de Atenas. Según Platón, Sócrates es difícilmente un campeón de la democracia, y ataca a los héroes de la democracia (Temístocles y Pericles, pero también a Cimón y Milcíades). Sócrates llama a estos cuatro hombres *diakonoi* del pueblo ateniense. ¿Qué es lo que esto significa? Collins ha demostrado que Sócrates acusa a estos cuatro de no ser líderes reales. Ellos hacían caso a las peticiones de la gente, y les dieron juegos y un puerto. Es obvio de que no eran los esclavos del pueblo. Pero como *diakonos* fueron benéficos para el pueblo que ellos lideraban, haciendo que sus sueños se convirtieran en realidad. Eran más agentes o representantes del pueblo que sus líderes. Para Sócrates y Platón, como antidemocráticos, esto no era exactamente un elogio.

A primera vista, los tres ejemplos sacados de los escritos de Platón son más bien diversos. Empero hay un común denominador.

38 Cf. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 41.



En primer lugar, está claro que el uso más antiguo de esta raíz no señala que *διάκων* era usado para denominar un servicio humilde. De hecho, más bien lo opuesto. La palabra indica que el *diakonos* presta un servicio, pero esto no lo convierte en un sirviente, y mucho menos en un esclavo. Presta un servicio pero no está subordinado<sup>39</sup>. Lo que tienen en común los tres pasajes es que muestran que la raíz *διάκων* tiene el significado de vinculación. Los sacerdotes y profetas unen el cielo con la tierra (*Plt.* 290 c-d); los *diakonoí* unen comunidades de una manera comercial, vinculan a los compradores con los vendedores. Tanto los libros de Collins, como el de Hentschel han revelado la forma compleja en la que la literatura clásica emplea la palabra *diakonos* de muchos modos, pero Hentschel ha podido poner de manifiesto una especie de perfil<sup>40</sup>.

¿Generalmente la raíz *diakon* señala una comisión que “regula las relaciones entre la persona que hace la comisión y las personas que la reciben”? Esta relación está jerárquicamente estructurada, y es con frecuencia como la que tiene un agente de vinculación con la institución que representa. El *diakonos* es comparable, por el trabajo que realiza, con la persona que le ha dado su comisión, pero, por ello, con frecuencia adquiere una cierta autoridad frente a la audiencia, en razón de la persona que lo ha comisionado. Los diversos aspectos de lo que *diakonos* puede significar no están presentes en todos los lugares en la misma medida. Antes de abordar la palabra *diakonos* en la tradición bíblica, es preciso detenernos a considerar lo que significa en ella ser un servidor.

39 Compárese con la forma en la que nuestra sociedad habla acerca de los diversos sectores como la agricultura y las industrias de manufactura y servicios.

40 Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 433-444.

## Excursus. El uso de la palabra “sirviente” en las traducciones bíblicas

La noción de que los diáconos deben ser humildes y servir está basada en la idea de que ese servicio y la servicialidad son características positivas en la Biblia. Por eso que Jesús sea un (o probablemente ‘el’) (S)ervo juega un papel clave en la teología cristiana. Está vinculado a otros títulos como “Hijo del hombre”, “Hijo de David”, “Profeta”, “Mesías”, y “Señor”. Fuera de estos títulos hay también otros nombres menos exaltados, incluyendo en primer lugar, el aparentemente ordinario de “maestro” (lo que significa que sus seguidores son ante todo discípulos).

El Nuevo Testamento hace referencia a textos de Isaías acerca del Siervo Sufriente, como “Siervo del Señor”<sup>41</sup>. Esta figura se encuentra en los cuatro cánticos del Siervo Sufriente de Isaías: (1) Is 42, 14; (2) Is 49, 1-6; (3) Is 50, 4-9; (4) Is 52, 13-53, 12<sup>42</sup>. Después de la muerte de Jesús, sus discípulos buscaron una forma para darle sentido a la muerte atroz de su maestro. La identificación de su maestro con el Siervo Sufriente de Isaías, los ayudó a clarificar lo que había sucedido. De este modo, pudieron explicar su pasión y humillación, como un preludio de su exaltación, y como una confirmación de su identidad profética. Históricamente, en las discusiones

41 15 Cf. Mt 8, 17 (Is 53, 4); 12, 18-21 (Is 42, 1-4); Mc 15, 28 (Is 53, 12); Lc 22, 37 (Is 53, 12); Jn 12, 38 (Is 53, 11); Hch 8, 32-33 (Is 53, 7-8); Rm 2, 24 (Is 52, 5); 10, 16 (Is 53, 1); 2 Cor 6, 17 (Is 52, 11.12) y 1 Pe 2, 24 (Is 53, 4-5). Para esto, cf. Steve Moyise y Maarsten Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament* (London-New York: T&T Clark, 2005).

42 Para esto, cf. Bart Koet, “Simeons Worte (Luke 2.29-32.34c-35) und Israels Geschick”, en *The Four Gospels 1992*, Fs Frans Neiryck, ed. Frans van Segbroeck *et al.* (Leuven: Peeters, 1992), 1.549-1.569. También en Bart Koet, *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays* (Leuven: Peeters, 2006), 99-122.

entre judíos y cristianos, se ha abordado con frecuencia el tema de si Jesús es en realidad el Mesías. El desacuerdo tiene también que ver con la cuestión de si Jesús puede ser identificado con el Siervo Sufriente de Isaías.

Un aspecto que con frecuencia es dejado de lado en estas discusiones, es el relativo a saber, ¿qué significa realmente ser un sirviente y cuál es su trabajo? No es obvio hablar de Jesús como “el Siervo”. Este elemento toca un punto discutido, precisamente en relación con el judaísmo. ¿Acaso no es el Siervo una figura colectiva que apunta al sufrimiento del pueblo de Israel? Si esto es cierto, ¿puede una persona individual ser este Siervo?<sup>43</sup>

Un factor importante que complica la situación es el hecho de que, para nosotros, en el uso lingüístico contemporáneo, la palabra ‘siervo’ es, en el mejor de los casos, algo ambiguo, y la mayor parte de las veces tiene una ligera connotación peyorativa. Es vista como una palabra que hace referencia a un pasado distante. No solo los libros, sino también las palabras tienen su historia. En alemán y holandés “siervo” es K/knecht. Esta es más o menos la misma palabra que la expresión inglesa “knight”. En inglés, el sirviente se convirtió en una persona noble; en holandés el “knecht” desapareció<sup>44</sup>. Mientras que el “knecht” fue por mucho tiempo una palabra común en holandés (el granjero habló con su “knechten”) ahora se ha vuelto algo

43 Para el hecho de que Jesús siendo ‘el Siervo’ se prolongue en la misión de Pablo y Bernabé según Hechos 13, 47, cf. Bart Koet, “Paul and Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of the Scriptures”, en Bart Koet, *Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (Leuven: Peeters, 1989), 97-118, esp. 108-114.

44 Una concretización del sentido genérico de ‘siervo’ a ‘un seguidor militar de un rey u otro superior’, se pudo ver hacia el 1100. El sentido específicamente militar de ‘knight’ (caballero) como un guerrero ecuestre en la caballería pesada surgió solo en la guerra de los Cien Años. El verbo ‘to knight’ (i. e. hacer a alguno caballero) apareció hacia el 1300.

arcaico. Poca gente ahora todavía se llama a sí misma un “knecht”. Si se usa en holandés “knecht” es lo contrario a un título honorífico, mientras que en Inglaterra en la actualidad un “knight” (caballero) es todavía una persona noble<sup>45</sup>.

Cuando la gente de nuestro tiempo escucha la descripción de “Siervo del Señor” en la Escritura puede no ser muy claro a qué clase de siervo se está haciendo referencia. De cualquier modo, comúnmente connota a una persona que no tiene una alta estima social. Añadiendo el adjetivo de “sufriente” al siervo, sugiere una posición incluso menos envidiable. Algunas traducciones no tienen “siervo” sino “esclavo”. Así en la Vulgata, la traducción latina más autorizada de la Escritura, la palabra es traducida como *servus* (cf. Is 42, 1; 49, 3). Esta traducción inintencionadamente convierte al “Siervo de Dios” en una figura servil<sup>46</sup>.

45 En neerlandés y alemán un ‘K/knecht’ era alguien que en su profesión llevaba a cabo trabajos que servían para apoyar otros trabajos principales. Había trabajadores para las granjas, jornaleros en panaderías, trabajadores en carnicerías. Los jornaleros en las panaderías eran con frecuencia una especie de aprendices de panaderos. La palabra neerlandesa ‘knecht’ puede significar un amplio espectro de funciones llevadas a cabo bajo la supervisión de otra persona. De una manera u otra, estas definiciones se devaluaron y se acuñaron nuevas palabras que parecieron ser más atractivas, por lo menos por un cierto tiempo. Esto también vale para una palabra como ‘clerk’. En neerlandés ‘chef’ era, hace algunas décadas, el asistente en jefe de una oficina, aunque ahora solo se usa para los chefs (cocineros).

46 La noción común de ‘esclavo’ está fuertemente influida por el comercio de esclavos. En un artículo sobre los esclavos en el Imperio Romano, Yvon Thébert ha notado que había una considerable variedad de tipos de esclavitud en aquel tiempo. Los esclavos en el campo vivían de manera peor que los esclavos en las ciudades. Podían adquirir posiciones importantes y había algunos que tenían altas responsabilidades. Con frecuencia el maestro doméstico (el *pedagogus*) era un esclavo (griego). Cf. Yvon Thébert, “The Slave”, en *The Romans*, ed. A. Giardina (Chicago-London: Chicago University Press, 1993), 138-174. Se puede preguntar qué clase de esclavo tenía en mente Jerónimo cuando usó la palabra *servus* en Is 42, 1. Nótese que el ‘Siervo de Dios’ también significa una persona que está en proceso hacia una posible beatificación antes de la canonización.

Es vital mostrar, por tanto, que el término “Siervo del Señor” también tiene otros usos en la Biblia. La palabra hebrea usada es עֶבֶדָי. En varios contextos esto puede ser traducido como “esclavo”, pero también como “siervo”, “sujeto” e incluso como “ministro” o “consultor”. En ocasiones es incluso un título honorífico. Según Num 12, 7, Moisés es el (עֶבֶדָי) de Dios (“su siervo”, y eso es definitivamente un título de honor; literalmente significa “trabajador”<sup>47</sup>). Parece que solo había uno entre el pueblo de Israel que podía haber tenido este título. Había una vacante después de la muerte de Moisés. Aunque todo el libro de Josué habla de Moisés como el siervo de Dios (cf. Jos 1, 1; 2, 7; 13-15), solo al final se señala que él mismo ha ocupado ese puesto vacante, después de la muerte de Josué (cf. Jos 24, 29 y Jue 2, 8).

En el Tanach, Moisés y Josué son ambos “siervos de Dios”. Esto los constituye en una especie de canciller o primer ministro. Su misión es guiar al pueblo, siguiendo las órdenes de Señor. Ser Siervo del Dios eterno no es fácil, mientras Moisés está en la montaña, el pueblo se hace un becerro de oro, y en el desierto tiene que tratar con un pueblo que añora las ollas de carne de Egipto, y las prefiere a seguir explorando una tierra prometida desconocida.

Encontramos de nuevo al Siervo de Dios en el Deutero-Isaías. El mero hecho de que con frecuencia es llamado el Siervo Sufriente, marca esta figura como una figura sufriente. Pero esta no es la única cosa que puede ser dicha acerca de él. Isaías lo menciona en el largo libro de la Consolación. Isaías 40 comienza con una llamada a la consolación. Cualquiera que esté familiarizado con la liturgia latina sabe que Isaías 40 es una de las partes principales del himno de Adviento *Rorate caeli*, que también trae consolación. Por tanto,

47 Esto ya había sido visto por Anthony Hanson, *The Church of the Servant* (London: SCM Press, 1962; edición especial para el Congreso de Estudiantes Cristianos de Bristol en 1963), 12: “Ser llamado por Dios ‘mi siervo’ era un honor grande y excepcional”.

Isaías presenta al Siervo dentro del contexto de la profecía de consolación para el pueblo judío. Pero ¿cuál es la misión de este Siervo? Una visión de esto se puede encontrar en Isaías 49, 1-6 (cf. 42, 1.19). Hay una profecía ahí, una inusual, porque está dirigida a otros pueblos distintos de Israel (las islas y los gentiles), que dice que ciertas figuras proféticas han sido destinadas desde el vientre para una misión especial. Esta misión es descrita en 49, 6.

Dios dice:

Es poco que seas mi siervo

Para levantar las tribus de Jacob,

Y para hacer volver a los elegidos de Israel.

Te hago luz de los Gentiles

para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra.

La misión del Siervo es restaurar la unidad de las Doce Tribus y hacerlas regresar del exilio. Esa es su misión en lo que respecta al pueblo judío. Asimismo, hay una segunda misión. Es una visión, es un sueño, incluso el secreto de Isaías en 49, 6, que la alianza de Dios con Israel tendrá también un efecto benéfico en las naciones. Lucas, en las palabras de Simeón testificará que Jesús será tal Siervo<sup>48</sup>. Aunque hay una diferencia de opinión entre los judíos y los cristianos sobre el papel de Jesús como el Siervo de Dios, no puede haber duda en vista del contexto bíblico profético del término, que así como la palabra hace referencia al sufrimiento, también implica una misión especial y honorable. Como en el caso de Moisés, cualquier Siervo de Dios tiene un papel honorable: es una especie de ayudante de Dios.

<sup>48</sup> Cf. Koet, "Simeons Worte (Lc 2.29-32,34c-35)", 99-122. No obstante, existe una relación entre Pablo y Bernabé y la figura del Siervo, cf. Koet, "Paul and Barnabas in Pisdian Antioch".

A pesar de que la palabra δούκονοι es raramente usada en el Antiguo Testamento, el concepto de “siervo” como ayudante tendrá influjo en los desarrollos futuros, particularmente al momento de definir los ministerios en la Iglesia.

## Los Diakonoi en el libro de Ester

Collins ha señalado que es difícil precisar cómo una palabra como *diakonos* podría haber sido recibida en el contexto del desarrollo del Nuevo Testamento, y ha estudiado completamente la literatura griega para encontrar respuestas<sup>49</sup>. Ha llamado la atención el hecho de que la palabra escasamente aparece en toda la traducción griega del Antiguo Testamento (AT). Sin embargo, cuando aparece, lo hace de una manera marginal, en el libro de Ester. Aquí *diakonos* no aparece para designar a un humilde sirviente, sino más bien a un oficial de la corte<sup>50</sup>.

La traducción griega de los setenta (LXX) es fruto del judaísmo helenista de la diáspora<sup>51</sup>. Es la clave principal para entender el Nuevo Testamento. Las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento pueden ser rastreadas, en la mayoría de los casos, en el texto de los setenta. El significado de ciertas palabras puede

49 Collins, *Diakonia*, 71.

50 Collins, *Diakonia*, 68

51 La Septuaginta es un tema complejo. No podemos exponer aquí su origen de una manera más detallada. Las traducciones griegas se están convirtiendo en algo cada vez más importante en los actuales estudios académicos sobre la literatura exegética, por ejemplo, para la interpretación del NT. Para una primera orientación, Jennifer Dines, *The Septuagint. Understanding the Bible and its World* (London-New York: T&T Clark, 2004); cf. también: Folkert Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münster: LIT Verlag, 2001) y Tessa Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009).

por tanto con frecuencia ser explicado, en parte, mirando las traducciones griegas. Cuando una palabra como servidor, ayudante o esclavo aparece en el texto hebreo, los traductores griegos casi nunca usan la palabra *diakonos*. El hecho de que los traductores conocidos como los LXX no hubieran considerado *diakonos* como un término adecuado para traducir la palabra referente a un sirviente o esclavo, probablemente muestra que *diakonos* no tiene estos significados en el Nuevo Testamento, y en las posteriores tradiciones cristianas. De hecho las pocas ocasiones en las que la palabra *diakonos* es usada como traducción para denominar a un sirviente de algún tipo puede clarificar lo que la palabra puede significar dentro de un contexto judío-helenístico. La concordancia de los LXX la menciona en seis lugares, por lo que sabemos que la palabra *diakonos* aparece en los libros bíblicos griegos<sup>52</sup>. En dos de estos lugares no es una traducción del Hebreo (Proverbios 10, 4 y Mac 9, 17). En los otros cuatro casos, es la traducción del hebreo. Todos ellos aparecen en la traducción griega del libro de Ester<sup>53</sup>.

52 Esto puede ser fácilmente encontrado en la actualidad con la ayuda de BibleWorks. Curiosamente hay un claro error de impresión en el documento de la ITC *From the Diakonia of Christ*, 7, nota al pie 1, donde se hace referencia a Neh 1,10. El texto que sigue es el de Est 1, 10. Es posible que esto sea debido a la confusión, ya que Nehemías en la Vulgata es el Segundo libro de Esdras y la abreviatura del libro de Ester (Est) pudo haber sido confundida con la abreviatura de 1 Esdras.

53 La traducción griega tiene seis largos pasajes que faltan completamente en el texto hebreo masorético (=MT). Dos versiones más bien diferentes de esta traducción permanecen. La edición estándar contiene ambas versiones. Una es comúnmente conocida como el texto de la Septuaginta, el otro como el texto Alfa (AT) o el texto de Luciano (L). La diferencia entre estas traducciones de Ester ha sido investigada en algunas publicaciones. Cf. Karin Jobes, *The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (Atlanta GA: Scholars Press, 1996); Kristin de Troyer, *The End of the Alpha-Text of Esther: Translation and Narrative Techniques in MT 8.1-17. LXX 8.1-17 and AT 7.14-41* (Atlanta GA.: Scholars Press, 2000), y Hanna Kahana, *Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text* (Leuven: Peeters, 2005).



El libro de Ester es parte del canon de la Biblia Hebrea. En el ordenamiento judío, forma parte de la tercera sección, los *Ketubim* (escritos o *Hagiographa*). Narra la historia de una joven huérfana judía y su guardián y pariente, Mardoqueo. Ellos vivían en Susa, la capital de Persia. El rey persa buscaba una nueva esposa, ya que su esposa Vasti se había negado a comparecer en el banquete que él había dado para los grandes hombres del imperio (1, 5, especialmente 1, 12). Ester es admitida en el harén del rey, se convierte en su favorita, y, por ello, es coronada como reina (2, 17). Mardoqueo, por medio de sus conexiones con Ester, puede advertir al rey de un complot contra él. Pero cuando él se niega a inclinar la cabeza delante de Amán, el gran visir, Amán proclama un decreto de exterminio contra los judíos. Cuando Ester sabe de este peligro, puede lograr anularlo, lo que causa la caída de Amán. Mardoqueo adquiere el puesto de su adversario. Casualmente, la historia de Ester se narra durante la fiesta judía de *Purim*. Podemos dividir el libro de Ester en el texto hebreo en cuatro partes:

- 1-2. Prefacio y prólogo
- 3-4. Amán persigue a los judíos
- 5-9. Ester salva a los judíos
- 10. Conclusión

Podemos darnos cuenta por los capítulos introductorios, de que la historia de Ester es una típica historia corta. Nos narra sobre el rey y su entorno, sobre su riqueza y esplendor, y acerca de la vida en la corte. La historia comienza con la descripción de una exuberante fiesta real de una semana (1, 3). El rey invita a todo el pueblo por siete días, ofreciéndoles vino en copas de oro, una más espléndida que la anterior. La reina da una fiesta paralela para las mujeres.

En el día séptimo, el rey quería pasearse con su esposa, y le pide que se muestre al pueblo con una diadema (1, 10-11). Pide a siete hombres que fueran a llamarla. La Biblia de Jerusalén los llama: “los siete eunucos que estaban al servicio del rey Asuero”<sup>54</sup>.

### *Ester 1, 10 (LXX) puede ser también traducido como: “siete eunucos, los diakonoi”.*

La caracterización adicional en el texto hebreo es que estos hombres son servidores personales del rey, elemento que es señalado por el texto griego con la palabra *diakonos*<sup>55</sup>.

Para continuar con la historia: relata cómo la nobleza del reino piensa que el rey no debería aceptar el rechazo de la reina, ya que sería un mal ejemplo para todas las mujeres en el reino. El pueblo podría decir que el rey no era ni siquiera el amo de su propia esposa, y los nobles recomendaron que la debería repudiar (1, 14-22). El rey sigue su consejo (1, 21-22), pero le causa sufrimiento y soledad. Se le da otro consejo, esta vez procedente de “los cortesanos que estaban al servicio del rey” (Biblia de Jerusalén)<sup>56</sup>: Asuero debería

54 La King James Version traduce como: “the seven chamberlains that served in the presence of Ahashuerus the king” (los siete camarleros que servían en la presencia del rey Asuero). La palabra hebrea es  $\text{עֲבָדֵי}$ . Esto muestra que el texto hebreo no necesariamente habla de eunucos. Yo incluso supongo que la traducción ESV (eunuco) se ha visto influida por los LXX.

55 El texto Alfa usa una palabra más semítizante, la palabra griega *pais*. Esta palabra puede ser traducida como ‘niño’, pero en el texto griego de Isaías indica también el Siervo del Señor (cf. Is 49, 6, LXX).

56 “Servants that ministred unto him” (“sirvientes que lo atendían”, en la King James Version; “Young men who atended him” (“los jóvenes que lo atendían”) [ESV]; “the king’s attendants, who served him” (los ayudantes del rey, que le servían) [NAS].

ordenar la búsqueda de una nueva esposa (2, 1-2). Los LXX tienen la palabra *διάκονοι* aquí, las otras versiones griegas tienen *λειτουργοί*<sup>57</sup>.

De esta forma Ester se convierte en la nueva reina. Es gracias a Ester que Mardoqueo puede salvar al rey. Nunca es recompensado por ello. Pero cuando Haman quiere que Mardoqueo sea ahorcado, Ester interviene, arriesgando su propia vida. Yendo contra la etiqueta y el protocolo, se presenta ante el rey sin haber sido llamada, y logra alcanzar su favor (5, 1-2). Cuando el rey no podía dormir, permitía que los jóvenes cortesanos le leyeran los archivos (6, 1-3). De nuevo los LXX usan *diakonoi* aquí, y de nuevo el texto Alfa es más cercano al texto hebreo, usando la palabra *παῖς*. Estos personajes vuelven a aparecer dos versillos más abajo y aquí también los LXX los llaman *diakonoi*<sup>58</sup>.

Como una conclusión tentativa, podemos afirmar que en las raras ocasiones en las que los LXX usan la palabra *diakonos*, este término sirve para denotar a un alto oficial de la corte, tan importante que se le permite presentarse ante el rey (y en aquellos días esto significaba más de lo que significa hoy). Paso ahora al segundo ejemplo, un texto especial de Flavio Josefo.

57 Para esto, cf. Kahana, *Ester*, 70, nota al pie 15. Ella sugiere que el significado adecuado de *diakonos* sería 'servidor' o 'mensajero', y en el Nuevo Testamento, 'el servidor de un rey'.

58 No es del todo correcto decir que la palabra griega *διάκονος* solo aparece en la traducción griega en estos casos. Algunos manuscritos en 6, 1 añaden que el rey pide a su maestro (*διδάσκαλος*) que le lleve los anales. Otros manuscritos tienen, no obstante, 'sus *διάκονος*'; cf. Kahana, *Esther*, 242. Es preciso señalar que estas dos palabras parecen ser alternativas; el Codex Alexandrinus tiene *διακονία* en lugar de la palabra en masculino plural de *διάκονος*, Collins, *Diakonia*, 68, sugiere que esto significa el grupo de los asistentes reales.

## El historiador judío Flavio Josefo

En las estanterías de muchas bibliotecas de casas clericales católicas y protestantes del siglo XVII, se podían encontrar las obras del historiador judío Flavio Josefo. Su obra era llamada el quinto evangelio en aquel tiempo, porque contiene una cantidad de datos que son muy útiles para la interpretación del NT<sup>59</sup>.

Flavio Josefo (nacido hacia el 37 AD y muerto poco después del año 100 AD) había nacido muy probablemente en una familia aristocrática. Al comienzo de la Guerra Judía (66-73 AD) contra los romanos, Josefo fue nombrado como jefe de los defensores de Galilea. La batalla decisiva para Galilea se llevó a cabo cerca del pequeño pueblo de Jotapata. Josefo y sus tropas soportaron seis semanas, pero, cuando el pueblo cayó, Josefo huyó a una caverna junto con cuarenta hombres. Lo que pasó después es una de las escenas más impactantes del libro. El grupo de hombres decidió suicidarse antes de ser tomados como prisioneros. Uno tras otro se fueron matando los unos a los otros, pero Josefo fue uno de los últimos hombres vivos, al final, y, en lugar de suicidarse, se entregó al general romano Vespasiano. En su libro (*La Guerra Judía* 3, 352-354) defiende su acción, haciendo referencia a su conocimiento de la tradición judía y a sus sueños. Cuando Nicanor, un soldado romano, le pidió a Josefo que se rindiera, primero dudó, pero después inmediatamente recordó sus sueños:

Pero mientras Nicanor persistía en sus propuestas y Josefo supo de las amenazas de una turba belicosa, recordó en su memoria

59 Para un ejemplo, cf. Bart Koet, "Why Did Paul Shave His Hair (18.18)? Nazirate and Temple in the Book of Acts", en *The Centrality of Jerusalem*, ed. Marcel Poorthuis y Chana Safrai (Kampen: Kok, 1996), 128-142. Ahora en Koet, *Dreams and Scripture*, 195-208.

los sueños nocturnos. En esos sueños, Dios le había predicho anticipadamente el futuro destino de los judíos, y lo que iba a pasar con los dominadores romanos, porque era hábil de juzgar los sueños y para entender las enunciaciones ambiguas de Dios. En vista de que era sacerdote y de estirpe sacerdotal, estaba familiarizado con las profecías de los libros sagrados. En ese momento, fue inspirado divinamente mientras recordaba las horribles imágenes de los sueños recientes, rezó una oración secreta a Dios diciendo: “porque parece apropiado para ti, que creaste el pueblo judío y que lo has destruido también, y en vista de que toda la suerte se ha transferido a los romanos y que tú has elegido mi alma para decir lo que va a venir. Me entregaré a los romanos y viviré. Y testificaré que no soy traidor, sino tu διάκονος”<sup>60</sup>.

En este punto de su carrera Josefo, el ‘general’ judío, cambia de bando. A partir de ese momento pertenece a los romanos. Históricamente en ocasiones ha sido criticado por este paso. Para justificar su cambio, refiere este paso a dos formas de revelación divina. Como sacerdote, está familiarizado con los libros sagrados. Además, Dios le reveló en sueños lo que iba a pasar en el futuro. Los sueños y las revelaciones en las Escrituras son presentadas aquí como mutuamente complementarias<sup>61</sup>. Josefo entonces se encuentra con Vespasiano, y le dice que Dios le ha revelado en sus sueños, y que el general se convertiría en el gobernador del imperio romano. Fue verdad,

60 Flavio Josefo, *Las Guerras de Los Judíos* (Viladecavalls: Clie, 2012), 3.351-3.354.

61 Para la vinculación entre los sueños y las Escrituras en los escritos de Josefo, cf. Bart Koet, “Trustworthy Dreams? About Dreams and References to Scripture in 2 Maccabees 14-15, Josephus’ *Antiquitates Judaicae* 11, 302-347 and in the New Testament,” en *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism*, ed. Pieter van der Horst et al. (Leuven: Peeters, 2003), 87-107, también en Koet, *Dreams and Scripture*, 25-50; para la visión de Josefo sobre los sueños en general, cf. Robert Gnuse, *Dream & Dreams Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis* (Leiden: Brill, 1997), 135-142.

Vespasiano arresta a Josefo, pero no lo mata<sup>62</sup>. Josefo muestra que su interpretación de los sueños es importante para el gobernador extranjero y, sin mucha modestia, se coloca al lado de José y Daniel.

En el texto citado anteriormente, Josefo intenta probar que no es un traidor, sino que es el *diakonos* de Dios. ¿Qué quiere decir con esto? ¿Es acaso el sirviente de Dios? Si lo es, ¿qué clase de servidor? ¿Es el mensajero de Dios?

El hecho que Josefo haya escogido este término a propósito, puede ser deducido de la historia, que puede ser vista como el clímax de la rendición de Josefo a los romanos<sup>63</sup>. Usa la palabra *diakonos* también en este pasaje. Cuando Vespasiano realmente se convirtió en el emperador, empezó a pensar que la divina providencia lo había predestinado para ganar poder sobre el imperio romano. Aparte de otras profecías, recordó a Josefo, quien en ese momento estaba todavía en la cárcel. Habló de las predicciones, que él mismo en un principio había menospreciado, como tonterías. Consideraba una desgracia que el hombre que le había predicho su llegada al poder, y quien era un *diakonos* de la voz de Dios, estuviera todavía prisionero<sup>64</sup>. Por tanto, Josefo es caracterizado como *diakonos* por el emperador, e incluso, como notamos, como un *diakonos* de la voz de Dios. Josefo fue liberado, Vespasiano le dio el nombre familiar de Flavio, y como Flavio Josefo se convirtió en el historiador de la Guerra Judía.

La historia acerca de la rendición de Josefo ha dado pie a mucha controversia, y no todos han quedado impresionados por sus hechos y palabras. Sin embargo, para nosotros, lo que es importante es que Josefo es llamado *diakonos* en dos momentos vitales. El

62 Josefo, *Las Guerras de Los Judíos*, 392-408.

63 Josefo, *Las Guerras de Los Judíos*, 4, 622-629.

64 Josefo, *Las Guerras de Los Judíos*, 4, 626

primero está en el clímax de un pronunciamiento cuidadosamente construido sobre el conocimiento especial de Josefo. La segunda vez es el nuevo emperador quien declara que su imperio había sido anunciado anticipadamente por el Dios de los judíos, y ve a Josefo como un *diakonos* de la voz de Dios, y, por tanto, como un mensajero divinamente inspirado<sup>65</sup>.

El autor judío Josefo, cuando usa la palabra *diakonos*, puede usarla para significar un papel especial, el papel de alguien que comunica las palabras de Dios. Josefo se caracteriza a sí mismo como una especie de intermediario entre Dios y el mundo<sup>66</sup>. En la siguiente sección volveremos a un ejemplo del NT. Aunque es Pablo el que usa la raíz *διάκων* con más frecuencia, seguido de manera cercana por Lucas, solo expondremos el relato de las bodas de Caná, en el evangelio de Juan, porque ese texto puede ser un buen ejemplo que muestre que la sugerencia de que *diakonos* significa ‘siervo humilde’ o incluso un ‘esclavo’ es del todo obvia<sup>67</sup>.

65 También en otros lugares, cuando Josefo usa la palabra *διάκωνος*, no significa en primer lugar siervo, sino más bien enviado o ayuda, cortesano, sirviente del rey, asistente principal; cf. Josefo, *Las Guerras de Los Judíos*, 4.388 (sobre los zelotes quienes según antiguas predicciones son vistos como instrumentos [*διάκονοι*] del cumplimiento), *Antigüedades judaicas*, 8.354; (Eliseo es el discípulo de Elías y su *διάκωνος*; cf. 9, 54-55, que trata del *διάκωνος* de Eliseo); 12.187 es claro: un hijo del rey es el *diakonos* del otro, mientras planea su adulterio.

66 Collins, *Diakonia*, 111-115; cf. Willem van Unnik, “Die Prophetie bei Josephus”, en Willem van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (Heidelberg: Schneider, 1978), 41-54, esp. 44-45.

67 No obstante, en el capítulo 3 interpretaremos el uso que hace Pablo de *διάκωνος* como una referencia a su trabajo.

## *Las bodas de Caná. Diakonoí: servidores de vino en una boda real*<sup>68</sup>

La historia de las bodas de Caná nos cuenta acerca de los primeros signos de Jesús en el cuarto evangelio, el evangelio de Juan. El tercer día hubo una boda en Caná de Galilea. La madre de Jesús estaba ahí (el nombre de María no se menciona con relación a ella en todo el evangelio según Juan), y ella estaba acompañada por Jesús y sus discípulos (en griego hay una forma del verbo *καλέω* que primero y principalmente significa llamar). Posteriormente, el vino se terminó, y sucedió la famosa historia del agua que se transformó en vino. Es la madre, quien, sin conocimiento de su hijo, dice a los sirvientes que hagan lo que él les diga.

La palabra griega usada aquí para sirvientes es el tercer caso plural de la palabra *diakonos*. Son mencionados de nuevo en Jn 2, 9. La palabra *diakonos* también aparece en Jn 12, 26. ¿Qué clase de *diakonoí* tenía en mente el autor de Jn 2?

Maarten Menken es el primero que ha distinguido una introducción en esta perícopa (2, 1-2), que subraya la escena de la historia, y una manifestación (2, 3-4)<sup>69</sup>. El vino se termina, y la madre de Jesús llama la atención de su hijo sobre este hecho. Entonces su madre dice a los diáconos que ellos deben hacer lo que él les diga (2, 5). Menken ha señalado 2, 6-8 como la preparación para el milagro. En primer lugar, sabemos que hay grandes tinajas de piedra, no menos de seis (2, 6). Esta información es necesaria para comprender lo que

68 Cf. Bart Koet, "Like a Royal Wedding. On the Significance of *διάκονος* in John 2.1-11", en *Diakonia, Diaconiae, Diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest, 39-52.

69 Maarten Menken, *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables* (Leiden: Brill, 1985), 72-74.



sucede después, porque Jesús les manda que llenen las tinajas con agua (2, 7). Y entonces les dice que saquen un poco de agua y que se lo lleven al ἀρχιτρίκλινος (2, 8). El milagro no es descrito, sino mostrado (2, 9-10). Sigue un comentario del acontecimiento, hecho por el autor en el texto de 2,11, y hay una descripción en 2, 12, de cómo Jesús, su madre, sus hermanos y sus discípulos bajan a Cafarnaúm.

El relato de las bodas de Caná ocupa un sitio especial en el evangelio de Juan, como el primer relato de un milagro. El mismo milagro no tiene paralelos en la tradición evangélica. Presentaré los argumentos de Ulrich Busse y la explicación de δίακονοι que da en su libro del lenguaje metafórico usado en el evangelio de Juan, ya que es uno de los representantes más importantes de una visión particular sobre el tema<sup>70</sup>. Hay una serie de detalles en la perícopa sobre las bodas de Caná que llaman nuestra atención. Busse ha mencionado la observación del tiempo de alguna manera peculiar, 'el tercer día'. El papel de la madre de Jesús es también notable en esta historia. ¿Por qué está ella en la boda antes que Jesús y sus discípulos? Y es la madre quien en consecuencia dice que se ha terminado el vino.

La respuesta de Jesús ha recibido mucha atención en la literatura exegética. Busse ha señalado que es sorprendente para el lector moderno la enorme cantidad de vino referida. Ha señalado que solo los *diakonoi* pueden darse cuenta de que Jesús toma el lugar del novio en su boda. En realidad, ellos hacen lo que la madre de Jesús les había ordenado que hicieran. Y el texto de 2, 9 literalmente afirma que ellos lo saben. En su libro Busse ha examinado más de cerca los símbolos especiales del evangelio de Juan. Estos símbolos y metáforas tienen un poder especial para incidir en el lector

<sup>70</sup> Para lo que sigue, cf. esp. Ulrich Busse, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual* (Leuven: Peeters, 2004), 275-281.

emocionalmente, y de este modo son importantes para motivar y involucrar al lector. Es en este contexto en el que él ha abordado explícitamente la función narrativa de los *diakonoi*.

Busse ha abordado los problemas literarios y sociológicos en la tercera parte, comenzando con una revisión de la jerarquía social. Busse ha tomado la perícopa de las bodas de Caná como un primer ejemplo del evangelio. Ha señalado que este relato puede ser usado para clarificar, de alguna manera menos que obvia, que, sin embargo, es un *topos* esencial en el evangelio de Juan, el del humilde servicio. Esto es expresado con las palabras derivadas del campo semántico de ‘esclavitud’ o *Diakonia*. Según Busse, este *topos* también puede encontrarse en Jn 2, 1-11, Jn 8, en el discurso de despedida (13-16) y en el epílogo (Jn 21).

En relación con Jn 2, 1-11, Busse ha llamado la atención en el hecho de que la fiesta de bodas es solo descrita de manera genérica. Muchos datos importantes faltan, ¿dónde esta la novia? ¿Hay un contexto para la boda? Tampoco se dice nada sobre la costumbre judía de extender la fiesta por un par de días.

Según Busse, las palabras que la madre de Jesús dice a los *diakonoi* son el comienzo de la narración. En su primer comentario a Jn 2, 1-11, ya había notado que los *diakonoi* son los únicos que saben acerca del signo de Jesús. Busse ha supuesto que había un contraste social entre los *diakonoi* y el ἀρχιτρίκλινος (2, 9), y este contraste era parte de la estrategia del autor para hacer una afirmación sobre el mensaje de Jesús. Busse por tanto ha considerado, en primer lugar, el posible estatus de este grupo. La palabra misma ἀρχιτρίκλινος es algo rara. La Biblia de Jerusalén la traduce como “maestresala”<sup>71</sup>.

71 Kings James Versión la traduce como “governor” (“gobernador”) (es decir, *master of the feast* [maestro de la fiesta, ESV]; *headwaiter* [jefe de camareros, NAS]).

Busse ha concluido, con base en un análisis de la forma en las que otras funciones parecidas son usadas, que el perfil profesional y el estatus social del ἀρχιτρίκλινος debe haber sido bastante alto<sup>72</sup>. Por esta razón solo este personaje puede acudir con el novio (2, 10). La presencia del ἀρχιτρίκλινος sugiere que esta boda tiene lugar en un contexto social más bien elevado. Busse ha observado que esto señala a la crítica social. Las personas que son de un estatus social alto no saben nada del origen del buen vino (el novio y el ἀρχιτρίκλινος), mientras que los esclavos tienen un conocimiento de primera mano.

Busse ha simplemente dado por hecho que los *diakonoι* eran esclavos y que διάκονος y δοῦλος eran virtualmente sinónimos<sup>73</sup>. No obstante, sería bueno comprobar si este es el caso. De hecho, Birger Olson en su libro sobre la estructura del evangelio de Juan ha explicado explícitamente el uso de la palabra *diakonos* (ahí y en Jn 12)<sup>74</sup>. Ha señalado que la descripción de los servidores como *diakonoι* no es obvia en la lengua griega, y que esta palabra puede haber sido usada aquí, ya que su trabajo era servir a las mesas. Ha afirmado que la palabra *diakonoι* puede haber tenido una asociación más específica que palabras como παῖδες o δοῦλος. Pudo haber sido escogida en vista de todo el mensaje del texto.

Podemos concluir que no es obvio que la palabra *diakonos* deba ser traducida como ‘esclavo’ o ‘siervo humilde’. Sugeriría que los *diakonoι* en Juan no estaban pensados para ser parte de un tema

72 El lector puede recordar que ἀρχι se refiere a la cabeza y τρίκλινος hace referencia al *triklinion* helenístico, la mesa.

73 En 12, 26 Juan presenta a Jesús diciendo que, si alguno quiere servirlo, que lo siga y donde esté él (ἐγὼ εἰμι), ahí también estará su διάκονος. Busse, *Das Johannesevangelium*, 284, expone esto como si estos fueran esclavos.

74 Birger Olson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42* (Lund: CWK Gleerup, 1974), 45-46 y 110-111.

importante en la teología de Juan, o de la opción de Jesús por los pobres. Más bien estos *diakonoi* juegan un papel más modesto: eran uno de los elementos del relato que caracterizaban la boda en Caná como una boda especial, una parecida a la boda de un rey<sup>75</sup>. La boda de Caná nos recuerda la boda como imagen de la alianza de Dios con su pueblo, como hemos notado anteriormente<sup>76</sup>.

Los *diakonoi* en el libro de Esther actúan como funcionarios en una fiesta real en la corte. ¿Podrían los *diakonoi* de Jn 2, 1-11, especialmente cuando se combinan con el carácter destacado del ἀρχιτρίκλινοϛ, haber sugerido a los lectores originales del evangelio que esta boda, donde estaba presente la madre de Jesús y a la que fueron invitados Jesús y sus discípulos, pudo haber tenido un aire real? Lo qué podría aportar un posterior significado a esto es que Jesús se convierte en el anfitrión del banquete mesiánico en esta boda real, en la que el novio y la novia están escasamente presentes.

## Conclusiones

En este capítulo hemos expuesto una serie de textos que arrojan luz sobre el uso de la raíz *diakon* en las fuentes más antiguas. Podemos afirmar que la raíz *diakon* no parece indicar, en primer lugar, un

75 Roger Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist. Early Jewish-Christian Interpretation of Esther 1 in John 2:11 and Mark 6:17-29* (Atlanta GA: Scholars Press, 1988) ha señalado un paraleo entre la boda en Caná y los pleitos conyugales descritos en el libro de Ester. Aunque en mi opinión, Aus ha exagerado su interpretación, las semejanzas entre los papeles de los δίακονοι en ambos textos son significantes.

76 Cf. Menken, *Numerical literary Techniques*, 81-82. Hace referencia a Is 54, 4-8, 62, 4-5, Jer 2, Ez 16 y Os 1-3. Para las vinculaciones entre Ester y Juan 2, 1-11, cf. también John Bowman, *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John* (Pittsburgh PA: Pennsylvania Pickwick Press, 1975), 161-163.

servicio humilde. Con Hentschel y Collins podemos concluir que la raíz *diakon* designa una encomienda, que involucra a la persona que recibe la encomienda en una relación con la persona que le ha dado esta. Esta relación está estructurada jerárquicamente, y también con frecuencia parcialmente implica un trabajo de vinculación. El *diakonos* tiene que tomar en cuenta a la persona que le ha dado la encomienda, pero haciendo esto, también él tiene una cierta autoridad *vis à vis* con las personas a las que es enviado. En ocasiones el *diakonos* es descrito como un mensajero. Los diversos aspectos de lo que puede significar *diakonos* no están todos presentes todas las veces.

Aunque es una palabra que raramente aparece en la traducción griega del Antiguo Testamento, cuando se usa significa un mensajero, más que un esclavo. Por tanto, es importante señalar que una palabra como *siervo* en el Antiguo Testamento, es usada para expresar que Moisés es un “ayudante” especial de Dios, antes que su esclavo<sup>77</sup>.

La cuestión sigue siendo si estas nociones como “mensajero”, “oficial de vinculación” y “siervo de una autoridad más alta” pueden también ser identificadas en la antigua literatura cristiana. En este

77 Es importante contextualizar al diácono como un asistente (jefe) en el medio cultural de la primitiva cristiandad. Una pregunta podría ser si la relación entre el *episkopos* quien era el responsable de la enseñanza y el *diakonos* es comparable con la que existe entre el rabí judío y su discípulo/asistente. Una indicación de que tal comparación puede ser buena es el hecho de que el campo semántico de *servir* también se aplica a la relación entre un rabino y sus discípulos. Para este campo semántico de servir, cf., por ejemplo, Günther Stemberger, “Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen” (mAv 1.6). *Lernen als Tradition und Gemeinschaft*, en *Religiöses Lernen in der biblischen frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, ed. Beate Ego y Helmut Merkel (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005), 141-155, esp. 144-152 (“Einem Meister dienen”). Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic Egypt. The Struggle for Equal Rights* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985), 354, hace referencia a una inscripción de la ciudad siria de Apamea (del 391 CE). Uno de los donantes es llamado *Hazzan* y *diakonos*.

libro, nos restringiremos a los escritos solo de un escritor: Agustín.  
¿Qué puede enseñarnos este Padre de la Iglesia sobre el diaconado?

# El diaconado en la Iglesia antigua: ¿cuál es el origen de la palabra 'diácono'?

Después de haber abordado en el último capítulo los estudios filológicos y exegéticos de la raíz de *diakon*, intentaremos en este capítulo hacer un esquema de la historia del diaconado. Esto no es fácil, ya que la información más antigua sobre los ministerios que encontramos en el Nuevo Testamento, en los Padres apostólicos y en escritores como Tertuliano y Cipriano es limitada, fragmentaria, diversa y situacional<sup>78</sup>. Además, este no es el lugar para abordarla

78 El intento de reconstruirlos ministerios cristianos primitivos es como armar un rompecabezas con pocas piezas. Cf. e. g. Octavian Bârlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (Monachii: Societas Academica Dacoromana, 1969), 15: "Die große Schwierigkeit bei der Erforschung der ersten Jahrhunderte des Christentums ist im Mangel an ausreichende dokumenten zu suchen". Cf. Robert Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters* (Freiburg i.Br: Herder, 1974), 13. Es preciso subrayar que, a pesar de que Zollitsch ha afirmado que este ministerio no puede ser investigado de manera aislada, sino solo en relación con otros ministerios. Él mismo no ha tomado siempre en cuenta la relación entre obispos y diáconos.

en profundidad, para reconstruir los orígenes de los ministerios en la Iglesia antigua<sup>79</sup>. Mientras las referencias a los ministerios como *episkopos* y *diakonos* son inicialmente escasas, podemos encontrar algunas referencias en la literatura de los siglos posteriores, aunque este tema no ha sido todavía documentado y descrito por los estudiosos<sup>80</sup>. Más aún, hace falta estudiar una mayor cantidad de

79 Hay un largo debate histórico acerca los servicios públicos y los oficios en las primitivas comunidades cristinas. Las varias soluciones que se han presentado están con frecuencia relacionadas con las diferencias entre las visiones de los “católicos” (católicos romanos, pero también en la mayoría de las iglesias ortodoxas y en algunos círculos anglicanos), y las visiones “protestantes”. Mientras las primeras tienden a acentuar que ciertos oficios fueron establecidos por los apóstoles y su autoridad, los últimos con frecuencia intentan demostrar que los apóstoles, los profetas y los maestros (cf. Hch 13, 1) eran dirigentes inspirados, más o menos carismáticos, y que no existían dirigentes institucionales. Para una investigación de estas diferentes tendencias en la literatura acerca de los orígenes de los ministerios, cf. James Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian communities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1-179. Burtchaell no ha hecho referencia a otros estudios más detallados como los de Bárlea y Zollitsch, mencionados en la nota anterior; sin embargo, ha incluido estudios más teológicamente orientados como los de Edward Schillebeeckx. Para los ministerios en la iglesia primitiva, cf. Alexandre Faivre, “La question des ministères à l’époque paléochrétienne. Problématique et enjeux d’une périodisation”, en Alexandre Faivre, *Chrétiens et Églises. Des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien* (Paris: Cerf, 2011), 117-150, y la literatura mencionada ahí.

80 Cf. Bart Koet et al. (eds.), *Deacons and Diaconia in Early Christianity. The First Two Centuries* (Tübingen: Mohr-Siebeck, [2018]). Cf. también *Diakonia, Diaconiae, Diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest. Para un resumen sencillo de la historia del diaconado, CTI, *De la diaconía de Cristo a la diaconía de los apóstoles*, 11-20. Para una investigación de a historia del diaconado, Faivre, “Διάκονος- l’Histoire d’un Idéal, le Pouvoir de servir. Panorama et problématiques à l’époque paléochrétienne”, en Faivre, *Chrétiens et Églises*, 183-209. Por una parte, Faivre ha sostenido una gran separación entre las fechas del Nuevo Testamento y las del periodo posterior (123-127, esp. 124); por otra parte, cree que Lucas se dio cuenta de que el diaconado estaba dirigido más hacia el servicio material, y que fue Ignacio quien rechazó esto (cf. 186 y 189). Aunque Faivre es, por tanto, uno de los autores que quieren deducir demasiadas cosas de los Hechos de los Apóstoles, muestra los diferentes aspectos del diaconado en la cristiandad primitiva.



materiales arqueológicos e históricos<sup>81</sup>. No obstante, podemos brevemente señalar ciertos detalles que son importantes para entender la visión de Agustín sobre los diáconos. No pretendemos ser exhaustivos, sino que solo nos limitaremos a una serie de textos relevantes, que expondremos en un orden cronológico, mientras prestaremos una especial atención a las labores y obligaciones de los diáconos<sup>82</sup>. En una primera sección esbozaremos una serie de aspectos del uso de la palabra *diakonos* en el Nuevo Testamento y en otras partes de la literatura cristiana más primitiva; en una segunda sección presentaremos algún material de una serie de órdenes eclesiales que han sobrevivido. Haremos un retrato con grandes pinceladas de la historia posterior del diaconado en la última sección.

Una de las observaciones más valiosas en este capítulo será que el modelo doble de liderazgo puede ser reconocido en la iglesia primitiva, mucho más de lo que generalmente se ha dado por sentado.

81 Antonio Felle, "Diaconi e Diaconissae tra Oriente e Occidente. L' apporto della documentazione epigrafica", en *Diakonia, diaconiae, diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Gest, 489-538.

82 Francis Sullivan ha presentado los textos considerados como fundacionales para el episcopado en un libro más popular y legible: *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church* (New York-Mahwah NJ: Newman Press, 2002). Para un estudio del material relativo a los ancianos (en griego, *presbyteroi*) en el judaísmo, la sociedad grecorromana y la cristiandad primitiva, cf. e. g. Alastair Campbell, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

## El uso de *diakonos* como una función en la comunidad en el Nuevo Testamento y en otros textos de la literatura cristiana más antigua

En sus cartas, Pablo se presenta a sí mismo como apóstol (cf. Rm 1, 1; 11,13; 1 Cor 1,1; 4,9; 9,1.2; 2 Cor 1,1). El autor de Lucas-Hechos ha evitado usar este título para Pablo<sup>83</sup>. Esto parece indicar que el Nuevo Testamento presenta diferentes perspectivas sobre Pablo. Para nosotros como lectores que vivimos 2.000 años después, estas diferentes perspectivas hacen que no sea fácil responder a una importante pregunta: ¿cuál era el papel de Pablo en la Iglesia primitiva? Innumerables páginas se han escrito sobre la cuestión del apostolado de Pablo. Menos atención se ha dado al hecho de que Pablo se refiere a sí mismo como *diakonos*, mientras que es obvio que emplea el término *diakonos* en sus cartas para caracterizar su papel propio y el de otros, como, por ejemplo, Apolo (cf. 1 Cor 3,5)<sup>84</sup>. Pocos versillos después, Pablo dice que él y Apolo son *sunergoi* [συνεργοί], cooperadores (3,9), y Pablo se llama a sí mismo y a Apolo como *oikonomoi* (οἰκονόμοι; 4,1). Aunque no es fácil afirmar qué clase de administrador o servidor es al que Pablo se está refiriendo aquí, este parece ser uno que tiene una posición como ayudante del señor de un Estado u otra clase de gobernante<sup>85</sup>. Si bien *diakonos* probablemente no hace referencia a un ministerio específico en este pasaje, Pablo no utiliza esta palabra para describir o explicar su propio papel y el de su

83 Cf. Bart Koet, "Prophets and Law: Paul's Change as Interpreter of Scripture in Luke-Acts", en *Five Studies*, 73-96.

84 Para el uso de *diakonos* hecho por Pablo, cf. Collins, *Diakonia*, 195-216, y Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*, 90-184

85 Para Pablo como *oikonomos*, cf. John Goodrich, *Paul as an Administrator of God in 1 Corinthians* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2012).

colega. Al valerse de esta palabra, se presenta a sí mismo como un portavoz, un mensajero (de Dios y, por tanto, del evangelio), y como intermediario entre diferentes comunidades de los discípulos de Jesús. El hecho de que *diakonos* pertenezca aquí al mismo campo semántico como *sunergos* y *oikonomos* sugiere que *diakonos* implica una forma compartida y mandada de liderazgo. A pesar de que no es posible decir que la palabra *diakonos* haga referencia de hecho a un ministerio específico en las cartas de Pablo, se usa para caracterizar su liderazgo y el de sus cooperadores, y, por consiguiente, no es sorprendente que en ocasiones sea considerado como el nombre de un ministerio.

Otro importante texto para la historia del diaconado es el pasaje de los Hechos que nos narra el nombramiento de los ‘siete’ (6,1-7)<sup>86</sup>. Esto ha sido así desde Ireneo, viendo el origen de este ministerio en el texto de Hch 6<sup>[87]</sup>. Según esta tradición, los apóstoles en este pasaje ordenaron siete hombres como diáconos. Con frecuencia se han presentado objeciones a esta visión tradicional en la exégesis histórico-crítica, entre otras razones por las cuales la palabra *diakonos* no es usada aquí.

Aunque sería muy apresurado señalar que los “siete” son diáconos, una serie de argumentos se pueden aducir para apoyar la visión de que son una especie de ‘protodiáconos’. Su nombramiento es administrativo y de un carácter más o menos oficial, y fue acompañado por un rito. Los ‘siete’ fueron llevados ante los apóstoles, y estos oraron e impusieron las manos sobre ellos (6,6). Hay también una

<sup>86</sup> Para un buen resumen de los problemas de leer el trabajo de los ‘siete’ como un servicio social, cf. Collins, *Deacons and the Church*.

<sup>87</sup> La observación de Ireneo es hecha casualmente y se refiere solo a Esteban: *Haer* 3.12.10. También citada en: ITC, *From the Diakonia of Christ*, 9, nota 16.

serie de requisitos y cualidades; los candidatos deben tener buena reputación y estar llenos del Espíritu Santo y sabiduría (6,3)<sup>88</sup>.

Ha habido debate sobre la labor asignada a los “siete” en Hechos 6, 1-7. Con frecuencia se asume que los doce les dieron a los “siete” la labor de cuidar de los alimentos de la comunidad, de tal forma que los apóstoles pudieran dedicarse al ministerio (*diakonia*) o a la Palabra. Este es el argumento usado para ver a los “siete” como arquetipos del servicio diaconal. Incluso una lectura superficial de la secuencia muestra que esta interpretación es inadecuada, porque no se nos dice nada en los siguientes capítulos de tales actividades diaconales de los “siete”<sup>89</sup>. No obstante, en contraste, Esteban y Felipe, ambos miembros de los “siete”, actúan como siervos de la Palabra.

Un detalle importante es que Lucas presenta una estructura doble de ministerio en Hechos 6,1-7. Los apóstoles nombran “siete” como ‘asistentes’ compartiendo su *diakonia*. Las acciones de Felipe en Hch 8,9-17 parecen suponer una estructura doble. Felipe proclama la Palabra en Samaría. Después de haber bautizado muchas personas en Samaría, incluyendo a Simón —conocido en la historia como ‘el mago’—, los apóstoles llegaron a Samaría e impusieron las manos sobre los nuevos discípulos, de forma que estos pudieran recibir el Espíritu Santo (8,17).

88 El que fuera una especie de requisito de cualidad tener una buena fama [*μαρτυρομένους*, en la Vulgata: *boni testimonii*] parece estar confirmado por el hecho que un requisito parecido de cualidad es pedido en 1 Tim 3,7 para un *episkopos* (usando una palabra griega de la misma raíz; *δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν*; cf. la Vulgata: *oportet autem illum et testimonium habere bonum*)

89 Para una evaluación exegética, cf. Koet, “Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7” y Koet-North, “The Image of Martha.”

Hay otros ministerios en los Hechos, como maestros y profetas en Antioquía (13,1), y *presbyteroi* en Hch 20,17-38<sup>90</sup>. Este texto, el discurso de despedida de Pablo, es uno de los pasajes más relevantes en el Nuevo Testamento que usa la palabra *episkopos*. Pide a los *presbyteroi* de la *ekklesia* que vengan a verlo (20,17). Entonces Pablo pronuncia un discurso, en el que hace referencia a los líderes como *episkopoi* (20,28). Ha existido mucho debate en la literatura exegética sobre la relación entre las palabras *episkopos* y *presbyteros*. Con frecuencia se da por hecho que son sinónimos<sup>91</sup>. Este no es el lugar para especificar la exacta relación entre estas dos palabras en Hch 20. Aunque es claro que Pablo está tratando en Hch 20,17-35 con líderes de las comunidades él que había servido, no es evidente cuál era la función exacta que estos líderes ejercían. No obstante, el Pablo lucano subraya un modelo para su papel como dirigente: este debe ser pastoral. En la primera parte (20,18-24) sintetiza su propio destino, mientras que en la segunda describe el trabajo de los dirigentes

90 ¿Acaso los profetas y maestros hacen referencia a una especie de ministerio doble? Esto podría estar indicado por el hecho de que son comparados en paralelo con los *episkopoi* y *διάκονοι* en Did. 15,1-2: “Ordenad para vosotros *episkopoi* y *diakonoi* [Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους] dignos del Señor, hombres mansos, no ambiciosos, auténticos y probados; ya que ellos también realizan las acciones sagradas [αὐτί, λειτουργοῦσι] para vosotros, el ministerio de los profetas y maestros”.

91 Alistair Stewart-Sykes, *The Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2014), ha rechazado que estos dos términos sean sinónimos. Piensa que *presbyteroi* es una especie de palabra superpuesta. Hay muchas cosas en este estudio que son importantes para la historia de los oficios y las órdenes. Sin embargo, aunque ha afirmado en muchas ocasiones (e. g. 178) que los ministros originales de la iglesia primitiva nunca fueron presbíteros, sino más bien *episkopoi* (obispos) y *diakonoi* (diáconos), se ha centrado más en resolver el problema del surgimiento del monoepiscopado. No ha evaluado la relación entre el obispo y los diáconos en su exposición sobre Ignacio (237-295), y, por tanto, ha dejado de lado la estructura doble del liderazgo como clave para entender el liderazgo en la Iglesia primitiva. Para algunas observaciones críticas, se puede ver la recensión de Bart Koet en *International Journal for Theology and Philosophy* (76) 2015, 369-372.

de la comunidad, y expone su misión pastoral. El motivo del pastor en la descripción de estos trabajos y la referencia a los peligros en los que el mismo rebaño se encuentra pueden ser una reminiscencia del texto de Ezequiel 34 (LXX). Incluso la palabra *episkopos* es un posible eco de Ez 34,11, donde el verbo [ἐπισκέψασθαι] es usado en la versión griega. La combinación de pastor y *episkopos* también aparece en 1 Pe 2,25 y 5,1-2. Por tanto, parece que viendo el contexto del Antiguo Testamento es importante en cualquier circunstancia el uso de *episkopos*.

Aunque no está del todo claro en Hch 20 de qué tipo de liderazgo se trata, un elemento del liderazgo de la comunidad de los discípulos de Jesús es evidente en Hch 6. En ese pasaje, el liderazgo es doble, y es exactamente el orden doble que también encontramos en otro lugar en la literatura primitiva cristiana. Un ejemplo claro del Nuevo Testamento es 1 Tim 3,1-13. Este pasaje muestra la unión que existe muy temprano en la tradición entre el *episkopos* y el *diakonos*. La primera parte de este texto (3,1-7) describe las cualidades y las habilidades necesarias de un *episkopos*, y el segundo describe aquellas de los *diakonoi* (3,8-13). Es la primera vez que se hace mención de un *episkopos* en singular. Los ‘requisitos de admisión’ para un *diakonos* se parecen mucho a los del *episkopos* (e. g. ambos deben ser esposos de una sola mujer [3,2.12], deben ser sin mancha [3, 2.10] y deben ser cuidadosos con el alcohol [3,3.8]). No sin razón los requisitos son más estrictos para un obispo. Por tanto, un *episkopos* necesita tener talento para enseñar (3,2), y debe ser respetado por los de fuera (3,7; cf. Hch 6: los *diakonoi* pueden recibir su ‘ministerio’ solo después de haber sido sometidos a un escrutinio [3,10]).

La introducción dice que un hombre que desee ser *episkopos* desea una ‘obra’ buena (3,1). Pero, ¿cuáles son sus trabajos? Y, ¿cuáles son las encomiendas del diácono? En este texto no tenemos

referencias específicas a los trabajos que realizaban quienes recibían estos ministerios. Parece ser que hay solo dos ministerios para el autor de 1 Timoteo, en el que el *episkopos* es el dirigente, y los diáconos, quienes hasta cierto punto se parecen a su ‘jefe’, ayudantes.

Aunque hay una referencia a los *presbyteroi* en 1 Tim 5,17, parece que ellos no constituían todavía un grupo específico de ministros con sus propios derechos. Las palabras en el versillo indican que hay diferentes categorías entre los *presbyteroi*. El pasaje contiene una advertencia para honrarlos: “Los presbíteros que ejercen bien su cargo merecen doble remuneración (bdj)”<sup>92</sup>. Pero dentro del grupo, hay un grupo más pequeño con un trabajo específico: los miembros de este grupo son aquellos “a los que se afana en la predicación y en la enseñanza<sup>93</sup> (bdj; ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ)”. ¿Acaso esto se refiere a los *episkopoi*, como dice en 3,1, que tiene que ser capaz de enseñar (διδακτικός)<sup>94</sup> y puede ser que esto esté en la misma línea que 1 Tim 3,1-13, que hace referencia a un ministerio doble?

## Ministerio doble en la más temprana literatura postestamentaria

Los escritos de los Padres apostólicos, como 1 Clem 42,1-5, Did. 15,1-2 y Hermas 3,5,1, también se refieren principalmente a un ministerio doble: el *episkopos* y sus *diakonoi*<sup>95</sup>. Expondré cada uno de

92 “Let the elders that rule well be counted worthy of double honor” (KJV).

93 “who work hard at preaching and teaching” (KJV).

94 Cf. la palabra española didáctica.

95 Para esto, cf. Bart Koet, “Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry of ἐπισκοποι and δῆκονοι according to 1 Clement (1 Clem. 42:5)”, en *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition*, Fs Maarten Menken, ed. Bart Koet *et al.* (Leiden: Brill, 2013), 345-362, esp. 359-361.

estos textos en su contexto. 1 Clem 42,5 dice: “La escritura dice en algún lugar: ‘Levantaré su *episkopoi* en justicia y sus *diakonoi* en fe/confianza’”. Los estudiosos con frecuencia han visto esta referencia como una cita de Is 60,17, pero hay algunas diferencias entre Is 60,17 y el texto citado aquí. La cuestión es si esta referencia es de hecho una cita. Hay otra cuestión que es importante para nuestro estudio: ¿por qué Clemente de manera inesperada presenta una referencia a los *diakonoi* en esta alusión?

La 1 Clemente es el apelativo de una larga carta escrita en el nombre de la iglesia de Roma a la de Corinto. Eusebio, en la *Hist. Eccl.* 3,16), resume como sigue la razón por la que la carta fue escrita: “Hay una carta reconocida de este Clemente, grande y admirable, que escribió en nombre de la Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto, en vista de una sedición que se había dado en esta última Iglesia”.

Esta sedición consistía en ciertos problemas en Corinto. 1,1 tipifica la situación como una *stasis*, una revuelta. Con un lenguaje que en ocasiones recuerda los temas paulinos, Clemente dice al principio de esta carta (1,2-3,1) que la comunidad de Corinto caminaba en las leyes de Dios (1,3) y florecía<sup>96</sup>. Según Clemente, el presente, en contraste con su pasado reciente, era definido por una serie de vicios, como los celos, la envidia y los conflictos (3,3). Aunque Clemente es ambiguo al principio de su carta, con relación a la especificidad de estos vicios (aunque puede verse 3,3: ‘los menos valiosos’ se habían levantado contra aquellos ‘que tenían honor’, aquellos que ‘no tenían reputación’ contra los ‘renombrados’, los ‘insensatos’ con-

96 Aunque se dice en el prólogo que el autor es la *ekklesia*, Dionisio de Corinto se refiere a Clemente como el autor. Cf. Eusebius, *Ecclesiastical History*, vol. I, trad. Kirsopp Lake (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926), 23.10. Por razones de conveniencia, también seguiremos esta tradición.



tra ‘los prudentes’, y los ‘jóvenes’ contra los ‘ancianos’ [*presbyteroi*]. El problema es revelado en 44,6: “algunos *presbyteroi* que habían celebrado su *leitourgia* [λειτουργία]<sup>97</sup> sin tacha, habían sido quitados” (cf. 1,3). En otras partes hay pistas de luchas de poder en Corinto. En 45,1 Clemente hace referencia a las luchas en Corintio, como se menciona en 1 Cor 1-4, mientras hay una referencia en 54,2 a tensiones entre los *presbyteroi* y la gente. Clemente exhorta a los instigadores de la sedición, lucha o cisma, a irse a un exilio (autoimpuesto)<sup>98</sup>.

Como Pablo había hecho en su carta a los Corintios, el autor de 1 Clemente aborda esta situación problemática escribiendo una carta. En los capítulos 40 y 41, Clemente expone el orden de la sociedad de Israel como modelo para los cristianos en Corinto. Describe el orden en Israel: los tiempos señalados para los sacrificios (40,2), los lugares y personas (40,3). El acento es puesto en el orden de las personas, y menciona cuatro niveles en 40,5: el sumo sacerdote, los sacerdotes, los levitas y los laicos. Destaca que el Maestro determinó dicho orden (40,1.2.3.4; 41,3). La palabra ‘orden’ puede ser la palabra clave de esta sección: “Que cada uno de nosotros hermanos, sea agradable a Dios en su propio orden” (41,1). En el capítulo 41, Clemente comienza a aplicar estas regulaciones a la comunidad de Corinto, y usa los sacrificios en el Templo de Jerusalén (41,2-4) como ejemplo. En el capítulo 42, Clemente continúa la exposición sobre el orden, regresando al divino de la comunidad cristiana, que está enraizada en el origen divino de Jesucristo (42,1). La relación entre

97 *Λειτουργία*, ‘servicio público, culto de los dioses’, procede de *λειτουργός*, ‘ministro’, y de *leitōs*, ‘público’, más *ergos*, ‘trabajando’.

98 Paul Mikat, “Der ‘Auswanderungsrat’ (1 Clem 54:2) als Schlüssel zum Gemeindeverständnis im I Clemensbrief”, en *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag Bonn*, ed. A.Lippold y N. Himmelman (Bonn: Habelt, 1977), 213-223.

Cristo y los apóstoles es el argumento para señalar el origen divino de los *episkopoi* y los *diakonoi*. En 42,5 parece usar Is 60,17 como modelo para los obispos y los diáconos. En el capítulo 43 hace referencia al relato sobre la elección divina de la tribu de Aarón como la tribu sacerdotal de Israel (Num 17) como un espejo para los problemas en Corinto. En el capítulo 44 aplica este relato a los pleitos sobre el nombre del episcopado, y finalmente comunica a su audiencia la remoción (deposición) de los *presbyteroi* en Corinto<sup>99</sup>.

Clemente nota que los *episkopoi* y los *diakonoi* no son un fenómeno nuevo: por muchos años las Escrituras han hablado acerca de ellos (42,5). Clemente parece referirse a Is 60 como la raíz bíblica de estos ministerios. Según Is 60,1, Jerusalén será una luz, que atraerá a otras naciones y a sus reyes. Mientras los reyes de otras naciones habían devastado Jerusalén en el pasado, ahora ellos reconstruirán sus puertas que al mismo tiempo ya no serán necesarias, y que por tanto serán dejadas abiertas (60,11). En la última sección, el profeta describe cómo el Señor transformará la ciudad en un lugar mejor: en lugar de bronce, Dios llevará oro a Sión, en lugar de hierro o plata<sup>100</sup>.

En el texto hebreo, el Señor promete un nuevo tiempo futuro de justicia: “Haré que la Paz sea tu vigilante y la Rectitud tu gobernante” (es mi propia traducción de 60, 17b). Como Willem Beuken ha señalado, los conceptos abstractos de Paz y de Rectitud son personificados, expresan que habrá una nueva dispensación<sup>101</sup>. Ha

99 Los paralelos entre 44,4 y 44,6 sugieren que los *episkopos* y *presbyteros* de la 1 Clemente son todavía sinónimos, cf. Koet, “Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry,” 356.

100 Ap 21, 22-27 se refiere por extenso a la visión de paz, tal y como la había presentado Is 60.

101 Willem Beuken, *Jesaja* (Nijkerk: Callenbach, 1989), 181.

sugerido que no habrá necesidad de autoridades cuando la Paz y la Rectitud gobiernen. Esto parece algo utópico: no habrá gobernantes y no habrá contiendas. El texto de este pasaje en la versión de los LXX es menos utópico. Esta traducción presenta las figuras de dirigentes en lugar de conceptos abstractos: “Yo nombraré tus gobernadores (δώσω τοὺς ἄρχοντάς) en paz, y tus superintendentes (*episkopoi*) en justicia”. La palabra griega ἄρχων no es infrecuente en los LXX, y significa “la clase superior”. Una y otra vez son mencionados inmediatamente después del rey (cf. por ejemplo Ne 9, 32; Est 1, 16; Sof 1, 8; Jer 41, 21; Bar 1, 9; 2 Cr 29, 20), o bien son parte del séquito del general en jefe, o son líderes de una ciudad. La palabra griega *episkopos*, usada para el segundo grupo, es más bien rara en los LXX (aparece 14 veces). Cuando es usada, designa un grupo que tiene una función importante. No obstante, aunque los *episkopoi* sean importantes, su papel es comparable no al de los gobernadores o dirigentes, sino más bien a la policía o a los inspectores (ver 1 Mac 1,51; cf. Nm 4,16). En los LXX, la visión de la paz total y de la rectitud en una Sión futura es transformada en una visión del reino pacífico de gobernantes y de superintendentes rectos. Existe un cierto orden jerárquico entre estos dos grupos: el primer grupo (los *archontes*) parece ser el más importante; su papel es garantizar la paz general, mientras que el segundo grupo (los *episkopoi*) parecen ser responsables de custodiar la rectitud. Si miramos la forma y el contenido de esta referencia, es difícilmente posible caracterizarla como una citación formal. La alusión está muy lejos de ser literal. Una cita formal necesitaría una fórmula introductoria, o una cita *verbatim* y de preferencia, ambas cosas. Los autores del Nuevo Testamento y los escritores de la Iglesia antigua usaron estos criterios formales para

designar las citas de la Escritura como citas formales<sup>102</sup>. Esto significa que la introducción no se refiere explícitamente a ningún pasaje del AT. De hecho, Clemente usa una fórmula introductoria clara, aunque no definitiva, que dice: “Ya que la Escritura dice en algún lugar” (42:5). De este modo deja abierta la cuestión de la fuente de este argumento bíblico<sup>103</sup>. Así hay suficientes semejanzas para dar por hecho que Is 60,17 es la fuente de 1 Clemente. El más importante es que ambas tienen una serie de palabras en común: *tous episkopous* y *δικαιοσύνη*. La razón por la que Clemente puede hacer una asociación con el texto de Isaías cuando escribe acerca del ministerio es obvia: la palabra *episkopoi* puede ser la primera razón para recordar Is 60,17 (LXX) porque esa palabra es el vínculo entre el texto que es la fuente y el texto que la “recibe”<sup>104</sup>.

No obstante, pienso que una segunda razón puede ser el hecho de que Isaías mencione un doble tipo de dirigentes. La estructura de esta dirección doble es la misma: dirigentes y sus asistentes. En los LXX los *episkopoi* son los asistentes de los *archontes*, mientras que en 1 Clemente los *diakonoi* son los asistentes de los *episkopoi*. Hay dos tipos de dirigentes en Is 60,17 (LXX), con diferentes categorías de dirigentes, colocados en diversos niveles. Los *archontes* son

102 Para una exposición acerca de las diferencias entre las citas, alusiones y ecos, cf. Steve Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction* (London-New York: T&T Clark, 2001), 5-6.

103 Ireneo, *Haer*, 4, 26,5, también usa Is 60,17. Su cita (“A tales presbíteros alimenta la Iglesia, de los que también el profeta dice: ‘Yo les daré dirigentes en la paz y vuestros obispos en justicia’”) es más parecida al texto de Isaías, y lo usa para presentar los *presbyteroi* de la *ekklesia*, por tanto, con relación a los *presbyteroi* y *episkopoi* como sinónimos. No hay huellas de una referencia a los *diakonoi*.

104 Es posible que la combinación entre *episkopoi* y *dikaosune* atrajera a Clemente. El último concepto era querido para él: usa esta palabra trece veces.

claramente más altos, mientras que los superintendentes (aquí *episkopoi*) son puestos en el cargo en el nombre de esos arcontes.

En la 1 Clemente también encontramos un liderazgo doble, con una variante de nivel entre los diferentes tipos de dirigentes. Ahora los *episkopoi* son mencionados primero, y sus asistentes en segundo lugar. Es interesante notar que los superintendentes parecen estar cualificados para asegurar la justicia, mientras que los *diakonoi*, en línea con 1 Tim 3,8, están relacionados con *pistis* [πίστις]<sup>105</sup>.

Esta estructura doble se amolda a la idea de Clemente de un doble tipo de dirigentes en la Iglesia, como se verá claramente de los otros textos en los que mencionan los modelos de dirigentes en su obra. En su *excursus* sobre el ministerio, la sucesión apostólica y la ley eclesíastica, Lona hace referencia a tres pasajes de la 1 Clemente 42-44, donde Clemente aborda la estructura del ministerio: sobre los *episkopoi* y *diakonoi* en 42; 4-5, sobre el episcopado en 44,4, y sobre los *presbyteroi* en 44, 5<sup>106</sup>.

No obstante, me parece que la exposición que hace Clemente de los ministerios en Israel (1 Clem 40,5) en 40,5 es ya un primer paso en su examen del liderazgo en la Iglesia. A primera vista, parece referirse a una jerarquía cuádruple. El esquema que propone aquí tiene cuatro niveles, colocados en una pirámide: el sumo sacerdote en la cumbre, quien tiene su propio ministerio; posteriormente los sacerdotes (Clemente usa un término relativo al culto para ellos: ἱερεὺς); posteriormente, los Levitas con su ministerio (Clemente usa

105 Para la relación entre *diakonoi* y *pistis*, cf. 1 Tim 3,9. Para la importancia de la fidelidad y la perseverancia en la propia *diakonia*, cf. Tíquico (Ef 6,21; Col 4,7), Epafras (Col 1,7) y Arquipo (Col 4,17). Para Pablo mismo, presentado como fiel en su ministerio, cf. 1 Tim 1,12.

106 Horacio Lona, *Der erste Clemensbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 471-481. En este *excursus* Lona ha acentuado el hecho de que el tema del 'ministerio' es crucial para la 1 Clemente, pero ha afirmado (472) que las preguntas sobre el ministerio están inseparablemente unidas con el tema de la unidad de la comunidad.

la palabra griega *diakonia* para el ministerio), y finalmente el *laicos* (el hombre del *laos*), que está sujeto a las normas de los *laici*.

Clemente usa este modelo cuádruple, proveniente del culto judío, como un modelo para la comunidad cristiana de Corinto. Aunque sea un modelo de cuatro niveles, los ministerios aquí expuestos corresponden a un modelo doble, consistente en los sacerdotes y los levitas. El sumo sacerdote del Antiguo Testamento es el modelo para Jesús como el Sumo Sacerdote (cf. 1 Clem 61, 3 y 64), y como tal está *hors concours*<sup>107</sup>. También en 1 Clem 32,2 Clemente supone un modelo doble de liderazgo cúltico (de nuevo, usa el término cúltico *iereus* y menciona a los levitas).

Los apóstoles predicaron el reino de Dios y designaron a las “primicias” como *episkopoi* y *diakonoi*. La estructura doble del ministerio cúltico judío es usado como patrón, modelo o incluso como un espejo e ícono para la comunidad de Corinto. Lo que es más importantes es la legitimización que Clemente hace del orden en Corinto: como en los ministerios judíos, los oficios de la *ekklesia* están enraizados en el orden divino, y este orden tiene la misma estructura<sup>108</sup>.

Podemos concluir que Clemente usa Is 60, 17 como una clave para entender el ministerio en Corinto como un ministerio doble. La relación entre *episkopoi* y *diakonoi* es como la relación entre los dirigentes y sus asistentes. Para Clemente el ministerio de Israel, tal y como está reflejado en las Escrituras, constituye un modelo para el ministerio en la *ekklesia*. Parafraseando Is 60,17, Clemente presenta

107 Es posible que Clemente conociera este uso del Sumo Sacerdote en e. g. Hebreos 2,17; 3,1; 4,14,15; 5,5.10; 6,20; 9,1. Es conocido que Clemente estaba familiarizado con la carta a los hebreos, y que la usa: Donald Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Leiden: Brill, 1973), 179-195, especialmente, 179.

108 Cf. Lona, *Der erste Clemensbrief*, 477: “Der Kontinuität in der Weitergabe des Amtes ist von dem Interesse geleitet, das Amt sacral zu legitimieren und die Amtsträger als unabsetzbar auszuweisen, um die Stellungnahme der römischen Gemeinde zu begründen”.

un modelo más o menos bíblico. Añadiendo esta referencia a la combinación del *episkopoi* y el *diakonoi*, como una frase hecha de la naciente comunidad cristiana, ancla el ministerio doble en la tradición bíblica, mostrando a la vez que estos ministerios no son un fenómeno nuevo. Son una institución antigua, incluso con un origen divino. Al hacer referencia al hecho de que estos dos ministerios ya existían en la Escritura, el autor legitima su posición en la Iglesia de Corinto, y, de este modo, prepara a su audiencia para su defensa de la remoción de los *episkopoi/prebyteroi* (44, 4).

El hecho de que Clemente contenga el ministerio doble de los *episkopoi-diakonoi* coincide con el (escaso) uso de esta combinación en la literatura primitiva cristiana, con la que lo podemos comparar. Huub van de Sandt y David Flusser, por ejemplo, han argumentado que la mención de los oficios de obispo y diácono en Did 15,1-2 pertenece al mismo tipo literario como el que encontramos en 1 Tim 3, 1-13<sup>[109]</sup>. Según estos autores, la referencia a los obispos (en plural) y diáconos en la *Didaché* también refleja una situación arcaica, que puede ser análoga al caso del liderazgo doble en Fil 1,1<sup>110</sup>.

Mientras hay muchos textos de la Iglesia primitiva de los primeros siglos en los que el ministerio doble parece ser la norma, el mártir Ignacio de Antioquía (quien muy probablemente murió en la primera década del siglo II) con frecuencia se vio como la primera persona en mencionar la estructura triple<sup>111</sup>.

109 Huub van de Sandt y David Flusser, *The Didache. Its Jewish sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Assen: Van Gorcum, 2002), 339.

110 Van de Sandt y Flusser, *The Didache*, 338.

111 Para el origen de la jerarquía, cf. John Gibaut, *The Cursus Honorum. A Study and Evolution of Sequential Ordination* (New York: Peter Lang, 2000); Bart Koet, "Diakon: Adjuvant des Bischofs oder Sprungbrett zur priesterchaft. Randbemerkungen zur jüngsten Studie über *Cursus Honorum*", *Diaconia Christi* 41 (2006): 41-46, y Alexandre Faivre, *Naissance d'une hiérarchie, Les premières étapes du cursus clérical* (Paris: Beauchesne, 1977).

Desde el libro de E. Hatch, los especialistas han argumentado que existía un modelo doble (episcopal-diaconal) del ministerio en la Iglesia antigua<sup>112</sup>. Un orden alternativo sería aquel en el que la base para el ministerio era fundamentalmente presbiterial<sup>113</sup>. Se ha dado un amplio debate sobre cómo estos modelos estaban relacionados los unos con los otros, pero la mayoría de los especialistas siguen a Hans Lietzmann, quien ha sugerido que los dos sistemas estaban inmersos en un orden triple (*episkopos-presbyteros-diakonos*)<sup>114</sup>. Estamos investigando la función de los diáconos, para descubrir pistas específicas que nos lleven a descubrir el contenido de ese ministerio. A pesar de ser una cuestión complicada, no podemos abordarla de manera exhaustiva. Empero vale la pena notar que el orden doble permanece reconocible, incluso dentro del supuesto orden triple, que encontramos en los escritos de Ignacio<sup>115</sup>. En sus cartas es donde aparece la forma triple de ministerio por primera vez:

Os exhorto a que os empeñéis en hacer todo en la concordia de Dios, el obispo que preside en el lugar de Dios, los presbíteros en lugar de la asamblea de los apóstoles y los diáconos — para mí tan queridos— a los que se les ha confiado el servicio

112 Edwin Hatch, *The Organisation of the Early Christian Church* (London: Rivingtons, 1881).

113 Para un resumen de este problema, cf. e. g. Alistair Stewart-Sykes, “Deacons in the Syrian Church Order Tradition. A Search for Origins”, en *Diakonia, diaconiae, diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest, 111-119. Desafortunadamente, Stewart-Sykes ha puesto poca atención específica a los diáconos o al diaconado en este artículo.

114 Hans Lietzmann, “Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 55 (1914): 97-153.

115 Para esto y lo que sigue, cf. Bart Koet, “The Bishop and his Deacons. Ignatius of Antioch’s view on ministry. Two-fold or Three-fold?”, en *Sanctifying Texts, Transforming Rituals*, Fs Gerard Rouwhorst, ed. Paul van Geest, Marcel Poorthuis y Els Rose (Leiden: Brill, 2017), 171-190.



de Jesucristo que estaba junto al Padre antes de todos los siglos y se ha manifestado al final<sup>116</sup>.

En otros lugares Ignacio presenta a sus lectores una especie de tipología de tres ministerios para instruirlos con respecto a estos ministerios:

Del mismo modo, que todos respeten a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo, es figura (*tupos*) del Padre, y a los presbíteros como al consejo de Dios y como a la asamblea de los apóstoles. (Ign. Tral. 3,1; trad. Enrique A. Eguiarte)

Aunque Ignacio menciona a los diáconos 17 veces en sus cartas, dice poco de su trabajo o de sus deberes<sup>117</sup>. Se refiere a algunos diáconos por nombre y alude de paso a algunos de sus trabajos<sup>118</sup>. En la misma línea de lo que John Collins ha dicho sobre los *diakonoi*, podemos ver que los diáconos son embajadores (Ign. Fil. 10, 1 y 11, 1). Como en 1 Tim 3,9 son más o menos diáconos de los misterios de Jesucristo:

116 Cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Magnesios*, trad. J. J. Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 6,1: "Sed celosos para hacer todas las cosas en armonía con Dios, con el obispo que preside en el lugar de Dios y con los presbíteros en el lugar del concilio de los apóstoles, y los diáconos que son más queridos para mí, a quienes se ha confiado el servicio (*diakonia*) de Jesucristo, quien desde la eternidad está con el Padre y se manifestó al final de los tiempos". Cf. también Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirniotas*, trad. J. J. Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 8,1; Ignacio de Antioquía, *Carta a los Filipenses*, trad. J. J. Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 4.

117 Para una extensa exposición sobre los diáconos en las cartas de Ignacio, cf. Eric Junod, "Les diacres d'Ignace", en *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à G. Hammann*, ed. Martin Rose (Genève: Labor et fides, 2002), 177-206.

118 Bourros (Ign. *Eph.* 2,1), Zotion (Ign. *Magn.* 2,2) y Filón, el diácono de Cilicia (Ign. *Phil.* 11,1).

2,3 Y también quienes son diáconos de los misterios de Jesucristo deben ser de todos los modos agradables a todos los hombres. Porque no son servidores de comida o bebida, sino que son diáconos de la *ekklesia* de Dios; por ello deben cuidarse de la culpa como del fuego. (Trad. Enrique A. Eguiarte)

Ignacio no limita el trabajo de los diáconos a preocuparse de la comida y de la bebida, sino los considera asistentes de toda la comunidad.

Aunque es verdad que Ignacio menciona tres ministerios diferentes en sus textos, el vínculo especial entre el obispo y el diácono, como una especie de liderazgo doble, puede ser identificado<sup>119</sup>. Ignacio califica la relación entre el obispo y el diácono como algo cercano e incluso íntimo; son como padre e hijo<sup>120</sup>. Es preciso notar que Ignacio casi siempre habla de los *presbyteroi* en plural, o se refiere a ellos como un grupo. Aparentemente compara a los *presbyteroi* con los apóstoles, en vista de su estructura colegial<sup>121</sup>. Mientras el obispo se hace cargo y los diáconos le ayudan, los sacerdotes parecen ser

119 Sullivan, *From Apostles to Bishops*, 106, ha interpretado esta relación como una especie de sentimiento especial de Ignacio (“Ignatius seems to have felt an especially close bond with deacons”), pero no ha visto que este vínculo es también debido a la relación institucional. En vista de que los diáconos solían ser más jóvenes, la relación con su obispo era comparable con el vínculo especial entre un maestro y su discípulo. Entre tanto, las personas más ancianas, como los obispos, recibían una grande ayuda al tener la compañía de un diácono como un ayudante más joven, por ejemplo, cuando estaban de viaje.

120 Alexandre Faivre, “Les enjeux de l’inferiorisation des δίακονοι dans une triade ministerielle”, en *Diakonia, Diaconiae, Diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest, 135-149, especialmente 137, ha señalado el hecho que el término *diakonia* es usado una vez para el ministerio del obispo, y tres veces para el ministerio de los diáconos. No se usa para el ministerio de los *presbyteroi*. Esto también parece indicar el vínculo especial entre el obispo y los diáconos.

121 Sullivan, *From Apostles to Bishops*, 110; cf. e. g. Ign. *Phil* 7,1; Ign. *Smyr* 8,1 y 12,2; Ign. *Eph* 2,2; 20,2.

más bien un senado de hombres ancianos y sabios<sup>122</sup>. Esta podría ser otra indicación de que hasta cierto punto, todavía existía una forma de ministerio doble en Ignacio<sup>123</sup>.

En los escritos de Justino es donde por primera vez oímos algo sobre el papel litúrgico de los diáconos. En Apol. 1.65.3-5, dice:

Cuando el que preside ha dado gracias y toda la comunidad ha respondido, entonces aquellos que llamamos diáconos distribuyen parte del pan y del vino mezclado con agua sobre los cuales se ha dicho la oración de acción de gracias; ellos también lo llevan a aquellos que están ausentes<sup>124</sup>.

También en este contexto litúrgico, hay una estructura doble de presidir. Los diáconos ayudan al presidente (Justino no usa la palabra *episkopos*) a distribuir las ofrendas y a llevarlas a aquellos ausentes. En el capítulo 67 el presidente recibe la colecta para los pobres, y de nuevo los diáconos son los encargados de llevarla a los pobres ausentes.

## El diaconado en los primitivos “órdenes eclesiales”

Así pues, como hemos visto, parece que existe un ministerio doble que funciona en un contexto tanto litúrgico como caritativo en la

122 Esto es lo que probablemente convenció a Gibaut, *The Cursus Honorum*, 27, de que eran menos importantes

123 Gibaut, *The Cursus Honorum*, 27, ha también expresado que Ignacio sigue la tradición más primitiva al poner unidos al obispo con los diáconos. Ignacio se refiere a ellos como ‘compañeros de servicio’.

124 Justin, *Apología*, I, 67, 3-5 (SC 507, 308-310).

Apología de Justino. Más información sobre lo que hacían los diáconos puede ser encontrada en lo que los estudiosos actuales llaman los antiguos “órdenes eclesiales”, tales como el documento sirio la *Didascalía apostolorum* y las versiones de la *Traditio Apostolica*, durante mucho tiempo atribuida a Hipólito.

El documento sirio la *Didascalía apostolorum* es uno de los escritos de la Iglesia antigua que arroja luz sobre algunos aspectos de la antigua cristiandad, no siendo el último de estos el desarrollo de los ministerios en la Iglesia, y la transición del ministerio doble al triple. Es uno de los textos que los estudiosos han llamado anacrónicamente “orden eclesial”. Este término se usa para describir varios documentos que describen cuestiones de práctica litúrgica, conducta moral y organización eclesial<sup>125</sup>. Estos documentos fueron con frecuencia atribuidos bien a los apóstoles o a la tradición apostólica. La *Didascalía* fue atribuida a los doce apóstoles

Stewart-Sykes ha señalado en la introducción a traducción inglesa de la *Didascalía*, antes de abordar la cuestión de la datación de este documento, que la *Didascalía* es con frecuencia descrita como “literatura viva”<sup>126</sup>. Ha demostrado que este documento ha tenido

125 Para una definición y una introducción a los problemas (e. g. con relación al hecho de que la expresión literatura sobre el “orden eclesial” es vaga) y sus implicaciones, cf. Alis-tair Stewart-Sykes, *The Didascalía apostolorum. An English version with Introduction and Annotation* (Turnhout: Brepols, 2009). Para una investigación de las relaciones entre los muchos órdenes eclesiásticos, cf. Paul Bradshaw, *The Search for the Origin of Christian Worship* (London: Oxford University Press, 1992), 80-110, especialmente, 84

126 Cf. Stewart-Sykes, *The Didascalía apostolorum*, 7 y 88. La traducción con notas viene precedida por una amplia introducción (1-92), en la que Stewart-Sykes ha expuesto las posibles fuentes para la *Didascalía apostolorum*, su fecha y su proveniencia, y otros aspectos, como los ministerios dentro de su tradición literaria y también la *Didascalía* como fuente para reconstruir la liturgia de los primitivos cristianos. Cf. Stewart-Sykes, “Deacons in the Syrian Church Order Tradition”.

una serie de redacciones y que usa diversas fuentes. El propósito de estas redacciones era aplicar el material antiguo a situaciones diferentes o cambiantes en esa Iglesia, que deseaba usar un material preexistente. Stewart-Sykes ha afirmado que a veces es posible datar una fuente probable, pero que esto no nos dice nada acerca de la fecha de su inclusión en el “documento final”<sup>127</sup>.

Stewart-Skyes ha dicho algo acerca del ministerio que es importante para nosotros<sup>128</sup>. Ha notado que cuando la *Didascalia* presenta las características de un obispo en el capítulo 4, también muestra sus deberes y responsabilidades<sup>129</sup>. En algún caso su lenguaje recuerda el de 1 Tim 3,1-8 (*Didascalia* 2,2), para señalar que el obispo, de ser posible, debe tener una formación, como dice 1 Tim 3, 2, pero si es analfabeta, debe ser persuasivo y hábil con las palabras. Las características básicas para un *episkopos* están presentadas primero (*Didascalia* 2, 2-2,6). Se subraya su generosidad, y que no debe hacer acepción de personas (2,4-2,5). El obispo está encargado de la comunidad y, por tanto, debe ser honrado (“El obispo debe ser honrado por vosotros en el lugar de Dios” [2,26,4]). El hecho de que haya solo pocas referencias a los *presbyteroi* en este texto, y se dé una importancia correspondiente a los obispos y los diáconos, ha causado confusión entre los estudiosos. Stewart-Skyes ha afirmado que en los estratos más antiguos de este documento solo se conocían a los obispos y los diáconos, y las referencias a los *presbíteroi*

127 Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 49-55.

128 Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 56-69. Para una reconstrucción de la profesionalización del clero, cf. especialmente Georg Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung der Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie* (Münster: Aschendorff Verlag, 1998).

129 Para el texto inglés, cf. Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 56.

son solo “ocasionales”<sup>130</sup>. Según Stewart-Sykes, estos estratos más antiguos contienen directrices para la designación de obispos, diáconos y viudas, pero no para el nombramiento de *presbyteroi*. Cuando se mencionan los *presbyteroi* en esta sección, parecen ser un elemento marginal a los asuntos expuestos, por lo que Stewart-Sykes se ha preguntado: “¿se podría sugerir, a la luz de esto, que son una importación redaccional?”<sup>131</sup>.

La *Didascalia* siria es importante para nuestro estudio, no solo porque parece dar testimonio del ministerio doble y, por consiguiente, de la diversidad en la Iglesia primitiva, sino también porque contiene algunas referencias a las funciones de los diáconos. Como es común, aparece que uno de los aspectos más importantes del diaconado es que se encuentra relacionado con el obispo. Una y otra vez, el obispo y el diácono son presentados como una especie de unidad (e. g. capítulo 6: 2,17,3; capítulo 10: 2,37,6; capítulo 11: 2,44,1-2; puede verse también el capítulo 14, donde las viudas tienen que escuchar al obispo y también al diácono: 3,8,1,4). La persona del obispo se expone en los primeros capítulos de la *Didascalia*: ¿quién puede ser obispo? (capítulo 5); ¿cómo debe juzgar, refutar y enseñar un obispo? (capítulos 6 y 7). No debe vivir demasiado lujosamente (no debe ser aficionado al vino o alcohólico: cf. 1 Tim 3,3). Debe distribuir los ingresos de la Iglesia a los huérfanos y a las viudas (8). Además, un obispo tiene el derecho —como los otros clérigos— a vivir de las donaciones que hace la gente. Como prueba, el texto cita un largo pasaje del Antiguo Testamento: Nm 18,1-32. En el capítulo 9 se anima al pueblo a sostener al obispo porque es el Sumo Sacerdote y

130 Para esto y lo siguiente, cf. Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 59-62.

131 Para el texto inglés, cf. Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 60.

Levita, es un mediador, maestro y, después de Dios, también el padre (2,26,2,4). El obispo es una figura de Dios.

Posteriormente la *Didascalia* expone la figura del diácono: es un modelo de Cristo (2,26,2,5)<sup>132</sup>. Las diaconisas son un modelo del Espíritu Santo (2,26,2,6). Los sacerdotes son mencionados después del obispo, el diácono y las diaconisas: son figura de los apóstoles (2,26,2,7).

El diácono es con frecuencia un verdadero ayudante del obispo. El obispo puede distribuir las ofrendas por él mismo o por medio de los diáconos puede realizar esta función (2,27,3). La *Didascalia* dice en muchas ocasiones que la gente no tiene que acudir al obispo (“no molestéis al jefe” [9:2,28,6]), sino que pueden presentar sus necesidades al diácono (18:4,2). Aunque el diácono tiene que estar en comunicación, en la medida de lo posible, con el obispo (posiblemente solo de manera resumida), debe resolver asuntos (indeterminados) por sí mismo hasta el punto que pueda (11: 2,44,2-3). El diácono debe ser los oídos del obispo, así como su boca, corazón y alma.

Según la *Didascalia*, los diáconos ayudan al obispo de muchas maneras durante la Eucaristía. Mientras se permite que se sienten los sacerdotes (12:2,57,5), el diácono tiene que estar atento a las ofrendas en la Eucaristía. Otro diácono debe estar junto a la puerta<sup>133</sup>. Posteriormente tienen que servir juntos en la iglesia (2,57,6). El diácono debe comunicar a quién se ha colocado en un puesto que no es el suyo, que debe levantarse de ahí, y tiene que acompañarlo a un lugar donde se pueda sentar (esto es mencionado dos veces: 2,57,7,9).

132 Estas imágenes aparecen, por ejemplo, en el capítulo 9 (2,31,3) y 11 (2,442-3).

133 Una antigua regla litúrgica es, por tanto: *diaconi semper stant*. Para esto, cf. e. g. *Didascalia apostolorum* 12: 2.57.

El diácono necesita ver que nadie murmure, se duerma, se ría o gesticule (2,57,10). El diácono da la bienvenida a los forasteros de otras comunidades, y los debe acompañar para que se acomoden en lugar que les corresponde (2,57,11).

En el capítulo 16 la *Didascalia* dice que el obispo debe nombrar colaboradores en la distribución de la limosna. Tiene que elegir diáconos que le agraden a la gente, y designarlos para la administración de las diversas necesidades; y debe también designar diaconisas para el ministerio de las mujeres (3,12,1). Aunque la primera parte del capítulo trata sobre la distribución de las limosnas, la perspectiva posteriormente cambia radicalmente, para hacer referencia al papel de los diáconos y de las diaconisas, cuando ayudan al bautismo. Obviamente inicialmente era un requisito que las diaconisas fueran las que ungeran a las mujeres bautizandas durante la celebración del bautismo (3,12,2), pero, en ausencia de una diaconisa, el ministro del bautismo se veía obligado él mismo a ungir a las mujeres.

La *Didascalia* menciona otra labor litúrgica en la que el diácono ayudaba al obispo. Cuando el obispo dirigía la oración, el diácono tenía que decir en voz alta: “¿Hay alguno que siga estando enfadado con su prójimo?” (11: 2,54,1). Aunque el obispo es claramente el presidente de la liturgia y el diácono es su ayudante, esto no significa que el obispo tuviera que trabajar más duramente. Los diáconos tenían que ser como los obispos en sus acciones, pero... debían trabajar más fuerte de lo que hacían los obispos. El número de los diáconos debía estar en proporción con el tamaño de la comunidad (3,13,1). Finalmente, en el capítulo 9 (2,30), la *Didascalia* nos da una imagen llamativa para ilustrar la relación entre el diácono y su obispo: “Pero ahora, para nosotros, Aarón es el diácono, y Moisés el obispo”.



La *Didascalia* siria proporciona algunas ideas sobre el funcionamiento del diaconado en una Iglesia que hablaba siriaco en los tres primeros siglos. En los niveles más antiguos de este texto, todavía podemos encontrar el ministerio en estas dos formas: un obispo y sus diáconos. Los diáconos son caracterizados como asistentes del obispo. Un pasaje muy realista y vívido dice que el diácono tiene que trabajar más duro que el obispo, quien posiblemente es anciano y menos hábil físicamente. El obispo no es solo el principal maestro de la liturgia, sino que es también el responsable del cuidado de los pobres. No obstante, solamente los casos más problemáticos son los que llegan a él. Puede decirse que los diáconos ayudan al obispo, tanto en la liturgia como en sus responsabilidades sociales. Es evidente que el trabajo del diácono no es necesariamente como el de un esclavo, y esto se puede ver, por ejemplo, en la original comparación del diácono con Aarón y el obispo como Moisés. Hay también un lugar claro para las diaconisas en la tradición siria.

Otra extensa fuente para nuestro conocimiento acerca de las posibilidades o los trabajos de los diáconos es la *Traditio apostolica*<sup>134</sup>. Este texto (o más bien colección de textos) anónimo transmitido desde la antigüedad es también un “orden eclesial”<sup>135</sup>. Esta es la palabra usada para caracterizar varios documentos que describen elementos de la práctica litúrgica, la conducta moral y la

134 Cuando se bautizaba a las mujeres en el agua, debían ser ungidas por las diaconisas. Una diaconisa era quien recibía a las mujeres que iban a ser bautizadas, las instruía y les enseñaba.

135 Sigo los argumentos como son descritos por Paul Bradshaw, Maxwell Johnson y Edward Phillips (eds.), *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 1-17.

organización eclesiástica<sup>136</sup>. Como hemos visto, estos documentos fueron atribuidos a una tradición apostólica. Cuando la *Traditio apostólica* se descubrió en el siglo XIX, fue atribuida a Hipólito de Roma (235), el obispo de una pequeña comunidad en Roma, que murió como mártir en el 235<sup>[137]</sup>. Esta atribución es ahora puesta en tela de juicio. Hay varias cuestiones relacionadas con el autor, el origen y la posible reconstrucción del texto original. El texto original, que está actualmente perdido —excepción hecha de algunos fragmentos aislados—, es muy probable que estuviera escrito en griego, y ha sido comúnmente fechado en algún momento del siglo III. No obstante, quedan una gran variedad de traducciones, incluyendo algunos fragmentos en latín. Hay muchas razones para suponer que la traducción latina es la más antigua. Por ejemplo, las referencias a la Biblia corresponden a un texto latino más antiguo que aquel que conoció Jerónimo, en el que se han conservado construcciones gramaticales típicamente griegas, aunque sean incorrectas en ese lenguaje<sup>138</sup>. Hay también traducciones al Sahídico (un dialecto copto), al Boharico (otro dialecto copto), al árabe y etiópico. Hay algunas diferencias entre estas traducciones<sup>139</sup>. Algunas de estas traducciones

136 Para una definición y los problemas que conllevaba, cf. Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum*, 3. Para una investigación sobre la relación entre cada uno de los órdenes en la Iglesia, cf. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 80-110, especialmente 84.

137 Para las dudas con relación a la identidad de Hipólito, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 5.

138 El texto latino existe solo como un manuscrito único e incompleto, encontrado en 1900, como un palimpsesto en una copia de textos de Isidoro de Sevilla en la biblioteca de la catedral de Verona; cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 7.

139 Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 89-92; cf. también Alexandre Faivre, "La documentation canonico-liturgique. État des recherches", en *Chrétiens et Églises*, 489-550, especialmente 515-529.

están relacionadas con otros órdenes eclesiales, como las *Constitutiones apostólicas*, los *Cánones de Hipólito* y el *Testamentum Domini*.

Mientras que en el pasado los estudiosos intentaron hacer una reconstrucción del texto más antiguo, más recientemente han intentado presentar estos documentos como “literatura viva”, como un trabajo conjunto, una colección de reglas de una comunidad procedente de diferentes tradiciones. Bradshaw ha presentado las relaciones entre los diferentes textos como una gigantesca tela de araña<sup>140</sup>. Es seguro que hubo diferentes tradiciones que se combinaron, pero exactamente cómo y por qué se hizo esto no es completamente evidente. Estas fuentes con mucha posibilidad surgieron en diferentes regiones geográficas y en diferentes periodos históricos. El hecho de que estos documentos carezcan de unidad y de progresión lógica, que el hilo de pensamiento no sea coherente, que haya cosas dichas dos veces, repeticiones e incluso que contenga algunas contradicciones sugiere que son obras hechas por muchas manos. No se puede hablar de una única mano redaccional, sino más bien que todos tienen la característica de ser un trabajo compuesto por muchos, una colección de reglas de diversas comunidades de tradiciones dispares.

Bradshaw ha descrito los “órdenes eclesiales” como “literatura viva”: los antiguos editores no solo copiaron los órdenes eclesiales existentes, sino que también los adaptaron para adecuarlos a sus propias comunidades<sup>141</sup>. Según Christoph Marksches, se hizo una especie de “apostolización” e “hipolitización” de estos documentos

140 Para esto, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, especialmente, 13.

141 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 101-102.

durante su trasmisión<sup>142</sup>. Las diferentes versiones de la *Tradición apostólica* y de la literatura relacionada con ella no revelan las prácticas litúrgicas de la Iglesia primitiva en un cierto periodo; sin embargo, proporcionan una visión de las diferentes prácticas litúrgicas de diferentes iglesias regionales en diferentes tiempos. En otras palabras, cuando investigamos los deberes de un diácono, no encontraremos lo que el diácono tenía que hacer, pero podemos darnos cuenta de lo que podía hacer.

No daremos una visión de conjunto de las variadas tradiciones y de las diferencias entre ellas. Nos fijaremos en algunos de los pasajes que tratan sobre las responsabilidades del diácono en los diferentes textos, tal y como han sido traducidos por Bradshaw, Johnson y Phillips. Su edición cuenta con una introducción, una presentación sinóptica en inglés de las diferentes versiones y un comentario<sup>143</sup>.

Estos autores han descrito a la *Tradición apostólica* de la siguiente manera:

Consideramos que la obra es una agregación de material de diferentes fuentes, provenientes muy probablemente de diferentes regiones geográficas, y posiblemente de diferentes periodos históricos, posiblemente tan antiguos como la mitad del siglo segundo y tan tarde como la mitad del siglo cuarto<sup>144</sup>.

142 Christoph Marksches, "Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbare Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", en *Tauffragen und Bekenntnis*, ed. Wolfram Kinzig, Christoph Marksches y Markus Vinzent (Berlín: De Gruyter, 1999), 83-92.

143 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*.

144 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 14.

Posteriormente los editores colocan las cuatro principales versiones lingüísticas (latina, sahídica, árabe y etiópica) en su presentación de las diferentes traducciones. Esta presentación sinóptica ayuda a ver dónde falta el texto de una cierta traducción (por ejemplo, la latina).

Para poder tener una visión de los diferentes trabajos de los diáconos, expondremos ahora algunas de las referencias a este ministerio en esas tradiciones<sup>145</sup>. Sería mejor estudiar cada tradición individualmente, y posteriormente comparar las semejanzas y las diferencias, pero en vista de que es imposible hacer esto aquí, nos limitaremos a unos elementos principales de búsqueda. En vista de que las traducciones latinas y sahídica son probablemente las más antiguas, especialmente cuando coinciden, nos concentraremos en estos textos<sup>146</sup>.

El capítulo 8 de la *Traditio Apostólica* (y sus paralelos) trata de la ordenación de los diáconos. Aunque hay diferencias entre las diversas versiones, cada una de ellas señala que solo el obispo puede ordenar a un diácono (8,1)<sup>147</sup>. Así explica la siguiente afirmación: “[...] un diácono no es ordenado para el sacerdocio, sino para el servicio del obispo” (8,2; en el texto latino: *in ministerio episcopi*). El diácono no participa en el concilio, pero debe estar atento (*curas agens*) a las necesidades y comunicar al obispo cuáles son las carencias que hay (8,3), lo que significa que es preciso decir al obispo qué personas tienen necesidad. En la oración para la ordenación de un diácono,

145 He seguido la división y la numeración de Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*.

146 Para el texto latino he usado: Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de S. Hippolyte* (París: Cerf, 1968)

147 Según las versiones sahídicas, árabe y etiópica, un confesor (alguien que hubiera estado encadenado por la fe) no necesitaba ser ordenado ni al diaconado ni al presbiterado.

el modelo del diácono no es Esteban, sino Cristo mismo, porque se hace un paralelo entre el ministerio (*ministrare*) del Señor Jesucristo, y el ministerio (*ministrare*) del diácono que ha sido ordenado<sup>148</sup>. El tema principal de la oración en la versión latina fragmentaria que tenemos parece ser el ministerio, pero no queda claro con exactitud de qué tipo de ministerio se trata. Las últimas palabras del fragmento se refieren a que el diácono ha sido ordenado para servir y presentar ofrendas, pero no se hace mención de lo que tiene que ofrecer. El uso del verbo *offerre* sugiere una labor litúrgica. El trabajo litúrgico de los diáconos de llevar (ofrecer) los elementos necesarios para la eucaristía son mencionados en todas las versiones de la descripción de la ordenación de un obispo (cf. capítulo 4,2); el texto latino menciona muchos diáconos, mientras que la versión árabe y etiópica hablan solo de uno.

Otro oficio litúrgico del diácono era el de ayudar en el bautismo (21,8; no hay texto latino de esta parte). Un diácono sostiene el óleo de los exorcismos, mientras está de pie a la izquierda de los presbíteros; otro diácono está de pie a la derecha con el aceite de acción de gracias. Según estos textos, es el diácono quien acompaña al candidato dentro de la piscina bautismal, y es quien hace las preguntas (21,12). Bradshaw ha observado: “La identidad o papel clerical de quien bautiza no ha sido indicado”<sup>149</sup>. Después de la descripción del bautismo sigue lo que Bradshaw ha llamado “otra mezcla poco característica de rúbricas, dando instrucciones con interpretaciones catequéticas y teológicas” (21, 27-42)<sup>150</sup>. Antes de la oración eucarística, los diáconos (el texto latino, boharíco y etiópico tienen la forma

148 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 65.

149 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 125.

150 Para el texto inglés, cf. Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*, 128.

plural, mientras que en el texto árabe solo se menciona un diácono) llevan la ofrenda, y el obispo da gracias. Las versiones varían considerablemente con relación a los detalles. Sin embargo, todas las versiones hacen referencia a la ofrenda eucarística no solo de pan y de vino, sino también de leche y miel (21,27-28). El obispo parte el pan (27,31), mientras que los presbíteros y (si no hay un número suficiente de ellos) los diáconos tienen que estar de pie con las copas: el primero sostiene la copa con agua, el segundo una copa con leche y miel, y el tercero una copa con vino (en el texto latino de 21,33 no todas las tradiciones mencionan tres copas)<sup>151</sup>.

Los diáconos también tienen un papel social, pero esto se encuentra relacionado con la responsabilidad que el obispo tiene con los pobres. Más aún, el diácono tiene una responsabilidad especial con los enfermos (29B [24 en la edición de Botte] solo en la versión etiópica). En tiempos de necesidad, debe dar una especie de bendición y distribuir pan a los pobres. En otro lugar se dice que es su responsabilidad (junto con el subdiácono) de hacer saber al obispo sobre los pobres que pueda haber (34).

La catequesis era también otro de los oficios del diácono. Junto con los sacerdotes, los diáconos eran los responsables de dar una forma de catequesis a la comunidad (39,2; no hay texto latino para esto). Todos los días se reunían en un lugar indicado por el obispo, pero especialmente los diáconos tenían que estar presentes (39,1: “que los diáconos se reúnan y enseñen a aquellos con los que están en la *ekklesia*”). Después de una oración, los miembros de

151 Aquí hay una transición suave entre el bautismo y la eucaristía. En un artículo sobre el uso de la leche y la miel como símbolos, Annewies van de Bunt los ha tipificado como ‘baptismal Eucharist’, cf. Annewies van de Bunt, “Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria”, en *Fides Sacramenti. Sacramentum fidei*, Fs P. Smulders, ed. Hans Jörg Auf der Mauer *et al.* (Assen: Van Gorcum, 1981), 27-39.

la comunidad pueden ir a trabajar. Los diáconos finalmente tienen otro deber destacable: deben llevar una lámpara cuando la tarde va cayendo y comienza a oscurecer (29C).

Después de esta limitada investigación sobre los datos de la *Didascalia* siria y en las diferentes versiones de la *Tradición Apostólica*, podemos ahora hacer algunas observaciones conclusivas. Debemos tomar en cuenta el género de estos “órdenes eclesiales”. Ellos tienden a describir principalmente las reglas litúrgicas, y, por esta razón, no dicen nada acerca de los oficios conocidos por medio de otras fuentes, como aquel de actuar como mensajeros que llevaban las cartas del obispo a sus corresponsales en otros lugares. Los diáconos ayudan a su obispo de tres maneras: en la liturgia, en el cuidado de los enfermos y de los pobres, y en su papel de maestros. También parecen ser responsables de la logística, como queda claro por el hecho de que tienen que preocuparse de encender las lámparas por la noche.

Los diferentes órdenes eclesiales no solo proporcionan información sobre los diáconos en sus comunidades. Estas formas especiales de literatura viva también dan testimonio de que había diaconisas en esas comunidades<sup>152</sup>. Estas últimas no son mencionadas en los escritos de Agustín<sup>153</sup>.

152 Para las diaconisas en los órdenes eclesiales, cf. Madigan y Osiek, *Ordained Women*, 106-115. Cf. también Pauliina Pylvänäinen, *Agents in Liturgy, Charity and Communication: The Tasks of Female Deacons in the Apostolic Constitutions* (tesis Ph. D. Joensuu University of Eastern Finland, 20209).

153 Madigan y Osiek, *Ordained Women*, han mostrado que las diaconisas estaban más presentes en el Oriente que en el Occidente. La figura importante 15 (208) muestra que solo había cuatro posibles diaconisas en el Occidente. La única referencia a una región occidental —y de hecho una referencia ambigua— es al África Proconsularis, que incluía Cartago e Hipona.



## La decadencia del diaconado en el Occidente

Mientras había claras huellas de un ministerio doble en la Iglesia primitiva, hacia el siglo IV parece que se volvió normal la forma triple, y la estructura de los diferentes ministerios había empezado lentamente a cambiar. El *cursus honorum* estaba convirtiéndose en algo más importante.

El *cursus honorum* provenía de los tiempos romanos. El emperador Augusto lo estableció para sus empleados. Marcaba un molde específico de carrera por medio del cual miembros del orden ecuestre o de las familias senatoriales podían elevarse. De esta forma, Augusto quería que las clases más altas vivieron diversas experiencias, y, de ese modo, mejorar sus competencias. Esta idea profana fue posteriormente empleada en las iglesias cristianas<sup>154</sup>. En los tres primeros siglos parece que no existió una trayectoria claramente descrita; sin embargo, a partir del siglo IV la frase *cursus honorum* se usó en la Iglesia para describir el ascenso a la jerarquía: por medio de las tres ordenaciones menores se llegaba a ser subdiácono, diácono, sacerdote y finalmente obispo<sup>155</sup>. No hay referencias de tal transición de

154 El *cursus honorum* todavía existe en algunas iglesias. Hasta el Vaticano II, un varón solo podía llegar a ser obispo en la Iglesia católica, si ya era de hecho un sacerdote. Un sacerdote necesitaba primero haber sido ordenado como subdiácono y diácono. Las órdenes menores eran *ostiarius* (portero), lector, exorcista, y acólito (cf. capítulo 3, nota 85). Todavía existe un *cursus honorum* en la Iglesia católica después del Vaticano II. Actualmente hay dos ministerios instituidos: lector y acólito, y tres ministerios ordenados: diácono, sacerdote y obispo.

155 Para una historia de las órdenes menores, cf. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*. Para una historia del diaconado, cf. James Monroe Barnett, *The Diaconate. A Full and Equal Order* (New York: Trinity Press, 1981), 13-131. Para un resumen de la historia del diaconado y también de las diaconisas, cf. ITC, *From the Diakonia of Christ*. Para una antología más antigua del diaconado, cf. Rahner y Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, y Walter Kasper, "Der

un ministerio a otro en la Iglesia primitiva, en los escritos del Nuevo Testamento, ni en los primeros textos de los padres de la Iglesia<sup>156</sup>. Incluso si el ministerio triple del obispo, sacerdote y diácono parece ser mencionado en los padres de la Iglesia, particularmente en Ignacio de Antioquía, no hay indicaciones de que una persona se pudiera mover de uno de estos ministerios a los otros. Solo en el siglo tercero encontramos referencias a la posibilidad de la promoción de los oficiales de la Iglesia. Un testigo importante es Cipriano de Cartago<sup>157</sup>, quien describe la carrera del papa Cornelio (252-253)<sup>158</sup>. Específicamente menciona que este papa había pasado por todos los ministerios de la Iglesia (*officia*). También Eusebio escribe sobre esto<sup>159</sup>. Sin embargo, John Gibaut ha afirmado que esta todavía no se había convertido en el camino requerido en ese tiempo<sup>160</sup>.

La posición social de la Iglesia cambió después de la conversión de Constantino. Lo que podemos ver a través de las diversas fuentes es que gradualmente, a pesar de las variaciones, se desarrolló un procedimiento común. Las ordenaciones tenían lugar paso a paso, y normalmente había muchos intervalos (intersticios) entre las diferentes ordenaciones. Ha habido también un debate acerca

---

Diakon in ecclesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtiger Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft", *Diaconia Christi* 32, n.º 3/4 (1997): 13-33

156 Cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 12-28; para una conclusión sobre las fuentes de los tres primeros siglos, cf. 55-56.

157 Gibaut, *The Cursus Honorum*, 34-35.

158 Cyprian of Carthage, "To the people of Thibarís" (*Ep.* 55.8), ed. Graeme Clarke (New York Mahwah NJ: Newman Press, 1986), 60-67. Un importante estudio sobre el clero de Cartago en el tiempo de Cipriano es de Richard Seagraves, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1993).

159 Eusebius, *Hist. eccl.* 6,43.

160 Gibaut, *The Cursus Honorum*, 38.

de la edad en la que una persona podía ser ordenada. Según Gibaut, el propósito de este procedimiento normal era tener un escrutinio y una selección adecuada, que diera como fruto tener buenos dirigentes de la Iglesia.

El hecho de que el *cursus honorum* fuera adoptado cada vez más implica que las diferencias entre los sacerdotes y los diáconos comenzaron a transformarse en diferencias más jerárquicas. De este modo, ser sacerdote se convirtió en una promoción para un diácono. La ordenación al diaconado se convirtió gradualmente en una condición para la ordenación al sacerdocio.

Otro punto es que los sacerdotes comenzaron a actuar cada vez más de manera independiente<sup>161</sup>. Originalmente, el obispo era el principal encargado de la liturgia y el predicador. Cuando Valerio ordenó a Agustín como sacerdote, también le permitió predicar, algo que iba contra las prácticas comunes de aquella época (*Vita Augustini* 5). Hasta ese momento el obispo en particular tenía el derecho y el deber de predicar. Sin embargo, como suele suceder, cuando se da un caso, se dan otros muchos también: pronto los sacerdotes y probablemente los diáconos comenzaron a compartir este ministerio. Según la Comisión Teológica Internacional, hubo una tendencia en estos siglos en los sacerdotes de absorber todo tipo de funciones menores<sup>162</sup>. No obstante, posiblemente tenemos que agregar que

161 Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage*, 81-84, ha señalado que mientras no hay huellas en los escritos de Tertuliano sobre los sacerdotes que presidan en las liturgias, los sacerdotes en los escritos de Cipriano reciben la orden de ejercer el papel de un obispo, e. g. para la reconciliación de los *lapsi* y según la *Ep.* 76, 77, se le concedía en ocasiones a los sacerdotes la facultad de celebrar las ofrendas sagradas en aquellos días.

162 CTI, *De la diaconía de Cristo a la diaconía de los apóstoles*, 29 y 33; para la total decadencia en el funcionamiento del diaconado, cf. el capítulo tres.

los sacerdotes solo asumieron parcialmente alguna de las funciones del obispo.

Mientras los sacerdotes ganaron una posición frente a los obispos, los diáconos gradualmente perdieron importancia. Esto también se dio probablemente en vista del hecho que el número de los diáconos estaba en ocasiones estrictamente limitado a siete en la Iglesia occidental, y que sus funciones fueron parcialmente asumidas por los subdiáconos<sup>163</sup>. Los oficios del diácono fueron también absorbidos por los así llamados acólitos: ellos ayudaban a los diáconos en su trabajo<sup>164</sup>. Es verdad que el número limitado de los diáconos significó que, por ejemplo, en Roma los diáconos por mucho tiempo asumieran un puesto especial, pero esta limitación también contribuyó al lento declinar del diaconado.

Sin embargo, el diaconado siguió siendo un oficio más o menos distinto por un largo tiempo. Alcuino (c. 735-804), el ministro de Carlomagno y abad de Tours desde 796, fue siempre diácono<sup>165</sup>. San Francisco pudo haber sido diácono también<sup>166</sup>. En los Países Bajos, estaba Adalberto de Egmond, quien muy posiblemente era diácono<sup>167</sup>, como lo fue Geert Gro(o)te (1340-1384), el fundador de los

163 C.T.I., *De la diaconía de Cristo a la diaconía de los apóstoles*, 28-30.

164 Acólito: del griego ἀκολουθέω 'seguir'; para esto, cf. ITC, *From the Diakonia of Christ*, 28.

165 Para una breve introducción a Alcuino, cf. Petroc Willey, "Blessed Alcuin, Deacon", *New Diaconal Review* 8, n.º 1 (2012): 8-11.

166 Bernhard Holter O.F.M. ha afirmado con acierto que el diaconado como un ministerio distinto continuó a existir hasta la Edad Media. En vista de que san Francisco es llamado *Levita* y se dice que cantó el evangelio, es posible que él también fuera un diácono "permanente". Cf. Bernhard Holter, *'Zum besonderen Dienst bestellt'. Die Sicht des Prieramtes bei Franz von Assisi und die Spuren seines Diakonats in den 'Opuscula'* (Werl: Fachstelle Franziskanische Forschung, 1992), 311-312.

167 De hecho, es llamado 'el levita Adalberto' en *Vita Adelberti* 27. Cf. Harry Schnitker, 'Anglo-Saxon Deacons and the Continental Mission', *New Diaconal Review* 10, n.º 1 (mayo

Hermanos de la Vida Común (ordenado en el 1379). Thomas Beckett (1119 [o 1120]-29 de diciembre de 1170) fue diácono por nueve años antes de convertirse en arzobispo de esa ciudad. Fue ordenado sacerdote el 2 de junio de 1162 y obispo el día siguiente.

El ministerio del diácono siguió siendo una parte distinta de la jerarquía de la iglesia católica romana por un periodo más largo del que se imaginan muchos expertos de la Iglesia<sup>168</sup>. Como sucede con las viejas costumbres litúrgicas, fue en Roma donde el diaconado sobrevivió como un ministerio separado<sup>169</sup>. Había cardenales diáconos ordenados “solo” como diáconos, quienes ayudaban al Papa en la administración de la Iglesia, hasta ya entrado el siglo XIX<sup>[170]</sup>. El último fue Teodolfo Mertel, quien ayudaba en la misa celebrada por

---

2013): 37-41,40. Es llamativo que el ITC haya ignorado a diáconos como Alcuino, san Francisco y Adalberto.

168 El autor de *Alice in Wonderland*, Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dodgson) es un interesante caso de un diácono anglicano de por vida.

169 Otro ejemplo sobresaliente es el compositor Franz Liszt. Recibió las cuatro órdenes menores en Roma en un mismo día (30 de julio de 1865). Es posible que el mismo Pío IX hubiera influido en la dispensa. Después de haber recibido la tonsura, le escribió a su madre que quería permanecer como subdiácono, o que posiblemente se convertiría en diácono, pero que no pretendía ordenarse como sacerdote. De hecho se quedó como subdiácono; cf. Pauline Pocknell (ed.), *Franz Liszt and Agnes Street-Klindworth. A Correspondence 1854-1886* (Hillsdale NY: Penguin, 2000), 243.

170 Actualmente el cardinal diácono es el rango más bajo en los tres órdenes de los cardenales en la Iglesia católica romana. Los dos rangos superiores son los de cardinal sacerdote y cardinal obispo. Los cardenales diáconos son funcionarios de la curia romana. Hasta el siglo XIX eran realmente diáconos. Otro ejemplo, además de Mertel que hemos mencionado en el texto, es el cardinal Antonelli (1806-1876), secretario de Estado de Pío IX. El oficial de la curia holandesa Mons. Karel Kasteel me dijo que en muchas comunicaciones personales el papa Pablo VI había considerado reintroducir ‘realmente’ cardenales diáconos: diáconos permanentes que fueran nombrados cardenales. Supera mis posibilidades confirmar este dato.

su asistente todos los días<sup>171</sup>. Parece que el diaconado como un ministerio diferente en la Iglesia católica romana murió hacia el 1899, un poco antes del inicio del siglo XX<sup>172</sup>.

Mientras que el diácono seguía siendo un oficio más visible y distinto en las iglesias ortodoxas a lo largo de los siglos, después de la muerte del último “diácono permanente”, el cardenal diácono; no obstante, de hecho mucho antes de ese tiempo, el diaconado sobrevivía en la Iglesia católica romana principalmente solo como otro paso necesario hacia la ordenación al sacerdocio<sup>173</sup>. Sin embargo, es interesante observar que, hasta el Vaticano II, el vínculo entre el diácono y el evangelio era resaltado durante la liturgia de ordenación. El diácono era ordenado entre la primera lectura y el evangelio<sup>174</sup>. En su sermón, el obispo declaraba que el diácono era ordenado para ayudar al altar, bautizar y predicar<sup>175</sup>. El diácono era también llamado coministro y cooperador del Cuerpo y la Sangre del Señor (*co-minister et co-operator es Corporis et Sanguinis Domini*). Después de su ordenación, uno de los diáconos recién ordenados actuaría según su vocación, y cumpliría uno de los trabajos específicos del diácono en

171 Cf. Koet, “Diakon: Adjutant des Bischofs”, 41.

172 Desde el Código de Derecho Canónico de 1917 solo era posible en la Iglesia católica recibir los ministerios menores si había una intención de ordenación al sacerdocio.

173 Para los diáconos en las Iglesias orientales, cf. Irenäus Doens, “Ältere Zeugnisse über der Diakon aus den östlichen Kirchen”, en Rahner, Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, 31-56; cf. Irenäus Doens, “Der Diakon in den griechischen und slawischen Kirchen”, en Rahner, Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, 136-177.

174 Para esto, cf. *De ordinatione diaconorum* en *Pontificale Romanum*, ed. iuxta Typicam (Romae, 1962), 22-28

175 *Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare & praedicare*. No entraré en el debate con relación a si *praedicare* en verdad significaba predicar en aquellos días. En las obras de Agustín principalmente significa una predicación real, cf. e.g. s. 266, donde Agustín dice algo sobre Felipe: *in samaria euangelium praedicaui*.

la liturgia: leería el evangelio. Es importante recordar que, mientras en la actualidad leer un texto no requiere un alto grado de conocimiento, esto había sido diferente en el pasado.

Hasta un cierto punto, el antiguo vínculo entre el obispo y el diácono, que frecuentemente ha sido mencionado anteriormente, permanecía visible en muchos momentos en la liturgia, y no solo porque el diácono estuviera junto al obispo<sup>176</sup>.

Escasamente siete años después de la muerte del cardenal Mertel, el Concilio Vaticano II reintrodujo el ministerio del diaconado como un ministerio “distinto”<sup>177</sup>. Pero, ¿cuál sería el perfil de este ministerio? Hemos visto anteriormente que la investigación filológica ha mostrado que la visión que presenta al diácono como un humilde servidor y un precursor del trabajador social, solo contempla un aspecto. ¿Podría acaso el perfil del diácono como un intermediario llevarnos más lejos? Con estas preguntas en mente, nos dirigimos ahora a Agustín y a sus escritos.

176 Esto ya había sido mencionado por Hatch en el siglo XIX. Cf. Hatch, *The Organization of the Early Christian Church*, 50.

177 Cf. *Lumen gentium* 29.





# Agustín: su carrera eclesial y su visión sobre los ministerios

Como Agustín de Hipona, el africano Aurelio Agustín se convirtió en uno de los santos más importantes en la tradición cristiana. Ganó esta fama, si es que esta es la palabra adecuada, mayormente en vista de que la mayor parte de las cosas que sabemos de él es por medio de sus propios escritos. Si las obras que escribió antes de su carrera cristiana hubieran sido las únicas que hubieran sobrevivido, no hubiera sido más que una nota al pie de página en la historia. Sin embargo, después de su conversión, surgió una corriente continua de obras y estas lo convirtieron en una fuente vital para la teología.

Agustín parece ser una figura relevante para todos los tiempos<sup>178</sup>. En la teología su papel en el debate sobre la cuestión de la justificación es crucial. En sus intentos por alcanzar una comprensión de la justificación, Martín Lutero utilizó la interpretación que hace

178 Cf. Karla Pollmann *et al.* (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Agustín de Pablo, y en el siglo XVII, Agustín era el punto central en la controversia jansenista<sup>179</sup>.

Ha sido fuente de inspiración para filósofos y sigue siendo un interlocutor que inspira incluso a los lectores típicamente seculares. Un poco antes de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt escribió su tesis doctoral bajo la supervisión de Karl Jaspers<sup>180</sup>. Al final del siglo pasado, el filósofo francés Jean François Lyotard demostró que incluso los filósofos posmodernos contemplaban al padre de la Iglesia como una fuente de inspiración<sup>181</sup>. De este modo su pensamiento sobre el 'tiempo' sigue siendo pertinente y sus visiones sobre el lenguaje y los signos siguen siendo estudiadas con provecho.

Agustín fue uno de los primeros autores de la historia de haber dado a sus lectores una visión del desarrollo de su pensamiento y de sus sentimientos en sus *Confesiones*. Esto lo hace una de las personas más interesantes de la antigüedad para los lectores posmodernos. Su obra abarca tantas cosas, que es debido a él que podemos tener un buen conocimiento de la vida en el siglo IV. Él es nuestra fuente para conocer el hecho que su maestro Ambrosio, fue uno de los primeros en leer en silencio en lugar de hacerlo en voz alta, y es por medio de Agustín que sabemos que este obispo de Milán se convirtió en prototipo de la lectura en silencio.

Es pues, el interlocutor de filósofos, teólogos y también pedagogos; incluso aparece ser un psicólogo *avant la lettre*. No obstante en vista de su preferencia por breves resúmenes de enseñanza

179 Cf. Cornelius Mayer, Andreas Grote y Christof Müller (eds.), *Gnade, Freiheit, Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte* (Mainz-Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007).

180 Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlín: Springer, 1929)

181 Jean-François Lyotard, *La Confession d'Augustin* (París: Éditions Galilée, 1998).

cristiana (por ejemplo, su bien conocido *dilige et quod vis fac*)<sup>182</sup>, es por lo que el obispo de Hipona puede ser candidato al título del “teólogo del Twitter”<sup>183</sup>. Estos resúmenes son parte de su pedagogía, como puede verse en su *De catechizandis rudibus*, su manual de una “teología para principiantes”.

Formado como retor, Agustín como sacerdote y obispo demostró ser un hábil orador y un autor bueno y productivo. Gracias a su formación conocía los elementos básicos de la filosofía, y después de su conversión se convirtió en un paciente exégeta<sup>184</sup>. Su técnica pastoral puede verse en muchas de sus cartas. Agustín es ciertamente también muy importante para la eclesiología por sus ideas sobre la comunidad de los seguidores de Jesucristo.

182 Cf. *ep. Io. tr.* 7,8. Cf. Marie-François Berrouard, “Dilige et quid uis fac”, en *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 453-455

183 Esta expresión la usé como parte de mi trabajo pastoral con los presos. Para una investigación sobre el impacto del Twitter en la política, cf. John Parmelee y Shannon Bichard, *Politics and the Twitter Revolution. How Tweets Influence the Relationship between Political Leaders and the Public* (Lanham: Lexington, 2012). Los autores señalan que es la velocidad del Twitter lo que lo hace particularmente popular: “Participants said speed is what gives Twitter an edge over other sources of political information”. Creo que la brevedad del mensaje también influye en el éxito de Twitter. Desde la antigüedad, a la gente le han gustado los resúmenes. Para los resúmenes en las tradiciones cristianas y rabínica, cf. Bart Koet, “Ik was zo graag één van jouw verhalen geworden; over gevangenispastoraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe”, *Praktische Theologie* 22 (1995): 592-606. En este trabajo de teología pastoral sobre la capellanía en la cárcel, hago la comparación entre el arte pedagógico de resumir en la obra de Agustín y la literatura rabínica, y uso estos ejemplos como modelos para la comunicación en el ministerio penitenciario. Un resumen puede verse en Bart Koet, “Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. Prä-Katechumenat in der Gefängnisseelsorge”, *Diakonia* 29 (1998): 130-135

184 Sobre esta aversión inicial a la Biblia, cf. Bart Koet, “Jerome’s and Augustine’s Conversion to Scripture through the Portal of Dreams (*Ep. 22* and *Conf. 3* and *8*)”, en *Dreams as Divine Communication*, ed. Koet, 93-124.

Estrechamente relacionada con la eclesiología se encuentra la teología del ministerio. Como obispo, Agustín es un ejemplo especial del ministerio del obispo, y es, por tanto, esencial por su reflexión sobre este ministerio. No debemos imaginarlo como un obispo moderno. Era más como un sacerdote de una ciudad (o incluso de un pueblo) con una gran parroquia, y no tanto como el obispo de una gran ciudad<sup>185</sup>. Un obispo actual incluso de una diócesis pequeña tendría una grey más numerosa. En vista de que era obispo en un contexto que es diferente al de los posteriores, es importante por la reflexión no solo acerca del oficio episcopal, sino también sobre los ministerios eclesiales en general. Como obispo de Hipona, Agustín era un pastor tan celoso con su pequeña grey, que puede servir como ejemplo pastoral para los sacerdotes y pastores, para los catequistas, para todos aquellos que predicán homilías e incluso tal vez para todos aquellos que hablan en público. Por esto es natural que sus

---

185 Todavía vale la pena leer Frederick [Frits] van der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church* (London-New York: Sheed & Ward, 1961). Sobre las actividades de Agustín como obispo, véase la última sección del capítulo 1. Jane Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine* (New Haven: Yale University Press, 1997), 109-110, ha afirmado que los obispos eran considerados como la élite de la Iglesia en África, y que los sacerdotes y diáconos aparecían raramente. De hecho hasta los pueblos más remotos tenían sedes episcopales, y sus obispos habían tenido poca formación, mientras que en Cartago los sacerdotes y los diáconos disfrutaban de muchas facilidades que muchos obispos solo podían soñar. Para otro estudio del aumento de la autoridad episcopal en el tiempo, cf. Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley: University of California Press, 2005). No obstante, es importante notar que Rapp escasamente menciona (¿y se da cuenta?) que los diáconos jugaron un papel importante en el gobierno de una diócesis y especialmente en el económico, ejerciendo un papel como consejeros del obispo al que estaban unidos por su ordenación. Por ejemplo, Rapp, *Holy Bishops*, 40, donde ella da un ejemplo de un diácono que asume la responsabilidad financiera de un obispo. No es sorprendente que la palabra 'diácono' no aparezca en su índice, aunque sí lo hace en el texto.

obras hayan sido usadas como fuente en muchos estudios sobre el ministerio del obispo y del sacerdote.

Como afirmamos anteriormente, el centro de este libro es examinar toda la información sobre los diáconos que podamos encontrar en las obras de Agustín. Pero antes de que nos centremos en las obras de Agustín y en su visión sobre el diaconado, conviene que miremos primero a la vida de Agustín y a un elemento importante para nuestra investigación, su carrera eclesiástica.

## La vida de Agustín y su carrera eclesiástica

Agustín (Tagaste, 354-Hipona, 430) nació en la parte occidental del imperio romano en la provincia de África, en un ambiente que puede escasamente ser descrito como floreciente. Tanto su padre como su madre tenían grandes planes para su futuro. Con sus últimos recursos, su padre Patricio (muerto el 372), lo envió a estudiar a Cartago (371). Su madre Mónica (Tagaste, 333-Ostia, 387) tenía un deseo diferente: quería verlo bautizado en su propia iglesia. El conflicto en los intereses de sus padres dio como resultado una situación estresante para su hijo. La presión era parecida a la que experimentan los jóvenes en la actualidad, que tienen que elegir entre una carrera y la paternidad. Un joven como Agustín no podía casarse tan pronto, si esto significaba casarse “por encima de su clase”, entre tanto, tenía que “arreglárselas” con concubinas. Como alguien que amaba la vida, Agustín se vio atraído por los destellos de la gran ciudad. Consiguió una concubina y tuvo un hijo con ella: Adeodato.

Después de leer a Cicerón, se ocupó de la filosofía, y, pronto, con la desilusión de su madre, se involucró con el maniqueísmo. Esa fase duró nueve años. Se estableció como profesor de retórica en

Cartago. Probablemente en el 383 viajó a Roma, y, en el 384, se convirtió en un retor en Milán. El neoplatonismo y Ambrosio le abrieron el camino hacia el bautismo. Cuando quiso regresar a su pueblo natal, su madre murió en Ostia. Junto con algunos amigos y su hijo Adeodato, comenzó una pequeña comunidad de laicos en Tagaste y poco después su hijo también murió. Después de haber dedicado muchos años al estudio de la Biblia, Agustín fue ordenado como sacerdote en la vecina Hipona, y le había pedido permiso a su obispo para continuar estudiando la Biblia. En el 395 fue ordenado como obispo (con el derecho a suceder al obispo de Hippo Regius), y fue obispo de esta diócesis desde 396 hasta su muerte en 430. Así como él había sido un buen profesor antes de su bautismo, después de estos acontecimientos se convirtió en uno de los más grandes pensadores de la antigüedad clásica, quien escribió y pensó acerca de una gran variedad de temas. Antes de su ordenación, Agustín se llamaba a sí mismo *servus Dei*, pero entonces no era todavía parte del clero<sup>186</sup>.

Para nosotros que estamos estudiando lo que Agustín nos tiene que decir acerca del diaconado, es preciso preguntar si él mismo fue diácono. Empero, parece ser que la respuesta es que no lo fue. Agustín siguió solo una parte limitada de lo que se llamaba el *cursus honorum*<sup>187</sup>. En tiempo de Agustín el *cursus honorum* estaba ya bastante bien establecido, pero, aunque se estaba convirtiendo cada vez más en la práctica regular, el modelo todavía no estaba rígidamente establecido. Hay una larga lista de papas que fueron elegidos para ser obispos de Roma, mientras eran todavía diáconos de

186 *ciu.* 22,8: *Venientes enim de transmarinis me et fratrem meum Alypium, nondum quidem clericos, sed iam Deo servientes.* Cf. Brown, *Augustine*, cap. 13 (*servus dei*; Thagaste), 132-137.

187 Para una historia del *cursus honorum*, cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*.

Roma<sup>188</sup>. Una de las elecciones más notables para obispo en el siglo IV fue Ambrosio: según algunas fuentes no estaba ni siquiera bautizado cuando fue elegido obispo<sup>189</sup>. Como es sabido, Agustín fue una de las personas más conocida que recibió el bautismo de manos de Ambrosio. Su autobiografía revela que solo atravesó una pequeña parte del *cursus honorum*. Fue ordenado sacerdote y después obispo. Nada apunta a que recibiera la ordenación diaconal<sup>190</sup>. Aunque no hay evidencia de que Agustín hubiera sido diácono, esto no significa que este padre de la Iglesia no tenga nada que decir sobre este asunto. Pudo no haber escrito nada explícito sobre el diaconado; sin embargo, es posible construir un perfil del diaconado en base a sus escritos, que revelan una concepción del diaconado.

## Bibliografía sobre el ministerio según Agustín

Después del asesinato de Julio César, Cicerón escribió su obra *De officiis*, en octubre-noviembre del año 44 a. C. Es una de sus últimas obras, y fue escrita para su hijo Marcus, quien estaba estudiando en Atenas. Es un manual de moral práctica, y puede ser considerado

188 Sobre el periodo de la temprana Edad Media, cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 232-234. En 1417 Martin V (Oddo Cardenal Colonna) fue elegido papa siendo solo un subdiácono. Pío III (Francesco Cardenal Piccolomini) era diácono cuando fue elegido papa en el 1503. Diez años después, León X (Giovanni Cardinal de Medici) era también diácono cuando fue elegido.

189 Para una exposición sobre si el *cursus honorum* se siguió en el caso de Ambrosio, cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 138-141. Para Ambrosio, cf. Neil McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley: University of California Press, 1994).

190 Cf. Lee Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo* (San Francisco: ISP, 1998), I, nota I. Este texto afirma que no hay evidencia de que Agustín hubiera sido ordenado como diácono.

su último testamento. Ambrosio escribió su tratado sobre los ministerios haciendo referencia a este libro: *De officiis ministrorum*. No ha llegado a nosotros ninguna obra similar de Agustín. No obstante, hay muchos escritos en los que Agustín expone aspectos del ministerio en la Iglesia.

Muchas de sus cartas le permiten al lector conocer su visión sobre el ministerio episcopal. Un poco después de su ordenación sacerdotal, escribió a su anciano obispo, quien lo había ordenado, pidiéndole un tiempo para estudiar para prepararse mejor al ministerio sacerdotal. La *ep.* 21 es la fuente para conocer sus pensamientos sobre su propio sacerdocio y el ministerio sacerdotal en general. Llama la atención que contempla a los diáconos, sacerdotes y obispos como uno. En la *ep.* 48 advierte a los monjes que no huyan de los ministerios de la Iglesia. La preferencia por la vida contemplativa puede ser un signo de soberbia, y los monjes no deben evitar los oficios eclesiásticos<sup>191</sup>.

En la *ep.* 208 consuela a Felicia por el comportamiento indigno de muchos clérigos. En la *ep.* 228, una carta dirigida a Honorato, Agustín describe cómo se debe comportar el clero en caso de que la ciudad fuera atacada por los vándalos. Le recuerda a Honorato el hecho de que los clérigos deberían tener más miedo de los peligros espirituales que de las incomodidades del cuerpo (228, 7).

Una interesante aproximación a la visión de Agustín sobre el ministerio del obispo lo podemos encontrar en la *ep.* 20\*. En esta carta a Fabiola, una rica matrona romana, el obispo de Hipona explica cómo su discípulo Antonino llegó a ser obispo de Fusala y comenzó a abusar de su poder. Considera un error personal el hecho de haber ordenado a Antonino cuando era demasiado joven. Aunque

191 Cf. Luc Verheijen, *St. Augustine. Monk, Priest, Bishop* (Villanova: Villanova University, 1978), 14-16.



menciona muchas veces la imposición de las manos como parte de la ceremonia, dice poco sobre el resto del rito<sup>192</sup>. Un ejemplo de imposición de manos, como parte de la ordenación (*manus ordinatio-nis imponere*) puede verse en la *ep.* 78.

También encontramos elementos de la visión de Agustín sobre el ministerio en la Iglesia en sus homilías. Como anciano sentía la necesidad, por el testimonio de uno de sus sacerdotes, Jenaro, de discutir con los clérigos que vivían en comunidad. Lo hizo en dos homilías que con frecuencia son reunidas con el título de *De moribus clericorum* (o *De vita et moribus clericorum suorum sermones*, 355-356)<sup>193</sup>. En la primera homilía, Agustín nos narra cómo llegó a Hipona, siendo una especie de monje, y cómo, una vez ahí, fue ordenado como sacerdote y obispo. Optó por la vida comunitaria en una casa común junto con sus clérigos<sup>194</sup>. Esperaba que sus clérigos renunciaran a su derecho a tener propiedades privadas (355,6). Usa referencias bíblicas en su explicación de por qué había habido problemas en la comunidad. Haciendo referencia a Hch 4,32-35, estimula a su clero a vivir unido en comunidad, sin propiedades personales. En su testamento, Jenaro había revelado que poseía al-

192 Cf. su reflexión sobre la ordenación de Timoteo en *c. litt. Pet.* 2, 106, 243. Cf. *ep.* 78, donde dice que no pondrá sus manos en Spes. Hay algunos otros aspectos para ver algunas afirmaciones sobre las ideas de Agustín sobre el ministerio. Dados los límites de este estudio, no puedo hacer referencia aquí a la cuestión de la ordenación como la condición para el ministerio. Para la ordenación, cf. Paul van Geest, la voz *ordines* en el *Augustinus-Lexikon* IV, ed. Mayer, col. 367-374.

193 En la *ep.* 211 Agustín hace referencias específicas a la vida en un convento femenino. Como en los ss. 355-356, en la *ep.* 211,4 hace referencia a Hch 4,32-35 como un fundamento bíblico para la vida común.

194 Para una narración de la vida comunitaria, cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 199-217. Una parte del s. 355 ha sido traducida aquí. Para la manera en la que como sacerdote y obispo Agustín luchó por el ideal monástico, cf. Verheijen, *St. Augustine*; cf. George Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule* (Oxford: Clarendon, 1987).

guna propiedad (355,3). Había dejado sus propiedades a la Iglesia, y no a su hijo e hija. Agustín estaba desilusionado de este sacerdote, que él mismo había llevado al monasterio. Posteriormente anunció medidas muy concretas: ya no iba a pedir a su clero que dispusiera de su propiedad (355,6). Sabía que había muchos —incluyendo obispos— que no veían la necesidad de que el clero renunciara a sus propiedades y que viviera en comunidad. La comunidad contaba con sacerdotes y diáconos. En sus homilías, Agustín inicialmente esperaba que su clero viviera junto, sin propiedades. Los clérigos en cuestión parecen haber sido hombres que antes de su ordenación había vivido una vida en el mundo. Algunos habían seguido la carrera militar (el diácono Faustino) o habían trabajado en los campos y comprado esclavos (un diácono de Hipona), y algunos tenían hijos (el sacerdote Jenaro).

Es obvio que Agustín, de entrada, esperara que todos vivieran una vida común, tanto los diáconos como los sacerdotes. Esta era la costumbre local, y no una costumbre para los clérigos en todos los lugares.

La visión de Agustín sobre el ministerio del obispo puede ser deducida de muchas homilías ocasionales: tres predicadas en el aniversario de su ordenación (ss. 339, 340 y 383), una homilía en la ordenación episcopal de Antonino de Fusala (340A), y una homilía con ocasión del funeral de un obispo (s. 396)<sup>195</sup>.

195 Cf. Hubertus Drobner, “Für euch bin ich Bischof.” *Die Predigten Augustins über das Bisschofsamt* (Würzburg: Echter Verlag, 1993). La homilía en la ordenación de un obispo (*Tractatus de ordinatione episcopi*) puede verse en *Miscellana Agostiana* 1 563-575; una traducción al francés en Jacques Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin, Le prêtre dans le cité de Dieu* (París: Mame, 1960), 365-371. *Ep.* 128 también es interesante porque la “conferencia episcopal” bajo la dirección de Aurelio y Silvano manifestó su opinión de cómo colaborar con los obispos donatistas; cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 105-108.

A veces encontramos su pensamiento sobre el ministerio del obispo en su exégesis escriturística. En la *en. Ps.* 126,3 (siguiendo la numeración latina de los salmos), Agustín habla de los guardias, los vigilantes de Jerusalén<sup>196</sup>. Esto le recuerda los otros vigilantes, los obispos. Apunta al hecho de que los obispos se sientan en un lugar elevado durante los oficios eclesiásticos. No obstante, aunque sea finalmente un pastor, es también una oveja del 'Pastor'<sup>197</sup>.

Una variante de esta idea puede encontrarse en el s. 47 [*De ovibus in Ezechiel* 34,17-31] un sermón encantador sobre las ovejas y los pastores. En este texto, Agustín destaca el carácter pastoral (pastor) del oficio de obispo. El obispo es el pastor, que debe guiar a la grey. Pero el pastor guía una grey a la cual el mismo pertenece:

en mi persona hay que considerar dos cosas: una, que soy cristiano; otra, que estoy al frente de vosotros. Por el hecho de estar al frente de vosotros, se me cuenta entre los pastores, si soy bueno; por el hecho de ser cristiano, soy también oveja como vosotros<sup>198</sup>.

El hecho de que Agustín no escribiera un tratado exclusivo sobre el ministerio significa que las ideas de Agustín sobre 'el ministerio

196 Agustín también reflexiona sobre el ministerio del obispo en el s. 46, cf. Verheijen, *St. Augustine*, 39-44.

197 Una visión interesante en la vida del obispo se puede encontrar en la *ep.* 213. Aunque ha sido conservado entre las cartas, es un relato casi *verbatim* de la reunión en la que Agustín designó a Heraclio como su sucesor. Hizo esto en presencia del clero y del pueblo. Solo los seis sacerdotes son mencionados por su nombre. Algunos (como Lázaro) todavía en diáconos en el momento del caso provocado por el testamento de Jenaro.

198 *Duo quaedam in nobis esse consideranda: unum quod christiani sumus, alterum quod praepositi sumus. Quod ergo praepositi sumus, inter pastores deputamur, si boni sumus. Quod autem christiani sumus, et nos vobiscum oves sumus.*

(en la Iglesia) son solo mencionadas de paso en la literatura académica sobre este padre de la Iglesia. Esta al menos es una observación hecha por Félix Genn al inicio de su estudio sobre la relación entre la Trinidad y el ministerio en los escritos de Agustín<sup>199</sup>. Dado que Agustín escribió tanto y que existe una enorme cantidad de bibliografía secundaria, es casi imposible proporcionar un informe completo de las publicaciones recientes sobre la visión de Agustín sobre el ministerio<sup>200</sup>.

En vista de que nuestro estudio es un primer inventario de la visión de Agustín sobre el diaconado, no es necesario hacer una reseña completa. Se ha prestado poca atención al diaconado en la literatura que he estudiado sobre los ministerios en la Iglesia. Por lo tanto, me limitaré a presentar las obras más importantes.

Jacques Pintard fue uno de los primeros en los tiempos modernos en escribir un estudio sobre las ideas de Agustín sobre el sacerdocio<sup>201</sup>. Afirmó que las ideas escritas por el obispo sobre este tema son pocas<sup>202</sup>. Pintard ha señalado que esto es debido al hecho de que había poca controversia con relación al ministerio en el tiempo de Agustín. En vista de que Agustín era un escritor ocasional, no veía la necesidad de abordar este tema.

199 Félix Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus* (Einsiedeln: Johannes 1986), 23.

200 Cf. Robert Marcus y Robert Dodaro, la entrada sobre *episcopus* en *Augustinus-Lexikon*, Vol. 2, ed. Mayer (Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002), 882-893; para la bibliografía, cf. 892- 893. Cf. también Goulven Madec, "Augustin évêque (pour un renouvellement de la problématique doctrinale)", en *Augustin prédicateur (395-411)*, *Actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, ed. Goulven Madec (París: Institut d'Études Augustiniennes, 1998).

201 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*.

202 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 27.

Según Pintard, se pueden usar pocas obras para perfilar la idea de Agustín sobre el ministerio del obispo y del sacerdote. Ha sugerido que esta falta de centrarse en los ministerios hace de Agustín todavía una fuente más fiable<sup>203</sup>. En la primera parte de su libro, Pintard describe extensamente los modelos del Antiguo Testamento, que Agustín también usa para describir el sacerdocio. Específicamente Melquisedec, pero también Aarón, Moisés, Josué, Samuel, David y José el sumo sacerdote, a quien Zacarías ve en su sueño (cf. Zac 3)<sup>204</sup>. En la segunda parte, Pintard proporciona un esquema de la visión de Agustín sobre el sacerdocio de Jesucristo. En la tercera parte, expone la visión de Agustín del clero y sus funciones, y la misma vida clerical de Agustín<sup>205</sup>. La tercera parte es particularmente importante para nuestra investigación<sup>206</sup>. A manera de introducción, Pintard muestra primero que la *caritas* es la base para el trato pastoral de las ovejas para Agustín. En la *ep. Io. tr. 5,4,11* Agustín afirma que el mayor amor del pastor se demuestra dando la vida por las ovejas<sup>207</sup>. Esto es seguido por una investigación de la situación del clero según Agustín. Pintard expone esta situación y el significado de la palabra “clero”<sup>208</sup>. Posteriormente se pregunta si Agustín pensó que

203 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 28.

204 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 39-129.

205 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 131-266. Para una visión crítica de la descripción de Pintard sobre el *Christus Sacerdos* de Agustín, cf. Jones, *Christus Sacerdos*, 13-14

206 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 269-374.

207 Pintard, “Préliminaire: urgence de la charité”, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 270-275.

208 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 275-278. Agustín ve una vinculación entre la palabra *kleros* y la palabra *kleronomia*, ‘herencia’.

los clérigos deberían llevar a cabo trabajos manuales<sup>209</sup>. De hecho, la ordenación tiene lugar con la imposición de las manos<sup>210</sup>.

Pintard presta demasiada atención a los diferentes ministerios en Hipona, y ha confrontado estos ministerios con la información de otras fuentes relativas a otras iglesias de los primeros siglos. Agustín hace referencia al ministerio del lector (*ep.* 64). El hecho de que se refiera al acólito Albino en la *ep.* 191,1; 192,1; 193,1 y 194, 1 no es en sí mismo una prueba de que hubiera acólitos en Hipona: Albino fue un acólito en Roma. Pintard entonces expone los ministerios del ‘subdiácono’ y del ‘diácono’, y lo hace principalmente haciendo referencia a la pregunta acerca de los diáconos que se convirtieron al donatismo. Pintard hace un esbozo general de la propia carrera clerical de Agustín en la última sección de este capítulo<sup>211</sup>.

Antes de llegar a ser cardenal, Michele Pellegrino escribió un libro sobre la visión de Agustín sobre el sacerdocio<sup>212</sup>. Pellegrino cita la *ep.* 21 mencionada anteriormente, y saca de ella una importante definición de Agustín del sacerdote: “El sacerdote es un hombre que administra al pueblo los misterios y la palabra de Dios” (*ep.* 21,3). Posteriormente hace referencia a la *ep.* 228,2: “Dejemos a los siervos de Cristo a los ministros de su Palabra y su misterio hacer lo que él manda o permite”<sup>213</sup>. No obstante, en ningún caso Agustín

209 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 281-285.

210 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 293-297.

211 Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 302-308; para los subdiáconos y diáconos, cf. 306-308.

212 Michele Pellegrino, *The True Priest. The Priesthood as Preached and Practised by St. Augustine*, trad. Arthur Gibson (New York: The Philosophical Library, 1968). Para un resumen, cf. Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, 25-28. Cf. John Rotelle (ed.), *We are Your Servants. Augustine's Homilies on Ministry* (Villanova: Villanova University, 1986).

213 Pellegrino, *The True Priest*, 30.

habla específicamente de un sacerdote. En 21,3 no está claro a qué ministerio se está refiriendo, y en la *ep.* 228,2 está hablando acerca de los siervos de Cristo en general (*servi Christi, ministri verbi et Sacramenti eius*).

Ya que para Agustín todo ministro está vinculado al *servus Dei/Christi*, esto también se aplica al obispo. En una homilía en la que Pellegrino creía que se refería específicamente al obispo, Agustín dice: “somos siervos, presidimos solo si somos de provecho”<sup>214</sup>. Por tanto, no es sorprendente que “el servicio” fuera la condición más importante para el ministerio en la visión de Pellegrino. Es vital notar que Pellegrino parece no haber hecho una gran distinción entre la visión de Agustín sobre el sacerdocio, y su visión de los obispos. Por consiguiente, cuando Pellegrino describe las actividades más importantes de un sacerdote para Agustín, la lista que hace es parecida a la que le correspondería a un obispo: celebrar la liturgia, predicar homilías, escribir, polemizar, las actividades fuera de la diócesis, trabajos mundanos, estudio y oración<sup>215</sup>.

Otro estudio sobre las órdenes sagradas en los escritos de Agustín es el libro anteriormente mencionado de Felix Genn. Este autor estaba especialmente interesado en la vinculación entre la doctrina trinitaria y la teología del ministerio en Agustín. En la segunda parte de su libro, Genn ha demostrado que para Agustín la

214 Pellegrino, *The True Priest*, 59; es la *ep.* 340A. Yo lo hubiera traducido de una forma diferente; la cita latina completa es: *Praepositi sumus, et servi sumus; praesumus, sed si prosumus.*

215 Pellegrino, *The True Priest*, 39-56. Para las actividades de Agustín como obispo y pastor, cf. Cardinal Michele Pellegrino, “Augustine the Bishop”, en *Augustine in His Own Words*, ed. William Harmless, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2010), 78-121. Cf. también los últimos párrafos del capítulo I de Van der Meer, *Augustine the Bishop*.

relación era particularmente relevante en cualquier ministerio<sup>216</sup>. En la tercera parte de su libro, cuando expone todos los aspectos del ministro como representativo, Genn afirma que para Agustín el ministerio consiste en dos actividades: *praedicare verbum et sacramentum tuum dispensaræ populo tuo* (predicar la palabra y administrar el sacramento a tu pueblo)<sup>217</sup>. Genn ha dividido estos dos elementos en diferentes aspectos, como la relación entre el predicador y Cristo, la relación entre el predicador y el “maestro interior”, el predicador como representante de Cristo, y el lugar del ministerio en la reconciliación<sup>218</sup>. Este no es el lugar para exponer el modelo detalladamente teológico que Genn ha manifestado. Es importante notar que tanto Genn, como Pellegrino, hacen poca distinción entre el servicio de un sacerdote y el de un obispo. Genn ha dado una razón de esto<sup>219</sup>. Según Genn, Agustín cree que la unidad de los diferentes ministerios se encuentra en la relación. Basado en su unidad con Cristo, el colegio de los obispos forma, asimismo, una unidad, incluyendo también a los donatistas. De hecho, habla de *coepiscopus/i*<sup>220</sup>. Llama a los obispos *consacerdos-consacerdotes*<sup>221</sup>, y a los sacerdotes, *frater et compresbyter*.

Me parece que Genn ha supuesto demasiado rápido la unidad de los diferentes ministerios. Aunque Agustín se dirige a los sacerdotes como *compresbyter*, esto no significa que todo lo que escriba

216 La parte dos es por tanto llamada: “Amt als Beziehung”, en Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, 71-168

217 Cf. *conf* 11,2,2; cf. Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, 176.

218 Cf. Genn, “Amt als Repräsentanz”, *Trinität und Amt nach Augustinus*, 171-296.

219 Cf. Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, 163-164.

220 Cf. *ep.* 170,1; *ep.* 228,1; *ep.* 237; para los coobispos donatistas, cf. *Contra epistulam Parmeniani* I, 2,2, and I, 4,9.

221 *Ep.* 34,5; *ep.* 59; *ep.* 62 etc.



acerca de los obispos también se aplique a los sacerdotes. Afirma esto específicamente en la *ep.* 21, donde dice que a él le correspondía ser sacerdote como una especie de penitencia por sus pecados. También afirma que convertirse en sacerdote significa estar en un segundo lugar, y ni siquiera sostener el remo y el timón (*ep.* 21, 1). En la conclusión de su primer capítulo, Genn se ha limitado a sí mismo acertadamente a dar una descripción del ministerio del obispo<sup>222</sup>. Para nuestro estudio es importante notar que Genn no menciona el diaconado, y esto a pesar del hecho que Agustín se dirige a los diáconos como *condiaconus*.

Sin embargo, Lee Bacchi ha notado que Agustín se dirige a los diáconos como *condiaconus*, y se ha referido a eso en su libro sobre el ministerio ordenado en Agustín<sup>223</sup>. El obispo de Hipona se dirige a los otros obispos y a los sacerdotes haciendo referencia a su ministerio: a un obispo como *coepiscopus*, a un sacerdote como *compresbyter*. La palabra señala que Agustín se considera a sí mismo coparticipe del ministerio de los otros obispos, pero también de los sacerdotes y diáconos<sup>224</sup>. El fundamento para la tesis de Bacchi sobre la visión de

222 A pesar de su tremendo conocimiento de los escritos de Agustín, Frederick van der Meer señala que no sabemos si Agustín celebraba la misa solo o acompañado por sus sacerdotes (*Augustine the Bishop*, 398-399). Esto tiene que ver más o menos con las fuentes anteriores, donde no está claro que trabajos especiales tenía el sacerdote además de enseñar. Como mencionamos anteriormente, en el capítulo 3, nota 82, Saxer (*Vie liturgique et quotidienne à Carthage*, 81-84) hace referencia al hecho de que, según los escritos de Cipriano, los sacerdotes en ese tiempo a veces recibían el permiso para reemplazar al obispo, e. g. para la reconciliación con los *lapsi*, y según la *ep.* 76, 77 a los sacerdotes, en una fecha tardía, se les permitió celebrar las divinas ofrendas. Una razón para esto era que el obispo y sus diáconos pudieran estar escondidos (por la persecución).

223 Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 69.

224 El hecho de que Agustín se dirija a un diácono como *condiaconus* no significa que los diáconos y los obispos fueran iguales. Esto requiere un estudio más completo de las diferencias entre sacerdotes y obispos en los escritos de Agustín.

la teología de Agustín del ministerio ordenado a partir de sus cartas, es que el obispo de Hipona considera el ministerio como un ejercicio hecho con humildad, una de las virtudes cristianas características. Aunque Bacchi ha reconocido que hay un fundamento eclesiológico para el ministerio, ha señalado que el fundamento teológico para esta visión del ministerio ordenado es la cristología de Agustín: Cristo como maestro y modelo de humildad.

El libro de Bacchi tiene cinco capítulos. En el primer capítulo el autor delinea la propia vida de Agustín como un clérigo ordenado. En el segundo, reúne información sobre diferentes ministerios en las cartas de este padre de la Iglesia. Bacchi expresa su teoría en el tercer capítulo: cómo la soberbia es lo opuesto a la humildad en la cristología de Agustín. El capítulo cuatro expone los antecedentes clásicos y los contextos del concepto de humildad, como un imperativo para el ministerio. En el último capítulo, Bacchi señala las consecuencias sociales.

En el primer capítulo, Bacchi, de manera muy específica, expone el *ministerium* de Agustín como presbítero y obispo. Con relación al sacerdocio es preciso decir que su biógrafo Posidio afirma que Agustín fue el primer sacerdote en Occidente en recibir el privilegio sin precedentes (¿o la misión?) de predicar en la presencia de su obispo (y otros obispos)<sup>225</sup>. Otro punto interesante es que el obispo Valerio quería quedarse con Agustín para Hipona, y por ello lo ordenó como obispo. Esto no era ciertamente la práctica general de la Iglesia, porque Valerio estaba todavía vivo en ese momento.

Bacchi, basado en esta importante cantidad de información sacada de los escritos de Agustín, y después de ordenarla, hace una

225 *Vita Augustini*, 5.

clara lista de todo lo que Agustín hizo como obispo<sup>226</sup>. Para Agustín la predicación era la primera responsabilidad de un obispo (*conf.* 11, 2, 2)<sup>227</sup>. Como obispo, Agustín administraba los sacramentos, y era responsable de la vida litúrgica y sacramental de la comunidad. Bacchi habla de los sacramentos de iniciación (cf. *ep.* 98); la reconciliación (cf. *ep.* 153, 6, 7), y otros (*ep.* 126, 6)<sup>228</sup>. Sin embargo, el obispo fue también el autor y el escritor de cartas. Dirigía la liturgia (cf. *ep.* 54, con el ejemplo de la comunión diaria y la *ep.* 55). Al mismo tiempo fue también una especie de juez civil y árbitro, y como obispo era también responsable de los pobres y necesitados (cf. *ep.* 252-255)<sup>229</sup>. Confortaba a los que sufrían (e. g. la monja Sápida quien se lamentaba de la muerte de su hermano, según lo presenta la *ep.* 263), y debía cuidar de los bienes de la Iglesia. Pero también necesitaba viajar, por ejemplo, a sínodos y concilios. Con frecuencia está en otro lugar predicando, en Cartago, por ejemplo, o en una ordenación de obispos.

El capítulo 2 del libro de Bacchi es especialmente importante para el propósito de nuestra investigación. Como Pintard, Bacchi hace una breve descripción de lo que había descubierto sobre los diáconos y el diaconado en las cartas<sup>230</sup>. Destaca que Agustín menciona a los diáconos en el mismo grupo de los obispos y sacerdotes (*ep.* 21, 1), pero que nos proporciona poca información sobre el ministerio de los diáconos. Los diáconos pertenecen a una iglesia específica; por tanto, Agustín se refiere a “su diácono” o “tu diácono”.

226 Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 9-48.

227 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 9-15.

228 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 15-22.

229 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 34.

230 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 34.

Bacchi menciona de paso que los diáconos con frecuencia ejercían la función de carteros, un hecho que posiblemente le sorprendió.

Cuando revisamos esta selección de obras, podemos concluir que los estudios sobre el ministerio han prestado poca atención al diaconado<sup>231</sup>. Podemos de todas formas concluir dos cosas. En primer lugar, para Agustín el diaconado es parte del ministerio, como muestra en la carta que escribió un poco después de su ordenación sacerdotal. En segundo lugar, Agustín escribió mucho acerca del ministerio de los obispos y del ministerio relacionado del sacerdote, llamándose a sí mismo, a pesar de ser obispo, el *condiaconus* del diácono Deogratias, para quien escribió el *De catechizands rudibus*. El hecho de que el obispo sea el primer predicador es importante para determinar la posición de otros clérigos de su tiempo. Significa que los diáconos y los sacerdotes no eran predicadores.

Ahora indagaremos sobre cómo Agustín habla del diaconado. Nuestro estudio de Agustín y el diaconado nos dará una visión del mundo de Agustín, pero, al mismo tiempo, hará una modesta contribución a nuestro conocimiento del ministerio del diácono y la forma en la que se desarrolló en la primitiva Iglesia.

## Pregunta de investigación y orientaciones iniciales

En vista de que Agustín no hace en ningún lugar un relato específico y sistemático del ministerio, podemos solo reconstruir su visión sobre el diaconado a partir de las referencias que encontramos en sus

231 Una excepción es el claro resumen de Faivre en la voz *diaconus* en Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, 397-401.

escritos. La pregunta que guía nuestro estudio es: ¿qué nos dice el uso de la palabra *diaconus* acerca de las funciones de los diáconos en el tiempo de Agustín?

Usaremos la arqueología literaria para buscar todas las referencias al diaconado en las obras de Agustín, considerándolas como las piezas de un mosaico que debemos arreglar; a partir de ahí, podremos recabar alguna información sobre el diaconado en Hipona y en sus alrededores<sup>232</sup>.

Estudios previos sobre el ministerio en las obras de Agustín se han centrado solo en una parte de los escritos de este padre de la Iglesia. Así, Bacchi mayormente se centró en las cartas; Daniel Jones, usó primariamente los sermones<sup>233</sup>. Jones, sin embargo, expone las estadísticas de todas las obras de Agustín, y calculó que los sacerdotes y el sacerdocio son mencionados cerca de 1.400 veces<sup>234</sup>. En aproximadamente el 20 % de estos casos, el sacerdote en cuestión es Jesús (*Christus sacerdos*), precisamente el tema que Jones estaba investigando. Por tanto, Jones ha mencionado escasamente el ministerio eclesial o el diaconado.

Las estadísticas que ha presentado Jones suscitan la pregunta sobre el estatus de la palabra *diaconus*. Antes de que podamos decir algo más de esto, es importante señalar que el significado de la

232 Este método de "arqueología literaria" no es infrecuente. Aunque no usa la palabra, Klaus Gamber ha usado el método para señalar la liturgia de la misa en el norte de África en el tiempo de Agustín: Cf. "Die Meßliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus", en Klaus Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (Regensburg: Pustet, 1976), 28-45, especialmente, 28-29.

233 Daniel Jones, *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine* (Frankfurt am Main: Lang, 2004)

234 Jones, *Christus Sacerdos in the preaching of St. Augustine*, II: 1.264 veces *sacerdos-sacerdotalis-sacerdotium*; cf. *pontifex pontificalis pontificatus* (112 veces).

palabra *diaconus* no es obvio. En un estudio completo de la liturgia de Lorenzo, Jan van den Bosch ha hecho la distinción entre diferentes formas en las que el diaconado puede encontrarse en las fuentes sobre Lorenzo<sup>235</sup>. Lo que se aplica a Lorenzo puede ser aplicado igualmente al diaconado como un todo.

Como hemos visto antes, la palabra *diaconus* es una palabra griega. Van den Bosch ha señalado que el hecho de que hubiera pasado del griego al latín cristiano sin ser traducida inmediatamente, clarifica el significado. De hecho, otras palabras griegas que también pasaron al latín cristiano eran nombres para ciertas instituciones típicamente cristianas. Según Van den Bosch, el *diaconus* no es solo un “servidor”, sino que “[...] el diaconado es una institución típica de la comunidad cristiana: es un ministerio de la Iglesia que tiene un lugar fijo en la organización de la Iglesia”.

Van den Bosch ha demostrado que los puristas del latín han intentado reemplazar la palabra *diaconus* por *minister*<sup>236</sup>. Aunque la palabra latina fue de hecho usada junto con la griega por un tiempo, finalmente desapareció, dejando el campo a la palabra sin traducir. Es posible que esto fuera por el hecho de que la palabra *minister* era también usada para otros ministerios<sup>237</sup>.

235 Jan van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius. Martelaar en diaken in het Romeins Mis-saal* (Breda: Vermijs, 1963). Cf. Christine Mohrmann, *Die Altchristliche Sondersprache in den Sermones des Hl. Augustin. Erster Teil. Einführung, Lexikologie, Wortbildung* (Ámsterdam: Hakkert, 1965), 102-104.

236 Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*, 46. Roger Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise* (Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1968), 142, ha señalado que el neologismo *diaconus* en Ambrosio deja paso a la palabra *minister*: ¡*Diaconus* solo aparece cuatro veces en sus escritos! Raramente usa *Levita* y solo en su catequesis sacramental. Usa *minister* y *ministerium* para señalar el diaconado, pero usa *ministerium* también para otros clérigos.

237 Las palabras latinas *minister* y *ministerium* fueron usadas en el latín clásico para señalar un servidor o el ayudante del *magister*. Posteriormente fue usada por los romanos

Van den Bosch ha señalado que hay otra palabra que se refiere al ministerio: levita<sup>238</sup>. Aunque esta palabra no está relacionada semánticamente con *diaconus* o *minister*, hay una cierta semejanza entre la función de los levitas en el Templo y la de los diáconos cristianos, lo que provocó que los diáconos fueran conocidos como levitas. En las obras de Agustín la palabra *minister* y *ministerium* son también usadas para referirse al ministerio del diácono, pero de una manera más genérica.

La palabra *diaconus* aparece mucho menos frecuentemente en las obras de Agustín que *sacerdos*. Según Faivre, un especialista en el ministerio en la Iglesia primitiva, Agustín usa una versión de la palabra *diaconus* 158 veces<sup>239</sup>. Mi propia cuenta también llega a este número<sup>240</sup>. Además, Agustín usa la forma *subdiaconus* casi 20 veces. Cuando se “dirige” a los diáconos con frecuencia usa la palabra *con-*

---

para describir a los funcionarios que estaban involucrados en los servicios cúlticos y *ministerium* se convirtió en una indicación de estas actividades religiosas. Robert Dodaro ha señalado en la voz *minister, ministerium* en el *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 18-24, que, aunque la palabra *διάκονος* fue usada posteriormente para denotar un ministerio específico en la Iglesia, refleja muy de cerca el uso del latín cristiano de la palabra *minister* como servidor. Dodaro ha señalado que Cipriano de Cartago fue el primero en usar la palabra *ministerium* para todos los ministros (*ep.* 29). Agustín también con frecuencia usa la palabra *minister* y *ministerium* para señalar diferentes ministerios en la Iglesia (*Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 20) y no es por tanto necesario investigar esta palabra de manera separada cuando se estudia la visión de Agustín sobre el diaconado.

238 Cf. Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*, 46-47. Sin embargo, las frases son difíciles de entender porque un error tipográfico ha cambiado el orden de las palabras. No obstante, creo que no es solo en vista de la semejanza de la función, sino también en vista del hecho que en el Antiguo Testamento el Levita tenía una relación jerárquica con el sacerdote, por lo que el autor de la 1 Clemente vio una relación entre los levitas y los sacerdotes. Cf. Koet, “Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry”.

239 Cf. Alexandre Faivre, la voz *diaconus* en *Augustinus-Lexikon*, Vol. 2, col. 400, note 19. Véase también *Chrétiens et Églises*.

240 Usando la Library of Latin Texts (CLCLT) de CTLO, Brepols Publishers, Turnhout, 2008, 7.ª edición.

*diaconus* (12 veces en todas sus obras); para Julián (*ep.* 110,4), Ticiano *et al.* (*ep.* 173A), Rufino (*ep.* 149,1), Peregrino (*ep.* 149,34), Timoteo (*ep.* 110), Celestino (*ep.* 192), Quodvuldeus (*ep.* 222 y 224), Restituto (*ep.* 249), Félix (*ep.* 3\*) y Paulino (*ep.* 29\*)<sup>241</sup>. Solo ocasionalmente usa “levita” para hacer referencia a un diácono<sup>242</sup>. Además de las estadísticas, los lugares y maneras en las que Agustín se refiere a los diáconos es importante.

Agustín sabía que la palabra *diaconus* era griega. En una homilía sobre Esteban dice:

Si os servís de un códice griego, encontraréis la palabra *diaconus*, que, traducida al latín, significa *minister* (servidor). [...] como la palabra griega *martyr* es en latín *testis* (testigo), *apostolos* en griego sería *missus* (enviado) en latín. Pero ya nos hemos acostumbrado a usar los términos griegos en lugar de los latinos. En efecto, muchos son los códices de los evangelios en que leemos así: *Donde yo estoy, allí estará también mi diaconus*<sup>243</sup>.

241 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 69; cf. *trin. Prol. Per filium nostrum condiaconum Carrissimum misi*. Cf. la lista de Bacchi de los seis *compresbyters*. En *cat. rud.* usa *conservus* para señalar su vínculo con el diácono Deogratias.

242 Cf. *De ciuitate Dei* 20,21: *comparauit autem illos dominus tamquam per similitudinem filiis israel offerentibus ei suas hostias cum psalmis in domo eius, quod ubique iam facit ecclesia; et promisit ab ipsis se accepturum sibi sacerdotes et leuitas; quod nihilo minus fieri nunc uidemus. Non enim ex genere carnis et sanguinis, sicut erat primum secundum ordinem aaron; sed, sicut oportebat in testamento nouo, ubi secundum ordinem melchisedech summus sacerdos est christus, pro cuiusque merito, quod in eum gratia diuina contulerit, sacerdotes et leuitas eligi nunc uidemus, qui non isto nomine, quod saepe adsequuntur indigni, sed ea, quae non est bonis malis que communis, sanctitate pensandi sunt.*

243 *Graecum codicem legite, et diaconum inuenietis. Quod enim interpretatus est latinus, Minister; graecus habet, Diaconus; quia vere diaconus graece, minister latine; quomodo martyr graece, testis latine; apostolus graece, missus latine. Sed iam consuevimus nominibus graecis uti pro latinis. Nam multi codices Evangeliorum sic habent: 'Ubi sum ego, illic et diaconus meus'* (s. 319, *De Stephano martyre* 6, 3, PL 38, 1441).



Agustín casi siempre usa la palabra *diaconus*, y es su uso de esta palabra la que forma la base para nuestra investigación. Hay referencias a los diáconos en la mayoría de sus obras. Una referencia interesante a los requisitos del diaconado puede encontrarse en el *Tratado del evangelio de Juan* 41,10, donde Agustín hace referencia a Pablo, quien dice que los sacerdotes (*presbyteri*) o los diáconos que van a ser ordenados, no necesitan estar sin pecado, sino que deben estar libres de crimen: en realidad un requisito muy real. Agustín se está refiriendo probablemente a 1 Tim 3, 10, donde Pablo dice que los *diakonoi* no deben ser admitidos a este ministerio si están afrontando algún cargo. La Vulgata tiene *nullum crimen habentes*, y esto es lo que usa Agustín. Se espera que cuando resuma 1 Tim 3,1-13 en *spec.* 39, que use el perfil de Pablo para un *diaconus*, como un hombre que no debe tener una mala voz, no debe ser aficionado al vino, ni deseos de tener grandes ganancias. Y ¡no debe tener ningún crimen en su conciencia!

Una de las fuentes más importantes para el pensamiento de Agustín sobre los diáconos son sus homilías sobre el clero (ss. 355-356). Aunque esas homilías tratan sobre el clero en general, contienen suficiente material para deducir de ellas la visión de Agustín sobre el diaconado. En la *ep.* 263, sabemos que lleva puesta literalmente la túnica que una virgen consagrada había hecho para su hermano diácono, que había fallecido. Pasajes como este, en sus cartas o en sus homilías, nos pueden dar una visión de la posición, papel y deberes de un diácono en el tiempo de Agustín. La pregunta sigue siendo saber si Agustín, en estos escritos, describe la situación actual de su tiempo, o simplemente da su propio punto de vista sobre el diaconado. No siempre será posible, o posiblemente incluso necesario, hacer esta distinción. Sin embargo, sus escritos nos dan la idea del tema y esto en sí mismo merece la pena examinarlo.

La información que procede de esta literatura puede ser organizada en diferentes secciones. Expondremos el diácono como mensajero y como ayudante del obispo a partir de la información de las cartas en un capítulo aparte. Posteriormente señalaremos cómo habla Agustín del diácono como predicador del evangelio, en el sentido amplio de la palabra a partir de sus cartas y homilías, y especialmente a partir del libro *De catechizandis rudibus*<sup>244</sup>. En un último capítulo nos centraremos en lo que Agustín tiene que decir acerca de los santos diáconos. Sus homilías en particular han proporcionado la información para este capítulo<sup>245</sup>.

244 Un epitafio para Nabor que era un acróstico que muestra que este Nabor era *diaconus* ha sido también atribuido a Agustín. Nabor era supuestamente un donatista que había regresado a la Iglesia Madre y fue entonces martirizado por los donatistas. Para una traducción inglesa, cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 98; cf. Gabriel Sanders, “Une visée massmé-diatique d’Augustine. L’acrostiche épigraphique du diacre martyr Nabor”, en *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, ed. Antoon Bastiaensen, Antonius Hilhorst y Corneille Kneepkens (Dordrecht: Kluwer, 1989), 297-313.

245 En su disputa con los donatistas, Agustín mencionó a los diáconos en muchas ocasiones. En la *ep.* 43,6 hace referencia al diácono Nundinarus, quien jugó un importante papel en el origen del donatismo a principios del siglo IV; cf. *ep. ad cath.* 18,46. En su descripción de la lucha entre los donatistas y el obispo Ceciliano de Cartago, Agustín narra cómo este obispo, mientras era todavía diácono, había regañado a Lucila (cf. *ep. ad cath.* 43,17). *Ep.* 185,4 refiere al diácono donatista Maximiano, quien había sido ordenado como obispo por los obispos donatistas y había causado un cisma entre los obispos donatistas. Maximiano es también mencionado en *Gesta cum Emerito*, 9 y en la *en. Ps.* 36, s 2, 19,20. No trataré de manera separada el papel de los diáconos en la contienda donatista, pero haré referencia a ellos cuando haya razón de hacerlo. Para una primera introducción, cf. Francesca Maria Catarinella, “Storie di diaconato” in alcuni scritti antidonatisti di Sant’Agostino”, en *Diakonia, Diaconiae Diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest, 433-449. Casualmente, Catarinella no expone el caso del diácono que fue rebautizado por los donatistas, cf. *ep.* 23. Sobre la violencia de los donatistas contra los diáconos y subdiáconos, cf. Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, 306-308.

## Algunos comentarios con relación a la investigación

Ahora que hemos señalado los principales argumentos de nuestro estudio es necesario que añadamos algunas observaciones.

1. Agustín puede ser caracterizado como un escritor ocasional. Escribió sus libros mayormente por una petición o como el resultado de diferentes asuntos corrientes. Esto es algo que también es cierto para sus cartas y homilías. Esto significa que la información que podemos deducir de sus escritos sobre el ministerio en general, y sobre los diáconos en particular, es solo indirecta. Es obvio que hubo diáconos, pero Agustín da por hecho que el lector y el oyente saben cuál era su función. Para nosotros que leemos las obras de Agustín muchos siglos después, a veces es difícil saber cuáles eran estas presuposiciones. Además, también tenemos nuestras propias ideas sobre el diaconado, y cómo funcionó en los tiempos posteriores.
2. Isidoro de Sevilla (560-636) dice que cualquiera que diga que ha leído todas las obras de Agustín es un mentiroso<sup>246</sup>. Se entiende que aquellos que estudian a Agustín a veces se limitan a las cartas o a las homilías. En esta obra buscaremos todo texto donde se use la palabra *diaconus*, por tanto,

<sup>246</sup> *Carmina S. Isodoro Ascripta*, V 1-3 (PL 83.1109A): *Mentitur, qui te totum legisse fatetur, ... Augustine*. Joseph Kelly ha señalado que esta observación se refiere no al número de las obras del Santo, sino a su accesibilidad en la Baja Edad Media. Aparentemente había pocas bibliotecas que tuvieran una colección completa de las obras de Agustín. Cf. Joseph Kelly, "Late Carolingian Era", en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. Allan Fitzgerald y John Cavadini (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999), 129-132, especialmente, 129.

haciendo un inventario de este término en todas las obras de Agustín.

3. Esbozaremos cómo son presentados los diáconos en las obras de Agustín, pero esto no es lo mismo que hacer un retrato completo del papel del diácono en Agustín de Hipona e incluso menos del diaconado en otro lugar en aquel tiempo. Había muchas diferencias entre las iglesias en el Imperio Romano tardío. Por ejemplo, los diáconos en la metrópolis de Roma tenían un papel diferente y más importante, pues estaban involucrados en el gobierno de la Iglesia de esa ciudad<sup>247</sup>. Las diferencias entre las diócesis en distintas partes del mundo, también se hace patente cuando vemos los números. Según Frederick van der Meer, había seis diáconos y tres sacerdotes en la iglesia de Agustín en el 424, mientras que había siete sacerdotes en el 426, dos de ellos eran los mismos que en el 424, y dos habían sido diáconos en el 424<sup>[248]</sup>. En el humilde pueblo de Hipona, donde las comunicaciones entre el obispo y el pueblo eran más cercanas que en Roma, el papel del diácono pudo haber sido más humilde. Además, en el tiempo de Agustín la importancia

247 El importante papel que los diáconos jugaron en Roma puede ser visto por el hecho de que muchos diáconos se convirtieron en obispos de Roma. En el periodo patrístico, pero también en un periodo posterior, los diáconos de la región de Roma eran comúnmente consagrados al episcopado sin una anterior ordenación al presbiterado; cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 135-138 y 231-239. Hildebrando de Cluny (papa Gregorio VII) fue el primer (archi-) diácono, que fue ordenado presbítero antes de recibir la ordenación episcopal. Inocencio III fue también primero diácono y después elegido obispo de Roma, cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 296-298.

248 Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 225. Se ha referido a s 356,3-II y 15, y a la *ep.* 213,1 en nota. S. 356 expone las propiedades que tiene el clero quienes se suponía que vivían un tipo de vida común con Agustín donde todo se compartía.

del diaconado ya había disminuido. No encontramos ninguna referencia en las obras de Agustín sobre el número mínimo o máximo de diaconos, subdiaconos y diaconisas, como lo sabemos de Constantinopla por Juan Crisóstomo. Mientras había docenas de diaconisas en la Constantinopla del Crisóstomo, no sabemos nada de ellas por los escritos del Obispo de Hipona<sup>249</sup>.

4. Las observaciones anteriores reflejan las limitaciones de nuestro estudio, pero no lo hacen menos importante. Incluso en un proyecto de investigación limitado, como este, se pueden descubrir interesantes aspectos que puedan darnos un modelo más claro del diácono.

<sup>249</sup> Para una vista de conjunto de estas diferencias, cf. Madigan y Osiek, *Ordained Women*, 208. Una diaconisa famosa fue Olimpia. Es venerada como Santa Olimpia la Diaconisa por la Iglesia Ortodoxa. Nació en el 361 (o el 368) y murió probablemente en el 408. Mientras la Piedad de Olimpia la llevó a la santidad, otra razón por la que es recordada es porque como mujer de una familia rica e importante jugó un papel vital en la política y en los círculos eclesiásticos de su tiempo, especialmente en Constantinopla y como amiga de Juan Crisóstomo. Véase la voz "Olympias [Bart Koet]", en la *Brill Encyclopedia of Early Christianity* (BEEC, en prensa).



## El diácono como mensajero

Como un sacerdote recién ordenado, Agustín escribió una memorable carta a Valerio, el obispo que lo había ordenado. Esta decía:

Pido ante todo que tu religiosa prudencia piense que en esta vida, máxime en estos tiempos, nada hay más fácil, más placentero y de mayor aceptación entre los hombres que el ministerio (*officium*) de obispo, presbítero o diácono, si se desempeña por mero cumplimiento (*perfunctor*) y adulación. Pero, al mismo tiempo, nada hay más torpe, triste y abominable ante Dios que esa conducta. Del mismo modo, nada hay en esta vida, máxime en estos tiempos, más gravoso, pesado y arriesgado que la obligación del obispo, presbítero o diácono; tampoco hay nada más santo ante Dios si se milita en la forma que exige nuestro Emperador (*ep.* 21,1).

Agustín posteriormente hace una petición, escribiendo en lo que queda de la carta que no puede ser un buen sacerdote al menos que se le concediera un tiempo para estudiar. Específicamente, quería estudiar las Escrituras (por medio de la oración, la lectura y las lágrimas, en ese orden). “Digamos hasta la Pascua”, añade rápidamente en la *ep.* 21,4.

En esta carta temprana, vemos a Agustín en un momento excelente. Está hablando ahora de un tema serio: quiere realizar sus deberes como un sacerdote recién ordenado lo mejor posible, pero, como tal, necesita tener un conocimiento íntimo de las Escrituras. Para adquirirlo, necesita tiempo. Por tanto, escribe una carta estratégica para convencer al obispo, un hombre anciano, para pedirle que le dé un tiempo para estudiar. La forma en la que lo hace es psicológicamente astuta y graciosa. A pesar de la seriedad del asunto, añade una nota de ironía y de humor<sup>250</sup>. Dice que necesita “un tiempo” para orar, estudiar y llorar, pero esto solo hasta la Pascua. Valerio podría haber pensado que Agustín no le quería ayudar en los ajetreos días en torno a la Pascua.

Al principio de esta carta, Agustín hace un contraste retórico perfecto. Cuando los deberes de un obispo, sacerdote y diácono se llevan a cabo de manera superficial, para invitar a la adulación, estos deberes son:

- A. Fáciles, agradables y aceptables a los ojos de la gente.
- B. Pero miserables, reprochables y rechazables a los ojos de Dios.

Cuando el ministerio del obispo, sacerdote o diácono se realiza en la forma en la que manda el Emperador, entonces:

- A. No hay trabajo más difícil, pesado o más peligroso;
- B. Pero también más bendecido a los ojos de Dios.

250 Cf. Brown, *Augustine of Hippo*, 32: “The bishop of Hippo himself was a past-master of dry irony”.



Para alcanzar su objetivo, primero muestra a su obispo cómo se toma en serio su nuevo ministerio. Queda claro por estas palabras que Agustín ve a los obispos, sacerdotes y diáconos como uno solo<sup>251</sup>. Este grupo tiene un *officium* ambivalente. Parece ser fácil cuando se realiza de una manera superficial, pero Dios odia esto. Cuando se realiza como el Emperador ordena, entonces es difícil, peligroso, pero agrada a Dios. Es interesante ver que Agustín dice en la primera parte que el ministerio es fácil y placentero a los ojos de la gente, pero no usa la frase cuando lo describe como difícil. ¿Podría ser esta una omisión deliberada?

Aunque en esta carta el Agustín recién ordenado retrata los tres ministerios como uno solo, y a pesar de que dice en una carta posterior que todos los clérigos deben ser siervos, en la práctica hay una diferencia entre las diferentes categorías del clero<sup>252</sup>. El obispo hace ciertas cosas, es el predicador, el jefe de la liturgia, se ocupa del dinero y actúa como juez<sup>253</sup>. Y..., el obispo está rodeado de sacerdotes y diáconos, *sus* sacerdotes y *sus* diáconos<sup>254</sup>.

251 Hace esto en otro lugar también, *e.g.* en *ep.* 43,3. Un buen ejemplo puede encontrarse en la *ep.* 101, una carta al obispo Memorio, donde Agustín se refiere a su hijo, Juliano, como *condiaconus*. De hecho, como diácono Juliano servía a la misma causa que el obispo Agustín y junto con el obispo Memorio estaban también haciendo un servicio (101,4).

252 *ep.* 228,2; Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 59-69, esp. 68, muestra que trataba los órdenes más bajos como clérigos, y se dirige a los obispos, sacerdotes y diáconos como *coepiscopus*, *conpresbyterus* o *condiaconus*. En *ciu.* 19,19 Agustín hace una diferencia entre alguien que está colocado antes (*praelatus de praeesse*) y alguien que es de provecho para otro (*prodesse*).

253 Ya nos hemos referido antes a la obra de Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 8-48, quien presenta todos los trabajos de Agustín como obispo.

254 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 71.

La descripción de Bacchi sobre el ministerio del sacerdote en su libro sobre Agustín es muy sucinta<sup>255</sup>. Señala que, de acuerdo con Agustín como sacerdote recién ordenado, un sacerdote es un ayudante (*adiutor*) del obispo (*ep.* 22,1). Bacchi ha señalado que Agustín en la *ep.* 21,3 describe el trabajo de un sacerdote como el de administrar la Palabra y el Sacramento. Pero, ¿qué hacía el diácono? La exposición de Bacchi de las labores del diácono es casi igual de sucinta. Señala que este tenía un trabajo litúrgico, y después, en la última frase de esta sección, menciona que los diáconos con frecuencia llevaban cartas<sup>256</sup>. Bacchi no reflexiona sobre este trabajo, y no proporciona una explicación sobre esta observación.

Una posible explicación para esta observación se puede encontrar en la contribución de Faivre para el *Augustinus-Lexikon*<sup>257</sup>. Faivre ha afirmado que había una relación privilegiada entre el obispo y el diácono, y que estos últimos por tanto con frecuencia actuaban como mensajeros, porque eran también agentes autorizados para realizar y tratar negocios.

Esta observación está vinculada con lo que ya habíamos observado en un capítulo precedente. Basado en la definición de la raíz *diakon*, y la forma en la que esta es usada en el Nuevo Testamento, es de esperar que llevar cartas como un mensajero enviado era una parte importante del perfil del diácono en los primeros siglos. Vale la pena investigar por tanto lo que Agustín tiene que decir sobre el

255 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 71-72.

256 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 70-71. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, 143, ha señalado que los diáconos no solo ejercían funciones litúrgicas en las obras de Ambrosio, sino que bajo la guía del obispo también cuidaban de los enfermos, los pobres y llevaban importantes mensajes.

257 Col. 399: "la fonction de messenger du diacre [...] ne consiste pas seulement à porter le courrier, mais à posséder les moyens de négocier et de traiter une affaire".

tema de los diáconos como mensajeros, y como “mediadores”. Este es el tema de este capítulo.

## Las cartas en la Antigüedad

Antes de que nos fijemos con atención en las cartas de Agustín, es esencial mencionar algo sobre las cartas en la Antigüedad en general. Con frecuencia, damos por hecho que las cartas que fueron escritas en la Antigüedad han llegado a nosotros, y que un considerable número de colecciones de cartas, de autores más o menos famosos de esta época (y en realidad de tiempos posteriores) se han conservado.

Por una parte, las cartas de entonces son parecidas a las cartas de hoy<sup>258</sup>. Una carta entonces y ahora es una forma de comunicación entre dos personas, entre una persona y su familia, o entre familias o grupos de personas. El último caso parece verse ejemplificado en la Primera Carta de Clemente a los Corintios<sup>259</sup>. La particularidad de este tipo de comunicación es que el que escribe la carta no se comunica por medio del lenguaje hablado, sino por medio de la palabra escrita, debido a que no está en el mismo lugar que el destinatario<sup>260</sup>. Jerónimo señala esto muchas veces en sus cartas. Así, en

258 Cf. el largo artículo *Epistulae* de Johannes Divjak en el *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 894-1057.

259 Cf. Koet, “Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry”.

260 Heikki Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Helsinki: Finnish Academy, 1956), 35-53, ha mostrado que la carta de amistad está caracterizada por tres *topoi*: el testimonio de amistad, la imaginada presencia del otro en la carta, y el hecho de que la carta era como una conversación para algunos.

la *ep.* 8, cita al escritor cómico Turpilius sobre la escritura de las cartas: “es la única forma de hacer presente al ausente”<sup>261</sup>.

Por otro lado, mandar una carta en aquel tiempo era algo inseguro, incluso más de lo que es en la actualidad. Implicaba poder salvar grandes distancias, a pie o en barco. Los carteros que iba a pie nunca sabían lo que podían encontrar. Si iban por barco, se arriesgaban a un naufragio. Y además estaban las molestias del calor, frío y la lluvia. Más aún, ¿cómo podría saber el escritor de una carta si el mensajero era digno de confianza? ¿Qué podía hacer un mensajero con una carta? El hecho de no llevarla o perderla era lo menos que podía temer el que la escribía. Un mensajero podía entregar la carta a la persona equivocada, incluso al propio adversario o enemigo.

En el siglo XXI, el correo electrónico está reemplazando rápidamente al correo ordinario, y no es ninguna sorpresa que los carteros en los Países Bajos, al norte y oeste de Europa hayan sido reemplazados por madres que se quedan en casa, y estudiantes que ganan algo de dinero extra. Los carteros eran personas importantes, y el jefe de correos era una persona relevante en cualquier pueblo o

261 En su carta a Florencio, escribe: “en el momento presente no puedo hacer otra cosa que mandarte una carta en lugar mío. Aunque ausente en espíritu, vengo a ti en mente y corazón” (*ep.* 5,1; cf. también *ep.* 3,1 y *ep.* 29,1). Ideas similares se pueden encontrar en Cicerón. Sobre las cartas de Cicerón, cf. Peter White, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic* (New York-Oxford: Oxford University Press, 2010). En *Fam.* 15,16,1 menciona que el destinatario está de alguna manera presente (*quasi ... adesse.*), casi puede ver al otro completamente en su carta (*Fam.* 16,16,2: *te totum in litteris vidi*). Sobre la importancia de las cartas en Roma, cf. Amanda Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's 'Ad Familiares' and Seneca's 'Moral Epistles'* (Madison: University of Wisconsin Press, 2012).

villa<sup>262</sup>. Esto era así porque el correo implicaba una gran confianza. Inclusive más en la Antigüedad, llevar mensajes era un asunto de gran importancia, y el que enviaba el mensaje quería poder confiar en la integridad y las habilidades del mensajero. El mensajero que llevaba cartas de un dignatario a otro era el portador de un mandato importante. Era vital, por tanto, que el remitente pudiera contar con un mensajero en el que pudiera confiar totalmente, o quien por lo menos le fuera favorable.

En la última década, la literatura académica sobre las culturas antiguas, como la cultura de Mesopotamia, la bíblica, la grecorromana y la cultura del cristianismo primitivo ha prestado más atención al fenómeno de la escritura de las cartas en general, y a muchos aspectos de esta forma de comunicación en particular. Basta mencionar aquí dos aspectos que solo recientemente han recibido la atención que merecen: en primer lugar, el llevar las cartas y, en segundo lugar, los aspectos relacionados con la posible lectura pública (o declamación, o incluso representación) de las cartas ante una audiencia. Así parece que los colaboradores de Pablo eran los responsables de llevar las cartas, porque Pablo confiaba en ellos (véase, por ejemplo, el caso de Timoteo en 1Co 4,17 y Fil 2,19)<sup>263</sup>. La necesidad de confiar en los mensajeros era un elemento importante en la iglesia primitiva, y con frecuencia encontramos diáconos actuando como mensajero para sus obispos. Llevaban cartas de un obispo a

262 Para un buen ejemplo de la importancia del jefe de la oficina de correos, véase la serie dramática televisiva británica *Lark Rise to Candleford* (2008-2011), que presenta a una mujer soltera como la jefa de la oficina de correos. ¡Las mujeres casadas no podían ser jefas de la oficina de correos en el siglo XIX! La serie fue una adaptación de la BBC de los libros de Flora Thompson, publicados entre 1919 y 1943.

263 Para la literatura paulina, cf. Lee Johnson, "Paul's Letters Reheard. A Performance-Critical Examination of the Preparation, Transportation, and Delivery of Paul's Correspondence", *CBQ* 79 (2017): 60-76.

otro. Había un vínculo especial de confianza entre el obispo y el diácono, y era por esto que el diácono era excepcionalmente adecuado para llevar las cartas<sup>264</sup>.

En la reciente literatura académica, hay un interés claramente creciente en las cartas como parte de los negocios cotidianos de la iglesia primitiva. Escribir y recibir cartas era una *conditio sine qua non* para la creación y mantenimiento de las comunidades que seguían a Jesús. Esto ya había comenzado con las cartas de Pablo<sup>265</sup>, pero lo mismo puede aplicarse a Jerónimo, Agustín y Teodoro, para quienes la posibilidad de escribir y enviar cartas era una condición necesaria para crear y mantener una red con la que se podía mantener una red (teológica) mundial<sup>266</sup>.

264 Para esa confianza, cf. Francesco Corsaro, "Girolamo e il diaconato Romano nel IV Secolo", en *Diakonia, diaconiae, diaconato*, ed. Grossi, Koet y Van Geest, 375-386, aquí 379: "In sostanza, essi godevano di una particolare fiducia di parte dell'ecclesia". Ambrosio consideraba a los diáconos más como hijos que como clérigos (*Off.* II,121-134).

265 El hecho de que haya cartas nos proporciona una clave para comprenderlas. Cf. Jerome Murphy-O'Connor O.P., *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills* (Collegeville MN: The Liturgical Press, 1995). Cf. Stanley Porter y Sean Adams, (eds.), *Paul and the Ancient Letter Form* (Leiden: Brill, 2010).

266 Sobre Jerónimo, cf. Andrew Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Cf. Bart Koet, "The Inventor of the Scholar-monk. Megan Hale Williams on Jerome", *Bijdragen; International Journal in Philosophy and Theology* 70, 4 (2009): 458-467. Sobre una introducción a la escritura de cartas como una forma de comunicación, cf. Johannes van Waarden, *Writing to Survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris' Letters, Book 7*, vol. 1. (Leuven: Peeters, 2010). Sidonio Apolinar vivió entre 432-489 y se convirtió en obispo de Clermont después de una carrera política. Jennifer Ebbeler ha señalado que Agustín transforma el modo tradicional del intercambio epistolar. Hasta entonces, las cartas eran tradicionalmente vistas como una conversación entre amigos a la distancia, y por ello se debía evitar toda crítica dura. No obstante, Agustín escribió cartas para regañar y corregir. Cf. Jennifer Ebbeler, *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2012). Cf. Yves-Marie Duval, "Augustin et les règles épistolaires", en *Epistulae antiquae II. Actes du IIe colloque international. "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"*, ed. Léon Nadjo y Élisabeth Gavoille (Louvain-Paris: Peeters, 2002), 355-365.

Una publicación reciente de Adam M. Schor contiene observaciones interesantes sobre la escritura de las cartas como un proceso unificador en un tiempo un poco posterior al de Agustín. Schor ha rastreado la red de Teodoro de Cirro (*ca.* 393-*ca.* 460)<sup>267</sup>. Ha señalado que se usaba un lenguaje particular en las redes de obispos y teólogos<sup>268</sup>, y que ellos tenían una afinidad compartida con una doctrina compartida<sup>269</sup>. Los miembros de la red se visitaban los unos a los otros de vez en cuando, creando así un sentido de comunidad. Tales visitas podían ser para reparar una ruptura<sup>270</sup>, pero Schor ha concluido que la interacción social dependía mayormente de las cartas. Un remitente esperaba una respuesta a su carta<sup>271</sup>. Tales cartas eran más que comunicaciones únicas<sup>272</sup>. Se esperaba que las cartas fueran leídas no solo por el destinatario, sino también que se extendieran entre las redes de los escritores y de los receptores. Eran copiadas para otros lectores, y también enviadas para otras partes interesadas.

267 Adam Schor, *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria* (Berkeley: University of California Press, 2011).

268 Él llama a esto “el lenguaje del afecto clerical”; cf. Schor, *Theodoret's People*, 21-22.

269 Para una prueba del “afecto doctrinal”, cf. Schor, *Theodoret's People*, 22-25.

270 Para los “rituales de armonía”: visitas episcopales y concilios, cf. Schor, *Theodoret's People*, 31-33.

271 Schor, *Theodoret's People*, 33: “Most social interaction, though, still relied on written letters”.

272 Merecería la pena investigar cómo se recibían las cartas en la antigüedad tardía. Sinesio (*Dio* 18) describe cómo las sesiones de lectura delante de una audiencia se llevaban a cabo en ese tiempo. ¿Posiblemente debemos imaginar que quien lo hacía en el tiempo de Agustín, también hacía una representación de la carta, no solo para el obispo, sino también para una audiencia más amplia? Sobre Sinesio y sus sesiones de lectura, cf., por ejemplo, Anthony Littlewood, “An ‘Icon of the Soul’. The Byzantine Letter,” *Visible Language* 10 (1976): 197-226, aquí 203-204. No puedo profundizar más sobre este tema en este estudio.

Las cartas eran coleccionadas y guardadas en compilaciones<sup>273</sup>. De esta forma, se hacían accesibles a un público más extenso y, por supuesto, a las generaciones posteriores. Así, una carta podría ser usada como un panfleto o para arreglar toda clase de negocios. En diferentes civilizaciones, como el Imperio Asirio bajo Asurbanipal, en Egipto, Grecia y en Roma, las cartas eran usadas como instrumentos administrativos y legales<sup>274</sup>. Lo que se aplica a las cartas de Teodoreto se puede aplicar asimismo a Agustín.

El Obispo de Hipona era un escritor de cartas. Sabemos esto no solo por las muchas cartas que se han conservado, sino también porque Posidio dice en la *Vita Augustini* 9 que Agustín escribió toda clase de cartas pidiéndole a personas que lo visitaran.

Una carta es con frecuencia una invitación a responder y a corresponder. Queda claro que Agustín en ocasiones incluso contemplaba responder como un deber, como podemos ver en la *ep.* 192, una carta a Celestino, diácono de Roma. Como diácono de esa ciudad era un hombre importante. Agustín escribe diciendo que finalmente podía pagar la deuda contraída con Celestino contestando su carta, que iba a ser llevada por el acólito romano Albino, que iba de regreso a Roma.

La *ep.* 21 mencionada anteriormente es posiblemente un ejemplo de una de sus cartas como un panfleto. Agustín escribió esa carta un poco después de su ordenación como sacerdote por su obispo Valerio. Pero vivía en la misma ciudad, posiblemente en un

273 Para una reconstrucción de la manera en la que las cartas de Jerónimo nos han sido transmitidas, cf. Cain, *The Letters of Jerome*, 223-228.

274 Para una colección de artículos sobre las cartas como instrumentos administrativos y legales, cf. Uri Yiftach-Firanko (ed.), *The Letter: Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World. Proceedings of a colloquium held at the American Academy in Rome 28-30.9.2008* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013).



lugar muy cercano. Agustín podía simplemente haber pedido ver a Valerio. Al escribir una carta y al hacerla circular, Agustín pudo alcanzar una audiencia más amplia y, de este modo, podía llegar al conocimiento de otros lectores, lo que parece ser en un primer momento una cuestión privada entre un sacerdote y su obispo. Es una forma de dar a conocer mejor sus pensamientos y su contribución al desarrollo de la Iglesia.

El mensajero que llevó la *ep.* 21 no tenía que ir lejos. Otras cartas tenían que ser llevadas a otro lugar del otro lado del mar, o a otro continente. Para los lectores en nuestros días es difícil darse cuenta cómo la correspondencia podía haber estado tan bien organizada, incluso en el último periodo del Imperio Romano. Los diáconos y otros clérigos parecen haber jugado un papel importante<sup>275</sup>.

## Los diáconos como “mensajeros” de Agustín

Para Agustín, en la ciudad portuaria de Hipona, el hecho de escribir cartas era una de las oportunidades más importantes para estar en contacto con personas que pensarán igual que él, con sus adversarios y con otros muchos conocidos. Como obispo, podía ser maestro para muchos fuera de su pequeña diócesis gracias a esta forma de comunicación. También viajaba, pero como se iba haciendo mayor, con mayor frecuencia prefería permanecer en su propio territorio. Van der Meer ha señalado que Hipona era ciertamente no la última de las ciudades de Numidia. En vista de que era un puerto desde el que se exportaba el trigo, había una conexión regular y directa con

275 Seidl ha señalado que los diáconos eran usados como enviados, cf. *Der Diakonat in der katholischen Kirche*. Incluso afirma: “Ihre vornehmste Stellung und das höchste Ansehen errangen die Diakonen als Gesandte und Stellvertreter der Päpste und Bischöfe” (174).

Roma. Agustín tenía un servicio postal cercano<sup>276</sup>, y lo usó con frecuencia. Se han conservado 308 cartas de la correspondencia de Agustín. De estas, 254 fueron escritas por él. Parece que no había un plan sistemático para conservar estas cartas. Es más o menos de manera accidental que todavía las tenemos<sup>277</sup>.

Cuando Agustín escribía una carta, con frecuencia hacía referencia al mensajero. Este era casi siempre un clérigo y con frecuencia un diácono. Las cartas de Agustín no contienen ningún detalle que nos ayude a reconstruir el papel del diácono como mensajero. Pero leemos que son los diáconos los que tenían que llevar las cartas, y podemos leer entre líneas lo que él esperaba de estos mensajeros<sup>278</sup>. En algunos casos, Agustín solo menciona que un diácono era el que llevaba la carta. En la *ep.* 10\* el diácono Commilitón es mencionado en un memorándum a Alipio, como el mensajero entre los dos amigos, mientras que en su “Carta de enseñanza” al obispo Evodio, Agustín se refiere al hecho de que el diácono Asellus fue el encargado de transmitir la respuesta de Agustín a su colega (*ep.* 164,7). En una carta a Aurelio, Agustín escribe que había terminado finalmente el *De Trinitate*, y que le iba a pedir al diácono Cresimus (“mi hijo, el diácono Cresimus”) que llevara los libros al obispo de Cartago<sup>279</sup>. En

276 Sobre esta descripción de Hipona, cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 16-20, especialmente 19.

277 Agustín menciona sus cartas en la introducción a las *Retractiones*, pero no las describe. Para aquellas que describe, cf. Mary Inez Bogan (ed., trad.), *Saint Augustine, The Retractiones* (Washington: University of America Press, 1968), XVII, nota 13.

278 Geoffrey Dunn, “Deacons in the Early Fifth Century. Canonical Developments in Rome under Innocent I”, en Grossi, Koet y Van Geest, *Diakonia, diaconiae, diaconato*, 331-340, aquí 337-338, hace referencia al trabajo de los diáconos que actuaban como enviados para el obispo de Roma y por tanto de ser también un portador de cartas.

279 Cf. *ep.* 174,1. La edición del CSEL tiene en este lugar: *carissimum*.

la *ep.* 19,1\* es el diácono Palatino quien lleva a Agustín una carta de Jerónimo. Agustín lo llama “nuestro conciudadano”.

Algunas veces la referencia es más extensa. En la *ep.* 139,2 (del 412) a Marcelino, Agustín dice que ha enviado al diácono Peregrino con una carta que contiene instrucciones y que Marcelino debería recibir la carta (¿y al mensajero?) como si lo estuviera recibiendo a él mismo (*sic habe tamquam praesentiam meam*: cf. *ep.* 139,4, para Peregrino como mensajero). Vemos aquí que Agustín expresamente presenta al mensajero como su representante.

Cuando Agustín presenta al portador de la carta, casi siempre añade una descripción positiva del diácono en cuestión, una descripción que implícitamente muestra al receptor que quien lleva la carta merece confianza en un trabajo tan importante<sup>280</sup>. Un ejemplo lo podemos encontrar en la *ep.* 220 (probablemente del 427). La carta está dirigida a un cierto Bonifacio, *domesticorum et Africae comes* (algo así como el conde de África)<sup>281</sup>. En la carta, Agustín expone las circunstancias personales del conde, e incluso menciona que ha escuchado rumores de que tiene concubinas. Está escribiendo de una cuestión delicada, y por tanto envía al diácono Paulus. Agustín lo presenta de la siguiente manera: “Nunca hubiera podido encontrar una persona más fiel o que tuviera un acceso más fácil a tus oídos (*qui faciliores haberet accessus ad aures tuas*) para llevarte mi carta que aquel que el Señor me ha concedido como siervo y ministro de Cristo (*servum et ministrum Christi*) y es el diácono Paulus, un

280 Schor, *Theodore's People*, 36, ha señalado: “Eloquent letters were useless unless properly delivered. Unreliable couriers might leak information or alter written works. Without trustworthy couriers, bishops might not even read the letters that they received, for nothing differentiated those letters from forgeries”.

281 Sobre Bonifacio y el papel que jugó en la caída de la Roma africana, cf. Brown, *Augustine of Hippo*, 418-426.

hombre querido para ambos (*carissimum ambobus nobis*). A partir de esto podemos deducir que Agustín eligió al diácono Paulus porque disfrutaba de la confianza de ambos, tanto del conde como de Agustín. Es también obvio que Paulus tenía una cierta posición, y por lo tanto poseía la dignidad e inspiraba la confianza requerida en un mensajero del obispo, para que tuviera acceso a una persona tan importante como era el conde. Esto también presupone que era capaz de actuar con una cierta autoridad en esta delicada cuestión.

Otro ejemplo de la manera en la que Agustín describe la confianza que tenía en el diácono “cartero” lo podemos ver en la *ep.* 71 (*ep.* 104 en la colección de cartas de Jerónimo): “es el más fiel servidor y ministro de Dios nuestro hijo, el diácono Cipriano (*per servum ac ministrum fidelissimum*)”, quien lleva la carta a Jerónimo. Agustín dice que la esperanza que tiene de recibir una carta de respuesta raya casi la certeza en este caso. Cipriano tiene no menos de cinco buenas cualidades que lo hacen capaz para llevar cartas. Cipriano es: 1. Diligente en pedir una respuesta; y 2. Usará sus encantos para conseguirla. Sobre todo, está seguro de que: 3. Conservará de manera segura la carta, y 4. Tiene la energía para comunicarla. Finalmente, es 5. De suficiente confianza como para entregar la carta a Agustín.

Esta recomendación también refleja el perfil de un mensajero enviado que tiene una oportunidad de tener éxito. De hecho, hay mucho en juego en tales misiones. El enviado no solo debe ser hábil para transmitir el mensaje cuidadosamente, sino también debe hacer su mejor esfuerzo para solicitar una respuesta. Esto muestra que enviar una carta puede ser una cuestión peligrosa porque, aunque la carta fuera devuelta, esto no necesariamente significa que la respuesta podía llegar con seguridad a su destino.

En la *ep.* 73, otra carta a Jerónimo (*ep.* 110 en la colección de Jerónimo), Agustín regresa al tema, y dice que había mandado una

carta anterior mencionando al siervo de Dios “nuestro hijo y diácono” Cipriano, como se afirma en la *ep.* 71. Manifiesta la esperanza de que la carta hubiera llegado. Sabemos que Cipriano era un mensajero de confianza, pero que Jerónimo escribe en la *ep.* 112 (= *ep.* 75) que había recibido tres cartas, o más bien libros cortos, por medio de Cipriano. Esta carta también muestra que los mensajeros eran responsables de la respuesta. De hecho, Jerónimo dice en su carta que tuvo que escribir con prisa porque Cipriano había pedido una nueva carta para Agustín solo (!) tres días antes de su partida. Apparently, en esos días, el hecho de escribir cartas era un asunto que consumía mucho tiempo, porque Jerónimo pensaba que los tres días que Cipriano le daba de plazo era muy poco tiempo<sup>282</sup>. No queda claro si la llegada de la carta se deba atribuir finalmente al supuesto encanto de Cipriano.

Es precisamente la correspondencia de Agustín con el sacerdote Jerónimo lo que demuestra que a veces las cosas pueden ir mal en la comunicación epistolar<sup>283</sup>. Las cosas se torcieron con la *ep.* 28, la primera carta de Agustín a Jerónimo, que fue escrita probablemente hacia el 395. Esta carta es también interesante, porque muestra una de las cuestiones más peculiares de ese tiempo: las traducciones de la Biblia. ¿Hay que hacerlas del texto original hebreo o es suficiente hacer las traducciones latinas del texto griego? En esta carta, Agustín aconseja a Jerónimo traducir la Biblia del texto de los LXX y no del hebreo. Jerónimo era uno de los pocos clérigos de sus

282 Según la *ep.* 95,9 de Agustín, un diácono anónimo tenía prisa, y por eso los destinatarios, Paulino y Terasia, debían entregarle una respuesta rápido.

283 Cf. e.g. Caroline White, *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo* (Lewiston: Edwin Melle, 1990); Alfons Fürst, *Augustins Briefwechsel mit Hiëronymus* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1999) and Alfons Fürst, *Augustinus - Hiëronymus. Epistulae mutuae* (Turnhout: Brepols, 2002).

días que sabía hebreo y, a diferencia de la mayoría de las autoridades teológicas de la época, quería tomar como punto de partida el texto hebreo. Se guiaba con el adagio *Hebraica veritas*: el verdadero lenguaje de la Escritura es el hebreo<sup>284</sup>. Este consejo que le llegaba desde Hipona no fue probablemente bien recibido por Jerónimo, y posiblemente hubiera sido mejor para él que no hubiera recibido la carta, y que continuara con sus planes de traducir la Biblia del hebreo. Casi podríamos pensar que perdió la carta a propósito.

No obstante, parece que no fue esto lo que sucedió, porque sabemos por otra carta que efectivamente Jerónimo nunca recibió la primera carta, y también sabemos por qué. Fue el hermano Profuturo quien debería haber llevado esta carta. Es evidente por la *ep.* 71,1,2 (= *ep.* 104[H]) que Agustín escribió esta *ep.* 28 cuando era todavía sacerdote: llama a Profuturo “uno de nuestros hermanos”. Esto significa que Profuturo era miembro del clero: un sacerdote o un diácono. Pero como compañero clérigo era aparentemente de suficiente confianza como para que se le encomendara llevar la carta. Sin embargo, no pudo llevar personalmente la carta, porque, según la *ep.* 71,3 (cf. *ep.* 72 [= *ep.* 105,1]) fue ordenado como obispo, pero, un poco después, murió.

Según la *ep.* 40,8, Agustín sabía que la *ep.* 28 nunca había sido entregada, y fue porque se dio cuenta de que su mensajero no había ido a llevarla a Jerónimo, por lo que escribió una nueva carta (*ep.* 40). Esta segunda carta tampoco llegó inmediatamente, como puede verse por las dos cartas, la *ep.* 102,1 (*ep.* 68 en el epistolario

284 Para las ideas de Jerónimo sobre las traducciones de la Biblia, cf. Megan Hale Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2006), 81-95.

agustiniano) y por la *ep.* 105,1 (= *ep.* 72 de Agustín) a Jerónimo<sup>285</sup>. El diácono Sisinio entregó la carta de Agustín a Jerónimo pero no llevaba la firma de Agustín<sup>286</sup>. Según Jerónimo, la carta circulaba en diferentes lugares, y Sisinio la encontró en una isla del mar Adriático (*ep.* 105,1). En la *ep.* 105,4, Jerónimo también menciona el rumor de que se había enviado a Roma un libro escrito por Agustín que lo denunciaba. Según White, esta era la *ep.* 40 de Agustín, que habría sido llevada a Roma por un cierto Paulus<sup>287</sup>. ¿Podría ser este el mismo diácono que había sido elogiado tan altamente al principio de la *ep.* 220? Si es así, Paulus no había cumplido su deber de manera adecuada, por que Jerónimo solo recibió la carta posteriormente.

La suerte de la *ep.* 28, así como la de las *epp.* 68 y 72 (en la numeración de Agustín), muestra lo importante que eran estas cartas. Eran guardas, a pesar de no haber llegado al destinatario, y a veces circulaban entre otros lectores antes de que llegaran al destinatario. Esto deja claro que las cartas eran más que un simple modo de comunicación entre dos personas. Eran también un importante medio a través del cual las ideas podían circular en diferentes ámbitos.

Jerónimo también envió diáconos y subdiáconos a Agustín con encomiendas concretas. La *ep.* 39A (103 en epistolario de Jerónimo) es la primera carta que tenemos de Jerónimo a Agustín. En esta, Jerónimo pide a Agustín que reciba al portador de la carta, el diácono Praesidius, y que cuide de él. En la introducción de la carta también menciona a Asterius, el subdiácono que había llevado una carta anterior. Asterius, al que Jerónimo también se refiere en la *ep.*

285 Es preciso anotar que uso la abreviatura *ep.* tanto para las cartas de Agustín como para las de Jerónimo, a pesar de que sean, obviamente, dos colecciones diferentes.

286 Cf. Cain, *The Letters of Jerome*, 185, n. 83.

287 White, *Correspondence*, 19-34, aquí 19.

102H (*ep.* 68 agustinianas) como “nuestro hijo, y Asterius, el subdiácono”, estaba a punto de partir cuando llegó una carta de Agustín<sup>288</sup>.

El hecho de que los diáconos fueran mensajeros incluso en situaciones complicadas puede ser visto en el s. 348A. Este es un sermón contra Pelagio (s. 348A: s. *Dolbeau* 30,7) en el que Agustín cuenta que el diácono Palatino, hijo de Gattus, una persona de Hipona, le había llevado un panfleto de Pelagio. Pelagio le había ordenado (*mandavit*) al diácono que entregara una defensa escrita que acompañaba la carta (*defensionem*) para que fuera leída por Agustín. Agustín señala en el sermón que Pelagio no había mandado la carta, y se temía que Pelagio después afirmara que efectivamente sí había mandado dicha carta. Podemos ver que era un diácono quien vinculaba a los dos adversarios más importantes en este tema candente, pero también que este trabajo aparece menos válido sin la carta a pesar de que había un texto<sup>289</sup>.

Cuando Agustín dijo a la gente en la Iglesia que Palatinus había traído el panfleto, dijo que el diácono estaba presente de pie entre los otros diáconos (*inter diaconos stat*). Según una antigua regla, los diáconos debían estar siempre de pie en las reuniones de la Iglesia (*diaconi semper stant!*). Al hacer referencia a su presencia en la Iglesia, Agustín subraya el papel de Palatinus. Todos pueden ver al hombre que hizo el contacto entre Agustín y Pelagio. Esta referencia

288 En una carta (*ep.* 116 en la colección de Jerónimo; *ep.* 82 en la de Agustín), Agustín llama a Asterius su colega (“Asterius que no es solo mi hermano, sino mi colega”).

289 En *gest. Pelag.* Agustín parece satisfecho con el reporte oficial del sínodo de Diópolis. También menciona ahí que un cierto diácono ha presentado una defensa (*cartula defensionis*) de Pelagio (32,57: “En el papel que contiene su defensa que él me envió por medio de un amigo nuestro, un tal Carus, un ciudadano de Hipona, pero que es diácono en la Iglesia de Oriente, él (=Pelagio) ha hecho una afirmación que es diferente de lo que se contiene en las Actas de los Obispos”).



nos da una idea del lugar en que estaban los diáconos durante los oficios litúrgicos en Hipona. La gente podía ver fácilmente a Palatinus porque estaba de pie entre los otros diáconos<sup>290</sup>. Esto implica que los diáconos estaban de pie juntos durante la asamblea litúrgica.

Incluso si los diáconos eran con frecuencia los mensajeros, podía también darse que esta misión le fuera encomendada a otros clérigos de vez en cuando. Ya hemos visto que el subdiácono Asterius llevaba las cartas entre Jerónimo y Agustín, y la *ep.* 22 fue también llevada a Cartago por un subdiácono. Agustín no lo menciona por nombre, pero lo recomienda particularmente a Quodvultdeus, el diácono cartaginés que había pedido la carta. También los acólitos podían ser portadores de cartas. “Nuestro hermano Albinus”, acólito de la *ecclesia romana* (*Frater noster Albinus ecclesiam Romanae acolythus*), llevó las *epp.* 191, 192, 193 y 194<sup>[291]</sup>.

También los sacerdotes llevaban cartas, el sacerdote Urbanus llevó una carta de Marcelino a Agustín. En la *ep.* 166,2 a Jerónimo, Agustín da una detallada descripción del sacerdote Orosio, quien lleva a Jerónimo las *epp.* 166 y 167 (=B. 131 y 132). Orosio era un sacerdote de España que había atravesado el Mediterráneo para ser insultado por Agustín. Después de haber aprendido todo lo que había

290 Incluso esta característica de estar de pie nos enseña algo sobre los diáconos. Se suponía que los diáconos deberían estar de pie durante la liturgia (*diaconi semper stant!*). Jerónimo pensaba que los diáconos debían estar de pie en la Iglesia, mientras que los sacerdotes se podían sentar. Se oponía al hábito de que algunos diáconos también se sentaran; cf. *ep.* 146,2. ¿Posiblemente el hecho de estar de pie señalaba que los diáconos estaban guardando la distancia entre el altar, la *cathedra* y el pueblo durante la liturgia? ¿O de que eran más jóvenes?

291 Jacques Pintard, *Le sacerdoce selon Saint Augustin* (París: Mame, 1960), 305, ha señalado que no hay huellas de que hubiera acólitos en África. Albino venía de Roma y, siendo una iglesia más grande, esa iglesia tenía más ministerios. Para el origen del oficio de acólito, cf. capítulo 3, nota 85.

podido del Obispo de Hipona, Agustín lo envió a Belén (y, por tanto, a Jerónimo) como el lugar donde podría aprender más. Agustín le hizo prometer a Orosio que cuando regresara a España pasaría por Hipona a llevarle la respuesta de Jerónimo. Aparentemente, Agustín había aprendido de su experiencia anterior, y cuidadosamente procuraba que sus cartas llegaran a Jerónimo, y que estas recibieran una respuesta. Por mucho tiempo Agustín había estado buscando a alguien que llevara a cabo este trabajo, y en Orosio encontró a alguien que era de confianza con el deseo de hacerlo y, posiblemente lo más importante, quien era un viajero experimentado. En la *ep.* 134,2 (H), Jerónimo confirma que Orosio lo había visitado y le había entregado los dos escritos<sup>292</sup>.

Cuando un obispo era usado como cartero, Agustín aprovecha la ocasión para pedir algún consejo colegial. En la delicada relación entre Jerónimo y Agustín, el Obispo de Hipona en la *ep.* 74 (= *ep.* 111) le pedía al obispo Praesidius llevar la *ep.* 73 (= *ep.* 110) a Belén. La pedía a Praesidius leer la carta anticipadamente para que le dijera si su tono debía ser moderado y dónde. Estos son ejemplos de cartas que son más que simples medios de comunicación entre dos personas. Escribir cartas era el medio con el que se podía impulsar la unidad de la Iglesia, y no hacía daño retocar una carta para hacer que su tono fuera más suave. Especialmente si tu nombre era Agustín y estabas escribiendo a Jerónimo.

En ocasiones, alguno que no es reconocible como clérigo es encontrado como suficientemente fiable para llevar una carta. El diácono Palatinus pensó que un siervo de Dios llamado Lucas podría

292 Pero Jerónimo menciona en la *ep.* 143 que el sacerdote Inocencio, quien había llevado la carta a Agustín, no había podido llevarle una carta anterior.

ser un buen mensajero, y le pidió que le llevara un libro de Pelagio a Jerónimo (*ep.* 19\*,3):

Ahora, pues, ante la ocasión que me ofrece el siervo de Dios Lucas, portador de esta carta, de quien el diácono Palatino me indicó que le conoce muy bien y prometió que había de volver a mí cuanto antes y me dio garantías de él en el sentido de que no debía dudar en entregarle cualquier carta para que la llevara [...].

*Servus dei* (siervo de Dios) es una expresión usada frecuentemente por Agustín, y él mismo también llevaba este título antes de su ordenación. Un *servus dei* era posiblemente alguien que no era clérigo, comparable con un hermano lego en la vida monástica. Dejando de lado el puesto que Lucas hubiera podido tener, el diácono Palatinus era el garante de su fiabilidad como mensajero.

En el caso de diáconos que llevaban cartas, parece que Agustín y otros obispos no solo se valían de sus propios diáconos para el servicio de mensajeros<sup>293</sup>. Agustín con frecuencia usa el pronombre personal para mostrar la vinculación entre el obispo y su diácono: habla de “mi diácono” o “su diácono”<sup>294</sup>. No obstante, era aparentemente fácil para él usar los servicios de los diáconos de otros obispos. Como hemos visto antes, Pelagio también se había valido de los servicios del diácono Palatinus, confiándole una misión. Incluso, a pesar de que no es del todo claro si este Palatinus era diácono de Hipona, parece que lo era, ya que vino de ahí y su padre vivía en Hipona.

Parece claro por la *ep.* 23A\*5 que un diácono de otro lugar tenía que esperar para recibir una carta de Agustín, de forma que

293 En *adult. coniug.* 1,II,20,22 Agustín señala que los clérigos están vinculados a una vida comunitaria por medio de la ordenación y esto sigue siendo así.

294 Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 70.

podiera emplear sus servicios cuando los necesitara. En vista de que una importante elección episcopal estaba a punto de suceder en Cesárea de Mauritania, un diácono desconocido que acababa de llegar de Roma, tenía que permanecer en Hipona. Tan pronto como Agustín supo qué escribir, el diácono (por supuesto llevando una carta nueva) pudo continuar su camino.

Por otra carta podemos ver que a veces se le pedía al diácono que se diera prisa. Al final de la *ep.* 95, una carta a Paulino y Terasia, Agustín señala:

Esto es lo que a mí, por ahora, me parece [...]. Ten en cuenta mi carta anterior, a la que has contestado de prisa y corriendo, obligado por las prisas del diácono (*de diaconi festinatione*), según dices.

Incluso, aunque un diácono estuviera continuamente en camino enviado por el obispo, podía ser también ocasionalmente su acompañante. En la *ep.* 139,2 se habla de un diácono que tenía que acompañar a su obispo. El obispo Bonifacio y el diácono Peregrinus viajaron juntos. En la *ep.* 151,11, el diácono Quintianus tenía que reportar a Ceciliano, un nuevo enviado romano, sobre la visita hecha a la corte imperial junto con su obispo, para intentar detener la ejecución de Marcelino. Este también era una encomienda difícil. Vemos a muchos diáconos actuando como mensajeros. Cuando estos diáconos llegaban recibirían instrucciones y sabrían cuándo podían continuar su viaje, o si se les pedía que se quedaran. Incluso, aunque es altamente probable que a los diáconos que emprendían tales viajes como mensajeros se les hubieran asignado otros trabajos adicionales, como comunicar algún mensaje oral al destinatario, raramente sabemos de esto. Un ejemplo de un obispo que autorizó (*mandavit*)

a su (*sic*) diácono a hablar puede verse en *c. don.* 1,1. Enviado por el obispo Primiano a entregar una carta, el diácono tenía que comunicar a los gobernadores de Cartago que no era correcto para los hijos de los mártires asociarse con la progenie de los traidores<sup>295</sup>. En la misma carta, Primiano dice que los diáconos habían sido enviados para limpiar el nombre de un cierto Milcíades. No es del todo claro en este caso si Estratón, una de las personas mencionadas, era un diácono (o bien se hacía referencia a otra persona), especialmente porque era acusado de traición<sup>296</sup>. En ocasiones, un diácono solo recibía la comisión de comunicar un mensaje oralmente. Así Pelagio le confió al diácono Paulino su defensa, *s. contra Pelagium* (=s. Dolbeau 30,7). Agustín parece haber estado insatisfecho con esto, y hubiera preferido una carta de presentación<sup>297</sup>.

En las cartas de Agustín no solo sabemos de diáconos que entregan cartas, sino también de que escribió a diferentes diáconos<sup>298</sup>. A finales del 418, escribió una carta (*ep.* 192) a Celestino, un diácono de Roma, quien posteriormente llegaría a ser Papa. Parece que Agustín tiene en cuenta en esta carta que los diáconos en Roma eran más

295 *Non quilibet ignotus, sed carthaginensis episcopus eorum primianus hoc dixit, primianus hoc scriptum magistratui carthaginis dedit et a diacono suo dicendum apud acta mandauit: indignum est ut in unum conueniant filii martyrum et progenies traditorum.*

296 Una exposición similar sobre Straton se encuentra en: *Brev. coll.* 3,34.

297 *Et mandauit diacono, ut mihi daret legendam eandem defensionem suam; litteras tamen suas mihi non misit.*

298 Como hemos visto, Agustín con frecuencia se refiere a sí mismo como que está al mismo nivel clerical que la persona a la que se está dirigiendo. Este es especialmente el caso en sus cartas, por tanto, un obispo se convertía en *coepiscopus*, un sacerdote en *conpresbyter* y un diácono en *condiaconus*; cf. *e.g. ep.* 173A.

importantes que en Hipona<sup>299</sup>. Esto también queda reflejado en el ornato y en el modo muy respetuoso de dirigirse<sup>300</sup>. Casualmente llama a Celestino *condiaconus*.

La *ep.* 25\* es una carta de cortesía muy breve sobre su buen viaje de regreso a Cartago, dirigida a dos sacerdotes, Deogratias y Teodoro, y a cuatro (o cinco) diáconos: Titianus, Quintianus, Quodvultdeus (para el que escribe el *De catechizandis rudibus*, quien se convirtió posteriormente probablemente en sacerdote y después en obispo de Cartago), Carissimus y Comes<sup>301</sup>.

Agustín a veces escribió cartas a diáconos con instrucciones para el desempeño de su papel. La *ep.* 3\* es una carta al diácono Félix, quien le había pedido consejo a Agustín sobre una mujer que había consagrado la virginidad de su hija a Dios, para obtener la salud de la misma hija. Ahora ella deseaba retractarse de su promesa, y en cambio ofrecer su propia viudez a Dios. En vista de que el martirio había desaparecido de una vez bajo Constantino, el cristianismo

299 Según Jerónimo, esto es fomentado por el hecho de que originalmente solo había siete diáconos en Roma (*ep.* 146,2: “su número reducido hacía a los diáconos especiales. La gran cantidad de sacerdotes los hacía comunes”. En *Hist. Eccl.* 6,43,11, Eusebio cita una carta del obispo Cornelio de Roma que señala que solo hay un obispo en la Iglesia. Posteriormente, menciona a 46 sacerdotes, siete diáconos y once subdiáconos, 42 acólitos, 52 exorcistas, y más de 1500 viudas y personas con necesidades. El *Ambrosiaster* también menciona siete diáconos (cf. 1Tm 3,12-13: *Nunc autem septem diaconos esse oportet, aliquantos presbyteros, ut bene sint per ecclesias et unus in civitate episcopus*). La *Didascalia Apostolorum* 16,3,13, sin embargo, dice que “el número de los diáconos debe ser proporcionado al tamaño de la iglesia”. Gryson ha señalado que había al menos cuatro diáconos en Milán cuando murió Ambrosio (*Le prêtre selon saint Ambroise*, 144).

300 *Domino venerabili nimiumque desiderabili sancto fratri et condiacono Caelestino*: “A mi venerable señor y deseable santo hermano condiacono, Celestino”. Cuando llegó a ser obispo de Roma, Agustín le escribió la *ep.* 209. Posteriormente, se dirige a él como “Su Santidad”.

301 Algunos traductores han traducido: “a los diáconos Ticiano, Quintiano, Quodvultdeus y el muy querido hermano Comes”.

no se veía ya como un peligro, y por ello se promovía activamente la virginidad en el siglo IV junto con la vida monástica, e incluso llegó a ser la forma más alta de la vida cristiana. Un famoso ejemplo es la *ep.* 22 de Jerónimo a Eustoquio<sup>302</sup>. Agustín también tenía una gran estima por la virginidad.

Hay otro texto dirigido a un diácono que podemos señalar como una instrucción escrita. Este texto, escrito de una forma parecida a un asunto de negocios, fue dirigido al diácono Faustino (*ep.* 7)<sup>303</sup>. Este “memorándum” (*commonitorium*) contiene especialmente un buen retrato del diácono como la mano derecha del obispo. Fue escrita en algún momento entre el 426-427, y trata con la cuestión del dinero. Agustín comienza el memorándum diciendo que Faustino tenía que pedir un barco (!) para una misión previa. Ahora Agustín le pide que escriba al obispo Novato acerca de la cuestión del dinero. Una gran cantidad de dinero está en juego, posiblemente una donación a la Iglesia hecha por la viuda de un cierto Bassus. Después de haber explicado la cuestión en el primer párrafo, Agustín pone en guardia a Faustino en el segundo párrafo. La carta muestra a un diácono que se cree que es capaz de manejar las finanzas del obispo<sup>304</sup>. Se trata probablemente del mismo Faustino que Agustín había descrito en el s. 356,4 como un antiguo soldado que había tenido que vender algunos terrenos.

Otra carta que ha llegado a nosotros, dirigida a un diácono a quien Agustín desea dar ánimos, es la *ep.* 249 a Restituto, un diácono

302 Cf. mi artículo: “Jerome’s and Augustine’s conversion”, 93-108.

303 *ep.* 173A es también una breve carta teológica a dos sacerdotes (Deogratias y Teodoro) y dos diáconos (Ticiano y Comes) de Cartago.

304 Es también claro que los diáconos eran los responsables en los primeros días de la Iglesia de administrar sus bienes, cf. e.g. *Pastor Hermae*, *Sim* 9,26,2. Robert Joly, *Hermas le Pasteur* (Paris: Cerf, 1958).

que era probablemente de Cartago. Agustín había oído sobre Deo-gratias (probablemente el diácono de Cartago para el que Agustín había escrito el *De catechizandis rudibus*) que este diácono estaba preocupado por ciertos problemas de la Iglesia que no son especificados. En una nota animadora y comprensiva, Agustín le aconseja que lea a Ticonio, y que aprenda a vivir con el hecho de que debemos soportar el desorden y el pecado en la Iglesia para conservar la unidad.

## ¿Qué más podemos saber de los diáconos de las cartas de Agustín?

Ahora es posible, a partir de las cartas de Agustín, reconstruir el perfil de un diácono de aquel tiempo. Era un mensajero del obispo. Esto suponía que se podía confiar en él, y que tenía un cierto grado de conocimiento y ciertas habilidades diplomáticas. Otros muchos aspectos del diaconado de la época se pueden deducir de las cartas. Estas las expondremos en la última sección.

Antes que nada, había diáconos que escribían cartas ellos mismos<sup>305</sup>. En la *ep.* 177,15, Agustín, junto con Aurelio, Alipio, Evodio y Posidio, escriben al papa Inocencio que alguien que era diácono de la Iglesia Oriental (*quaedam diaconum orientalem*), y que vivía en Hipona, había escrito una carta a Pelagio. Pelagio quería convencer a este diácono de su inocencia, y el diácono (“uno de los nuestros”, según el obispo) escribió como parte de su discusión una carta a Pe-

305 Schor, *Theodore's People*, 45, ha señalado que en el periodo del que estamos hablando (mitad del siglo V), solo una octava parte de las cartas no estaban dirigidas a obispos, sino a clérigos más bajos o ascetas. Esta es una cuestión diferente, tanto para Agustín como para Jerónimo. Para los destinatarios en las obras de Agustín, cf. Mayer (ed.), *Augustinus Lexikon* II, *sub verbo*, 893- 1057, especialmente 1027-1036.



lagio. Los obispos enviaron la carta a Inocencio, porque era mejor para el Papa escribir él mismo a Pelagio, ya que este último pondría más atención al que se la enviaba que al autor.

La correspondencia entre Agustín y muchos diáconos también se ha conservado. ¿De qué escribían esos diáconos? Algunos le pedían ayuda para su ministerio, a veces pedían una ayuda muy específica. ¿Podría no escribir algo que ellos pudieran usar en su trabajo como diáconos?

Sabemos que tres diáconos pidieron a Agustín que escribiera algo para ellos. Respondió negativamente a uno de ellos, negándose a escribir algo para él. A otro, primero le dijo que no le escribiría nada, pero finalmente le escribió algo. Al tercero le envió un breve libro.

La *ep.* 29\* muestra a Agustín rechazando la petición del primer diácono. Es una carta en la que responde a una pregunta planteada por el diácono Paulino de Milán, quien pedía a Agustín que escribiera una especie de Actas de los Mártires. Como diácono de Milán, Paulino era un hombre importante. Primero había sido secretario del anciano Ambrosio. El sucesor de este santo lo había enviado al norte de África, donde se había hecho cargo de administrar la propiedad de la diócesis de Milán para su obispo. En vista de que la ciudad de Milán era muy importante, la propiedad de la diócesis era grande. Animado por Agustín, Paulino escribiría posteriormente la biografía de Ambrosio (*Vita Ambrosii* 1). En la *ep.* 29\*, Agustín escribe que piensa que las Actas de los Mártires que existen no pueden ser mejoradas. Además, no tenía información adicional para añadir, y por tanto rechaza la petición de escribir algo nuevo.

Agustín inicialmente había rechazado una segunda petición de un diácono de escribir algo. Esto queda claro de las dos cartas a Quodvultdeus que se han conservado (*ep.* 221 y *ep.* 223). Quodvultdeus era un diácono de Cartago que había pedido la ayuda del

obispo. Quodvultdeus (*nomen est omen!*) quería tener una lista de todas las herejías y le pidió a Agustín si podía escribir una. Agustín le respondió en la *ep.* 222, remitiéndolo a las obras que ya existían, pero Quodvultdeus respondió en la *ep.* 223,2: ¿por qué había que referir a alguien que no está educado en la cultura latina a la elocuencia griega? En su respuesta, *ep.* 224, Agustín describe con detalle lo ocupado que está con las obras que está escribiendo, pero promete que también trabajará en el libro que Quodvultdeus le ha pedido. Trabajaré en un libro durante la noche, y en otro durante el día. El libro que Quodvultdeus pedía, apareció: *De haeresibus*.

El tercer diácono que pidió a Agustín un libro fue Deogratias. No sabemos cómo este clérigo cartaginés pidió el libro, pero Agustín respondió positivamente a su petición, dando lugar al *De catechizandis rudibus*, el hermoso librito que expondremos en el siguiente capítulo.

Hemos visto que los diáconos actuaban como mensajeros y, por tanto, como intermediarios con el mundo y el resto de la Iglesia. Aunque estos trabajos no parecen ser espectaculares a los ojos de los lectores posteriores, como personas de confianza, los diáconos parecen ser un importante vínculo en la cadena de la comunicación entre diferentes grupos cristianos. Como mensajeros, los diáconos trabajaban de una manera muy específica, como la mano derecha del obispo<sup>306</sup>.

306 Un ejemplo de cómo a los diáconos en Roma se les asignaban trabajos importantes puede encontrarse en una carta de Gregorio Magno. En la *ep.* 5,38 le encarga a su diácono Catorius la investigación del comportamiento de los obispos y los diáconos.

Al llevar las cartas, el diácono era mucho más que un simple cartero: era un enviado y delegado del obispo<sup>307</sup>. El hecho de que el diácono fuera un ayudante del obispo en varios casos se puede ver en una sección específica de *gr. et pec. or.* 2,3,3-2,4,3 que contiene una larga cita de las Actas del Concilio de Cartago. La introducción dice que Celestio, un discípulo de Pelagio, y un jefe de los pelagianos, se había negado a abjurar de afirmar que la caída de Adán solo había dañado personalmente a Adán, y no a toda la raza humana. Fue el diácono Paulino de Milán, el antiguo secretario de Ambrosio, quien presentó la acusación. Aparece en este pasaje como una especie de acusador de Celestio, junto con el obispo Aurelio de Cartago<sup>308</sup>. Cuando el texto relata cómo el papa Zósimo amenazó a Celestio, acentúa cómo Paulino había expresado los asuntos que tenía que ver con Celestio (*gr. et pec. or.* 2,7).

El venerable papa Zósimo procuró que este hombre (Celestio), a quien el viento de la falsa doctrina había inflado, condenase todo aquello que le había objetado el diácono Paulino y diese su asentimiento a la carta de la Sede Apostólica, que había sido escrita por su predecesor, de santa memoria. Él en verdad se negó a condenar las acusaciones del diácono, mas no se atrevió a oponerse a la carta del bienaventurado papa Inocencio [...].

307 Schor, *Theodoret's People*, 36, ha llegado a la conclusión, con relación al tiempo de Teodoro, de que: "Since most of the envoys were clerical subordinates, recommendations authenticated them".

308 *Paulinus diaconus dixit: dic nobis nomina ipsorum.*

Vemos cómo el diácono milanés Paulino jugó un papel importante como una especie de acusador teológico en el caso del tema importante del pecado original<sup>309</sup>.

El hecho de que los diáconos pudieran llevar a hombres importantes ante los tribunales puede ser también visto en el caso del diácono Nundinarius, quien a principios del siglo IV jugó un papel importante en la polémica que rodeó el comienzo del donatismo. Haciendo referencia a la obra de Optato de Milevi *Gesta apud Zenophilum*, Agustín habló de este diácono en la *ep.* 43,6,17 y la *ep.* 53,2,4 (cf. también la *ep. ad cath.* 18,46; *Cresc.* 3,29,33)<sup>310</sup>. La *Gesta* afirma que este Nundinarius acusó a su propio obispo Silvano de Cirta en el 320 de muchas cosas, pero especialmente de ser un *traditor*. Aunque había sido el mismo Silvano el que lo había ordenado como diácono, Nundinarius llevó ante la corte muchos documentos incriminatorios. Solo notamos aquí que, como diácono, podía actuar de una manera muy independiente contra su propio obispo<sup>311</sup>.

309 Este papel de Paulino es también mencionado en *c. ep. Pel.* 2,4,6. Sería interesante investigar el papel de los diáconos en los concilios y sínodos. Algunos de ellos eran delegados con frecuencia como acompañantes de sus obispos, pero también podían ser los que recogían las actas (notarios) o estar encargados del trabajo de leer las actas. Un ejemplo de su trabajo como notarios en una discusión entre muchos diáconos y obispos acerca de las actas puede verse en las Actas del Concilio de Calcedonia (Primera Sesión) 784-809; o, para la traducción, cf. Richard Price y Michael Gaddis (ed.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. I (Liverpool: University Press, 2005), 260-263.

310 Sobre lo que dice Agustín de Nundinarius, cf. Catarinella, "Storie di diaconato," 435-441. Cf. *ep.* 53,2: "Léele las actas levantadas ante el gobernador Cenófilo. Allí consta que un cierto Nundinario diácono, encolerizado contra Silvano, que le había excomulgado, declaró todo esto ante los jueces: todo quedó más patente que la luz con documentos fehacientes, declaraciones de testigos, lectura de actas y numerosas cartas".

311 Para algunos detalles de este proceso, cf. Brent Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 75-77.

Investigando a los clérigos que enviaron cartas, podemos también arrojar luz sobre otro aspecto de la vida clerical en aquellos días: el *cursus honorum*. En ocasiones encontramos diáconos en esas cartas que en la correspondencia subsiguiente parece que se han convertido en sacerdotes u obispos. Este era el progreso normal, y muestra que el *cursus honorum* estaba ya establecido para entonces. Y este procedimiento podía ser expedito. Había muchos diáconos que se convirtieron en obispos. No sabemos sobre ninguno que saltara la ordenación sacerdotal, pero tampoco sabemos explícitamente que estos diáconos habían recibido primero una ordenación sacerdotal, simplemente intermediaria. Aurelio fue primero diácono y posteriormente obispo de Cartago. En la *ep.* 22, una carta a Aurelio justo después de su nombramiento para la sede de Cartago alrededor del 393, donde permanecería hasta su muerte en el 429 o 430, Agustín, entonces todavía sacerdote, se queja de las juergas y las borracheras en los cementerios africanos. Le recuerda a Aurelio que su carta está dirigida a un obispo que había condenado, como diácono, ese mismo comportamiento (22,6). Aparentemente el diácono en cuestión era el mismo Aurelio. Esto significa que un diácono, como la mano derecha del obispo, puede tomar una postura contra beber en los lugares sagrados, como los cementerios, y durante las conmemoraciones de los santos. También aparece que Aurelio como diácono había sido más estricto que cuando llegó a ser obispo<sup>312</sup>. ¿Era posiblemente porque se esperaba de un obispo, que era más anciano y por tanto sabio, que asumiera una actitud más pastoral?

312 En la *ep.* 43, una carta a los dirigentes donatistas, hace referencia (en 43, 12-20) al obispo Ceciliano, a quien se opuso Lucila, una dama rica, quien patrocinó el donatismo. Esta se oponía a Ceciliano, porque cuando era diácono, supuestamente le había ofendido llamándole la atención.

A Heraclio, según la *ep.* 213, Agustín lo convirtió en su sucesor como obispo de Hipona. De él se dice que fue tanto diácono como sacerdote. Deogratias, quien como sabemos por la introducción del *De catechizandis rudibus*, se presentó a Agustín como diácono de Cartago pidiendo una homilía sobre la catequesis. Posteriormente, como sacerdote de Cartago, le planteó otras seis preguntas (*ep.* 102). La carta es tan larga que Agustín la llama libro en las *Retractaciones*. También está el caso del joven Antonino, quien era lector cuando fue ordenado como obispo de la aldea de Fusala, aunque esto no terminó bien (*ep.* 209, 2-7; 9-10)<sup>313</sup>.

Como hemos visto, las obras de Agustín no contienen ningún perfil profesional del diaconado, ni tampoco de los otros ministerios. Pero sus cartas contienen algunas indicaciones sobre lo que él espera de los diáconos. Una serie de cartas tratan explícitamente de ellos, proporcionando los criterios que es preciso seguir para reconocer a un candidato inadecuado para el diaconado: *ep.* 20\* y 21\*, que ya hemos expuesto. La primera carta menciona al obispo Antonino, quien había ordenado a un hombre indigno al sacerdocio y posteriormente a otro hombre indigno al diaconado (20\*, 5.6.7). Agustín no parece estar muy contento del modo en el que Antonino, quien era un lector muy joven, se había convertido en obispo de una pequeña aldea. Agustín estaba seguramente insatisfecho del papel que había jugado en este asunto. Da un esquema más bien sorprendente de estos tres. Habían confiscado casas, robado dinero, muebles y habían dejado a algunas viudas a su propia suerte.

313 Cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 230-231. Cf. esp. Serge Lancel, "L'affaire d'Antoninus de Fussala: Pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale (*ep.* 20)", en Johannes Divjak (ed.), *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), 265-285.

En la *ep.* 21\*, una nota muy breve para el pueblo de Suppa, Agustín escribe —algo sorprendido de que le pidieran su opinión acerca de la idoneidad de alguien para el diaconado, cuando más bien le tendrían que preguntar a su propio obispo—, que dicha persona no vivía una sana disciplina y él tampoco lo consideraba digno del diaconado. No obstante, estuvo de acuerdo en escribir al obispo con más detalles. La carta en cuestión es la *ep.* 26\*, dirigida a Honorato de Thavia. Así, mientras Agustín no menciona ningún nombre en la breve carta a los habitantes de Suppa, en la carta al obispo escribe que el hombre se llamaba Donantius de Suppa. Su padre provenía de Hipona. Donantius vivía en un monasterio y se mantenía con un salario de la Iglesia. Ya no podía permanecer en la casa en la que se encontraba, y había buscado la posibilidad de ser ordenado diácono en muchos lugares<sup>314</sup>. Advertido por Xantipo, el primado de Numidia, Agustín prohibió su ordenación, y Xantipo envió al hombre de regreso a Hipona. Ahí Agustín lo nombró *ostiarius*, de forma que pudiera tener algún ingreso. Pero estando Agustín ausente, fue despedido por los sacerdotes. Ahora la gente de Suppa estaba pidiendo su ordenación. Agustín informó a su obispo colega que estaría bien que Donantius fuera a vivir con ellos (26\*,2), pero que no debería recibir ningún ministerio eclesiástico, o nada más alto que el lectorado.

Esta carta y la *ep.* 20\* muestran que había requisitos elevados para el diaconado y para otros ministerios eclesiales. El candidato no debía ser un ladrón o taimado, y las personas que habían cometido muchos errores no deberían ser considerados para la ordenación a las órdenes mayores. En lugares pequeños como Fusala,

314 El Concilio de Sárdica (343) y el Concilio de Cartago (345-348) prohibieron la ordenación de forasteros a los ministerios clericales sin el consentimiento de su propio obispo.

parece que se contentaban fácilmente con hombres sin demasiado talento o experiencia.

Hay una nueva perspectiva sorprendente en la *ep.* 26\*. ¿Se pagaba a los clérigos?<sup>315</sup> ¡Sí se les pagaba! Incluso parece que Donatius de Suppa fue nombrado por Agustín para que desarrollara una función menor en la Iglesia para que pudiera recibir un pequeño ingreso<sup>316</sup>. La remuneración del clero es raramente mencionada en las obras de Agustín<sup>317</sup>.

Agustín nota en la *ep.* 126,7 que algunas personas lo consideraban rico porque como obispo era responsable de unas propiedades considerables<sup>318</sup>.

Sabemos por otras fuentes que la vida del clero no se quedaba sin recompensa. En sus cartas sobre el orgullo de los diáconos de Roma, Jerónimo sugiere que parece ser que los diáconos ganaban más que los sacerdotes. Dice que a pesar de que los diáconos ganaran menos después de su ordenación como sacerdotes, de todos

315 Sobre el cambio de una Iglesia de voluntarios, con donaciones libres, a una con contribuciones fijas y un clero pagado, cf. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*.

316 *Ut ad sanctum theogenem esset ostiarius non habens unde uiueret, utcumque prouideram*.

317 Peter Brown ha también mencionado en su *Cult of the Saints*, 40, que el patrimonio de los obispos creció considerablemente en el siglo IV.

318 “En opinión de muchos que se comparan consigo mismos, parece que yo no abandoné las riquezas, sino que vine a ellas; en comparación de los predios de la Iglesia que ahora parece que poseo, apenas pudiera estimarse mi herencia paterna como una vigésima parte”.



modos, habían sido promovidos (*ep.* 146,2)<sup>319</sup>. Sin embargo, no podemos hablar aquí acerca de los salarios de los clérigos<sup>320</sup>.

No solo los diáconos, sino también los subdiáconos, sacerdotes, y a veces los acólitos, actuaban como mensajeros llevando cartas. Se esperaba que todos estos clérigos fueran dignos de confianza. Sabemos de algunos de ellos que posteriormente se convirtieron en sacerdotes, lo que muestra que el *cursus honorum* poco a poco se iba estableciendo. Incluso si los diáconos de Roma (y Milán, por ejemplo) eran figuras más importantes, el diaconado en otros lugares parece cada vez más convertirse en un escalón hacia el rango del presbiterado. ¿Acaso esto significa que los diáconos eran más jóvenes que los sacerdotes?

## Conclusiones

En vista de que Agustín en ningún lugar desarrolla una visión sistemática del ministerio del diaconado, y tampoco de manera específica, tenemos que hacer una reconstrucción a partir de una serie de referencias implícitas. Llevar cartas era uno de los trabajos de los

319 Para los elevados ingresos de los obispos, cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine*, 172-174. Este autor hace referencia a Arnold Hugh Jones, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social Economic and Administrative Survey* (Oxford: Blackwell, 1964), 904-910.

320 Pero, cf. Robert Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetorics and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century* (Berkeley: University of California Press, 1983), 6-7, quien ha afirmado que la carrera eclesiástica elegida por Juan Crisóstomo era contemplada como algo tan elevado como la de un abogado o de otra profesión secular de la clase alta. Wilken ha afirmado que los clérigos en las grandes ciudades eran con frecuencia mejor pagados que otros profesionales. Ha señalado que incluso los presbíteros y diáconos estaban bien pagados en las grandes ciudades, lo que impedía a los sacerdotes en las ciudades aceptar nombramientos en sedes ubicadas en pueblos más pequeños.

diáconos. Este trabajo aparece ser menos trivial de lo que parece ser a primera vista, y nos enseña algo acerca del papel de los diáconos de aquel tiempo, particularmente de la curia diocesana de Agustín. Este papel era parte de un proceso vital de comunicaciones entre los diferentes obispos, pero también entre un obispo y todo tipo de contactos. Llevar cartas a otros colegas clérigos era una manera particular en la que los diáconos representaban al obispo.

Hemos visto en el capítulo dos que en las obras de Platón los *diakonoí* actuaban como mediadores entre diferentes comunidades. Podemos observar esto en las cartas de Pablo<sup>321</sup>. Desde esta perspectiva, queda claro por qué con frecuencia vemos a los diáconos actuando como carteros en las obras de Agustín. El Obispo de Hipona los considera como miembros del clero y también como colegas con una especial vinculación al obispo. A partir de esa relación específica son considerados adecuados para el delicado trabajo de llevar cartas. En vista de que los encuentros personales eran, si no imposibles, al menos sí difíciles de llevar a cabo en ese tiempo, las cartas (oficiales) eran el medio más obvio de comunicación para los dirigentes religiosos, así como para las figuras públicas. Los diáconos (y otros clérigos) eran adecuados para el trabajo de llevar cartas porque tenían la confianza de su obispo y patrón y, por tanto, también la del receptor de las cartas. Era importante también que ellos tenían suficiente presencia y algunos eran considerados lo suficientemente responsables como para ser enviados a otros obispos a las autoridades “seculares”. Sabemos por otras fuentes que los diáconos podían representar a sus obispos en concilios o en la corte imperial. Por ello, casi dos siglos después de Agustín, en el 589, Gregorio Magno cuando era diácono fue enviado como embajador al emperador en

321 Cf., especialmente Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*.

Constantinopla de parte de su obispo (de Roma)<sup>322</sup>. Pero, como pueblo pequeño, en Hipona no necesitan de un embajador en la corte.

Este estudio del papel de los diáconos como mensajeros también arroja luz sobre otros detalles. Así, parece que había una diferencia entre los diáconos de las ciudades y los diáconos rurales. Los diáconos de Roma, Milán y Cartago parecen haber tenido un estatus más elevado (o una mayor responsabilidad) que los diáconos en lugares como Hipona (para Roma, cf. *ep.* 146 de Jerónimo). Los diáconos de Cartago incluso le encargaban trabajos a Agustín. La diócesis de Hipona era mucho más pequeña y más provincial que la de Cartago, dejando de lado Roma. Había menos diáconos en una diócesis más pequeña, y parece que estos tenían menor formación. Esto probablemente era cierto también para otros clérigos.

También sabemos por las cartas de Agustín que los diáconos tenían responsabilidades financieras, que se les pedía que realizaran delicados trabajos pastorales y que recibían una remuneración por esto. Los diáconos estaban involucrados en el gobierno del pequeño pueblo episcopal de Hipona y, como delegado de Agustín llevando sus cartas, eran también responsables de mantener la enorme red a lo largo del mundo civilizado de su época.

Por medio de sus cartas, Agustín creó su propia “red universal”. En un mundo donde el pergamino o el papiro era caro<sup>323</sup>, y los medios de comunicación limitados, las cartas eran uno de los métodos más importantes por medio del cual tal red podía ser cons-

322 Cf. Claude Dagens, “Grégoire le Grand avant son pontificat”, en *De Tertullien aux Mozarabes I*, ed. Louis Holz y Jean-Claude Fredouille (París: Études augustiniennes, 1992), 143-150.

323 Sobre el hecho de que en el siglo IV el papiro era todavía usado con frecuencia como material de escritura, cf. Williams, *The Monk and the Book*, 171.

truida. Los diáconos y otros clérigos eran mensajeros de confianza y el hecho de que se le hubiera confiado el trabajo de entregar cartas le dio una expresión particular a su servicio al obispo. De este modo, ellos contribuyeron a la creación de un “negocio” de la Iglesia: una dinámica “internacional” que buscaba cierta unidad teológica en la diversidad de las iglesias diocesanas en diferentes continentes.

## El diácono como evangelista y predicador

En la Iglesia Católica se les da a los diáconos un evangelario durante el rito de su ordenación. Fiel a la tradición, este gesto expresa los vínculos que existen entre el oficio del diácono y la proclamación del Evangelio<sup>324</sup>. Una de las tareas del diácono en las Iglesias Católica, Ortodoxa y Anglicana es leer el Evangelio durante la liturgia. En nuestros días, este ya no es un trabajo muy difícil. Sin embargo, en la iglesia primitiva, pocas personas sabían leer, e incluso menos sabían escribir. Más aún, los libros eran extremadamente costosos.

**324** En los antiguos mosaicos, los diáconos son a veces representados con un volumen del Evangelio, a veces hermosamente decorado, otras veces no, o una colección de estos. Un ejemplo es el códice que lleva un diácono representado en el mosaico de San Vitale en Rávena junto al emperador Justiniano. También lleva un hermoso códice el archidiácono Claudio, representado junto a su hermano, el obispo Eufrasio, y a otro Eufrasio, el hijo más pequeño del archidiácono, en la basílica Eufrasiana en Poreč (Croacia). En una luneta del muro meridional del Mausoleo de Gala Placidia (Rávena, Italia), san Lorenzo puede ser visto de pie junto a una parrilla ardiendo. En el lado opuesto a la parrilla, hay una estantería con cuatro libros, cada uno de ellos inscritos con el nombre de un evangelista.

Para leer el Evangelio, el diácono tenía que ser capaz de leer o tenía que conocer el pasaje del de este de memoria<sup>325</sup>.

Como hemos visto, es solo desde Ireneo de Lyon que los Siete mencionados en Hch 6 llegaron a ser considerados como diáconos<sup>326</sup>. De hecho, según el libro de los Hechos, la predicación del Evangelio en un sentido amplio es una característica peculiar de estos siete precursores del diaconado. Esto es cierto, al menos para los dos hombres de los que estamos mejor informados: Esteban y Felipe. Son parte de los Siete, quienes llegaron a ser importantes y, contrariamente a lo que se ha dicho con mucha frecuencia, sus actividades en el resto del libro no pueden ser descritas como que son típicamente de una naturaleza social. Ambos, Esteban y Felipe, predicaban el Evangelio, aunque su proclamación de este no consistía en explicar textos de los cuatro evangelios en un sentido estricto. Se dice explícitamente sobre Felipe que él “evangelizaba” (cf. Hch 8,12) y que era un “evangelista” (Hch 21,8).

Lo que estos dos hombres hacían era compatible con la Septuaginta, en vista de que la traducción griega de Isaías introdujo la palabra *euaggelizomai* (cf. Is 61,1-3). En el Evangelio de Lucas, Jesús actualiza esta afirmación profética, y se aplica a sí mismo el mandato

325 En algunas tradiciones, saber el Evangelio de memoria es un requisito para la ordenación. Un óstraco copto, probablemente de cerca del 600, lleva un mensaje escrito por tres candidatos al diaconado, que dice que ellos aprenderían el Evangelio de Juan de memoria para Pentecostés. El obispo les había mandado que lo hicieran. Hay también otro óstraco que manda a los candidatos a que aprendan el Evangelio de Marcos o de Mateo; cf. Adolf Deissmann, *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römische Welt* (Tübingen: Mohr, 1923), 188-191. Cesáreo de Arlés les mandaba a los candidatos para el diaconado que leyeran completo el Antiguo y el Nuevo Testamento cuatro veces. cf. Rocco Schembra, “Ruolo e Funzione dei Diaconi nell’Opera di Cesario di Arles”, en *Diakonia, diaconiae, diaconato*, ed. Grossi, Koet y van Geest, 351-372, aquí 362.

326 Cf. antes: capítulo 3, nota 10.

de predicar (cf. Lc 4,16-30 y especialmente Lc 4,18-19)<sup>327</sup>. Siguiendo a Jesús y sus apóstoles, los Hechos de los Apóstoles nos muestran a Esteban y a Felipe explicando textos del Antiguo Testamento<sup>328</sup>. Como dos protodiáconos, ellos interpretan las Escrituras y uno de ellos, después de dar una especie de catequesis de iniciación, administra el bautismo, no solo una vez, sino dos (Hch 8,13.36-38).

Queda pendiente ver si las referencias a la relación entre el diácono y el Evangelio puede estar fundada en los escritos de Agustín. Hay efectivamente referencias que indican que la proclamación del Evangelio y la catequesis (bautismal) son parte de los trabajos del diácono. Nuestra investigación del diácono como maestro, evangelista y predicador se concentrará principalmente en el *De catechizandis rudibus*, el libro que escribió Agustín a petición del diácono de Cartago Deogratias. Pero, primero, intentaremos arrojar luz sobre una serie de detalles de las cartas de Agustín y otros escritos que contienen información acerca de los diáconos en la liturgia y sobre la predicación de los diáconos. Sobre todo quedará claro que Agustín simplemente dio por hecho que el lector estaba familiarizado con las labores del diácono, y por lo tanto raramente las menciona explícitamente.

## El diácono en la liturgia

En la actualidad, en la Iglesia Católica Romana, los diáconos están con frecuencia involucrados en el cuidado de los pobres y de los

---

327 Para este pasaje, cf. Koet, *Five Studies*, 24-55. El verbo griego *euaggelizomai* es una palabra típicamente lucana. Mateo es el único otro evangelista que también la usa y solo una vez (11,5). Lucas la usa diez veces en su Evangelio y cinco veces en los Hechos.

328 Sobre el hecho de que los discípulos de Jesús también lo siguieron a él en su interpretación de las Escrituras, y que ellos mismos se convirtieron en intérpretes de las Escrituras, cf. la conclusión en Koet, *Five Studies*, 140-161, esp. 155-156.

enfermos. Agustín escasamente se refiere explícitamente a diáconos que estén involucrados en tales trabajos, e incluso, cuando lo hace, no es como un trabajo exclusivo de los diáconos. En *ciu.* 22,8,3 trata de los sufrimientos de un cierto Inocencio, un hombre que conocía de la época en la que él y Alipio eran monjes. El hombre había sido sometido a una operación a causa de una fístula anal, pero parte de la fístula se había quedado, y esto le provocaba mucho dolor. Agustín señala, vinculado a este caso, que Inocencio frecuentemente recibía la visita de diferentes tipos de clérigos: un obispo, un sacerdote y los diáconos de Cartago<sup>329</sup>. Incluso este pasaje informa que no hay ninguna indicación en los escritos de Agustín de que los diáconos tuvieran la responsabilidad particular de atender a los pobres y a los enfermos.

En varias iglesias en la actualidad, los diáconos son también actores en la sagrada liturgia. En las iglesias ortodoxas, el diácono es con frecuencia importante como el coliturgo. Este debe haber sido también el caso en el tiempo de Agustín, aunque la información que proporciona es mínima. Probablemente asumió que el lector estaba suficientemente familiarizado con el papel del diácono. Esto es ilustrado en una referencia entrañable, aunque no muy clarificadora con relación al diácono, en la *ep.* 263, una carta de consolación a Sápida. Esta virgen consagrada en Cartago había enviado a Agustín una túnica, que había hecho ella misma. Originalmente la había hecho pata Timoteo, su hermano, que era diácono en la iglesia de Cartago. En vista de que su hermano había muerto, ella había enviado la túnica a Agustín, para que él se la pusiera: “Recibí la justa y piadosa labor de tus manos. Quisiste que yo la recibiera” (263,1). Por su relato sabemos

329 Agustín se refiere aquí a Aurelio como diácono. Aurelio después se convertiría en obispo de Cartago.



que se la había puesto (263,1.4)<sup>330</sup>. Posteriormente, de manera breve, Agustín hace referencia al hermano de Sápida: “Es para llorar que a ese hermano, que te amaba tanto por tu vida y profesión de sagrada virginidad, no le veas, como solías, entrar y salir como diácono de la iglesia de Cartago, ocupado en el deseo de cumplir su deber eclesiástico”. Agustín no nos da más detalles de lo que hacía Timoteo, fuera de honrar a su hermana por su conducta y realizar sus deberes eclesiásticos. ¿Cuáles pudieron haber sido estos deberes?

Queda claro que el diácono tenía un papel en la liturgia, pero en ningún lugar de los escritos de Agustín se puede encontrar algo que se parezca a una descripción extensa. Es posible que diera por hecho que Sápida (y otros lectores de aquel tiempo) conocían perfectamente bien lo que los diáconos debían hacer.

Lo que los diáconos hacían en la liturgia puede ser reconstruido parcialmente de las antiguas instrucciones litúrgicas que pueden encontrarse, por ejemplo —como hemos visto en el capítulo tres— en la *Traditio Apostólica* 21<sup>[331]</sup>. Estos textos nos dicen más acerca de lo que los diáconos hacían junto con el obispo, durante el bautismo y la subsiguiente eucaristía durante la vigilia pascual. Ambrosio, un contemporáneo un poco más viejo que Agustín, también nos da alguna información. Según Gryson, Ambrosio usó la palabra

330 Podemos notar en este contexto que Agustín dice en el s. 356,13 que quería tener en común con otros sus posesiones. No quería un vestido costoso: “quizá vaya bien con un obispo, pero no con Agustín, es decir, con un hombre pobre, nacido de pobres”. Por tanto: “mi vestimenta debe ser tal que pueda darla a un hermano mío si él no tiene; tal que pueda llevarla con decencia un presbítero, un diácono o un subdiácono; así es como la quiero”. ¡Los regalos iban al acervo común!

331 He usado los textos reunidos en Bradshaw, Johnson y Phillips, *The Apostolic Tradition*.

latina *minister* para designar el oficio del diácono<sup>332</sup>. En la obra de Ambrosio, los diáconos pueden encontrarse como *ministri* al altar, son quienes distribuyen la sagrada comunión y participan en el rito del bautismo. El diácono estaba presente en la catequesis mistagógica, la entrada de los candidatos en el baptisterio, su renuncia a Satanás, la consagración del agua y la inmersión<sup>333</sup>.

No sabemos cuántos diáconos había en Milán, pero había por lo menos cuatro cuando murió Ambrosio<sup>334</sup>. Esto es menor que el número de sacerdotes presentes en esa diócesis.

También Jerónimo menciona mucho a los diáconos. En su *ep.* 146 habla principalmente de la arrogancia de los diáconos de Roma. Tradicionalmente en Roma había siete diáconos<sup>335</sup>. Ahí también su número era inferior al número de sacerdotes, y puede deducirse de esto por qué se vanagloriaban de su posición especial. Según Jerónimo, había diáconos que acostumbraban bendecir a los sacerdotes, y los diáconos eran los responsables de seleccionar a los sacerdotes. Jerónimo les enseñó una lección en la *ep.* 146. Otra de sus cartas contiene información sobre el papel de los diáconos en la noche del Sábado de Pascua<sup>336</sup>.

332 Para los diáconos en los escritos de Ambrosio, cf. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, 142- 144, aquí 142.

333 Cf. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, 143.

334 *Off.* II,121-134; cf. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, 144.

335 Ambrosiaster, en 1Tm 3,12-13,3: "Nunc autem septem diaconos esse oportet, aliquantos presbyteros, ut bini sint per ecclesias et unus in civitate episcopus". Cf. Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas*, ed. H. J. Vogels, CSEL 81/3 (Salzburg: Universität Salzburg, 1969).

336 Cf. Yvon Bodin, *Saint Jérôme et L'Église* (Paris: Beauchesne, 1966), 176-186, esp. 184-186. Para las observaciones críticas de Jerónimo sobre los diáconos romanos (!) en la *ep.* 146, cf. la explicación posible en Bernhard Domagalski, "Römische Diakone im 4. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter," en *Der Diakon*, ed. Plöger y

Agustín dio por hecho el papel litúrgico del diácono, ya que poco habla de él. Por ejemplo, en la *ep.* 55 (a Jenaro) solo hay una mención incidental a los diáconos. Esta carta es fundamentalmente un largo tratado sobre cuestiones litúrgicas, tales como por qué no hay una fecha fija para la celebración de la Pascua. En su petición de permitir a las diferentes Iglesias conservar sus propias y diversas costumbres —en tanto que no contradigan la verdadera fe y la sana moral—, señala lo fructuoso que es cantar himnos y salmos. Dice que la gente en África no se inclina fácilmente a cantar canciones piadosas. Agustín aprobaba grandemente el canto. Según él, cuando los cristianos se reunían como hermanos y hermanas en la *ecclesia*, este era el momento para cantar, al menos que hubiera una lectura o un sermón, o el ministro (*antistes*) estuviera haciendo una oración en voz alta, o la voz del diácono anunciara la oración del presidente (55,18,34)<sup>337</sup>. Era el diácono quien como intermediario o *trait d'union* entre el altar y la gente, invitaba a la gente a orar juntos.

También en los sermones de Agustín, casi no escuchamos nada sobre las actividades del diácono. La lectura del Evangelio, un elemento que comúnmente les pertenecía a los diáconos, solo lo podemos encontrar una vez referido en los sermones de Agustín. Esto sucede en el s. 139A, un sermón sobre la resurrección de Lázaro. Agustín comienza diciendo que el Evangelio sobre este gran milagro se ha convertido en algo muy conocido, hasta el punto de que incluso los no creyentes han oído hablar de él. No obstante, el predicador

---

Weber, 44-56. Para los deberes del diácono en la Vigilia Pascual, cf. *ep.* 18\*. Esta carta fue incluida entre las cartas de Jerónimo por muchos siglos, pero fue rechazada por los estudiosos como apócrifa. Sin embargo, hoy la mayoría de los especialistas aceptan que Jerónimo es el autor; cf. Cain, *The Letters of Jerome*, 207. En el presente libro se incluye un apéndice sobre la figura del diácono en las obras de Jerónimo.

337 *Communis oratio voce diaconi indicitur.*

continúa, en vista de que es tan bien conocido, la gente puede verse inclinada a no oír con cuidado. Pide a su audiencia que no se enfade por el hecho de que va a predicar sobre este relato de nuevo, como lo ha hecho con frecuencia. Señala que el diácono ha leído el relato muchas veces, que cada vez ha sido recibido con gran gusto, y que el pueblo debería por tanto escuchar su explicación.

Una de las pocas ocasiones en las que sabemos algo del papel litúrgico del diácono es en el s. 356. Este sermón fue predicado en un tiempo difícil para Agustín. Como hemos visto, Agustín tuvo que enfrentar en su ancianidad el testamento de Jenaro, que reveló que este sacerdote todavía tenía posesiones. Según Agustín, esto iba contra el ideal de la vida común. Durante una reunión para afrontar esta crisis, el diácono leyó un texto de los Hechos de los Apóstoles, uno que Agustín ya había citado en el s. 355,2, y que él vuelve a elegir de nuevo. Presenta este texto invitando a todos a escuchar con atención el canto. Menciona dos veces al diácono. El diácono leyó un texto de los Hechos de los Apóstoles, y después le dio el códice a Agustín, quien a continuación también leyó una parte breve de este.

En la *ep.* 126, el diácono de nuevo ejerce la función de lector. Esta carta explica un asunto caótico y controvertido, con relación a la posible ordenación de un cierto Piniano. Este hombre y su esposa aparecen no solo en esta carta, sino también en la *ep.* 124 y 125. Queda claro de estas tres cartas que este hombre inmensamente rico y su esposa, Melania la Joven, habían venido al norte de África donde poseían algunas tierras después del saqueo de Roma hecho por los Visigodos. Fundaron dos comunidades religiosas en Tagaste, y se quedaron a residir ahí. En una visita a Hipona, el pueblo de Hipona quería que Agustín ordenara a Piniano como sacerdote.

La escena nos recuerda la forma en la que el mismo Agustín había sido ordenado durante una visita a Hipona, y la forma en la que

Ambrosio había sido elegido obispo<sup>338</sup>. La avidez del pueblo de que Piniano fuera ordenado como sacerdote podría ser motivo de acusación de que la iglesia de Hipona, al igual que la iglesia de Tagaste, estaban buscando sacar provecho de la riqueza de esta pareja. Ni Piniano, ni Agustín, ni su amigo, el obispo Alipio, estaban dispuestos a llevar a cabo esta ordenación. No obstante, durante un momento de tumulto (*ep.* 125,3 y *ep.* 126,1), Piniano hizo un juramento escrito en el que prometía que no se ordenaría sacerdote en ninguna otra iglesia, y que no abandonaría Hipona. Cuando finalmente pudo regresar a Tagaste con su esposa y su suegra, Agustín desaprobó esto.

El preludeo de este asunto puede verse en la *ep.* 124, donde Agustín escribe que no puede viajar para estar con Piniano y Melania por razones de salud. Una carta a Alipio de Tagaste (*ep.* 125), muestra lo avergonzado que estaba Agustín por el ansia de la gente de Hipona de tener a Piniano como su sacerdote, únicamente en vista de su riqueza. La ordenación haría de Piniano un miembro del clero de Hipona. La agitación en la Iglesia le impidió a Agustín oponerse al deseo del pueblo, pero se negó a ordenar al hombre. Piniano fue obligado a hacer un voto de no abandonar Hipona, y de no ser ordenado en ninguna otra diócesis.

En la *ep.* 126, una carta dirigida a la suegra de Piniano, Agustín describe todo lo que sucedió en esa ocasión. El punto central del relato es que Piniano había hecho un voto. Este juramente tenía que ser leído por el diácono durante una especie de asamblea

338 Para una exposición de la elección de Agustín y el caso de Piniano, cf. el capítulo seis de: Julio Cesar Magalhães de Oliveira, *Potestas populi: participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)* (Turnhout: Brepols Publishers, 2012).

eclesiástica<sup>339</sup>. Cuando llegó el momento de que el juramento fuera firmado, los catecúmenos debían ser despedidos primero, lo que indica que la reunión era considerada una reunión de los fieles. Agustín menciona la recitación del diácono tres veces (126,4.5.13). Lo que podemos ver en este confuso y tumultuoso asunto es a un diácono que actuaba como una especie de empleado, probablemente en nombre de su obispo Agustín.

Aunque sabemos de otras fuentes que los diáconos jugaban un papel en las asambleas litúrgicas, esto es solo mencionado incidentalmente en las obras de Agustín. Describe el papel del diácono en las ceremonias litúrgicas, principalmente como intercesor y lector de los pasajes de la Escritura, así como un proclamador oficial de documentos.

## El diácono como predicador

Hay toda clase de indicaciones en los escritos de Agustín de que los diáconos servían para cumplir diversas actividades religiosas en la Iglesia. La naturaleza de estas actividades, con frecuencia, no es del todo clara. Los clérigos eran enviados por el obispo a misiones de la Iglesia en pequeños lugares en la región, que aparentemente pertenecían a su diócesis. Estas aldeas es posible que no hubieran estado lejos de Hipona, sin embargo, en ocasiones los clérigos en cuestión tenían que pasar la noche ahí. Y esta práctica de permanecer la noche fuera, despertó cuestiones deseadas e indeseadas, como podemos ver en la *ep.* 13\* y la *ep.* 18\*.

339 En latín, en la *ep.* 126,4 y en la *ep.* 126,13, encontramos *recitare: ep.* 126,4: *nam cum eius verba a diacono dicta recitarentur.*

La *ep.* 13\* es una carta a Restituto, el mismo sacerdote que había sido mencionado al final de la *ep.* 18\*. Agustín le da en su carta un consejo con relación a un sacerdote —no se menciona su nombre—, quien había sido acusado de mal comportamiento en relación con una monja, cuando él era todavía un diácono. Después de haber interrogado al sacerdote, Agustín concluyó que no habían pasado demasiadas cosas. Según Agustín, el sacerdote, quien entonces era diácono, había estado presente en la aldea a causa de los deberes de su oficio, y no había podido regresar a casa antes de que cayera la noche, y había dormido en una terraza, apartado de los otros. No sabemos cuáles eran exactamente sus deberes. Toda esta cuestión le hace exclamar a Agustín que preferiría que los sacerdotes no viajaran solos, particularmente en los lugares del campo, para no exponerse a acusaciones. Si los sacerdotes no podían evitar viajar juntos, mucho menos lo podían hacer los clérigos de menor rango.

Un caso similar es descrito en la *ep.* 18\*. Esta carta está dirigida a los fieles de Memblibanum, un pueblo en Numidia, cuya ubicación no pude ser hoy identificada. De nuevo, un sacerdote ha sido acusado de abusos durante el tiempo en el que era diácono. Esta vez las acusaciones eran legítimas. El pueblo había pedido que un cierto Gita se convirtiera en su sacerdote, pero Agustín creía que a este hombre nunca se le debería haber permitir ser diácono. No hay nadie en este caso que nos dé ninguna idea más sobre el oficio del diácono.

Sabemos por estas cartas que Agustín estaba bien consciente del hecho de que los clérigos podían también ser débiles, y que era mejor no enviarlos solos a una misión. Solo podemos hacer suposiciones sobre el papel ejercido por estos dos diáconos. ¿Se encontraban en un viaje pastoral para discutir problemas de este tipo con sus

parroquianos?<sup>340</sup> Sabemos por varias fuentes literarias que los diáconos estaban involucrados en la instrucción de la fe, por ejemplo, de los catecúmenos. El hecho de que la noche cayera mientras estaban desarrollando sus actividades significa que estaban comprometidos en actividades catequéticas. El único asunto que está claro de ambas cartas es que ya existía una especie de *cursus honorum*: con el paso del tiempo, los diáconos se convertían en sacerdotes.

El compromiso del diácono con la proclamación y la iniciación en la doctrina cristiana viene a la luz específicamente en la *ep.* 84. Las palabras iniciales son interesantes. La carta no solo está dirigida a Novatus, a quien Agustín llama su hermano y compañero sacerdote, sino también a los hermanos que estaban con este. Supongo que esto se refiere a sus clérigos. Agustín no es el único que envía esta carta, ya que él también menciona a sus hermanos en el oficio. El prefacio de la carta anuncia de alguna manera el tema, así como el prefacio en las cartas de Pablo: en esta ocasión es un asunto contencioso entre dos diócesis (¿o entre dos obispos?). La cuestión fue finalmente un conflicto entre dos obispos y sus clérigos. Novatus quería que el diácono Lucilo regresara a su propia diócesis. Parece obvio que Lucilo era el diácono de Novatus. Agustín lo llama “tu hermano de sangre” y señala cómo Novatus lo había educado. No obstante, Agustín también tiene algo que decir: Lucilo es “su hijo”. Se puede ver por la carta que Novatus quería que Lucilo regresara porque lo necesitaba para su propia iglesia. Agustín responde con comprensión, y da el ejemplo del hermano Severo, uno de sus clérigos que también había estado lejos de casa por algún tiempo. Pero Agustín entonces argumenta que el bien común de la Madre Iglesia debe prevalecer por encima del interés de su (pequeña) diócesis.

340 Para un ejemplo de esto, cf. *ep.* 3\*; para esta carta, cf. capítulo cinco.



Esta es una señal dada a Novatus para que comprendiera que, por el interés común de la Iglesia, es por lo que Lucilo debería permanecer en Hipona. Agustín sigue diciendo que estaría dispuesto a enviar el diácono a Novatus, aunque le era tan útil como le sería a esta población. Pero Lucilo, de hecho, es de un mayor provecho a Agustín que a Novatus. ¿Por qué? Porque el diácono sabe latín<sup>341</sup>. Según Agustín, había una gran necesidad en Hipona de gente que fuera capaz de explicar el Evangelio en latín, mientras que había más que suficientes personas en la diócesis de Novatus que podían hacer esto. Por lo que se puede ver, esta es la razón por la que Agustín no tiene intenciones de dejar marchar a Lucilo, aunque esto vaya contra la voluntad y los sentimientos de Novatus (*non solum contra tuum desiderium sed etiam contra sensum tuum*). Agustín apela al Señor para que provea a Novatus con (nueva) ayuda para su trabajo.

Cuando leemos las líneas de esta carta, podemos observar dos aspectos del ministerio del diácono. En primer lugar, existe el vínculo tradicional entre el diácono y su obispo. Aparentemente un obispo podía enviar a uno de sus diáconos prestado a otro obispo. Pero este no es el caso de que sea solo un préstamo: Agustín *pide* a este diácono a Novatus. Aparentemente, el vínculo personal entre el obispo y su diácono puede dejarse de lado por razones importantes, y esto le dio a Agustín el derecho a reclamar el diácono de otra persona por una causa elevada.

El segundo aspecto es que el diácono Lucilo es presentado como alguien que puede ayudar a las personas con la iniciación a la doctrina cristiana. La carta no da ninguna indicación sobre la forma

341 En la edición del CSEL se puede leer que podía hablar latín. No obstante, hay discusión de si Lucilo hablaba latín o púnico. Esta cuestión no es muy importante para nuestro argumento.

en la que esto se hacía. Lo que queda claro es que el diácono poseía una cierta independencia. El hecho de que hablara latín (o púnico) lo hacía más valioso a los ojos de Agustín para proclamar el Evangelio. El conocimiento de este lenguaje le daría una audiencia propia y, como tal, su propio campo de proclamación. Hasta un cierto punto, eso lo hacía un predicador independiente con su propia responsabilidad para extender el Evangelio. Este desempeño hacía que la misión del diácono Lucilo fuera suficientemente importante para el obispo de Hipona y sus clérigos, como para enzarzarse en un conflicto con un obispo amigable y sus clérigos. No sabemos cuál era el contenido de este trabajo de proclamación. ¿Es posible que hubiera sido enviado a los campos, como lo fue el diácono mencionado en la *ep.* 13\* y la *ep.* 18\*? Pudo haber sido así, porque Agustín no dice que necesitara a Lucilo para trabajar en la ciudad de Hipona. El contenido exacto del trabajo de Lucilo sigue siendo poco claro. Afortunadamente, Agustín trata con más claridad la predicación del Evangelio en otros textos.

### *De haeresibus* y *De catechizandis rudibus*: consejos para los diáconos en su trabajo en la Iniciación

Uno de los rituales más importantes en la primitiva cristiandad era el bautismo<sup>342</sup>. Aunque había algunas diferencias entre las diferentes comunidades en diversas partes del mundo, este rito era común-

342 Para esto, cf. Gerard Rouwhorst, "Christian Initiation in Early Christianity," en *Christian Initiation and the Liturgy* Fs Jozef Lamberts, ed. Lambert Leijssen (Leuven: Peeters, 2008), 104-123, esp. 113 y las siguientes. Para una posterior orientación en la historia de la iniciación cristiana, cf. Hugh Riley, *Christian Initiation* (Washington DC: Catholic University of America, 1974), y Maxwell Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation* (Collegeville: Liturgical Press, 1999).

mente visto como eminentemente importante, porque era real y absolutamente un “derramamiento de agua”, en, antes y después, y también una línea divisoria entre los cristianos y los no cristianos. Para la comunidad en la que nació la *Didaché* había ya una cierta preparación estructurada para el bautismo. Esta preparación fue posteriormente institucionalizada<sup>343</sup>. Los catecúmenos eran bautizados después de una instrucción completa. Los diáconos estaban involucrados en la iniciación cristiana, no solo como ayudantes durante el mismo bautismo, sino también durante la preparación<sup>344</sup>. Agustín quería ayudar a los diáconos a cumplir sus deberes como maestros de los catecúmenos.

Posidio escribe en su *Vita Augustini* (19,5) que Agustín se había esforzado en preparar personas que pudieran ellos mismos formar a otros (compárese con 2Tim 2,2). Por esto no sorprende que encontremos entre sus muchos trabajos dos escritos ocasionales compuestos a petición de sendos diáconos de Cartago. Estos libros tratan con mucho detalle del papel de los diáconos como predicadores y maestros<sup>345</sup>.

343 Para un análisis completo de la iniciación cristiana, cf. Daniel Schwartz, *Paideia and Cult. Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia* (Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2013). Schwartz ha señalado que hay tres facetas importantes en la catequesis: inmersión en la estructura social de la Iglesia, instrucción en la teología cristiana y realizar los rituales que culminan con el bautismo.

344 En su investigación de los muchos trabajos y deberes de los diáconos, Seidl también menciona el trabajo como catequista. Se refiere al trabajo del diácono en el catecumenado: “Als Katecheten. Dabei bedienten sie sich der Diakonen als der hierzu zunächst berufene Werkzeuge” (*Der Diakonat in der katholischen Kirche*, 153).

345 Hay también otros escritos que fueron probablemente usados para enseñar a los clérigos el necesario conocimiento de la Escritura. Para un ejemplo, cf. Robert Grant y Glen Menzies, *Joseph's Bible Notes (Hypomnestikon)* (Atlanta: Scholars Press, 1996). Este libro contiene 167 preguntas y respuestas. Según los editores, es un ejemplo de la forma en la que en la iglesia primitiva se preparaba a los futuros clérigos para adquirir un mínimo de conocimientos bíblicos.

Hemos mencionado anteriormente que el *De haeresibus* estaba dedicado a Quodvultdeus, un diácono de Cartago, quien según *haer.* 46,9 había entrado en contacto con la secta de los maniqueos. Posteriormente, llegó a ser obispo de Cartago en el 437. La correspondencia entre este diácono cartaginés y el Obispo de Hipona puede encontrarse en las *ep.* 221-224. En la *ep.* 221, Quodvultdeus pide a Agustín que componga una lista de todas las herejías para ser usada por los clérigos de Cartago. Quodvultdeus creía que a algunos clérigos les falta instrucción, y que tal lista instruiría a los clérigos. Su comentario “incluso en esta gran ciudad” es llamativo. Añade, irónicamente, “Tómame a mí como ejemplo” (*ep.* 221,2). Su petición no era de un estudio exhaustivo, sino de un manual sobre las herejías.

Lo que se precisa destacar de Quodvultdeus es que quería elevar a un nivel más alto a sus compañeros clérigos<sup>346</sup>. Esto sugiere que el clero en los alrededores de las ciudades tenía el deseo de tener más formación que aquellos en la rural Hipona. Van der Meer ha sugerido que el clero rural (sacerdotes, diáconos y también obispos) tenían probablemente menos educación. También ha hecho referencia a una carta de Agustín a Optato (*ep.* 202,3,7), en la que el Obispo de Hipona, en el contexto de sacerdotes cultos, habla de “la multitud ruda y mal educada de clérigos”<sup>347</sup>.

Agustín responde en la *ep.* 222 y dice que el problema era demasiado complejo para él, y sugiere que le fueran enviadas las obras de Epifanio a Quodvultdeus. Este último repitió su petición en la *ep.*

346 Esto suscita la pregunta sobre dónde hacían su “preparación profesional” los clérigos en esos días. En la *Vita Augustini* II, Posidio nos da un esbozo de cómo Agustín “educaba” a pocos clérigos en su monasterio de Hipona. Muchos de ellos llegaron a ser obispos en otras diócesis.

347 Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 225-234: *rustica et minus instructa clericorum turba*.

223. No conocía los libros sobre las herejías que san Agustín le había sugerido. Más aun, no veía utilidad en ofrecer la elocuencia griega a un hombre como él, que tenía solo un conocimiento común del latín (*ep.* 223,2).

En su respuesta, la *ep.* 224, Agustín describe lo ocupado que está con sus asuntos; sin embargo, promete comenzar a trabajar en los escritos que Quodvultdeus le había pedido. Trabajaría en la primera obra durante el día, y en la segunda durante la noche. Esto dio como resultado el libro *De haeresibus*.

Esta correspondencia ofrece solo un breve esbozo de las responsabilidades profesionales del diácono. Quodvultdeus había tenido el valor de pedirle a Agustín un libro breve de referencia. Este estaba primariamente pensado para los clérigos de Cartago, que con frecuencia tenían una educación deficiente, y por ello les venía bien un manual. Para los más instruidos, el libro podría ser útil para ejercitarse cuando lo revisaran. Lo que sabemos de este intercambio de cartas es que ese diácono de Cartago pensaba que era necesario tener por lo menos un conocimiento rudimentario de las herejías, para así ser capaz de instruir a su pueblo sobre las cosas que era preciso evitar. Era consciente de que no todo el clero estaba suficientemente formado, e incluso hacía una alusión a su propia persona de no ser un especialista. Podemos ver lo constante que era en asumir la responsabilidad de elevar el nivel de educación de sus compañeros clérigos, pero no sabemos los detalles de este propósito.

Más referencias a las responsabilidades de los diáconos en Cartago se pueden encontrar en el *De catechizandis rudibus* de Agustín, escrito también a petición de un diácono de Cartago<sup>348</sup>. En la in-

348 Para una investigación sobre Deogratias como catequista, cf. Sylwester Jaśkiewicz, "Il diacono catecheta sulla base *de catechizandis rudibus* di Sant'Agostino", en Grossi, Koet y van Geest, *Diakonia, diaconiae, diaconato*, 423-432.

troducción, Agustín describe la ocasión que le llevó a escribir este libro. Lo hizo a petición del diácono Deogratias, quien se sentía inseguro de poder cumplir su función como catequista<sup>349</sup>. El libro tiene varias partes perfectamente distinguibles<sup>350</sup>. Hay 55 secciones. Según Cornelius Mayer, Agustín después de un breve pero sustancioso prefacio, expone los principios teóricos (*Grundlagen*) de la catequesis<sup>351</sup>. Posteriormente, da una especie de clase modelo (16,24-24,49). En el 26, Agustín se dirige a Deogratias de nuevo. Si Deogratias piensa que el modelo de clase es demasiado largo, es libre de escribir un modelo más corto, pero debe ciertamente no ser más largo. La última parte del *De catechizandis rudibus* ofrece un ejemplo más breve, y posteriormente el libro termina abruptamente sin una conclusión.

### ¿Quién era Deogratias?

Únicamente en la introducción se nos informa sobre el primer destinatario de esta obra: sobre su nombre, su lugar de residencia y su oficio. El nombre Deogratias era muy raro<sup>352</sup>. Madec ha señalado que,

349 Agustín usa una palabra originalmente griega para el proceso de enseñanza: *catechizare*. En griego *κατηχίζω* (de *κατηχέω*) significa: 1) 'mandar' o 'a través'; 2) 'enseñar por una palabra oral', por tanto, generalmente 'instruir' (*LSJ*, 927). Fue también usada en latín desde Tertuliano, especialmente como un término técnico para referirse a la enseñanza eclesiástica y en particular como instrucción para aquellos que pedían la instrucción bautismal, cf. *Augustinus Lexikon* I, ed. Mayer, cc. 794-805, 794.

350 Para la estructura de esta obra, cf. *Augustinus Lexikon* I, ed. Mayer, cc. 797-800. Para su contexto original social, literario y su lugar en el catecumenado del siglo V en el norte de África, cf. William Harmless, *Augustine and the Catechumenate* (Collegeville MN: Liturgical Press, 2014), 131-180.

351 Esos principios catequéticos son comparables con lo que hoy llamaríamos los principios psicológicos y pedagógicos.

352 Sobre Deogratias, cf. Goulven Madec, en *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, 297-298

como Quodvultdeus y Adeodatus, Deogratias es una traducción de uno de los muchos nombres púnicos en el que aparece el nombre de Dios. Ha sugerido que en vista de que el nombre de Deogratias es extraño (aparece seis veces en las obras de Agustín), el diácono Deogratias era la misma persona que el sacerdote Deogratias, y también era el obispo con ese nombre<sup>353</sup>.

El lugar de residencia de Deogratias era Cartago<sup>354</sup>. ¿Acaso Deogratias había acudido al consejo del obispo en vista de la fama de Agustín en la gran ciudad? En los días de Agustín, Cartago era la tercera ciudad en el Imperio Romano, después de Roma y Constantinopla, y era la capital de África<sup>355</sup>. No es ninguna sorpresa que Deogratias, como diácono de esa ciudad, hubiera escrito a Agustín. Aunque era obispo de la pequeña ciudad de Hipona, Agustín tenía buenas relaciones con la gran ciudad. Cartago era la capital eclesiástica de toda el África. Como obispo, Agustín iba a esa ciudad con frecuencia. Gozaba de una buena reputación ahí, y era un huésped bien recibido, ya que había sido invitado muchas veces a predicar durante celebraciones importantes. Sus buenas relaciones con la ciudad capital del África romana pueden verse también en su correspondencia. Con frecuencia escribía cartas a los clérigos de esta ciudad.

El tercer detalle de la información personal sobre Deogratias que ha llegado a nosotros es que era diácono. El hecho de que fuera

353 Cuando Agustín escribió el *cat. rud.*, Deogratias era diácono. Cuando Agustín escribió la *ep.* 102 a Deogratias para responder a sus preguntas, era ya sacerdote (cf. Deogratias, también *ep.* 25\* y *ep.* 173A). Se da por hecho que se convirtió en obispo de Cartago en el 454.

354 Según *conf.* II, Agustín tenía dieciséis años cuando regreso con sus padres por un tiempo. Pudo ir a Cartago el año siguiente porque ellos habían de nuevo ahorrado algo de dinero. *Conf.* III narra cómo viajó a Cartago.

355 Frederick van der Meer y Christine Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World* (London: Nelson, 1966), mapa n.º 22.

un diácono es un elemento clave en este texto, porque se dirige a Agustín pidiendo consejo en vista de su sentimiento de falta de pericia para el cumplimiento de su ministerio.

También sabemos algo más de él. Agustín añade que la gente acudía a él en vista de su habilidad en la catequesis, el conocimiento del dogma y la dulzura de sus discursos (o sermones: *suavitas sermonis*)<sup>356</sup>. ¿Qué es lo que hacía Deogratias? Tenía que catequizar a los *rudis*<sup>357</sup>. Pero, ¿quiénes son estos? Un *rudis* (singular de *rudis*) es aquel que pertenecía a uno de los diferentes grupos de la iglesia antigua. Nadie podía hacerse cristiano directamente. Había un largo periodo de enseñanza mistagógica que precedía el bautismo.

Ser un *rudis* era el primer paso de un largo camino hacia el bautismo. *Rudis* en latín significa “rudo”, simple, áspero y también llegó a significar “incivilizado”. Ignorante. En la iglesia primitiva, se convirtió en el término que se aplicaba al grupo de personas que no eran todavía oficialmente estudiantes de la fe cristiana, o catecúmenos<sup>358</sup>.

Era posible quedarse como catecúmeno por el resto de la propia vida, sin dar el último paso hacia el bautismo. Una vez que se daba el último paso, expresando el deseo de ser bautizado en la Pascua, se convertía en un *competens* (“aquel que pide junto a otro”) a lo

356 Agustín repite esta observación con unas palabras ligeramente diferentes en 10,14. Jaśkiewicz saca la conclusión de que Deogratias como profesor era un principiante, Jaśkiewicz, *Il diacono catecheta*, 425.

357 Para una investigación de los muchos aspectos del catecumenado en los días de Agustín, cf. Anthony Dupont, “Augustinus’ denken over doopcatechese voor volwassenen en his theologisch pleidooi voor het kinderdoopsel. Vruchtbare spanning tussen ontwikkelingspsychologie and genadetheologie”, *Collationes* 42 (2012): 245-262, esp. 254-255 y la nota 8 con importantes referencias a la literatura.

358 Hoy les llamaríamos “buscadores”.



largo de la Cuaresma, un miembro de los que aspiraban al bautismo. En esta etapa, en Cartago, a la persona se le asignaba un maestro<sup>359</sup>. Deogratias pidió (*petisti*) a Agustín que escribiera algo que le ayudara en este papel como diácono en Cartago, catequizando los hombres y las mujeres que eran todavía “rudos”, quienes todavía tenían mucho que aprender. En resumen, se trataba de enseñar a los *rudes* los principios básicos del cristianismo. El texto que resultó finalmente (y mercedamente) encontró un público mucho más amplio, pero su primera meta fue ayudar a un diácono en su trabajo, y así poder contribuir a la reconstrucción del diaconado según Agustín.

### *El problema de Deogratias y el deseo de Agustín de supervisar*

A pesar de las palabras de elogio de Agustín a Deogratias por su competencia, resulta que este último en realidad carecía de las habilidades pedagógicas para instruir. Literalmente se angustiaba (*angustias pati*). Tenía todo tipo de preguntas. ¿Dónde debe comenzar el relato y dónde debe terminar? ¿Debe haber algún tipo de exhortación al final del relato o bastaba con concluir con las instrucciones para ayudar a la audiencia a saber lo que debían hacer en la práctica?

Estas son preguntas que se hace un maestro sobre lo que tiene que hacer. Pero se puede ver que Deogratias tenía todavía otro problema. Cuando presentaba un largo “sermón” y se oía a sí mismo hablar, lo encontraba insulso, y estaba incluso disgustado. Y si esto era lo que él pensaba de sí mismo, ¿qué es lo que pensarían sus

359 Cf. Georg Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (Münster: Aschendorff, 1984), 279-286.

oyentes? Es por esto que Deogratias se dirigió a Agustín, y le pidió que escribiera algo sobre el tema, con una invitación al amor que ellos mutuamente se deben los unos a los otros (Rm 13,10)<sup>360</sup>.

En la siguiente sección (1,2), Agustín explica por qué, aparte de Deogratias, no era solo en vista de la amistad o de la mutua deuda del amor o por la Madre Iglesia (*mater ecclesia*), que se había decidido a responder positivamente<sup>361</sup>. Quería ayudar a otros dispensadores (*dispensatores*), que también servían a sus consiervos (*conservi*), porque quería que el tesoro del Señor se distribuyera. En este aspecto, el Obispo de Hipona reconocía e identificaba al diácono de Cartago como su *confrère*.

Agustín se consideraba a sí mismo suficientemente capaz de ayudar con el contenido, pero primero quería refutar, de la mejor manera que pudiera, los sentimientos negativos de Deogratias. En 2,3, Agustín dice a Deogratias que él mismo está familiarizado con este tipo de incerteza. Al mismo tiempo las reacciones de entusiasmo de los oyentes demostraban cómo sus dudas con relación

**360** Rm 13,8-10 es uno de los resúmenes de Pablo sobre la Ley. Hacer resúmenes de la Ley es parte de la pedagogía rabínica en el judaísmo. Uno de los resúmenes más conocidos es el de Hille: "Lo que es odioso para ti, no lo hagas a tu prójimo. Esa es toda la Torah, lo demás es una explicación. Ahora, id y aprended" (*Babylonian Talmud Shabbat* 31a.). Vestigios de estas formas pedagógicas pueden encontrarse también en el Nuevo Testamento, cf. Bart Koet, "Markus 12,28-34. Übereinstimmung im Kern der Sache," en *The Scriptures in the Gospels*, ed. Christopher Tuckett (Leuven: Peeters, 1997), 513-523. Agustín parece haber tenido una inclinación por tal pedagogía hermenéutica, y con frecuencia usaba como resumen Rm 13,8-10 como tal, así como el de Mt 22,34-40. Me parece que Agustín se estaba refiriendo aquí al inicio de Rm 13,8-10: "No debáis a nadie nada, fuera del amor mutuo". Para la vinculación entre Agustín y la regla rabínica y el uso de resúmenes en la liturgia de la Iglesia en las cárceles, cf. Bart Koet, "Over gevangenispastoraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe" y la versión más breve en alemán, cf. Bart Koet, "Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund".

**361** En 15,23, Agustín se refiere de nuevo al amor del uno para el otro. Pero muestra que el amor puede y debe tener diferentes formas.

a su *ministerium* eran frecuentemente inapropiadas (2,4). El hecho de que tanta gente fuera llevada a Deogratias era en sí mismo una evidencia de que su trabajo no era estéril.

Después de estas palabras de aliento para el inseguro diácono, Agustín le ofrece algunos consejos que son al mismo tiempo informales y urgentes (3,5): es muy importante en la catequesis que quien “catequiza” lo haga con todo su corazón y con alegría. ¿Acaso Pablo no dice en 2Co 9,7 que Dios ama al que da con alegría (por ejemplo, dinero), cuánto más entonces no amaré Dios al alegre dador de dones espirituales?<sup>362</sup> El primer mensaje de Agustín al maestro Deogratias es que debía irradiar alegría y un ánimo agradable. “Deja atrás esta tristeza, Deogratias, sobre tu propia persona”. Una vez que ha dejado clara esta cuestión, Agustín está listo para responder a la primera pregunta del diácono de Cartago con relación al contenido: ¿qué estilo narrativo debía usar para contar la historia? En la primera parte, antes de pasar a la instrucción directa, Agustín toma en cuenta lo que nosotros hoy llamaríamos el papel de un “*coach* mental”. Responde a los sentimientos de inseguridad de Deogratias. Se pone a su lado, y le muestra que él también, al igual que el diácono cartaginés, conoce esos sentimientos de duda. Promete ayudar a Deogratias, en vista de su mutuo amor, de la Madre Iglesia, y en vista de su causa común, la causa del obispo y del diácono, ya que ambos tienen en común que son *conservi*: Deogratias también tiene un *ministerium* (2,4) y Dios los ha hecho hermanos (1,2).

362 La afirmación de Pablo: “Dios ama al que da con alegría” parece ser una referencia al texto griego de los Proverbios 22,8(a). La frase: “Dios bendice al hombre alegre y generoso” no aparece en el texto hebreo.

## ¿Cuál es la misión de Deogratias? Los principios teológicos, psicológicos y pedagógicos de la catequesis

¿Cuál es el principal trabajo de un maestro? Tiene que hacer una narración. La palabra latina para “narración” que Agustín usa aquí es *narratio*. En la teoría retórica del tiempo, la *narratio* era el elemento que indicaba el comienzo de una frase que explicaba los hechos y los acontecimientos que se iban a abordar en el siguiente argumento<sup>363</sup>. En la *narratio*, el orador explicaba a los oyentes los hechos que más importaban cuando se tenía que tomar una decisión.

Agustín dice que la narración está completa cuando se cuenta desde el primer versillo de la Biblia hasta el momento actual<sup>364</sup>. A lo que se estaba refiriendo era a los relatos de la Biblia y a las tradiciones que siguieron, que era importante que conocieran aquellos que querían hacerse cristianos<sup>365</sup>.

Agustín estaba menos interesado posteriormente en el “qué”, sino en el “cómo” de la enseñanza. Esencialmente, comenzaba con la idea de que el relato de las Escrituras nunca puede narrarse completamente. Solo puede narrarse en parte, porque no hay tiempo para completarlo. Sin embargo, tenía palabras urgentes que decir sobre el “cómo”.

363 Cf. *Note Complémentaire* en la edición francesa del *cat. rud.* en *Œuvres de Saint Augustin* 11, 547.

364 *Cat. rud.* 3,5: *narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum est, 'in principio fecit deus caelum et terram,' usque ad praesentia tempora ecclesiae* (cf. 6,10).

365 Con relación al propósito catequético, hay importantes semejanzas entre *cat. rud.* y elementos del *ciu.*, cf. Gerald O'Daly, La voz *De civitate Dei*, en *Augustinus-Lexikon* 1, ed. Mayer, col. 970-1010, esp. 1004.

Siguiendo sus palabras anteriores sobre la alegría que el maestro debe tener, pasa a hablar del oyente. El maestro debe seleccionar aquellos relatos de la Biblia que se acomoden a la audiencia, y que esta pueda valorar (*cat. rud.* 3,5). Las cosas más importantes deben estar entrelazadas con cosas agradables y, de este modo, el Antiguo Testamento enseñará a todos lo que vino a hacer el Señor Jesucristo.

Agustín también nos cuenta sobre el propósito de la venida del Señor (4,7). El amor es la plenitud de la Ley (cf. de nuevo Rm 13,8-10). Un poco después muestra cómo toda la Ley y los Profetas hablan del mandamiento del amor a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,40).

Agustín entonces presenta la línea principal: las personas con frecuencia acuden a un profesor por temor de Dios, pero, aunque puedan tener tales motivaciones, le ofrecen al maestro una oportunidad. Después de que se ha narrado todo el relato (de las Escrituras), el aprendiz puede ser instruido en la esperanza de la resurrección (7,11).

### *¿Qué debe hacer un diácono durante la iniciación cristiana?*

Antes que nada, Agustín pide al diácono que narre todo el relato (3,5): desde la creación, tal y como es narrada al principio del Génesis, hasta el día de hoy. La historia puede ser dicha de manera general y resumidamente (*summatim generatimque*). El maestro debe elegir para explicar aquellos temas que puedan ser más fácilmente recordados: estos son los temas que con frecuencia es un placer escuchar. En este punto, de nuevo Agustín usa la palabra *suavis*. Este es el modo en el que Agustín había calificado la predicación de Deogratias.

Se dan más detalles sobre las competencias que Deogratias debe tener como diácono. Debe estar suficientemente familiarizado con todo el relato de la Escritura y la Tradición, para ser capaz de hablar sobre ella de una manera didáctica y agradable para aquellos que se querían bautizar. Su conocimiento de la Escritura y de la Tradición debe ser tal que sea capaz de acentuar aquellas partes que son atractivas, agradables para escuchar y fáciles de memorizar por la audiencia. Agustín señala que para ser capaz de contar esta historia de una manera correcta hace falta tener idea de lo que se llama en la moderna pedagogía el “punto de inicio” del estudiante. Una y otra vez, Agustín alude a las cualidades pedagógicas del maestro en su argumento.

Más que el contenido del relato, es la actitud del maestro lo que impresiona al alumno. Antes de enseñar la historia (6,10), el maestro debe estar informado sobre las circunstancias de su alumno, y junto con el alumno debe conocer los motivos detrás de su conversión al cristianismo (5,9). Parte de la estrategia pedagógica del maestro debe ser tomar en serio también la parte no cierta del estudiante. Al final de 7,11, Agustín de nuevo se dirige a Deogratias. Le dice al diácono que debe dominar la “administración del tiempo”. Tiene que prestar atención a su propio tiempo, así como al de su audiencia. Posteriormente le da una serie de instrucciones pedagógicas, las que por casualidad ponen en evidencia lo que nosotros hoy llamaríamos las cualidades psicológicas de este antiguo maestro de retórica. El maestro debe ser capaz de juzgar al alumno que quiere recibir la iniciación cristiana, y abordarla de una manera pedagógica. Algunos de aquellos que quieren hacerse cristianos ya estaban

bien formados (8,12). Pueden ser personas educadas<sup>366</sup>, que ya sabían muchas cosas y que deben ser tratadas con tacto. El maestro no debe quedarse repitiendo lo que tales estudiantes ya saben, sino solo presentar brevemente los puntos más importantes. El maestro debe mostrar que se da cuenta de que su alumno es capaz de aprender, debe encontrar lo que el estudiante ya ha leído, y comenzar desde ahí (8,12). Debe también ser capaz de dirigirse a los estudiantes menos formados a su propio nivel (8,13).

Agustín expone posteriormente las dificultades que se presentan durante la enseñanza, y aborda los problemas causados por Deogratias, así como aquellos que pueden ser causados por las circunstancias de los alumnos.

Una falta de confianza interior por parte de Deogratias puede causar la pesadez de su enseñanza o el hecho de que tuviera otras cosas en su mente (9,14). Agustín le dice que cuando vea a alguno cabecear o no hacer otra cosa que bostezar, debe hacer una broma, o hacer una observación agradable. El maestro debe ser educado y comprender que no debe tener a su audiencia de pie por mucho tiempo durante las clases (¡les debe dar una silla!). El mensaje está claro: el maestro debe hacer que escuchar resulte lo más cómodo posible, incluso físicamente (13,19)<sup>367</sup>.

366 Brown, *Augustine*, 125, considera este pasaje como “el retrato del obispo como una persona joven”.

367 Un buen ejemplo del sentimiento de Agustín por tales detalles es su observación en el s. 355,2. En este sermón, le cuenta a la gente de su iglesia sobre los problemas que ha tenido una vez que supo que uno de sus sacerdotes había hecho testamento. Se suponía que sus clérigos debían tenerlo todo en común. Agustín no esperó mucho antes de contar el problema al pueblo, porque sabía que para algunas personas era pesado tener que estar de pie: “Para no alargarme demasiado, teniendo en cuenta, sobre todo, que yo os hablo sentado, mientras que vosotros os fatigáis de estar de pie”.

Vemos algunos elementos del carácter de Deogratias en 14,20. Agustín sugiere que a veces no tenía ganas de enseñar, porque tenía asuntos más importantes en su mente. Es una lástima que Agustín no nos haya dicho cuáles podían haber sido esos asuntos. Pero hace esta sugerencia. ¿Posiblemente en este aspecto Deogratias se parezca al pastor actual, que se queja de la presión de su trabajo? Antes de dar el ejemplo de una clase, Agustín de nuevo hace un resumen. Demuestra de nuevo en 15,23 cómo está orientado hacia el alumno. Un maestro debe centrarse en la persona que tiene delante, y ajustar sus clases de acuerdo a esta persona. Posteriormente, Agustín presenta la clase modelo. Está pensada para una persona inculta (*quidam idiotarum*) de un pueblo, no del campo (16,24). Por supuesto, muchas de las personas que visitaban a Deogratias eran principalmente de la ciudad. Agustín comienza su ejemplo con un juego de palabras: “Gracias sean dadas a Dios, hermano”. En latín el nombre del diácono: *Deo gratias, frater*.

Agustín expone primero los motivos potenciales del catecúmeno. Su deseo de hacerse cristiano no debe provenir de ninguna consideración de provecho terreno, sino solo de la esperanza de la bienaventuranza eterna y de la paz eterna (17,27). Posteriormente, aborda muchas historias bíblicas. Comienza con la creación, pero también menciona la historia de Jonás (19,32), y presenta a Abraham como el padre del pueblo judío (19,33). Continúa a través de todas las edades bíblicas y termina con la sexta era. Esta era comenzó con Jesús, y debe ser proclamada como una gracia sagrada para todas las naciones. Finalmente, Agustín se dirige al estudiante y lo invita a tener fe en Dios.



Al final del sermón, Deogratias es invitado a preguntar al estudiante si cree esto, y si quiere aceptar esta fe (26,50)<sup>368</sup>. Si la respuesta es afirmativa, el estudiante recibirá la señal de la cruz por medio de un primer ritual. Este signo sagrado ya se había mencionado en 9,13, donde Agustín había comentado que necesitaba una cierta explicación<sup>369</sup>. Se le permite a Deogratias hacer un breve discurso si piensa que el sermón es demasiado largo. La propia opinión de Agustín es que él debería ciertamente no hacerlo más largo. La última parte del libro presenta una versión abreviada de un sermón.

El libro de Agustín le dio a Deogratias un entrenamiento continuo como catequista. No fue el único diácono-maestro en aquellos años. El ejemplo de Efrén el Sirio (que murió en el 373) muestra que los diáconos podían ser perfectamente competentes incluso como teólogos<sup>370</sup>. Efrén el diácono recibió una misión de su obispo Jacob de Nisibis de ser maestro de la comunidad. Escribió una amplia variedad de himnos y poemas, y fue también un excelente exégeta bíblico. Es el más importante de los padres de la tradición de la iglesia siria, y a pesar de todo permaneció siempre como diácono. Aunque Deogratias no tuvo las mismas habilidades que Efrén, como diáconos ambos comparten la misma misión: su obispo les había pedido que fueran “maestros” para instruir al pueblo en la Escritura y la Tradición.

368 Jaśkiewicz, “Il diacono catecheta”, 428, hace referencia al hecho de que la catequesis tiene un carácter dialógico. Lo que se espera es que el discípulo responda a la pregunta.

369 Siguiendo el consentimiento del candidato, la persona se alistaba como catecúmeno por medio de cuatro rituales: una señal de la cruz en la frente, un exorcismo, una imposición de manos y el otorgarle un poco de sal, cf. Dupont, “Augustinus’ denken”, 254-255.

370 Para Efrén y sus escritos, cf. Sebastian Brock (intr. y trad.), *St. Ephrem, Hymns of Paradise* (Crestwood NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1998).

## Conclusiones

Tradicionalmente, hay un vínculo entre el diácono y los libros de los evangelios<sup>371</sup>. Esto queda señalado por el hecho de que el diácono proclama la lectura del Evangelio. En las obras de Agustín solo una vez sabemos que el diácono haga esto. En los márgenes sabemos también que los diáconos servían como lectores en diversos concilios eclesiásticos. Hay pocas pruebas en las obras de Agustín de que sus propios diáconos cumplan un papel activo en la proclamación de la fe. Solo la *ep.* 13\* y la *ep.* 18\* apuntan en esa dirección.

En el *De catechizandis rudibus* sabemos más cosas sobre el diácono y su papel como predicador y su trabajo durante la iniciación cristiana. Haciendo referencia a la responsabilidad compartida del obispo y del diácono (son *conservi*), Agustín ofrece una lección de catequesis al diácono de Cartago Deogratias, quien tenía dudas acerca de su propia capacidad pedagógica. Agustín intenta animar a Deogratias: sus clases a los aspirantes precatecumenales son ampliamente valoradas, y es precisamente en vista de su calidad que diferentes candidatos al bautismo acuden a él. Deogratias es uno de los pocos diáconos en las obras de Agustín que aparecen ante nosotros como una persona real. ¿Qué tipo de persona era Deogratias? Como

371 Un detalle interesante en esta vinculación es que los ángeles eran frecuentemente mostrados como llevando una dalmática o una estola de diácono en las pinturas flamencas medievales. Los ángeles, por supuesto, son también mensajeros y por tanto proclamadores del Evangelio. Para la vinculación entre los ángeles y los diáconos, cf. Bart Koet, "Le diacre évangéliste. Un diptyque sur le diaconat", *Communio Revue Catholique Internationale* 34, 3-4 (2009): 22-34, aquí 28-32. Cf. Frederick van der Meer, "De tweede val der engelen. Geschiedenis ener beeldvorming", en *Saecula saeculorum*, Fs C.W. Mönnich, ed. Sibbele de Boer y Marinus Pranger (Amsterdam: Polak y Van Genneep, 1982), 47-97, esp. 79-80. Van der Meer ha notado que los ángeles en la pintura flamenca primitiva eran representados con las vestimentas propias del diácono, pero no lo explica.

diácono se supone que estaba bien preparado para su trabajo catequético. Su conocimiento de la Escritura y de la Tradición debía ser más que superficial: debía destacar por ser capaz de narrar relatos atrayentes. Por otro lado, es preciso que tengamos una buena visión de los diferentes ambientes sociales en la gran ciudad de Cartago. Tenía que ser pedagógicamente competente para juzgar el punto de partida de sus alumnos. Y tendría que esforzarse por descubrir esto. Su forma de enseñar se esperaba que irradiara una alegría auténtica. Se suponía que tenía que ser educado y tomar en cuenta la debilidad y la vanidad de los hombres; tenía que ofrecer una silla a aquellos que estaban cansados, y aceptar a las personas cultas tal y como eran. Era el intermediario entre la Escritura y la Tradición, por una parte, y entre un estudiante y otro. Esto es verdadero no solo del diácono, sino también del obispo.

Es posible que el perfil de un diácono en Cartago fuera diferente de aquel de Hipona, pero hay poca evidencia de esto. Es cierto que todos los diáconos que pidieron la ayuda de Agustín eran de Cartago. Las características que se esperaban de Deogratias lo caracterizan como un maestro, quien podía sobrevivir en la gran ciudad de Cartago. Muestra que su ministerio diaconal no era algo fácil. Cuando el obispo se dirige al diácono Deogratias como un colega, podemos tomar esto al pie de la letra.

Jaśkiewicz ha afirmado que Agustín no hace alusión al ministerio original del diácono, específicamente la caridad y el trabajo social<sup>372</sup>. Pero posiblemente lo que Jaśkiewicz piensa es que la mi-

372 Jaśkiewicz, "Il diacono catecheta", 432: "L'opera di Agostino non allude agli altri compiti del diacono come a questo più originale. Cioè caritativo in particolare". Para una concepción errada parecida, cf. capítulo 1, nota 6, al inicio. El problema es que esos autores piensan que ellos ya saben cuál era el trabajo de un diácono, e incluso sus propias ideas fuente no son capaces de convencerlos de otra cosa.

sión original del diácono refleja una visión más moderna de lo que era común en la iglesia primitiva. De hecho, Agustín no expone esta cuestión ni siquiera una vez.

Lo que llama la atención del texto que Agustín escribió para el diácono de Cartago es que el vínculo especial entre el diácono y el Evangelio parece remontarse a los tiempos más primitivos<sup>373</sup>.

373 Los protodiáconos Esteban y Felipe son ejemplos de diáconos como evangelistas.

## Agustín y los diáconos de la iglesia primitiva

En un mosaico en la iglesia de Santa Sabina en Roma, hecho durante el pontificado de Celestino (422-432), a cada lado de una gran inscripción histórica, hay dos figuras femeninas. Debajo de una de estas dice: *eclesia (sic) ex circumcissione*; debajo de la otra dice: *eclesia ex gentibus*. La primera figura se refiere a la iglesia venida del judaísmo, mientras que la segunda representa a la iglesia de la gentilidad. Esta composición muestra que había todavía una cierta noción, en el siglo V, de que la Iglesia originalmente tenía dos partes: una iglesia que venía del judaísmo, y otra de los gentiles.

Un ejemplo del siglo XIII, y una variación sobre este tema, es el mosaico en el ábside de san Clemente en Roma, que muestra a Pedro, Clemente, Jeremías y Jerusalén, a la derecha; y Pablo, Lorenzo, Isaías y Belén, a la izquierda. En esta imagen, Pedro es el apóstol de los judíos; Jeremías es su profeta, y Jerusalén, por supuesto, su ciudad; mientras que Pablo es el apóstol de los no judíos, los gentiles, Lorenzo es su diácono e Isaías es su profeta. Cabe señalar que este tipo de imágenes era todavía usado tan tarde como el siglo XIII,

aunque posiblemente en esos días la gente ya no estuviera plenamente consciente de su referencia a las dos alas o los diferentes orígenes de la cristiandad primitiva.

El mosaico de san Clemente no solo representa al profeta más importante y al apóstol de los gentiles, sino que también representa al más importante de los diáconos, Lorenzo, el copatrón de Roma. Este santo ocupó por muchos siglos un lugar importante en el año litúrgico, y la celebración de Lorenzo como diácono de Roma tenía un carácter muy especial<sup>374</sup>. La liturgia del día acentuaba especialmente el vínculo entre Lorenzo y su obispo.

Esteban también era muy importante en la iglesia primitiva<sup>375</sup>, con su fiesta que era inmediatamente después de la Navidad. El significado de Esteban y el vínculo entre el obispo y el diácono se remontan lejos en el tiempo. Las raíces de esta conexión se pueden descubrir en el Nuevo Testamento. Ya hemos visto cómo los “Siete” de Hch 6 eran vistos como diáconos en un momento primitivo<sup>376</sup>. Compartían una encomienda (*diakonia* en griego), y aunque se ha sugerido frecuentemente que los apóstoles en consecuencia dirigieron su atención exclusivamente a la *diakonia* de la Palabra, mien-

374 La fiesta de san Lorenzo siguió siendo muy especial a lo largo de los siglos; para la liturgia de san Lorenzo en el Misal Romano antes del Vaticano II, cf. la descripción de las misas de agosto 9 y 10 (vigilia y día de la fiesta) en Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*.

375 Esteban es el patrón de muchas y muy importantes catedrales. El Stephansdom de Viena es una de las más famosas, pero también podemos encontrar catedrales dedicadas a San Esteban en Budapest y unas cuantas en Francia e Italia: Agde, Auxerre, Bourges, Cahors, Châlons-en-Champagne, Meaux, Metz, Limoges, Lyon, Périgueux, Saint-Brieuc, Sens, Toul, Toulouse; en Italia, por ejemplo, Biella (Piedemonte), Caorle, Capri, Concordia, Modigliana, Nusco, Pavia y Prato. En España, es preciso recordar la iglesia y el convento de san Esteban en Salamanca, que fue el centro donde se formaron los dominicos de la Escuela de Salamanca.

376 Cf. capítulo 3, nota 10.

tras los “Siete” se concentraron en las necesidades de los pobres, el relato de los Hechos de los Apóstoles en sí mismo rechaza esta interpretación.

Lo que sabemos de los “Siete” en los Hechos de los Apóstoles es que Esteban y Felipe también predicaban el Evangelio, siguiendo las huellas de los apóstoles y legitimados por el Espíritu Santo (cf. 7,55; 8,14; cf. 6,3). Aunque sabemos acerca de los *presbyteroi* en Hch 20,17, y sobre la presencia de profetas y maestros en la *ekklesia* en Hch 13,1, que es el colegio de los Doce Apóstoles, completo de nuevo, en el primer capítulo, y los “Siete”, nombrados en Hch 6, el que llegó a ocupar un lugar especial en la tradición. Esto pudo haber sido causado por el hecho de que la imposición de manos era parte de Hch 6, y esto pudo haber influido en la forma en la que el oficio estaba configurado en la iglesia primitiva. La relación entre los apóstoles y los “Siete” —que se consideraban como diáconos— pronto llegó a ser un modelo del liderazgo doble en la iglesia primitiva: *episkopoi* y sus *diakonoï*. A veces los *episkopoi* son mencionados como *presbyteroi*, pero todavía no hay señales de división del ministerio en tres, ciertamente no en todas las diferentes iglesias de aquel tiempo<sup>377</sup>.

Este vínculo más bien exclusivo entre el obispo y sus diáconos persistió en la antigüedad tardía. Un famoso ejemplo es el vínculo entre Sixto y Lorenzo, que será expuesto en la sección 7.2.

Después de la conversión de Constantino, las diferentes fases y papeles del ministerio eclesial gradualmente cambiaron el *cursum honorum* (curso de honor, sucesión de oficios de creciente importancia); cada vez más se convirtieron en el molde establecido y, de hecho, en gran medida ya se había convertido en la norma en ese

377 Cf. Koet, “Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry”.

tiempo<sup>378</sup>. Esto significó que se establecieron una serie de diferentes ministerios. Según Gibaut, la ordenación secuencial era también un método que le permitía a la Iglesia preparar y probar a los candidatos para oficios más elevados, y aunque había algunas diferencias entre los diversos grados, comenzó a convertirse en un elemento común, una cierta sucesión de oficios y de grados eclesiásticos de creciente importancia<sup>379</sup>.

Los sacerdotes comenzaron a distinguirse a sí mismos cada vez más del obispo, y hasta cierto punto se independizaron más en el tiempo<sup>380</sup>. En la época de Agustín, la memoria del vínculo especial entre el obispo y los diáconos, que había existido en el estadio inicial de la Iglesia, estaba todavía vivo. Una expresión de esto era la conmemoración de los grandes diáconos del pasado. La importancia de estos diáconos se puede ver en los muchos sermones sobre estos “diáconos modelo” de la iglesia primitiva que se han conservado. En nuestra búsqueda de las referencias de Agustín al diaconado, dirigiremos nuestra atención a sus sermones. Los sermones muestran a Agustín realizando uno de los trabajos importantes que tenía que desempeñar como obispo: la predicación, particularmente sobre las Escrituras<sup>381</sup>.

378 Cf. capítulo 3; cf. Gibaut, *The Cursus Honorum*; para el desarrollo del *cursus honorum*, cf. esp. Capítulo 2, “The Golden age of the fathers”, 59-158.

379 Cf. e.g. Gibaut, *The Cursus Honorum*, 309, y 150-157; cf. 240-245.

380 Para un esquema del desarrollo que llevó a la “desaparición” del diaconado y el surgimiento del presbiterado, cf. capítulo cinco, “The Disappearance of the Permanent Diaconate”, en International Theological Commission (ITC), *De la diaconía de Cristo a la diaconía de los apóstoles*, 28-35. La ITC no se detiene a reflexionar sobre el hecho de que había muchos diáconos que nunca se convirtieron en sacerdotes, como, por ejemplo, el cardenal Teodolfo Mertel (muerto en 1899), anteriormente mencionado.

381 Cf. e.g. John Rettig, “Introduction,” en *Augustine, Tractates on John 1 10*, ed. John Rettig (Washington DC: Catholic University of America Press, 1988), 3.



En sus sermones menciona constantemente varios aspectos de la práctica eclesial de su tiempo. Agustín consideraba la predicación la parte más demandante de su oficio como obispo (s. 339,4). Un gran número de sus sermones se han conservado<sup>382</sup>. De esta colección son una parte importante los así llamados *sermones ad populum*: sermones dirigidos al pueblo. Son sermones más bien pastorales, y no exclusivamente exegéticos. Estos sermones para el pueblo han sido divididos en cuatro grupos.

El primer grupo (ss. 1-183: *sermones de Scripturis*) consiste en sermones sobre el Evangelio. El segundo grupo (*sermones de tempore*: 184-272) aborda las celebraciones litúrgicas como la Pascua, mientras que el tercer grupo está conformado por sermones predicados en las fiestas de los santos (*sermones de sanctis*: 273-340). El cuarto es un grupo residual, llamado *sermones de diversis* (341-363)<sup>383</sup>.

La tercera categoría es la más importante para nuestro propósito. Muchos de estos sermones están dedicados a los “diáconos modelo” de la iglesia primitiva. En primer lugar, Agustín hacía los honores al papel especial de Esteban, el “diácono” de Jerusalén, y Lorenzo, el diácono de Roma. Lo que nos sorprende, y aparentemente también a Agustín, es que sus nombres básicamente significan lo mismo. Esteban procede de la palabra griega para “corona”, y Lorenzo procede de la palabra latina *laura*, la corona de laurel que significa la victoria.

Hay un tercer diácono por el que Agustín también siente una alta estima: Vicente, el diácono de España. El nombre de Vicente está semánticamente relacionado con Lorenzo y Esteban. Los tres

382 Y, por supuesto, muchos se han perdido.

383 Para una breve introducción a los sermones y a Agustín como predicador, cf. capítulo cuatro (“The Preacher”), en Harmless, *Augustine*, 122-155.

hacen referencia al hecho de obtener la victoria<sup>384</sup>. La semejanza de estos nombres es un indicio de las relaciones entre estos tres hombres. Estos tres santos diáconos representan más que su propia historia. Cada uno fue diácono en un centro geográfico en la antigüedad clásica y, como tales, ellos representan la comunidad religiosa de la que son originarios: Jerusalén, Roma y la antigua España. Por tanto, el anuncio de Hch 1,8 parece cumplirse: habrá testigos (en griego: *martures*; esta palabra posteriormente se vinculó al martirio como el sufrido por Esteban, Lorenzo y Vicente) hasta los últimos confines de la tierra. Todavía vemos a estos diáconos teniendo mucho más en común los unos con los otros, además de su diaconado. Los tres son prototipos de mártires que fueron coronados por haber obtenido una victoria.

En el desarrollo de este capítulo, expondremos los sermones de Agustín sobre estos santos diáconos. Se prestará particular atención a la manera en la que Agustín expresaba sus pensamientos y sus ideas en su interpretación del oficio del diácono, y, por tanto, su visión del diaconado en general. Trataremos principalmente, pero no de manera exclusiva, de Esteban, Lorenzo y Vicente. El otro diácono “bíblico”, Felipe, también será expuesto, así como dos (o de hecho uno) mártires menos conocidos, que han pasado a la historia como diáconos.

384 Es llamativo que haya sido Posidio, el autor de la *Vita Augustini*, quien encontró las reliquias de Esteban; cf. Eva Elm, *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und andere spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten* (Leiden: Brill, 2003), 103.

## San Esteban

Cuando Van der Meer en su libro sobre Agustín expone el culto de los mártires, señala que Esteban era uno de los mártires más venerados<sup>385</sup>, por muchas razones. Era el primer mártir después de la muerte de Cristo<sup>386</sup>. Y la fuente más primitiva sobre Esteban es el libro de los Hechos de los Apóstoles, lo que lo hace un santo bíblico<sup>387</sup>.

El relato de su elección para formar parte del grupo de los “Siete” puede encontrarse en Hch 6,1-6. En vista de su primer lugar en el relato de los “Siete”, Esteban ha sido siempre visto como el más importante de ellos. Esto se pueden ver también en el relato que sigue en este libro bíblico: Esteban es presentado como un segundo Cristo. La acusación en Hch 6,11-13 se parece a los cargos que presentaron contra Cristo en Mc 14,53-65<sup>[388]</sup>. En Hch 7, Lucas presenta a Esteban como un intérprete de la Escritura, y el relato de la muerte de este mártir concluye el capítulo. Esto hace de Esteban el protomártir, el primer mártir y, en consecuencia, un modelo para todos los mártires posteriores.

385 Cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 421-443, aquí 422; cf. 486-491; Harmless, *Augustine*, 475-557, esp. 475-478, 547-553. Van der Meer se refiere al hecho de que muchas inscripciones mencionan el nombre de este santo (p. 424).

386 Orosio trajo consigo de Jerusalén a Hipona en el 416 las reliquias del cuerpo de Esteban recientemente descubierto, y Heraclio, de su propio bolsillo, construyó una memoria a este santo en Hipona en el 424. Por supuesto, esto dio un gran incremento a la veneración del protomártir: para la recuperación de las reliquias de Esteban, cf. e.g. Giselle de Nie, “A Smiling, Serene Face’. Face to Face Encounters in Early Christian Dreamvisions”, en *Dreams as Divine Communication*, ed. Koet, 125-155, esp. 137-141.

387 Una buena investigación sobre Esteban y su recepción es el artículo de François Bovon, “The Dossier on Stephen, the First Martyr”, *Harvard Theological Review* 96 (2003): 279-315.

388 Cf. Bart Koet, “Prophets and Law. Paul’s Change as Interpreter of Scripture in Luke-Acts”, en *Five Studies*, 73-96, especialmente 74-81.

El número de sermones que Agustín dedicó a Esteban muestra la gran importancia que tenía en la iglesia antigua<sup>389</sup>. Un extenso número ha llegado a nosotros: s. 314 (predicado entre el 415-425); s. 315 (probablemente predicado en 416 o 417); s. 316 (supuestamente en 425); s. 317 (425); s. 318 (425); s. 319 (426); s. 319A; s. 320 (426) y s. 382<sup>[390]</sup>.

En un artículo del *Festschrift* dedicado a Van Bavel, Toon Bastiaensen ha destacado la visión que Agustín tenía de Esteban. El artículo comienza con una exposición de lo que otros Padres de la Iglesia anteriores habían dicho sobre Esteban. Posteriormente, presenta una selección de los elementos más importantes que caracterizan la visión del obispo de Hipona sobre Esteban, el primer mártir. Bastiaensen ha examinado el tema del martirio de Esteban. Esteban, que ora por sus perseguidores; la relación entre Esteban y Pablo; y la manera en la que Agustín explica el “discurso” de Esteban en Hch 7.

El martirio de Esteban es un elemento que Agustín tiene en común con otros autores anteriores. Agustín como Ambrosio, por ejemplo, se centra en la diferencia entre Jesús sentado y Jesús de pie (cf. Hch 7,55, donde se dice que Esteban ha visto a Jesús de pie).

Aunque Bastiaensen se refería al diaconado de Esteban en el título de su trabajo, su artículo apenas trata sobre este aspecto. Simplemente cita el s. 229, donde Agustín se refiere a los siete diáconos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, y se refiere a Esteban

389 Para una investigación de estos sermones, cf. Antoon Bastiaensen, “Augustine on the Deacon- Preacher-Martyr Stephen”, *Augustiniana*, 54 (2004), 103-127; cf. Cornelius Mayer, “Attende Stephanum conservum tuum” (Serm 317, 2, 3), Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins”, en *Fructus Centesimus*, ed. Bastiaensen, Hilhorst and Kneepkens, 217-237.

390 Para estas fechas, cf. Bastiaensen, “Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen”, 123-124. Es claro que estos sermones fueron predicados después de que las reliquias de Esteban llegaran a Hipona (416).

como “diácono” en pocas ocasiones, pero sin reflexionar en lo que implica este oficio<sup>391</sup>.

Esto no quiere decir que Agustín explícitamente subraya continuamente el diaconado de Esteban. No obstante, hay suficiente evidencia para concluir que el hecho de que Esteban fuera diácono era algo que Agustín creía que era importante, más específicamente el hecho de que Esteban compartiera la corona de su martirio con los diáconos Vicente y Lorenzo.

En el s. 314, el diaconado de Esteban parece no tener importancia. Agustín va directamente al punto: la importancia de Esteban se debe al hecho de que estaba muy cerca de Jesús: “Ayer celebramos el nacimiento del Señor; celebramos hoy el de su siervo; pero, al celebrar el nacimiento del Señor, celebramos el día en que se dignó nacer, mientras que, al celebrar el nacimiento del siervo, celebramos el día en que fue coronado”. El sermón continúa con más detalles sobre el martirio de Esteban y acerca de cómo ganó su corona. En griego *stephanos* significa corona, la corona de laurel que los vencedores recibían en los juegos. Cada vez que Agustín habla acerca de Esteban, hace un juego de palabras con el significado del nombre del primer mártir. Hace lo mismo siempre que habla acerca de Vicente, o Lorenzo. La corona del primer mártir era la primera en una serie, y Agustín exhorta a sus oyentes a seguir a Esteban, y a adquirir una corona celestial de la misma manera. ¿Cómo lo pueden

391 Bastiaensen, “Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen”, 110, 116 (2x). Mayer, “Attende Stephanum conservum tuum”, 235, nota 90, apenas trata del hecho que Agustín considerara a Esteban como un diácono, ya que solo se percata de que según el s. 315,1,1 los apóstoles eran de un rango más elevado que el *diaconus Stephanus*. De hecho, Agustín dice esto, pero no en el s. 315,1,1, donde dice: “Los primeros fueron los apóstoles, siguiéndoles los diáconos; pero los diáconos contaron con un mártir de entre sus filas antes que los apóstoles; la primera víctima fue tomada de entre los corderos, no de entre los carneros”.

hacer? Podremos seguir amando a nuestros enemigos, como hizo Esteban (314,2).

En la introducción del s. 315, Agustín dice a sus oyentes que ellos acaban de escuchar cómo el bienaventurado Esteban era diácono, y que había recibido su ordenación junto con los otros Seis<sup>392</sup>.

Esta ordenación estaba probablemente basada en el texto de Hch 6,6, que afirma que los apóstoles impusieron sus manos sobre los “Siete” orando, cuando estos les fueron presentados. Lo que llama la atención es que Agustín diga que Esteban fue el séptimo en ser ordenado. No hay ninguna indicación de esto en la Biblia.

Para el obispo de Hipona, Esteban es interesante, porque casi no había fuentes escritas para conocer a otros muchos mártires. El martirio de Esteban había sido recogido en los libros sagrados, concretamente en los Hechos de los Apóstoles. Agustín nos recuerda cómo, según la costumbre litúrgica, la lectura de los Hechos comienza con el domingo después de Pascua, y que nos narra la elección de los siete diáconos y su subsiguiente ordenación. Uno de estos hombres era san Esteban. Después, Agustín dice: “Los primeros fueron los apóstoles, siguiéndoles los diáconos, pero los diáconos contaron con un mártir de entre sus filas antes que los apóstoles”. Y con palabras más o menos bíblicas añade: “la primera víctima fue tomada de entre los corderos, no de entre los carneros”. Incluso más, la agonía de Esteban se parece a los sufrimientos del Señor. Ambos afrontan falsos testigos. Para Jesús, Agustín se refiere a Marcos 14,58 y Juan 2,19.21; y para Esteban, a Hch 6,14.

392 s. 315,1.1: *Beatissimus Stephanus quomodo fuerit diaconus ordinatus*. Agustín también brevemente se refiere a Esteban como *diaconus* en otro lugar de sus escritos. Cf. *ep.* 120,2.9; *cons. eu.* 1,10.16. También llama a los “Siete” de Hch 6 *diaconus* en sus sermones: cf. *ss.* 99,10; 266,4; 315,1.1 y 316,1.1.

Agustín señala una diferencia entre Jesús y Esteban. El primero permaneció en silencio delante de sus jueces (como el cordero de Is 53,7), mientras que Esteban proclamó desde los tejados (Mt 10,27). Posteriormente, Agustín resume Hch 7, y dice que Esteban explicó la Ley de Dios desde Abraham a Moisés, y posteriormente comparó a Jesús con Moisés. Agustín destaca que ambos, Jesús y Esteban, pidieron a Dios que perdonara a sus enemigos (Hch 7,60 y Lc 23,34).

En el s. 316, Agustín comienza diciendo que les han servido sus oyentes una carne muy pesada de digerir, por el sermón de Esteban en Hch 7, un texto que ellos acababan de escuchar. El sermón de Agustín, que él tenía que predicar según su *ministerium*, sería el postre.

En este sermón, como en el s. 315, Agustín acentúa que Esteban fuera elegido por los apóstoles, y nombrado primero de entre los diáconos, como Pedro era el primero entre los apóstoles<sup>393</sup>. Agustín destaca el hecho de que Esteban había sido llamado a su oficio posteriormente en su vida, en comparación con los apóstoles, sin embargo, se había convertido en mártir antes que ellos: “A pesar de haber sido ordenado por los apóstoles, en poco tiempo precedió en la pasión a los mismos que lo habían ordenado; ellos le ordenaron, pero fue coronado antes que ellos (*sed prior est coronatus*)”. Así Agustín concluye con la explicación de pequeños trozos del sermón de Esteban y, haciendo una especulación sobre el pasado de Esteban, se pregunta, ¿podría haber sido uno de los judíos que habían ofendido a Jesús, o uno de los judíos que habían sido sus discípulos en secreto, como Nicodemo?

Estos dos elementos (*ante apostolos coronatus*) son repetidos en el s. 317, pero esta vez Agustín añade que Esteban dio lustre

393 S. 316,1.1: *inter diaconos illos nominatur primus.*

(*illustravit*) a esos países. Son probablemente los países de su lado del Mediterráneo, ya que los restos mortales de Esteban fueron encontrados en Jerusalén, y una parte de ellos fue incluso llevada a Hipona. En este sermón Agustín también explica que el gran mérito de Esteban fue amar a sus propios enemigos.

El s. 318 parece haber sido escrito con ocasión de que las reliquias de Esteban fueron colocadas en un santuario o capilla, probablemente el edificio erigido por Heraclio cuando era todavía diácono (cf. s. 356,7)<sup>394</sup>. Agustín no menciona el diaconado de Esteban en este sermón. Principalmente habla sobre la idea de que su audiencia debería abandonar el pecado para ser coronada posteriormente, de la misma manera que como mártires dieron sus vidas para alcanzar la corona en el cielo.

El s. 319 es el que más se detiene a hablar sobre el diaconado de Esteban. Agustín comienza diciendo que sus oyentes necesitan un poco de más explicación, ya que han escuchado las palabras valientes que Esteban ha dicho. Esto significa que se acababa de leer un texto; muy probablemente era el texto sobre Esteban en los Hechos (6,1—8,1). A partir de este texto, Agustín califica a Esteban como intérprete de la Ley<sup>395</sup>. Agustín dice que Esteban no lo era por su propio honor, sino por el honor de Cristo, y que era su testigo. Posteriormente, pasa a otra parte del evangelio que se acababa de leer:

394 “El diácono Heraclio está ante vuestros ojos, y sus obras resplandecen ante los de todos. Gracias a su dinero, fruto de su trabajo, tenemos la memoria del santo mártir”. En el 426, Heraclio era todavía sacerdote y Agustín convocó al pueblo y ¡propuso a Heraclio para que fuera su sucesor! Cf. *ep.* 213, que es en realidad más un acta que una carta.

395 S. 319,2: “Y como había sido acusado de haber hablado contra Dios y la ley, les expuso la misma ley, convirtiéndose en predicador de la ley quien era acusado de destruirla”. (*Et quia hinc fuerat accusatus, quod verba dixerat contra Deum et legem, ipsam legem illis exposuit, ut eius legis esset praedicator, cuius accusabatur esse vastator*).



“Donde yo estoy ahí estará también mi ‘*minister*’; esto es lo que habéis escuchado en el evangelio que se os ha leído (12,26)”. La cita nos dice que se debió haber leído la lectura de Jn 12. La longitud de la lectura no es posible establecerla, pero fue posiblemente elegida a partir del hecho de que el santo de ese día era un diácono. El versillo 26 no podía haber sido omitido. Agustín posteriormente pronunció las palabras citadas anteriormente, explicando que la palabra *diaconus* viene del griego<sup>396</sup>. Menciona lo que dice el texto griego original, y explica cómo las personas se han acostumbrado a las palabras griegas en latín. Finalmente, nota que la frase que conocemos de Jn 12,26, en algunos códices pude decir: “Donde yo estoy, ahí también estará mi *diaconus*”<sup>397</sup>.

De este modo, Agustín ilustra la vinculación entre el capítulo de Juan y el santo diácono del día: “Pensad que, como es en verdad, el texto sonaba así: (en el Evangelio del día) *Donde estoy yo, allí estará también mi diácono*”. El examen que hace Agustín de diversas traducciones muestra que Esteban era un diácono vinculado a Jesús. Lo que sigue es un resumen de las diferentes formas en las que Esteban fue el diácono de Cristo. Leyó el Evangelio — como se esperaba que hicieran los diáconos —, y predicó el Evangelio (*euangelium legi, euangelium praedicaui*), y era el diácono de Jesús. Entonces le dice a Jesús: “Te he servido mi sangre (*ministraui tibi sanguinem meum*), he dado mi vida por ti”. Esta última frase se refiere tanto a la relación entre los diáconos y el cáliz, y al martirio de Esteban. Agustín entonces describe cómo Esteban oró por aquellos que lo lapidaban. Llama la atención cómo Agustín une la oración con el mandamiento del amor.

396 Cf. capítulo 4, nota 66, para el texto latino.

397 Cf. *La Vulgata: si quis mihi ministrat me sequatur et ubi sum ego illic et minister meus erit si quis mihi ministraverit honorificabit eum Pater meus*.

Señala que Esteban no olvidó amarse a sí mismo, mientras oraba por sí mismo de pie, pero de rodillas oró por otros. ¿Acaso creía que estaba por encima de ellos? Amaba a sus enemigos, pero se ha dicho del propio prójimo, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (cf. Mc 12,31; Lv 19,18). De nuevo, Agustín muestra ser un lector atento. También hay un mandamiento de amarse a sí mismo<sup>398</sup>.

Agustín también menciona a Esteban en los sermones 320-324. Pero estos son más bien textos ceremoniales sobre los milagros que dicen que ocurrieron después de que sus reliquias llegaron a Hipona. Esteban es retratado primariamente como un mártir, y no se hace referencia a su condición de diácono.

Hay otros dos sermones que tratan sobre el diaconado de Esteban. En el s. 266, 4, Agustín dice que los “Siete” fueron ordenados debido a las necesidades del oficio (*ministerii necessitate*). Según Agustín, san Esteban no podía abstenerse de proclamar la verdad. Se “desbordaba” de celo, y estaba lleno de pasión. En este fragmento Esteban es de nuevo representado como un diácono con un don especial para la predicación<sup>399</sup>.

El s. 382 está también en gran medida dedicado a Esteban, aunque según los maurinos este sermón no puede atribuirse a Agustín. Esteban aparece en este sermón como un diácono que está acostumbrado a leer el Evangelio. Esteban comprendió del Evangelio que tenía que amar a sus enemigos (cf. Mt 5,44), y esto es exactamente lo que hizo. La continuación de Mt 5,44 dice que se debe orar por aquellos que nos persiguen, y esto fue lo que Esteban puso en práctica.

398 Sobre la necesidad de amarse a sí mismo como al prójimo, cf. Koet, “Over gevangenispastoraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe”.

399 [...] *sancti stephani spiritus a praedicatione veritatis se non continebat: feruebat, scintillabat, accendebat.*

En resumen, podemos concluir que, aunque los “Siete” no son explícitamente llamados diáconos en los Hechos de los Apóstoles, y esto les ha parecido una razón suficiente a muchos exegetas modernos para negar que lo fueran, Esteban era completamente un diácono para Agustín.

Da por hecho que los “Siete” fueron ordenados y elegidos por los apóstoles para este oficio (cf. s. 315 y s. 316). Según Agustín, Esteban era un predicador y un intérprete de la Ley, pero está también asociado a la lectura, la predicación y la práctica del Evangelio. Como diácono, conocía el mandamiento de amar a los propios enemigos y orar por ellos. Puso en práctica esto. Los oyentes de Agustín podían aprender esta lección, la de amar a sus prójimos, de Esteban.

Como protomártir, Esteban tenía una relación especial con Jesús. Fue el primer testigo de sangre. Con una alusión a Jn 12,26, Agustín señala el papel litúrgico de los diáconos como los que llevan el cáliz, cuando dice que Esteban derramó su sangre como diácono de Jesús.

El nombre de Esteban significa “corona”, “guirnalda”. Leemos continuamente cómo Esteban es presentado con una corona (314,1,2; 315,1; 316,1; etc.), pero el tema de los mártires que reciben una corona no es solo típico de este primer mártir, es también cierto para Lorenzo y Vicente.

## San Lorenzo

El lugar especial que ocupaba la celebración de Lorenzo en el año litúrgico muestra que era un santo importante en la iglesia

primitiva<sup>400</sup>. No solo tenía un aniversario ordinario (*natalis*), sino que también tenía una vigilia. Hace cincuenta años van den Bosch escribió una tesis en neerlandés sobre la liturgia en la fiesta de san Lorenzo. Añadió un suplemento a su libro que contenía una clara investigación de los más antiguos textos latinos sobre este santo<sup>401</sup>.

Históricamente hablando, oímos hablar de él por primera vez al final del siglo IV, más de un siglo después de la fecha en la que presumiblemente fue martirizado. Las fuentes que van den Bosch cita comienzan con un epitafio hecho por el papa Dámaso (†384). La fuente más importante es Ambrosio de Milán (†397), quien habla extensamente sobre Lorenzo en su libro sobre los oficios. El poeta cristiano Prudencio († después del 405) también nos proporciona una amplia información sobre Lorenzo. Prudencio vivió en España: de ahí se embarcó en peregrinación a las tumbas de los mártires en Roma en el 402-403. Posteriormente escribió un libro de himnos sobre ellos, el *Peristephanon* (“Sobre la corona”)<sup>402</sup>. La importancia de

400 Como Esteban, Lorenzo es el patrón de muchas y con frecuencia importantes catedrales medievales e iglesias. Solo mencionaré las catedrales de Alba, Brugnato, Casale Monferrato, Genua, Grosseto, Perugia, Scala y Tívoli en Italia. En España, san Lorenzo es el patrón del famoso monasterio de El Escorial (Madrid), donde se encuentra el panteón real de monarquía española, cuya planta tiene la forma de una parrilla, recordando el martirio del santo.

401 Para un análisis de estos textos, cf. Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*, 85-117; para los textos latinos, véase el apéndice del libro.

402 Para una extensa introducción a Prudencio como poeta cristiano, cf. Conrad Mönich, *Koningsvanen. Latijnschristelijke poëzie tussen Oudheid en Middeleeuwen 300-600* (Baarn: Ambo-Anthos, 1990), 170-383; para una introducción al *Peristephanon*, cf. esp. 342-383. Laurence Gosserez, “Laurent-Figure Romaine du diacre (Prudence, PE, II)”, en *Diakonia, diaconiae, diaconato*, ed. Grossi, Koet, Van Geest, 319-329, ha mostrado cómo Prudencio presenta a Lorenzo como un ayudante importante para su obispo, comparándolo con los héroes romanos. Pierre-Yves Fux, *Les sept passions de Prudence* (Fribourg: Éditions Universitaires, 2003), 12, ha incluso sugerido que el título podría significar: “Livre des Étiennes” y que es un “Livre des diacres” (un libro acerca de los diáconos), es decir,

Lorenzo en la antigua iglesia puede verse en el hecho de que tenemos al menos cinco sermones de Agustín dedicados al día de este santo.

Se ha dicho a partir de estas fuentes que Lorenzo fue diácono de Sixto II, quien fue obispo de Roma, y fue martirizado junto con otros cuatro diáconos en la persecución del emperador Valeriano en el 258. Lorenzo pronto los seguiría en este destino.

En la literatura relativa a los sermones de Agustín sobre los diáconos, el contenido de su ministerio raramente se especifica. Van den Bosch es una excepción, ya que pone atención al tema del diaconado en los antiguos textos acerca de este santo romano. Estudió las diferentes palabras usadas en la tradición para el oficio del diácono. En Ambrosio y Agustín, este funcionario es llamado *diaconus* (*De officiis* I,41.2), pero también archidiácono (por ejemplo, en el himno ambrosiano I y en el sermón 302 de Agustín)<sup>403</sup>. Pero la mayor parte del tiempo Ambrosio le llama *minister*, aunque Ambrosio y Prudencio también usan la palabra levita para designar a los diáconos (*De officiis* I,41,205.3 y *Peristephanon* 2,10).

Van den Bosch ha examinado cuáles eran las diversas funciones que Lorenzo tenía que desempeñar como diácono<sup>404</sup>. En primer

---

que glorifica a estos diáconos. No podemos exponer más estas sugerencias en el contexto de este libro.

403 Un archidiácono es un diácono que es el más alto rango entre los diáconos. Posteriormente, se convirtió en una especie de vicario episcopal. Esta alta posición clerical todavía existe en la Iglesia Anglicana y entre los cristianos de Santo Tomás. El título se remonta a la antigüedad, y quien lo llevaba era muy importante en la administración de una diócesis hasta el siglo quince, particularmente en el Occidente. La palabra comenzó a aparecer más frecuentemente hacia finales del cuarto y principios del siglo quinto, entre autores tanto latinos como griegos. Un libro antiguo, interesante pero poco convincente sobre el archidiaconado, es el de Paul August Leder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre Urchristlichen Vorläufer. Untersuchungen über die Vorgeschichte und die Anfänge des Archidiaconats* (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1905).

404 Van den Bosch, *De liturgia van St. Laurentius*, 45-84.

lugar, Lorenzo es presentado como el tesorero de la *ecclesia* de Roma. Van den Bosch ha señalado en muchos textos la progresión natural del estado de Lorenzo como diácono, a su oficio como tesorero (e.g. Prudencio, o León Magno s. 85,2,4)<sup>405</sup>. Esta casualidad no es una prueba suficiente de que el tesorero fuera siempre un diácono. Van den Bosch ha buscado confirmación para esta labor de Lorenzo, y ha encontrado, en la descripción sistemática de los oficios del diácono en el *De officiis* de Ambrosio, una observación secundaria en el ambiente romano e incluso en los escritos del obispo cartaginés Cipriano.

En las tradiciones sobre Lorenzo, la atención se centra en el hecho de que era el tesorero, en cómo practicaba este oficio, y cómo de él provino su martirio. Su papel litúrgico tampoco se ha olvidado<sup>406</sup>. Es interesante cómo la edad joven está vinculada al hecho de que era diácono<sup>407</sup>.

La noticia más antigua y extensa sobre el martirio de Lorenzo se puede encontrar en el libro de Ambrosio *De officiis* (I,41,204-206). Cuando habla de la virtud de la fortaleza, más en particular “fortaleza en la batalla”, Ambrosio se refiere al martirio de los hermanos macabeos y a los Santos Inocentes de Belén. Ambrosio invita a sus lectores a no olvidar a Lorenzo, y comienza a narrar un diálogo entre Lorenzo y el obispo Sixto (también conocido como Xystus en los

405 Cf. La descripción de Lorenzo en el Peristephanon de Prudencio, 2,39-40: “Este es el primero de los siete varones que están de pie junto al altar, Levita del más alto rango, y que precede a los demás, los antecedía en los claustros sagrados, administrador fiel de los tesoros celestes, realiza su trabajo con llaves y ofrendas” [hic primus e septem viris qui stant ad aram proximi, Levita sublimis gradu et ceteris praestantior, claustris sacrorum praeerat, caelestis arcanum domus fidis gubernans clavibus votasque dispensans opes].

406 Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*, 62-64.

407 Van den Bosch, *De liturgie van St. Laurentius*, 62-64.

escritos de Ambrosio). Cuando el obispo Sixto es llevado al martirio, Lorenzo comienza a llorar:

¿Dónde vas, padre, sin tu hijo; dónde te apresuras a ir, santo obispo, sin tu diácono? ¿Alguna vez has tenido la costumbre de ofrecer el sacrificio sin tu diácono? ¿Qué es lo que causa tu desaprobadón hacia mí, padre? Siéntete libre de ponerme a prueba. Encontrarás que has escogido el servidor adecuado en mí (aquí en latín: *minister*). A él, a quien tú has encomendado la consagración (*consecratio*) de la sangre del Señor (*dominici sanguis*) y lo has hecho partícipe (*consortium*) en los sacramentos, a él le niegas compartir tu sangre<sup>408</sup>.

Dice Lorenzo que rechazar a un discípulo es algo que repercute en desventaja para el maestro. Se refiere al sacrificio de Abraham, y al hecho de que el apóstol Pedro le había concedido al protodiácono Esteban ser mártir antes que él. Pero el obispo Sixto le responde: “Hijo mío, no te abandono. Te espera una lucha más grande”. Las personas ancianas como él tienen que afrontar una lucha más ligera; las personas jóvenes, como Lorenzo, deben afrontar un destino peor. Añade: “pero no te aflijas: me seguirás dentro de tres días”. Y le refiere sus respectivos martirios, el del obispo/sacerdote, y el del levita, que tiene que ser tres días después. Compara su relación a aquella entre Elías y Eliseo. Los aprendices débiles van a preceder a su maestro, los mejores (más fuertes) lo seguirán, y prevalecerán incluso sin su maestro. Ambrosio posteriormente destaca

408 Ambrosio, *off.* I,41,205; cf. Ambrosio, *De officiis Ministrorum Libri Tres*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf210.html>. Traducción de E. Eguiarte. He aprendido mucho de los comentarios de J. van Banning sobre esta traducción. Comentó el hecho de que Ambrosio usa la palabra *consecratio* (“santificación” o tal vez incluso “consagración”). Esta no tiene todavía el sentido posterior específico de un acto que implica un cambio de sustancia.

que el sacrificio de Lorenzo fue voluntario. El mártir incluso tuvo tiempo para una broma. Después de haber despistado al tirano y mientras yacía en la parrilla, bromeó: “ya está asado”, dijo, “dale la vuelta y come” (*assum est, inquit, versa et manduca*).

La forma en la que Lorenzo engañó al tirano aparece en el siguiente libro del *De officiis*. Ambrosio narra cómo cuando el tirano le había pedido a Lorenzo que llevara los tesoros de la Iglesia, él le mostró los pobres, diciéndole que ellos eran los tesoros de la Iglesia (II,28). Un detalle que Ambrosio añade (II,28) es que Lorenzo vendió los objetos litúrgicos preciosos y usó el dinero para ayudar a los pobres.

El relato de Ambrosio tiene varios elementos. El motivo de la lucha es importante, y está vinculado con el motivo de la victoria. El martirio es visto como una pelea, y el mártir recibe la corona de la victoria al entregar su vida, y al imitar fielmente el destino de Jesucristo. El diaconado de Lorenzo es una de las diferentes formas en las que se expresa esta vinculación con los sufrimientos de Jesús: como diácono, Lorenzo es el guardián del cáliz (presentado aquí como *consecratio dominici sanguinis*), y esto lo hace partícipe de la sangre del Señor.

## Agustín y Lorenzo

Diversos elementos de estos relatos pueden encontrarse también en los sermones de Agustín sobre este mártir romano: s. 302 (c. 400), s. 303, (en 426), s. 304 (417), s. 305 (predicado en el altar de Cipriano en el 413) y el s. 305A (predicado en la fiesta de Lorenzo en el 401).

El s. 302 es el sermón más largo. En el inicio, Agustín hace referencia a los textos que la gente ya ha escuchado durante la liturgia. Una *passio* de Lorenzo ciertamente había sido uno de estos textos.



Lorenzo es mencionado más explícitamente en el s. 302,8. Agustín lo llama *archidiaconus*, archidiácono, el diácono más importante. Es el hombre que, según la tradición, fue forzado por el perseguidor a entregar los tesoros de la Iglesia. Después de una descripción de las torturas a las que fue sometido Lorenzo, el obispo de Hipona menciona la lección que Lorenzo les enseñó a las autoridades. Pidió carros para trasportar los tesoros de la Iglesia, y cuando los carros se llenaron de gente pobre, Agustín dice que tenía razón en llamarlos los tesoros de la Iglesia.

El s. 303 comienza con una observación, de alguna manera amarga, sobre la poca asistencia de sus fieles. El martirio de Lorenzo era bien conocido, sí, en Roma, pero no en Hipona. En Roma su corona no permaneció escondida. En vista de que solo pocas personas estaban presentes, y Agustín casi no podía soportar el calor, el sermón que predicó fue corto. Brevemente describe a Lorenzo. Lorenzo era un diácono, y aunque era un seguidor de los apóstoles, vivía en un tiempo posterior a los apóstoles. De nuevo en el s. 302 Agustín narra el relato de Lorenzo y los pobres de Roma. Hace referencia al tiempo de las persecuciones en Roma, y menciona a Lorenzo, llamándolo solo “el archidiácono”. Las posesiones de la Iglesia están encomendadas a él. Agustín aquí vincula la petición que hace el perseguidor de los tesoros de la Iglesia con las funciones de un diácono. El relato contiene más detalles que el s. 302. Así incluye la famosa escena de la parrilla. Como demostración de la gran determinación espiritual de Lorenzo, Agustín narra cómo Lorenzo en la parrilla había gritado que ya estaba asado, por lo que hacía falta darle la vuelta para que finalmente lo pudieran comer.

Agustín también acentúa otros aspectos en el s. 304. Aquí también dice que Lorenzo muy merecidamente recibió la corona. Posteriormente menciona el diaconado: Lorenzo ejerció el *officium*

de diácono en la ciudad de Roma (*in ipsa enim ecclesia, sicut soletis audire, diaconi gerebat officium*). En su oficio como diácono se encargaba del cáliz de la sangre de Cristo, y su propia sangre se derramó. El vínculo entre el cuidado del diácono por el cáliz y el derramar su propia sangre es el mismo que encontramos en Esteban. Fue el amor de Lorenzo (*caritas*) lo que le dio frescura en las llamas de su martirio (304,4).

El s. 305 fue predicado en la fiesta de san Lorenzo, pero Agustín solo hace referencia al hecho de que este santo difundió la fe, y dedica el resto del sermón a temas cristológicos. El s. 305A (como el s. 302), comienza con una comparación entre Hipona y Roma. La fiesta de Lorenzo era una de las fiestas más importantes en Roma, pero en Hipona el público estaba aburrido e inquieto. Sin embargo, este santo merecía un sermón. Agustín por tanto decide tomar un camino intermedio. Va a hablar, pero brevemente, por el bien de la unidad con los hermanos de Roma. Aquí Agustín de nuevo hace referencia a lo que era posiblemente una lectura de la *passio*: “como hemos ya escuchado, san Lorenzo era un joven de mente solemne”.

Esta presentación de Lorenzo como un varón joven pero serio (*vir gravis in animo*) es una preparación para el tema del diácono<sup>409</sup>. Era diácono, por tanto, subordinado en estatus al obispo, pero igual a un apóstol, en vista de su corona (de mártir). Esto es todo lo que Agustín dice del santo. Brevemente señala que está de acuerdo con la conmemoración anual de los mártires para que puedan ser imitados, pero acentúa que no todos los mártires pueden ser recordados en todos los lugares, ya que no habría un solo día que no tuviera su propia celebración.

409 Añade a esta descripción: “a quien mucho realzaba su edad más lozana y su corona más inmarcesible”.

Otro sermón en el que Agustín habla de Lorenzo es *Io. eu. tr.* 27,12. En este sermón, Agustín hace una explicación de Jn 6,60-71. Jn 6,56 dice: “Quien come mi carne y bebe mi sangre, habita en mí y yo en él”. Agustín pregunta, ¿qué es lo que esto significa? Se refiere al martirio. Esto dirige la atención al santo de ese día, Lorenzo. En pocas líneas, Agustín narra las torturas que tuvo que soportar este santo. Afirma que Lorenzo no sintió el dolor, porque ya había tomado el pan y el cáliz. Se hace una breve referencia a la conversación entre Sixto y Lorenzo. El primero dijo: “No te preocupes, hijo mío”, ya que él era el obispo y Lorenzo el diácono.

Agustín dedica cinco sermones a la fiesta de Lorenzo. Reconoce la grandeza de este hombre y su fiesta, pero no insiste en este punto. Destaca que Lorenzo era un santo romano, y solo menciona los hechos más conocidos. El martirio es el tema más importante. El diaconado de Lorenzo es un tema subordinado, aunque su martirio provenga de su oficio. Aunque hay otras referencias más o menos veladas a las funciones litúrgicas del diácono en el cuidado del cáliz, el aspecto más importante es su papel como guardián de los bienes eclesíásticos, vinculados a la atención a los pobres. Solo encaja bien este contexto, que el diácono y el obispo sean el uno para el otro, como padre e hijo: cuando el obispo fue llevado preso o fue torturado, es normal que el diácono se hiciera cargo de los bienes eclesíásticos y de los pobres. Como el “hijo” es adecuado que sea joven, y es especialmente este aspecto del hombre joven lo que le da vida y hace que su corona de laurel sea más verde, y su inmortalidad eterna.

## San Vicente

El tercer diácono importante es san Vicente. Es visto como el protomártir de España<sup>410</sup>. Históricamente sabemos muy poco acerca de Vicente. Victor Saxer ha estudiado las diferentes versiones de su *Passio*<sup>411</sup>. En la Edad Media circulaban tres biografías suyas, y la supuesta fuente para ellas era una *passio* que se ha perdido. Es el mismo tipo de *passio* que Agustín expone en los ss. 275,1 y 276,1 (cf. 274,1 y 277A,1). Saxer también se ha referido a los escritos de Prudencio y al relato de dos mártires del siglo V. Los sermones del obispo de Hipona sobre san Vicente son todavía la fuente más antigua que conocemos sobre este santo<sup>412</sup>.

El *Martyrologium Hieronymianum*, un catálogo de mártires y otros santos arreglado como un calendario semioficial de los santos, contiene más información que el de Polemius Silvius (que probablemente es del año 438). Como era la costumbre en tales calendarios, ambos textos mencionan la fecha y el nombre del santo solo brevemente, pero el *Martyrologium Hieronymianum* también afirma que Vicente era diácono. Más aun, dice que el obispo Valerio murió mártir. No sorprende que cuando se menciona un diácono, su obispo no esté demasiado lejos. Todo lo que sabemos es que esta fiesta es la del obispo Valerio y su diácono.

410 A él se le dedicó en el siglo VI la catedral de Córdoba (España), cuyos vestigios se pueden ver todavía en las excavaciones hechas debajo de la actual catedral, después de que fuera destruida durante la ocupación musulmana. A san Vicente está dedicada también la catedral de Roda de Isábena en el norte de España (Diócesis de Barbastro-Monzón).

411 Cf. Los últimos capítulos de Victor Saxer, *Saint Vincent diacre et martyr. Culte et légendes avant l'an mil* (Brussels: Société des Bollandistes, 2002).

412 Victor Saxer, "La passion de S. Vincent diacre dans la première moitié du ve siècle," *Revue des études augustiniennes*, 35 (1989): 275-297, reimpresa en *Saint Vincent*, 67-98, aquí 67-68.

Al principio del siglo IV, Prudencio (cf. más arriba al hablar de Lorenzo) escribió dos poemas líricos acerca del martirio de este santo español, llevado a cabo por medio de la tortura. El canto compuesto por este poeta (nacido en el 348) es parte de una serie de catorce poemas sobre mártires españoles y romanos: *Peristephanon* (ya hemos mencionado esto anteriormente). Las coronas que aparecen hacen referencia a las coronas de los mártires. El título recuerda el nombre de “Esteban”, y una serie de estos poemas en realidad son acerca de mártires que se parecen a este santo. No es infrecuente que el tema de muchos de estos poemas sea un diácono: Lorenzo (*Perist.* 2), Vicente (4, 78/200, que es más de la mitad del poema, y todo el 5), los dos diáconos Augurio y Eulogio, junto con su obispo Fructuoso (6), y Romano (10). Con frecuencia las personas que son elogiadas tienen algún vínculo con Roma: Lorenzo e Hipólito (11), Pedro y Pablo (12), e Inés (14). Otros santos son una señal del conocimiento que tenía Prudencio de los santos españoles.

Parte del cuarto poema y todo el quinto están dedicados a Vicente. En el cuarto poema, Vicente es asociado con los dieciocho mártires de Zaragoza, y es claro que era popular “en nuestra ciudad”. Esto pudo haber sido la forma de Prudencio de decir que el santo era de esa ciudad.

El quinto poema narra la mayor parte de la historia del martirio de Vicente. Es más bien largo, con 576 líneas. El metro es el del verso ambrosiano. Más específicamente el tema de este poema son los sufrimientos del mártir<sup>413</sup>. Es presentado como Vicente, un levita de la santa tribu, un servidor del altar de Dios, uno de las siete

413 Cf. Saxer, *La passion de S. Vincent diacre*, 69-72. Saxer ha señalado que Prudencio conocía y usaba la versión más antigua de la *passio* cuando escribió el poema cinco. Esto sigue siendo una hipótesis.

columnas cándidas como la leche (30: *Vincentius, Levita de tribu sacra, minister altaris Dei, septem ex columnis lacteis*). Es presentado como levita de nuevo en el 145.

Según Prudencio, Vicente era un testigo de la fe. No se dice nada de su trabajo específico como diácono. No obstante, hay una semejanza destacable con el diácono romano Lorenzo. Como Lorenzo, Vicente termina en una parrilla. En el himno de Lorenzo, este santo a su vez es comparado con Esteban. Vicente también fija sus ojos en el cielo.

### *Agustín y Vicente*

Conservamos cinco sermones de Agustín predicados en la celebración litúrgica de este diácono español (ss. 274-277A). Según Victor Saxer, Agustín se refiere en estos sermones a una pasión que existía, que debió haber sido muy larga, ya que señala pocas veces que era muy pesada<sup>414</sup>. Saxer cree que Agustín estaba constantemente aludiendo al tema básico de la pasión, a saber, que el martirio es lo mismo que la victoria para Vicente. En el s. 4,36, Agustín dice muy brevemente de paso: *Vincentius nomen victoriae est*. Dice esto muy forzosamente en las primeras líneas del s. 274:

Venció en el interrogatorio, venció (*vicit*) en los tormentos, venció en la confesión, venció en la tribulación, venció quemado por las llamas, venció sumergido en las olas; finalmente, venció en la tortura, venció en la muerte<sup>415</sup>.

414 Cf. el final del s. 274: "La lectura escuchada fue larga y el día es corto (porque era mitad del invierno BJK); no debemos abusar de vuestra paciencia con un largo sermón. Sé que me habéis escuchado pacientemente, y, al estar de pie y escuchado tanto tiempo, como que os habéis asociado a la pasión del mártir. El que os escucha, él os ame y os corone".

415 Agustín usa la palabra *vicit* ocho veces aquí.

El motivo de la victoria no es tan exclusivo como ha indicado Saxer. En diferentes ocasiones, Agustín también dice esto acerca de Esteban y Lorenzo, y así Vicente es comparable a estos dos grandes diáconos. Mientras el diaconado sigue jugando un cierto papel en estos sermones sobre los dos primeros mártires, este tema pasa casi completamente al fondo, en el sermón sobre Vicente. La única referencia a este posible oficio es cuando Agustín dice que era un levita<sup>416</sup>. Accidentalmente esto es muy importante, porque Agustín no usa normalmente esta palabra para un diácono. ¿Podría haber encontrado este nombre en la *passio*? Prudencio usa dos veces levita para referirse a Vicente, y es usado hasta ahora para describir a un diácono, por ejemplo, en el rito de la ordenación. Es solo en el principio del s. 276 que Agustín observa brevemente que Vicente era un levita. Agustín nos dice ahí que Vicente había recibido dos talentos que le dieron la victoria: la franqueza para hablar y la perseverancia para afrontar el sufrimiento. No obstante, debemos concluir, cuando leemos los sermones de Agustín sobre Vicente, que solo usa el motivo del mártir para caracterizarlo.

## El obispo Fructuoso y sus diáconos (s. 273)

Además de los sermones sobre estos tres grandes diáconos mártires, Agustín también predicó sobre un grupo menos conocido de diáconos mártires. El s. 273 fue escrito con la ocasión de la fiesta del obispo Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio<sup>417</sup>. Agustín menciona la

416 S. 276: *acceperat haec utraque levita uincentius, acceperat et habebat.*

417 Fructuoso era obispo de Tarragona en España, y fue martirizado con sus diáconos Augurio y Eulogio en el 259 bajo los emperadores Galieno y Valeriano. Prudencio los ensalza en el *Peristephanon* 6.

lectura de la *passio* (273,2). El martirio le dio al obispo su corona, pero su diácono fue también coronado (*qui cum episcopo suo passus et coronatus est*). Esto nos recuerda a Esteban y Lorenzo, los coronados.

Después de que el obispo fue interrogado por sus perseguidores, el santo diácono fue interrogado también. Le preguntaron: “¿adoras a Fructuoso?”. La respuesta por supuesto fue que él solo adoraba a Dios. Pero esta pregunta revela algo que nos enseña algo más acerca del oficio del diácono. Aparentemente quien preguntaba conocía el vínculo especial que existía entre un diácono y su obispo. No por casualidad era llamado “su diácono”. El modelo de interrogatorio es similar al que fueron sometidos Lorenzo y su obispo Sixto<sup>418</sup>. Agustín expone poco la historia de estos santos, y es particular que en el encabezado menciona a dos diáconos, mientras que en el sermón solo aparece uno. Aunque este sermón, en conjunto, contribuye poco para hacer una descripción más detallada del oficio del diácono. En su forma tan rudimentaria confirma el viejo vínculo entre los diáconos y su obispo.

## Felipe, uno de los “Siete”

Hemos mencionado antes cómo Agustín llamaba a Esteban el mártir bíblico porque era uno de los “Siete” de Hch 6. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, Felipe es el único de estos “Siete”, fuera de Esteban, que es de nuevo mencionado (21,8). Agustín, por el contrario, menciona a otro miembro de los “Siete”. En *De haeresibus*

418 s. 273,3,3: *quale est etiam illud sancti diaconi, qui cum episcopo suo passus et coronatus est?* Esta frase puede ser también dicha de Lorenzo. Más aún, según la tradición, Lorenzo fue martirizado en el 258 bajo Valeriano.



afirma que los *Nicolaitae* era llamados así en vista de Nicolás, el último de los “Siete”<sup>419</sup>.

En diferentes lugares de su obra, Agustín habla del diácono Felipe. En el *De haeresibus*, la obra sobre las herejías que escribió para Quodvultdeus, vincula a Felipe con la simonía, la primera forma de herejía. Simón el Mago fue bautizado por Felipe. Claramente Agustín contempla a los “Siete” como hombres ordenados con un oficio eclesiástico. En otros lugares, también Agustín habla de Felipe como diácono.

Una buena caracterización de Felipe la podemos encontrar en el s. 266. El título de este sermón es *Contra Donatistas*. En el s. 266,4, Agustín da a Felipe el título bíblico de “evangelista”. En vista de que es uno de los “Siete”, predica el Evangelio en Samaria<sup>420</sup>. De acuerdo con el *ministerium* (aquí probablemente una traducción del griego *diakonia*), los siete diáconos participaban del ministerio de los Doce Apóstoles. De nuevo Agustín se refiere a los “Siete” como diáconos. Añade que Felipe era llamado con razón evangelista, en vista de su elocuencia (*qui propter promptum praedicationis eloquium evangelista proprie meruit appellari*; s. 266,4). También narra que Felipe bautizó a varias personas. Esto coincide con lo que dicen los Hechos de los Apóstoles. Los apóstoles tenían que venir desde Samaria a Jerusalén para recibir el don del Espíritu<sup>421</sup>. Posteriormente

419 Cf. Elio Peretto, “Nicolaitans”, *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson et al. (New York y London: Garland, 1998), 596.

420 Aquí *praedicare* significa “proclamar”. En el s. 99,10, Agustín usa *evangelizare* para las actividades de proclamación de Felipe.

421 Agustín también toca este elemento en *bapt.* 3,25. Argumenta, a partir del 3,19, que los pecados y equivocaciones de alguien que recibe un sacramento no afectan a la validez del sacramento.

en este sermón Agustín narra cómo bautizaba Felipe al eunuco, y cómo este recibía al Espíritu Santo sin la presencia de los apóstoles.

Francesca Catarinella ha señalado que Agustín aquí y en otros lugares presenta a Felipe como un ejemplo contra los donatistas<sup>422</sup>. El donatismo era un cisma africano en el siglo IV<sup>423</sup>. En un periodo de persecución de los cristianos (en el 303), se promulgó un edicto que ordenaba que los cristianos tenían que entregar los códices de sus escrituras sagradas y sus objetos de culto. Algunos ministros obedecieron a esta petición, otros no. El obispo Félix de Cartago fue decapitado por negarse. Cuando las persecuciones cesaron en el 305, dos grupos de cristianos se opusieron el uno al otro. Por un lado, había un grupo de confesores que habían sobrevivido a la persecución y, por el otro lado, había un grupo de *traditores*. Este último grupo había cumplido de una manera u otra el edicto. No es fácil decir cuáles eran las fronteras precisas, pero se dio una clara separación, los puros contra los traidores. Esta animosidad existió en África por más de un siglo, con ciertos periodos de fuerte conflicto, y otros en cambio de una relativa paz. Un elemento de la visión donatista es importante para nuestro propósito. Al apelar a la obra de Cipriano, los donatistas creían que el bautismo administrado por un ministro indigno (como un *traditor*) era inválido.

Agustín menciona el bautismo de Simón hecho por Felipe en *bapt.* 3,19,25, *Cresc.* 2,15,18 y *c. litt. Pet.*, como un ejemplo de un bautismo legítimo, incluso cuando la persona que va a ser bautizada

422 Catarinella, "Storie di diaconato", 444-448.

423 Cf. Serge Lancel y James Alexander, la voz "Donatistae", en *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 606-638.

fuera un “simoniaco”, el bautismo sigue siendo válido<sup>424</sup>. También en el s. 99,10, Felipe es presentado en un contexto antidonatista. Agustín lo describe como un diácono elegido. Predicó el Evangelio y realizó bautismos, pero los apóstoles tenían que venir para otorgar los dones espirituales (Hch 8,14-17)<sup>425</sup>. Simón aprendió de esta manera que los dones espirituales no están a la venta. Pero después Agustín recuerda a sus oyentes que el Espíritu Santo descendió cuando Felipe bautizó al eunuco. Esto nos enseña que nadie debe pensar que los seres humanos pueden decidir sobre el Espíritu Santo (99,11)<sup>426</sup>.

Agustín también habla de Felipe en *Io. eu. tr.* 6,18. Recuerda a su audiencia la lectura anual del libro de los Hechos de los Apóstoles en el tiempo después de la Pascua. En ese libro, dice Agustín, podemos leer cómo Samaria se convirtió después de que Felipe hubo predicado ahí (*per praedicationem Philippi*). Este es el mismo Felipe que el mencionado en Hch 8,5-40. Agustín demuestra que hay dos Felipes: uno es el apóstol, y el otro es un diácono. Los diáconos estaban ordenados. Agustín deja la cuestión abierta sobre cuál Felipe se está tratando aquí, pero sí les dice a sus oyentes que por la predicación de Felipe la gente de Samaria se convirtió en creyente, y así hace una referencia implícita a los “Siete”.

424 Agustín rechazaba la práctica del rebautismo en la *ep.* 23,2. Hacía referencia en esta carta a los donatistas y al obispo Maximino: “Hasta buscaba la ocasión de hablar contigo, para suprimir, si era posible, la pequeña distancia que nos separaba. Cuando he aquí que me anuncian que hace muy pocos días habías rebautizado a nuestro diácono de Mutu-gena. Sentí mucho la desventurada caída de él y tu crimen inopinado, hermano”. Agustín había oído de los padres de este hombre que desde entonces este se había convertido en el diácono de Maximino.

425 Felipe es llamado evangelista en Hch 21,8 y es uno de los “Siete”. Felipe es también caracterizado como diácono en *bapt.* 3,19,25, y se hace mención al hecho de que bautiza.

426 Agustín parafrasea el texto libremente. El Espíritu del Señor llevó a Felipe lejos y no se hace referencia al hecho de que el Espíritu descendiera (cf. Hch 8,39).

Los signos de fe de Felipe llevaron a Simón el Mago a creer. Agustín posteriormente narra la controversia que rodeó a Simón, e incluye algunos elementos del relato bíblico del libro de los Hechos en su argumento. Felipe aparece como un diácono ordenado. Como diácono predica y bautiza, pero para los dones del Espíritu es necesario que venga un apóstol. Felipe había bautizado a Simón, el arquetipo de la simonía, y esto lo convirtió en un buen ejemplo para Agustín en su argumento contra los donatistas sobre la validez de los sacramentos, independientemente del ministro o de quien lo reciba.

## Conclusiones

Resumiendo este capítulo, la primera conclusión debe ser que el martirio de los diáconos mártires expuesto aquí era un tema más importante para Agustín que el hecho de que fueran diáconos. Su diaconado queda eclipsado por la historia de su martirio. Algunas características del oficio han permanecido visibles, como la conciencia del fuerte vínculo entre el diácono y el obispo, comparable con la relación entre un hijo y su padre. Hay algunas referencias al cuidado del diácono por el cáliz. Esto es probablemente porque los diáconos le ayudaban al obispo en el cuidado de los pobres, que esto llegó a ser uno de los trabajos y responsabilidades del diácono.

De hecho, los “diáconos bíblicos” Esteban y Felipe son retratados como excelentes predicadores del Evangelio. Aparentemente, la idea de Agustín era que estos diáconos eran completamente capaces, pero también se les permitía plenamente predicar y proclamar. Más aún, da por hecho que los diáconos del pasado estaban ordenados, y muchas veces se refiere a la ordenación de Esteban y Felipe hecha por los apóstoles. En diferentes ocasiones Agustín usa la escena bíblica de Felipe bautizando a Simón, como un argumento en

sus discusiones con los donatistas. Se da por hecho que un diácono puede también bautizar.

Agustín parece estar bien consciente de que los diáconos jugaron un papel mucho más importante en la iglesia primitiva, o en la Roma de su tiempo, que en su propia ciudad de Hipona. Por esta razón llama a Lorenzo archidiácono. Otra confirmación de esta idea viene del hecho de que se refiere al aniversario de Lorenzo una y otra vez como una fiesta “romana”.



## Conclusiones

En su estudio sobre Agustín y la Eucaristía, Allan Fitzgerald ha observado que la visión del obispo de Hipona no puede corresponder exactamente siempre con lo que espera el estudioso del siglo XXI. Así, para Agustín, la eucaristía no era un objeto de estudio, como es obvio<sup>427</sup>. En un cierto sentido, esto es también válido para cualquier estudio sobre la visión de Agustín en el ministerio en general y sobre el diaconado en particular. Las reflexiones sistemáticas sobre el ministerio estaban completamente ausentes en la época de Agustín, posiblemente porque las tareas de los diversos ministerios eran consideradas bien conocidas y además que se explicaban por sí mismas.

Este estudio ha sido un ejercicio de lo que puede ser llamado “arqueología literaria”. Hemos examinado todas las referencias a los diáconos en las obras de Agustín, como una especie de mosaico, y

427 Allan Fitzgerald, “Augustine on Eucharist”, en *Prayer and Spirituality in the Early Church* IV, ed. Wendy Mayer, Pauline Allen y Lawrence Cross (Strathfield: NSW, 2006), 267-280, aquí 267: “The study of the Eucharist in the early church may not be what it appears to be to a 21<sup>st</sup> century scholar. We have a tendency to think of Eucharist as a topic that can be the object of study. Yet, since the Eucharist had not yet become a source of disagreement or heresy, it remained in the background, implicitly an integral part of everything Christian. The Eucharist was simply the celebration of Christ –and, therefore, the celebration of Christian experience. Hence, it was not ‘isolated’, as if it were an object to be analyzed”.

hemos sido capaces de reconstruir algunas características del diaconado en Hipona y sus alrededores. Intentaremos ahora resumir sus principales conclusiones<sup>428</sup>.

El diaconado como ministerio es asociado comúnmente con el servicio. Esta noción está basada en la suposición de que la raíz *diakon* significa servicio humilde. Filológicamente esta noción ha sido refutada. De hecho, las ideas más antiguas de *diakonia* como servicio con mucha frecuencia continúan apareciendo en obras teológicas sin una debida consideración y como si fueran evidentes por sí mismas. Así, una voz en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* que comete este error continúa siendo citada frecuentemente<sup>429</sup>. Sin embargo, nuestra investigación ha descubierto, en primer lugar, que el servicio no era una de las características peculiares del ministerio de los diáconos en la iglesia de Agustín. Pellegrino, por ejemplo, ha señalado el hecho de que Agustín creía que el servicio era igualmente necesario para los ministerios del sacerdote y del obispo<sup>430</sup>.

La investigación filológica ha mostrado que *diakonos* es alguien que ha recibido un mandato de otra persona, y además que el *diakonos* con frecuencia tiene un ministerio de “conexión”. Estos datos filológicos y nuestro esbozo del diaconado en la iglesia

428 Una serie de temas merecen ser estudiados más, por ejemplo, ver hasta qué punto los diáconos eran célibes. En su desarrollo de la voz *diaconus*, en *Augustinus-Lexikon* II, ed. Mayer, col. 396-401, en la col. 398, Alexandre Faivre ha señalado que la cuestión del celibato para los diáconos no se aborda directamente en las obras de Agustín. Agustín, es cierto, comenta que el sacerdote Jenaro (s. 355 y 356), por ejemplo, había sido padre antes de convertirse en clérigo. El ministerio para hombres como él era una “segunda” etapa en su vida.

429 Cf. Capítulo 1, nota 12. Cf. Collins, “A Monocultural Usage”, y Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste*, en relación con un análisis adecuado de cuáles eran las consecuencias de esta falsa concepción de juzgar el ministerio en el Nuevo Testamento.

430 Pellegrino, *The True Priest*, 39-56, 59.



primitiva pueden ayudar que se evite pensar de manera demasiado superficial, usando prejuicios contemporáneos o presuposiciones sobre el ministerio del diácono. Esto nos ha permitido rastrear los trabajos del diácono más fácilmente, tal y como aparecen en los escritos de Agustín.

Cuando vemos la vida de Agustín, parece que no hay ninguna prueba de que el monje no clérigo (*servus dei*) Agustín, antes de ser ordenado sacerdote, hubiera sido ordenado primero como diácono. Sin embargo, hay muchas imágenes posteriores que representan a Agustín llevando tanto la casulla sacerdotal, como la dalmática del diácono. La explicación para esto es que era común, en los tiempos posteriores a Agustín, que un obispo vistiera tanto la dalmática como la casulla. Agustín posiblemente nunca se puso estas vestimentas litúrgicas. En el s. 356, afirma que los vestidos costosos son incompatibles con el tipo de obispo que él quiere ser, y que se conforma con el vestido simple de un diácono.

Podemos concluir nuestra investigación con tres consideraciones. Primera, queda claro en los escritos que Agustín consideraba a los diáconos como compañeros clérigos, y en su obra se refiere con frecuencia a los diáconos como *condiaconus* (8.1). Los diáconos evidentemente pertenecían a la estructura de la Iglesia, pero es precisamente esta obviedad lo que aseguraba que las funciones actuales de los diáconos fueran expuestas solo de pasada.

En segundo lugar, hay claramente dos trabajos que sobresalen (8.2). El trabajo de llevar cartas se encuentra bien documentado, ya que aparece con mucha frecuencia. Otro trabajo que aparece es el de que los diáconos podían ser maestros en el proceso de la iniciación religiosa. Sabemos esto, no porque se exponga con frecuencia, sino más bien porque es señalado de manera muy amplia en el *De catechizandis rudibus*.

En tercer lugar, podemos concluir que había diferencias entre los diáconos (8.3).

## El ministerio es un ministerio compartido: Los diáconos como cooperadores

He señalado anteriormente que el diácono fue llamado *cooperator* en el rito de ordenación anterior al Vaticano II<sup>431</sup>. Esto significa que era ordenado para cooperar o colaborar. Este elemento puede definitivamente encontrarse ya en Agustín. Este Padre de la Iglesia se conforma con llevar la ropa de un humilde diácono, y esto le beneficia, como se puede ver, cuando se dirige a otros obispos, sacerdotes y diáconos, usando el prefijo *con-*. Este prefijo hace referencia a hacer cosas juntos.

Hay muchas profesiones —incluso en los tiempos modernos— en las que es importante trabajar como colegas. La palabra colega procede del latín *colligere*, que significa “leer juntos”. Como colegas, afrontan el mismo tema. Y eso es exactamente lo que Agustín expresaba siempre. Es un coobispo con otros obispos, es un copresbítero con otros presbíteros, y es un codiácono con otros diáconos. Para Agustín es importante acentuar que comparte con otros clérigos. Es por esta razón que escribió el *De catechizandis rudibus* como un curso intensivo sobre el Credo. Agustín describe la predicación como un proyecto cooperativo. Deogratias daría la catequesis que podría permitir posiblemente a los candidatos al bautismo recibir la iniciación cristiana de manos del obispo.

431 Este no es el lugar para investigar más esta palabra, aunque es preciso notar que parece estar asociada con el hecho de que la palabra *διάκονος* en las cartas de Pablo, específicamente en 1Co 3,9, combinado con la palabra griega *sunergos*, ‘cooperador’.

Aunque Agustín se dirige a los diáconos como codiáconos, hay una diferencia clara entre el papel del obispo en Hipona y el papel de sus diáconos (y también entre el papel del obispo y el de los sacerdotes). El diaconado es parte del ministerio triple. El obispo es el centro: los diáconos y sacerdotes dependen de él. Mientras que en la iglesia primitiva había un vínculo especial entre los diáconos y su obispo, en el tiempo de Agustín este aspecto empezaba a decaer ligeramente. En su tiempo, el diaconado era con frecuencia el primer paso en el camino hacia el sacerdocio. Cuando predicaba de los diáconos del pasado, Agustín se refería al antiguo vínculo entre el obispo y el diácono. La misma vida de Agustín muestra el principio de una forma más independiente de sacerdocio, que gradualmente irá asumiendo cada vez más trabajos del obispo. Él fue uno de los primeros sacerdotes en África en ser autorizado para predicar por sí mismo<sup>432</sup>. Una consecuencia de este desarrollo fue la devaluación y, finalmente, la “desaparición” del diaconado.

De hecho, en aquellos tiempos el obispo era todavía firmemente el centro de todo. Él oficiaba la eucaristía, él era el predicador y él se encargaba de los asuntos financieros, diplomáticos y de todo tipo de negocios. Por ejemplo, como obispo de Hipona, Agustín contribuyó a la profesionalización de los diáconos de la “gran ciudad” de Cartago. Aunque raramente expone lo que hacían sus sacerdotes y diáconos, podemos deducir de sus escritos que el diaconado significaba hacer conexiones.

432 Nuestra investigación también muestra que los oficios del sacerdote y obispo no deben estar demasiado entremezclados y que sería bueno investigar lo que Agustín tiene que decir sobre lo que hacían los sacerdotes de su tiempo. Para un ejemplo de cosas que todavía no sabemos, cf. capítulo 4, nota 45.

## El diácono como agente de comunicación

Dos hechos en relación con el trabajo del diácono emergen de las obras de Agustín y ambos trabajos tienen que ver con hacer conexiones.

### *El diácono como evangelista y como ayudante durante la iniciación cristiana*

En los primeros siglos de la cristiandad, los diáconos eran los que ayudaban a su obispo. Según Agustín, Lorenzo era responsable de los tesoros de la Iglesia —en nombre del obispo—, como archidiacono, tanto de los materiales (dinero y oro), como de los espirituales (los pobres). Pero en Hipona también se les encomendaban a los diáconos responsabilidades en relación con los asuntos financieros.

El diácono también le ayudaba al obispo en la liturgia. Pocas veces se nos dice que los diáconos lean durante la liturgia o que den instrucciones a los fieles. Hay algunas indicaciones de que al hacer esto el diácono hacía una vinculación entre el obispo y el pueblo fiel. También cantaba y la gente lo oía.

El diácono no solo cantaba el Evangelio, sino en ocasiones también lo explicaba. Esto es claro del hecho de que Agustín esbozó muchas instrucciones para los diáconos. Intentó ayudar a los diáconos en sus trabajos en la gran ciudad de Cartago, escribiendo para ellos algunas de sus obras. Intentó compartir su conocimiento con ellos y, por tanto, enseñarles a introducir a la gente en las grandes historias de la Escritura, como una preparación para el bautismo durante la Vigilia Pascual, y como una forma de iniciarlos en la vida y doctrina cristiana.

De este modo, un diácono cartaginés como Deogratias podría vincular la antigua sabiduría de la Escritura y la tradición con la gente de su tiempo. Es obvio que en el transcurso de las instrucciones que proporciona Agustín era muy hábil en todo tipo de elementos pedagógicos y psicológicos. Agustín es conocido por la frase “*dilige et quod vis fac*” (una posible traducción sería “ama y haz lo que quieras”). Esta expresión contiene menos caracteres que el promedio de los *tweets* contemporáneos, y a pesar de esto contiene toda la visión de Agustín sobre la vida. En sus instrucciones a Deogratias, el obispo de Hipona también le dice que sea breve, que vaya al punto y que sea entretenido y breve. Aparte de esto, el diácono debe informarse cómo es el mundo de los *competentes*.

Estas instrucciones le permitieron a Deogratias ayudar al obispo de Cartago a preparar la Pascua y alistar a los candidatos para la iniciación bautismal. Por medio de otras fuentes, como la *Traditio Apostólica*, sabemos que los diáconos ayudaban a los obispos en las ceremonias de la Vigilia de Pascua, pero no encontramos nada de esto en Agustín.

### *El diácono como mensajero*

Una de las encomiendas más llamativas de los diáconos y de otros clérigos era la de llevar cartas. En un mundo sin rutas rápidas y sin conexiones técnicas, escribir y transmitir cartas era la única forma de construir y mantener una comunidad. Es especialmente por medio de cartas que la primitiva cristiandad tomó forma. Esto había realmente empezado con Pablo, pero en el siglo IV el sistema postal se convirtió en algo extenso y elaborado. Era por medio de correspondencia que la gente hacía teología y cultivaba amistades. Pero era también por medio de correspondencia que ellos discutían. Esto

era válido, no solo para tener contacto con otras iglesias, sino también con los altos administradores seculares, padres, monjes e incluso gente joven.

En cierto modo, el hecho de que los diáconos y otros clérigos tuvieran que llevar cartas muestra algo acerca de su estatus. El portador de una carta tenía que ser de confianza y tener una cierta autoridad cuando presentara los mensajes escritos. Llevar la carta implicaba amplificarla oralmente y también los saludos. Esta actividad requería del mensajero un cierto estatus, era necesario un cierto nivel de competencia y autoridad del mensajero, y exigía un mandato claro y un grado de confianza por parte del obispo como el “remitente”.

Llama la atención que Agustín mantenía correspondencia no solo con obispos, sino también con sacerdotes y diáconos. Una generación después, los obispos enviaban cartas principalmente a otros obispos.

## Diferencias regionales, también entre los diáconos

Después de que Constantino y Licinio extendieron la libertad religiosa a los cristianos en el 313 con el Edicto de Milán, Teodosio hizo del cristianismo la religión estatal del Imperio Romano, en el 380. Esto dio inicio a un tiempo de transición para la Iglesia, que terminó en los días de Agustín. Antes del 313, los seguidores de Jesús se reunían en iglesias privadas, que raramente se han conservado, probablemente en vista de su escasa calidad. Ramsay MacMullen ha señalado que solo desde la paz religiosa del 313 fue que las estructuras cristianas pudieron emerger, permitiendo a los arqueólogos

reconstruir la primitiva cristiandad de los restos de tales estructuras<sup>433</sup>. El cambio de situación para la Iglesia influyó en la forma en la que se ejercían los ministerios. De este modo, el obispo se convirtió en una figura pública, en mayor medida de lo que lo había sido antes y de forma diferente, ya que el obispo no solo presidía la liturgia, sino que jugaba un papel cada vez más importante en la vida secular<sup>434</sup>. Como ya hemos observado antes, hay señales en las obras de Agustín de que los sacerdotes comenzaran a asumir algunos de los trabajos de los obispos. Agustín mismo fue uno de los primeros sacerdotes a quien se le permitió llevar a cabo una de las funciones episcopales, como era el predicar<sup>435</sup>. La obra de Agustín también demuestra que el *cursus honorum* era en ocasiones observado, aunque no siempre (lo fue en el caso de Heraclio).

El diácono, que ayudaba al obispo con el cáliz y también en la administración de la diócesis, actuando como mensajero, comenzó a perder influjo, posiblemente porque el obispo podía arreglar muchos asuntos él solo, al menos en las diócesis más pequeñas, y los

433 Para los cambios que ocurrieron después del 313, cf. Ramsay MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009).

434 Los obispos ya se habían convertido en figuras públicas alrededor del 250. Las persecuciones con frecuencia estaban dirigidas hacia ellos como dirigentes, cf. *e. g.* el relato de Eusebio de la persecución del emperador Maximino (Eusebio, *Hist. eccl.* 6, 28). Llama la atención que un diácono era frecuentemente torturado junto con su obispo. Además de los ejemplos de Lorenzo y Vicente, según la tradición, el diácono Fortunato fue torturado junto con el obispo Hermágoras de Aquileya.

435 Curiosamente Juan Crisóstomo también predicó como sacerdote (y como diácono). Una variación interesante sobre sacerdotes que predicar se puede ver en *Vita Caesarii* 1, 54. Inicialmente había una regla en la diócesis de Cesáreo de Arlés, era que solo el obispo podía predicar. Cesáreo posteriormente permitió a los diáconos y sacerdotes leer en voz alta sus sermones, y los de los autores de la primitiva cristiandad. Cf. Augustinus Klaassen, "Tien Preken van Caesarius van Arles (470-542)" (tesis de doctorado, University of Leiden, 1996), 16.

sacerdotes comenzaron a superar el número fijo de siete diáconos en las diócesis más grandes.

Los diáconos, como otros clérigos, eran los confidentes del obispo. Tenían que viajar en su nombre —posiblemente porque con frecuencia eran jóvenes— para llevar cartas. Arreglaban asuntos económicos para el obispo y asumían misiones diplomáticas. Los diáconos también actuaban como “comunicadores” en la liturgia.

Hasta un cierto punto, hay otra innovación. En Hipona, los diáconos, como clérigos, eran aquellos que llevaban una especie de vida monástica en la casa del obispo Agustín, y en este pequeño monasterio debieron haber aprendido mucho del obispo de Hipona<sup>436</sup>. Posidio narra en la *Vita Augustini* que algunos obispos se habían educado en la comunidad de Agustín. Estos obispos debieron haber sido antes diáconos o sacerdotes ahí. Y un subdiácono del monasterio fue de hecho ordenado directamente como obispo en la aldea de Fusala, aunque esto sucedió casi al azar. Agustín no sostenía de manera compulsiva el ideal monástico hasta el final. Era suficientemente realista para reconocer, al final de su vida, que era mejor para los clérigos llevar vidas honestas fuera del monasterio que convertirse en hipócritas dentro de los muros del monasterio, en vista de expectativas demasiado elevadas. Por medio de la correspondencia, queda claro que los clérigos diáconos, así como los sacerdotes, viajaban de la pequeña Hipona a los pueblos vecinos por algunos días, algunas veces con una misión, pero también con el deseo de asumir un puesto remunerado en alguna capilla.

436 Jerónimo estaba familiarizado también con los diáconos que vivían en el monasterio. Agustín dice en *gest. Pel.* 35,66 que uno de los diáconos de la comunidad de Jerónimo fue asesinado en un ataque llevado a cabo por un grupo de simpatizantes de Pelagio. Jerónimo pudo salvarse encerrándose en una torre.



En sus sermones sobre los santos diáconos, Agustín hace notar que sabe que los obispos y los diáconos disfrutaban de un vínculo especial en los días de la primitiva cristiandad. Es un vínculo que se había originado en las más antiguas estructuras ministeriales de la Iglesia. De hecho, esta vinculación se hizo todavía más débil después de los días de Agustín, aunque no desapareció nunca completamente, como puede verse en el hecho de que todavía hoy los ministerios de los obispos y diáconos siguen siendo, hasta cierto punto, ministerios colaborativos.

Cuando Agustín explica una serie de temas litúrgicos en su carta a Jenaro, señala que Jesús impuso un yugo suave sobre el pueblo de Dios. Hay algunos temas importantes que son comunes a toda la humanidad en todos los lugares, pero hay también diferencias entre los diversos lugares y países. Algunas personas ayunaban los sábados, otros comulgaban todos los días bajo las dos especies, mientras que otros solo lo hacían en días específicos. Posteriormente, cita el hermoso ejemplo de su madre, quien estaba confundida cuando veía que en la Iglesia de Milán no se ayunaba los sábados. Santa Mónica envió a Agustín a Ambrosio, y este le aconsejó que hiciera lo que hace la Iglesia local (*ep.* 54,2,3)<sup>437</sup>.

Queda claro por esto que había todavía grandes diferencias entre las diversas iglesias en la antigüedad. Creo que esto era también cierto para el ministerio del diácono. Hemos visto que Agustín no duda en reeducar a los diáconos de Cartago. Sabemos que los diáconos ocupaban importantes puestos administrativos en Roma, pero parece que esto se daba en Hipona en un grado mucho menor. Es posible que los diáconos recibieran más formación en la gran ciudad de Cartago que en Hipona y que ellos, en consecuencia,

437 Cf. Fitzgerald, "Augustine on Eucharist".

realizaran trabajos de una mayor responsabilidad. Es también un hecho que los diáconos tenían un papel más influyente en Roma y Milán (Paulino), que en Hipona. Podemos ver, por las variadas formas del diaconado en la iglesia primitiva, que había unidad en la diversidad.

En esta sección final, quisiera comparar la conclusión que hemos sacado en nuestra investigación sobre los escritos de Agustín con lo que podemos ver de las fuentes disponibles sobre la posición del diaconado en el mundo cristiano más amplio de sus días. ¿Hasta qué punto era Agustín un caso diferente?

Un acercamiento sería presentar el papel de los diáconos según los contemporáneos latinos de Agustín, que vivían más o menos en la misma región: Jerónimo (347-420), por ejemplo. Queda claro en las cartas de Jerónimo que los clérigos y, muy significativamente para nuestro propósito, los diáconos actuaban como portadores de cartas. Los servicios de algunos de estos diáconos fueron también usados por Agustín. No obstante, la *ep.* 146 de Jerónimo, que trata entre otros aspectos de la relación entre los diáconos y otros clérigos, parece sugerir que tenía más bien ideas específicas sobre el papel de los diáconos. Hace falta por tanto una aproximación sobre la visión de Jerónimo<sup>438</sup>.

Otra comparación importante se puede hacer entre Agustín y su casi contemporáneo de lengua griega, Juan Crisóstomo (ca. 344-407), específicamente con lo que este último tiene que decir acerca de los diáconos. Cuando él mismo era diácono, Juan predicó

438 Tengo el esbozo de un artículo en el que evalué el material sobre los diáconos en los escritos de Jerónimo y espero que este sea parte del libro que trata sobre los diáconos en la primitiva cristiandad después de los dos primeros siglos. Este artículo ha sido incluido en el presente libro como un apéndice.

en Antioquía. Una relevante diferencia con Agustín es que había diaconisas en la diócesis de Juan. Según las cartas de Crisóstomo a Olimpia, consideraba a la diaconisa Olimpia como una importante aliada en sus luchas eclesíásticas. Esperaba que ella usara su influjo para evitar que algunas personas llegaran a ser obispos (*Ep. a Olimpia* 13,5)<sup>439</sup>.

Hemos visto anteriormente que Agustín en ocasiones se refería al papel de los diáconos durante los sínodos; una valoración de su papel nos dará elementos y un contexto sobre los diáconos para considerarlos posteriormente en los escritos de Agustín.

Estas observaciones muestran que, como hemos destacado en este libro, el diácono en la iglesia de Agustín era un intermedio. No obstante, para una valoración de los papeles y trabajos de los diáconos en las obras de Juan Crisóstomo, Jerónimo o Cipriano sería necesario asumir una investigación más amplia y profunda en sus escritos con el propósito específico de comparar sus ideas acerca de los diáconos con las de Agustín.

439 Voy a editar con Esko Ryökäs y Edwina Murphy una colección de artículos en los que los estudiosos abordan unos cuantos de los autores de la Primitiva Cristiandad después de los dos primeros siglos. El libro será publicado por Mohr Siebeck.



# Epílogo

## ¿Qué implica esta investigación para el diaconado en el siglo XXI?

Mucha gente considera a las personalidades bien conocidas de la televisión como amigos o parientes. A veces, empatizan más con ellos que incluso con sus propios parientes, porque es más difícil reñir con los amigos de la televisión. Esto significa que puedes sentir amistad con personas que casi no conoces, ¡y que viven en el otro confín del mundo!

Descubrí que se puede ser amigo de personas que vivieron hace mucho tiempo, cuando estudié teología en Ámsterdam. Nuestro profesor de Patrística era el jesuita Pieter Smulders SJ (1911-2000). En aquel tiempo estaba ya casi retirado, y sus clases a veces eran un poco aburridas, pero a veces eran increíblemente inspiradoras. Era también el rector de la Universidad en aquellos días y, como tal, celebró la Santa Misa al inicio del nuevo año académico. En una de esas ocasiones comenzó su homilía con las palabras “mi amigo Agustín”.

En el curso de su vida, Agustín se había convertido en su interlocutor, consejero, en un contemporáneo e, incluso, en un amigo.

La obra de Agustín contiene tantos tesoros ocultos que se puede emplear toda la vida para dialogar amigablemente con sus pensamientos. Puedes también encontrar a Agustín como un amigo, cuando se busca algo limitado y bien definido, como la visión de Agustín sobre el diaconado. Es un hombre cuya compañía es agradable, pues puede proporcionar bálsamo para el alma, y puede mover a la gente para que empiece a pensar y sentir. Agustín consoló a la hermana del diácono Timoteo que estaba en duelo, porque su hermano había fallecido recientemente, y continuamente es un excelente cooperador y colaborador. Tiene mucho que decir sobre temas que son importantes en la actualidad, hasta el punto que es posible conversar con él siempre. En los textos que hemos investigado, podemos darnos cuenta de la manera en la que enseñó a Deogratias en *De catechizandis rudibus*, destacando que, si se quiere enseñar algo a alguien, es preciso actuar con agrado. No extenderse demasiado, por favor, y tener humor, esto es también sana pedagogía. No es una idea rara ofrecer resúmenes del trabajo del Obispo de Hipona del siglo IV a modo de *tweets* teológicos para nuestro tiempo y momento: Agustín, el teólogo del *Twitter*.

El propósito de este libro era investigar la información que las obras de Agustín contenían sobre los diáconos. Supera los límites de este libro intentar sacar lecciones para nuestro propio tiempo del material que hemos reunido. Sin embargo, quisiera brevemente abordar la cuestión de si podemos usar fructuosamente lo que Agustín nos dice sobre los ministerios, incluso en nuestro propio tiempo.

No hay ninguna huella en la iglesia primitiva, o en Agustín, que presente el ministerio del diácono principal y exclusivamente como un trabajo social con los pobres y los débiles. Este es un trabajo

muy noble, pero es preciso hacer dos observaciones. En primer lugar, en los primeros días de la Iglesia, la atención a los pobres era la responsabilidad del obispo y, por tanto, posiblemente era la responsabilidad de toda la comunidad. También hoy este servicio puede ser todavía un trabajo del obispo, como aquel que preside la iglesia local.

Pero si el compromiso social de la Iglesia no es la primera responsabilidad del diácono, entonces, ¿cuál es? El Concilio Vaticano II asignó tres trabajos para los diáconos: el trabajo de santificar (la *diakonia* de la liturgia); el trabajo de predicar (la *diakonia* de la Palabra); y el trabajo pastoral (la *diakonia* de la caridad)<sup>440</sup>. Aunque se ha acentuado el tercer elemento (¿demasiado?), en las posteriores reflexiones de la teología del diaconado es claro que el Concilio también consideró a los diáconos como predicadores de la Palabra, y que la primacía de esta última función era la intención del Concilio. Y es precisamente en vista de esta visión diferente que los diáconos tienen autoridad de predicar en la Iglesia Católica Romana<sup>441</sup>.

Cada uno de estos tres *munera* puede ser distinguido en los escritos de Agustín de una forma u otra. Pero debemos añadir algo. Agustín también muestra que el ministerio del diácono en la iglesia antigua estaba muy vinculado a hacer conexiones: entre la escritura del pasado y la gente de hoy; entre el altar y la gente en la iglesia; entre el obispo y la gente de la *ecclesia*, pero definitivamente actuando también como mensajero entre personas, ciudades e iglesias. La forma en la que Agustín involucra a los diáconos en el

440 *Lumen gentium* 29: "Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad (*in diakonia liturgiae, verbi et caritatis*)". Para una explicación clara de estos tres trabajos en el contexto de los documentos de la Iglesia, cf. Jan Hendriks, "De medewerking van de diaken in het pastoraat", *Communio* [Dutch edition] 26 (2001): 183-199.

441 Hendriks, "De diaken in het pastoraat", 189.

mantenimiento de su red universal puede mostrarnos cómo los ministerios deben ser comunicativos, hacer conexiones y esto especialmente en un tiempo de nueva evangelización.

Uno de los principales avances en el siglo XXI es el veloz desarrollo de los medios digitales. En el siglo pasado, Jesús era a veces contemplado como un modelo de un *líder que sirve* (*serving leadership*). En vista de las fuentes bíblicas o patrísticas, aparece que el diácono fue primero y principalmente un oficial de vinculación: vinculaba el altar con el resto de la Iglesia, al obispo con el resto de la Iglesia, y al mundo y el Evangelio con los seguidores de Jesús o los que querían ser sus seguidores y, como tales, seguían los pasos de Jesús, el *diakonos* (Mc 10,43-45). Él (y en algunas iglesias, ella) puede ser ejemplo de otro modelo: *el (la) líder que conecta* (*connective leadership*).



## Referencias

- Adkin, Neil. *Jerome on virginity: a commentary on the Libellus de virginitate servanda* (Letter 22) (ARCA Classical and Medieval Texts, Paper and Monographs 42). Cambridge: Francis Cairns Publications, 2003.
- Ambrosiaster. *Commentarius in epistulas Paulinas*, editado por H. J. Vogels, CSEL 81/3. Salzburg: Universität Salzburg, 1969.
- Ambrosius. *De officiis Ministrorum Libri Tres*. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf210.html>.
- Arendt, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín: Springer, 1929.
- Aus, Roger. *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist. Early Jewish-Christian Interpretation of Esther 1 in John 2:11 and Mark 6:17-29*. Atlanta GA: Scholars Press, 1988.
- Bacchi, Lee. *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*. San Francisco: ISP, 1998.
- Bârlea, Octavian. *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit*. Monachii: Societas Academica Dacoromana, 1969.
- Barnett, James Monroe. *The Diaconate. A Full and Equal Order*. New York: Trinity Press, 1981.
- Bastiaensen, Antoon. "Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen", *Augustiniana*, 54 (2004): 103-127.
- Bavel, Tarcisius van. *Bij het zestiende eeuwfeest van Augustinus' bekering. 'Veel te laat heb ik jou liefgekregeen.' Leven en werk van Augustinus van Hippo*. Heverlee: Augustijns Historisch Instituut, 1986.

- Belle, Gilbert van et al. (eds.). *Miracles and Imagery in Luke and John, Fs Ulrich Busse*. Leuven: Peeters, 2008.
- Berrouard, Marie-François. "Dilige et quid uis fac". En *Augustinus-Lexikon II*, editado por Cornelius Mayer, col. 453-455. Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002.
- Beuken, Willem. *Jesaja*. Nijkerk: Callenbach, 1989.
- Beyer, Hermann Wolfgang. "διακονέω, διακονία, διάκονος". En *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, editado por Gerhard Kittel, Geoffrey Bromiley y Gerhard Friedrich, 81-93. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1964.
- Bodin, Yvon. *Saint Jérôme et L'église*. París: Beauchesne, 1966.
- Boer, Sibbele de y Pranger, Marinus (eds.). *Saecula saeculorum*, Fs C.W. Mönnich. Amsterdam: Polak & Van Gennepe, 1982.
- Bogan, Mary Inez (ed., trad.). *Saint Augustine, The Retractiones*. Washington: University of America Press, 1968.
- Borras, Alphonse y Pottier, Bernard (eds.). *La Grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat permanent catholique*. Bruxelles: Cerf, 1998.
- Borras, Alphonse. *Le diaconat au risque de sa nouveauté*. Bruxelles: Lessius, 2007.
- Bosch, Jan Walter Maria van den. *De liturgie van St. Laurentius. Martelaar en diaken in het Romeins Missaal*. Breda: Vermijs, 1963.
- Botte, Bernard. *La Tradition Apostolique de S. Hippolyte*. Paris: Cerf, 1968.
- Bovon, François. "The Dossier on Stephen, the First Martyr", *Harvard Theological Review* 96 (2003): 279-315.
- Bowman, John. *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John*. Pittsburgh PA: Pennsylvania Pickwick Press, 1975.
- Bradshaw, Paul. *The Search for the Origin of Christian Worship*. Oxford-London: Oxford University Press, 1992.
- Bradshaw, Paul. Maxwell Johnson y Edward Phillips (eds.). *The Apostolic Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Brandt, Wilhelm. *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Gütersloh: Bertelsmann, 1931.
- Bretschneider, Carolus Gottlieb. *Lexicon manuale Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, I. Leipzig: Lipsius, 1829.
- Brock, Sebastian (intr. y trad.). *St. Ephrem, Hymns of Paradise*. Crestwood NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo. A Biography*. London: Faber & Faber, 1969.

- Brown, Peter. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity (Lectures on the History of religions, N.S. 13)*. London: Faber and Faber, 1989.
- Bunt, Annewies van de. "Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria". En *Fides Sacramenti. Sacramentum fidei, Fs P. Smulders*, ed. Hans Jörg Auf der Mauer *et al.*, Assen: Van Gorcum, 1981.
- Burtchaell, James. *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Busse, Ulrich. *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*. Leuven: Peeters, 2004.
- Cain, Andrew. *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Cain, Andrew. *Jerome and the Monastic Clergy. A Commentary on Letter 52 to Nepotian with an Introduction, Text and Translation (VCsup 119)*. Leiden: Brill, 2003.
- Campbell, Alastair. *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Caroll, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson). *Alice in Wonderland*. Haarlem: Gottmer, 2014.
- Catarinella, Francesca Maria. "Storie di diaconato' in alcuni scritti antidonatisti di Sant'Agostino". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 433-449. Roma: Augustinianum, 2010.
- Clark, David. *Breaking the Mould of Christendom. Kingdom Community, Diaconal Church and the Liberation of Laity*. Werrington: Epworth, 2005.
- Collins, John. *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, 2<sup>a</sup> ed. New York-Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Collins, John. "A Monocultural Usage. δῆκον-words in Classical, Hellenistic, and Patristic Sources". *Vigiliae Christianae* 66 (2012): 287-309.
- Collins, John. *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Comisión Teológica Internacional. *El diaconado. Evolución y perspectivas*. Madrid: BAC, 2003.
- Corsaro, Francesco. "Girolamo e il diaconato Romano nel iv Secolo". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 375-386. Roma: Augustinianum, 2010.
- Crijns, Hub *et al.* (eds.), *Diakonie in beweging. Handboek Diaconiewetenschap*. Utrecht: Kok, 2011.
- Cyprian of Carthage. "To the people of Thibarisis" (*Ep. 55.8*), editado por Graeme Clarke, 60-67. New York-Mahwah NJ: Newman Press, 1986. <https://www.csel.3.2>, 629.
- Dagens, Claude. "Grégoire le Grand avant son pontificat". En *De Tertullien aux Mozarabes I*, editado por Louis Holz y Jean-Claude Fredouille. Paris: Études Augustiniennes, 1992.
- Deissmann, Adolf. *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römische Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1923.
- Dines, Jennifer. *The Septuagint. Understanding the Bible and its World*. London-New York: T&T Clark, 2004.
- Divjak, Johannes. *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- Doens, Irenäus. "Ältere Zeugnisse über der Diakon aus den östlichen Kirchen". En *Diaconia in Christo*, editado por Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, 31-56. Freiburg i. B.: Herder, 1962.
- Doens, Irenäus. "Der Diakon in den griechischen und slawischen Kirchen". En *Diaconia in Christo*, editado por Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, 136-177. Freiburg i. B.: Herder, 1962.
- Domagalski, Bernhard. "Römische Diakone im 4. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter". En *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, editado por Josef Plöger y Hermann Weber, 44-56. Freiburg i. B.: Herder, 1980.
- Driver, Steven. "The Development of Jerome's Views on the Ascetic Life". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 62 (1995): 44-70.
- Drobner, Hubertus. "Für euch bin ich Bischof." *Die Predigten Augustins über das Bisschofsamt*. Würzburg: Echter Verlag, 1993.
- Dunn, Geoffrey. "Deacons in the Early Fifth Century. Canonical Developments in Rome under Innocent I". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por

- Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 331-340. Roma: Augustinianum, 2010.
- Dupont, Anthony. "Augustinus' denken over doopcatechese voor volwassenen en his theologisch pleidooi voor het kinderdoopsel. Vruchtbare spanning tussen ontwik - kelingspsychologie and genadetheologie". *Collationes* 42 (2012): 245-262.
- Duval, Yves-Marie. "Augustin et les règles épistolaires". En *Epistulae antiquae II. Actes du IIe Colloque International 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens, Univ. François Rabelais, Tours, 28-30 Septembre 2000*, editado por Léon Nadjo y Élisabeth Gavoille, 355-365. Louvain-Paris: Peeters, 2002.
- Ebbeler, Jennifer. *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
- Edwards, Catharine. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ego, Beate y Helmut Merkel (eds.). *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Elm, Eva. *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und andere spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*. Leiden: Brill, 2003.
- Eusebius. *Ecclesiastical History, Volume I. Books 1-5*, trad. de Kirsopp Lake. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Fabry, H. J. "Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonats". En *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, editado por Josef Plöger y Hermann Weber, 15-26. Freiburg i. B.: Herder, 1980.
- Faivre, Alexandre. *Naissance d'une hiérarchie, Les premières étapes du cursus clerical*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Faivre, Alexandre. "Les enjeux de l'inferiorisation des *Diakonoi* dans une triade ministerielle". En *Diakonia, Diaconiae, Diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 135-149. Roma: Augustinianum, 2010.
- Faivre, Alexandre. *Chrétiens et Églises. Des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*. Paris: Cerf, 2011.
- Faivre, Alexandre. "La question des ministères à l'époque paléochrétienne. Problématique et enjeux d'une périodiastion". En *Chrétiens et Églises*, 117-150. Paris: Cerf, 2011.

- Faivre, Alexandre. "Diaconos - l'Histoire d'un Idéal, le Pouvoir de servir. Panorama et problématiques à l'époque paléochrétienne". En *Chrétiens et Églises*, 183-209. Paris: Cerf, 2011.
- Faivre, Alexandre. "La documentation canonico-liturgique. État des recherches". En *Chrétiens et Églises*, 489-550. Paris: Cerf, 2011.
- Flavio Josefo. *Guerra judaica* 4, 626.
- Felle, Antonio. "Diaconi e Diaconissae tra Oriente e Occidente. L'apporto della documentazione epigrafica". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 489-538. Roma: Augustinianum, 2010.
- Ferguson, Everett (ed.). *Encyclopedia of Early Christianity*. New York y London: Garland, 1998.
- Fitzgerald, Allan. "Augustine on Eucharist". En *Prayer and Spirituality in the Early Church IV*, editado por Wendy Mayer, Pauline Allen y Lawrence Cross, 267-280. Strathfield: NSW, 2006.
- Frings, Josef. "Zum Dienen bestellt". En *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, editado por Josef Plöger y Hermann Weber, 259-262. Freiburg i. B.: Herder, 1980.
- Fürst, Alfons. *Augustins Briefwechsel mit Hiëronymus*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1999.
- Fürst, Alfons. *Augustinus - Hiëronymus. Epistulae mutuae*. Turnhout: Brepols, 2002.
- Fürst, Alfons. *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2003.
- Fux, Pierre-Yves. *Les sept passions de Prudence*. Fribourg: Éditions Universitaires, 2003.
- Gamber, Klaus. "Die Meßliturgie in Nordafrika zur Zeit des hl. Augustinus". En Klaus Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, 28-45. Regensburg: Pustet, 1976.
- Geest, Paul van. *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*. Leuven: Peeters, 2011.
- Genn, Felix. *Trinität und Amt nach Augustinus*. Einsiedeln: Johannes, 1986.
- Georgi, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians. A Study on Religious Propaganda in Antiquity*. Philadelphia: Fortress, 1986.

- Gibaut, John. *The Cursus Honorum. A Study and Evolution of Sequential Ordination*. New York: Peter Lang, 2000.
- Gnuse, Robert Karl. *Dream & Dreams Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis*. Leiden: Brill, 1997.
- Goodrich, John. *Paul as an Administrator of God in 1 Corinthians*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2012.
- Gosserez, Laurence. "Laurent - Figure Romaine du diacre (Prudence, PE, II)". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 319-329. Roma: Augustinianum, 2010.
- Grant, Robert y Glen Menzies. *Joseph's Bible Notes (Hypomnestikon)*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Greenleaf, Robert. *Servant-leadership. A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York-Mahwah NJ: Paulist Press, 2002.
- Greer Nogalski, Melanie et al. (ed.). *SBL Handbook of Style*. Atlanta GA: SBL Press, 2014.
- Grossi, Vittorino, Bart Koet y Paul van Geest (eds.). *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 2009, SEA 117*. Roma: Augustinianum, 2010.
- Gryson, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*. Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1968.
- Gy, Pierre-Marie. "Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce Chrétien". En *Lex Orandi 22* (Études sur le sacrement de l'ordre). Paris: Cerf, 1957.
- Hagner, Donald. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: Brill, 1973.
- Hanson, Anthony. *The Church of the Servant*. London: SCM Press, 1962.
- Hanson, Anthony. *The Church of the Servant*. London: SCM Press, edición especial para el Student Christian Congress de Bristol, 1963.
- Haquin, André. "Diaconat permanent et liturgie". En *Diaconat xxi<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve* (13-15 septembre 1994), editado por André Haquin y Philippe Weber, 132-161. Bruxelles: Lumen Vitae, Cerf, Novalis, Labor Fides, 1997.
- Harmless, William (ed.). *Augustine in His Own Words*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2010.

- Harmless, William. *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville MN: Liturgical Press, 2014.
- Hatch, Edwin. *The Organization of the Early Christian Church*. London: Rivingtons, 1881; Longmans Greenland & Co, 1918; repr. BiblioLife LLC, 2009.
- Hendriks, Jan. “De medewerking van de diaken in het pastoraat”. *Communio* [Edición holandesa] 26 (2001), 183-199.
- Hentschel, Anni. *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik und der besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Hentschel, Anni. *Gemeinde, Ämter, Dienste, Perspektiven zur neutestamentliche Ekklesiologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013.
- Herrmann, Volker, Rainer Merz y Heinz Schmidt (eds.). *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit, VDWI 18*. Heidelberg: Universitätsverlag Heidelberg, 2003.
- Hillenbrand, Karl y Heribert Niederschlag (eds.). *Glaube und Gemeinschaft, Fs Paul- Werner Scheele*. Würzburg: Echter, 2000.
- Holter, Bernhard. ‘Zum besonderen Dienst bestellt’. *Die Sicht des Priesteramtes bei Franz von Assisi und die Spuren seines Diakonats in den ‘Opuscula’*. Werl: Fachstelle Franziskanische Forschung, 1992.
- Holz, Louis y Jean-Claude Fredouille (eds.). *De Tertullien aux Mozarabes I*. Paris: Études augustiniennes, 1992.
- Hunter, David. “Rivalry between Presbyters and Deacons in the Roman Church: Three Notes on Ambrosiaster, Jerome, and the Boasting of the Roman Deacons”. *VC* 71 (2017): 495-510.
- Ignatius of Antioch. “Letter to the Magnesians”. En *The Apostolic Fathers*, editado por Kirsopp Lake. New York: Putnam’s Sons, 1919. <https://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.i.html>.
- Ignatius of Antioch. “Letter to the Smyrneans”. En *The Apostolic Fathers*, editado por Kirsopp Lake. New York: Putnam’s Sons, 1919. <https://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.i.html>.
- Ignatius of Antioch. “Letter to the Philippians”. En *The Apostolic Fathers*, editado por Kirsopp Lake. New York: Putnam’s Sons, 1919. <https://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.i.html>.
- International Theological Commission (ITC). “Commissione teologia internazionale, Il diaconato. Evoluzione e prospettive”. *La civiltà cattolica* 154



- (2003): 253-336. Trad. al inglés: ITC. *From the Diakonia of Christ to the Diakonia of the Apostles*. London: Catholic Truth Society, 2003. Trad. al español: CTI. *De la Diaconía de Cristo a la Diaconía de los Apóstoles*. Madrid: San Pablo, 2003.
- Irenée de Lyon. *Contre les Hérésies/Adversus Haereses*, editado por A. Rousseau *et al.* Paris: Cerf, 1969.
- Jaśkiewicz, Sylwester. "Il diacono catecheta sulla base de *De catechizandis rudibus* di Sant'Agostino". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorio Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 423-432. Roma: Augustinianum, 2010.
- Jewish Virtual Library. *Babylonian Talmud*. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/babylonian-talmud-full-text>.
- Jobes, Karin. *The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text*. Atlanta GA: SBL, 1996.
- Joly, Robert. *Hermas le Pasteur*. Paris: Cerf, 1958.
- Jones, Arnold Hugh Martin. *The Later Roman Empire, 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*. Oxford: Blackwell, 1964.
- Jones, Daniel. *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.
- Johnson, Lee. "Paul's Letters Reheard. A Performance-Critical Examination of the Preparation, Transportation, and Delivery of Paul's Correspondence". *CBQ* 79 (2017): 60-76.
- Johnson, Maxwell. *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*. Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Johnston, Sarah y Peter Struck (eds.). *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, 2005.
- Jungmann, Josef Andreas. *Missarum Sollemnia, I & II*. Wien, Freiburg, Basel: Herder, 1952.
- Junod, Eric. "Les diacres d'Ignace". En *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à G. Hammann*, editado por Martin Rose, 177-206. Genève: Labor et fides, 2002.
- Kahana, Hanna. *Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text*. Leuven: Peeters, 2005.
- Kasher, Aryeh. *The Jews in Hellenistic Egypt. The Struggle for Equal Rights*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.

- Kasper, Walter. "Der Diakon in ecclesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtiger Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft". *Diaconia Christi* 32, 3/4 (1997): 13-33.
- Kelly, John. *Jerome. His Life, Writings and Controversies*. London: Duckworth, 1975.
- Kelly, Joseph. "Late Carolingian Era". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald y John Cavadini, 129-132. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey Bromiley y Gerhard Friedrich (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1935.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey Bromiley y Gerhard Friedrich (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament, Band 2*, edición electrónica. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1964.
- Klaassen, Augustinus. "Tien Preken van Caesarius van Arles (470-542)". Tesis de doctorado, University of Leiden, 1996.
- Koet, Bart. *Augustinus over diakens. Zijn visie op het diaconaat*. Almere: Parthenon, 2014.
- Koet, Bart. *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*. Leuven: Peeters, 2006.
- Koet, Bart. *Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts*. Leuven: Peeters, 1989.
- Koet, Bart. *The Go-Between: Augustine on Deacons* (Brill's Studies in Catholic Theology 6). Leiden: Brill, 2019.
- Koet, Bart. "Assessing the Role and Function of the Assistant: The Deacon in the First Two Centuries of Christianity". En *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*, editado por Bart Koet, Edwina Murphy y Esko Ryökäs, 3-16. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koet, Bart. "Diakon: Adjutant des Bischofs oder Sprungbrett zur priesthood. Randbemerkungen zur jüngsten Studie über *Cursus Honorum*", *Diaconia Christi* 41 (2006): 41-46.
- Koet, Bart. "Dreaming about Deacons in the Passio Perpetua". En *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*, editado por Bart Koet, Edwina Murphy y Esko Ryökäs, 255-272. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koet, Bart. "Exegetische kanttekeningen over *diakonia* in het Nieuwe Testament - Leren of doen?". En *Diakonie in beweging. Handboek Diaconiewetenschap*, editado por Hub Crijns *et al.*, 69-96. Utrecht: Kok, 2011.

- Koet, Bart. "Ik was zo graag één van jouw verhalen geworden"; over gevangenis- toraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe". *Praktische Theologie* 22 (1995): 592-606.
- Koet, Bart. "International Conference on the Sources of the Diaconate. How it Came About and How it Turned out. A First Report". *New Diaconal Review* 3 (2009): 29-33.
- Koet, Bart. "Introducing Dreaming from Hermas to Aquinas. En *Dreams as Divine Communication in Christianity*, editado por Bart Koet, 1-21. Leuven: Peeters, 2012.
- Koet, Bart. "Isaiah 60:17 as a Key for Understanding the Two-fold Ministry of Episkopoi and Diakonoi according to First Clement (1 Clem.42:5)", 177-192. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koet, Bart. "Jerome's and Augustine's Conversion to Scripture through the Portal of Dreams (*Ep. 22* and *Conf. 3* and 8)". En *Dreams as Divine Communication*, editado por Bart Koet, 93-124. Leuven: Peeters, 2012.
- Koet, Bart. "La conversión de Jerónimo y de Agustín a la Escritura, a través del pórtico de los sueños". *AVGVSTINVS* 58 (2013): 89-118.
- Koet, Bart. "Le diacre 'évangéliste'. Un diptyque sur le diaconat". *Communio Revue Catholique Internationale* 34, n.º 3-4 (2009): 22-34.
- Koet, Bart. "Like a Royal Wedding. On the Significance of *diakonoi* in John 2:1-11". En *Diakonia, Diaconiae, Diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest. Roma: Augustinianum, 2010.
- Koet, Bart. "Like a Royal Wedding: On the Significance of *Diakonoi* in John 2:1-11". En *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*, editado por Bart Koet, Edwina Murphy y Esko Ryökäs, 65-78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koet, Bart. "Luke 10:38-42 and Acts 6:1-7. A Lucan diptych on *Diakonia*". En *Studies in the Greek Bible*, editado por Jeremy Corley and Vincent Skemp, 163-185. Washington DC: Catholic Bible Association of America, 2008.
- Koet, Bart. "Lucas 10,38-42 y Hch 6,1-7. Un díptico lucano sobre Diaconía". *Mayéutica* (37) 2011, 5-24.
- Koet, Bart. "Markus 12,28-34: Übereinstimmung im Kern der Sache". En *The Scriptures in the Gospels*, editado por Christopher Tuckett, 513-523. Leuven: Peeters, 1997.

- Koet, Bart. "O diácono 'evangelista'. Um díptico sobre o diaconado". *Communio Revista Internacional Católica* 26, n.º 2 (2009): 245-255.
- Koet, Bart. "Paul and Barnabas in Pisidian Antioch. A Disagreement over the Interpretation of the Scriptures". En *Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, 97-118. Leuven: Peeters, 1989.
- Koet, Bart. "Prophets and Law. Paul's Change as Interpreter of Scripture in Luke-Acts". En *Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, 73-96. Leuven: Peeters, 1989.
- Koet, Bart. "Simeons Worte (Lc 2.29-32.34c-35)". En *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, 99-122. Leuven: Peeters, 2006.
- Koet, Bart. "Simeons Worte (Luke 2.29-32.34c-35) und Israels Geschick". En *The Four Gospels 1992, Fs Frans Neiryneck*, editado por Frans van Segbroeck *et al*, 1549-1569. Leuven: Peeters, 1992.
- Koet, Bart. "The Bishop and his Deacons. Ignatius of Antioch's view on ministry. Two-fold or Three-fold?". En *Sanctifying Texts, Transforming Rituals, Encounters in Liturgical Studies, Fs Gerard Rouwhorst*, editado por Paul van Geest, Marcel Poorthuis y Els Rose, 171-190. Leiden: Brill, 2017.
- Koet, Bart. "The entries 'Bishop' and 'Olympias'. En *Brill Encyclopedia of Early Christianity* (en prensa).
- Koet, Bart. "The Inventor of the Scholar-monk. Megan Hale Williams on Jerome". *Bijdragen; International Journal in Philosophy and Theology* 70, n.º 4 (2009): 458-467.
- Koet, Bart. "Trustworthy Dreams? About Dreams and References to Scripture in 2 Maccabees 14-15, Josephus' *Antiquitates Judaicae* 11, 302-347 and in the New Testament". En *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism*, editado por Pieter van der Horst *et al*, 87-107. Leuven: Peeters, 2003.
- Koet, Bart. "Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. Prä-Katechumenat in der Gefängnisversorgung". *Diakonia* 29 (1998): 130-135.
- Koet, Bart. "Why Did Paul Shave His Hair (18.18)? Nazirate and Temple in the Book of Acts". En *The Centrality of Jerusalem*, editado por Marcel Poorthuis y Chana Safrai, 128-142. Kampen: Kok, 1996.
- Koet, Bart. "Wo bleibt die 'Diakonia des Wortes'? Randbemerkungen zu einer aktuellen Studie über den Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes". *Diakonia Christi* 42 (2007): 182-192.

- Koet, Bart (ed.). *Dreams as Divine Communication in Christianity*. Leuven: Peeters, 2012.
- Koet, Bart, Edwina Murphy y Esko Ryökäs (eds.). *Deacons and Diakonia in Early Christianity. The First Two Centuries*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Koet, Bart, Steve Moyise y Joseph Verheyden. *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition*. Leiden: Brill, 2013.
- Koet, Bart y Erik Sengers. "Der Diakon als Vermittler: Eine kleine praktische Theologie des Amtes". *Theologische Quartalschrift* 198 (2018): 247-260.
- Koet, Bart y Wendy North. "The Image of Martha in Luke 10.38-42 and in John 11.1- 12.8". En *Miracles and Imagery in Luke and John, Fs Ulrich Busse*, editado por Jos Verheyden, Gilbert van Belle y Jan van der Watt, 47-66. Leuven: Peeters, 2008.
- Köning, Dorethee. *Amt und Askese: Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit (Regulae Benedicti studia. Supplementa)*. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1985.
- Koskenniemi, Heikki. *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.* Helsinki: Finnish Academy, 1956.
- Kwatera, Michael. *The Liturgical Ministry of Deacons*. Collegeville MN: Liturgical Press, 1985.
- Lampe, Geoffrey (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Lancel, Serge y James Alexander. "The lemma 'Donatistae'". En *Augustinus-Lexikon II*, editado por Cornelius Mayer, col. 606-638. Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002.
- Lancel, Serge. "L'affaire d'Antoninus de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisi dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale (ep. 20)". En *Les Lettres de saint Augustin*, editado por Augustin Divjak, 265-285. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- Lawless, George. *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon, 1987.
- Leder, Paul August. *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre Urchristlichen Vorläufer. Untersuchungen über die Vorgeschichte und die Anfänge des Archidiaconats*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1905.
- Liddell, Henry, Robert Scott y Henry Jones. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Lietzmann, Hans. "Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte". *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 55 (1914): 97-153.
- Littlewood, Anthony. "An 'Icon of the Soul'. The Byzantine Letter". *Visible Language*, 10 (1976): 197-226.
- Lona, Horacio. *Der erste Clemensbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Lössl, Josef y Andrew Cain (eds.). *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*. Surrey/Burlington: Ashgate, 2009.
- Liotard, Jean-François. *La Confession d'Augustin*. Paris: Éditions Galilée, 1998.
- MacMullen, Ramsay. *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: SBL, 2009.
- Madec, Goulven. En *Augustinus-Lexikon II*, editado por Cornelius Mayer, col. 297-298.
- Madec, Goulven. "Augustin évêque (pour un renouvellement de la problématique doctrinale)". En *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, editado por Goulven Madec, II-32. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.
- Madigan, Kevin y Carolyn Osiek (eds.). *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*. Baltimore-London: John Hopkins, 2005.
- Magalhães de Oliveira, Julio Cesar. *Potestas populi: participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2012.
- Markschies, Christoph. "Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbare Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte". En *Taufragen und Bekenntnis*, editado por Wolfram Kinzig, Christoph Markschies y Markus Vinzent, 83-92. Berlín: De Gruyter, 1999.
- Matthews, Gareth. *Augustine*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2005.
- Mayer, Cornelius (ed.). *Augustinus-Lexikon II*. Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002.
- Mayer, Cornelius. "Attende Stephanum conservum tuum' (Serm 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins". En *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, editado por Antoon Bastiaensen, Antonius Hilhorst y Corneille Kneepkens. Dordrecht: Kluwer, 1989.

- Mayer, Cornelius, Christof Müller y Andreas Grote (eds.). *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*. Mainz-Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.
- McLynn, Neil. *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Meer, Frederick (Frits) van der. *Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church*. London-New York: Sheed & Ward, 1961.
- Meer, Frederick (Frits) van der y Christine Mohrmann. *Atlas of the Early Christian World*. London: Nelson, 1966.
- Meer, Frederick (Frits) van der. “De tweede val der engelen. Geschiedenis ener beeldvorming”. En *Saecula saeculorum, Fs C.W. Mönnich*, editado por Sibbele de Boer y Marinus Pranger, 47-97. Ámsterdam: Polak & Van Gennep, 1982.
- Menken, Maarten. *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist’s Use of Numbers of Words and Syllables*. Leiden: Brill, 1985.
- Menken, Maarten y Steve Moyise (eds.). *Isaiah in the New Testament*. London-New York: T&T Clark, 2005.
- Merdinger, Jane. *Rome and the African Church in the Time of Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca*. Paris: Philip Schaff, 1857-1866.
- Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Philip Schaff, 1844-1855.
- Mikat, Paul. “Der ‘Auswanderungsrat’ (1 Clem 54:2) als Schlüssel zum Gemeindeverständnis im I Clemensbrief”. En *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag Bonn*, editado por A. Lippold and N. Himmelman, 213-223. Bonn: Habelt, 1977.
- Mohrmann, Christine. *Die Altchristliche Sondersprache in den Sermones des Hl. Augustin. Erster Teil Einführung, Lexikologie, Wortbildung*. Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Mönnich, Conrad. *Koningsvanen. Latijns-christelijke poëzie tussen Oudheid en Middeleeuwen 300-600*. Baarn: Ambo/Anthos, 1990.
- Moyise, Steve. *The Old Testament in the New. An Introduction*. London-New York: T&T Clark, 2001.
- Mühl, Matthias. “Mysterium Fidei? Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats”. *Communio* [edición alemana] 33 (2004): 387-398.
- Murphy-O’Connor, Jerome. *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Collegeville MN: The Liturgical Press, 1995.

- Neiryneck, Frans y Frans van Segbroeck. *New Testament Vocabulary. A Companion to the Concordance*. Leuven: Peeters - Leuven University Press, 1984.
- Nie, Giselle de. "A Smiling, Serene Face'. Face to Face Encounters in Early Christian Dreamvisions". En *Dreams as Divine Communication*, editado por Bart Koet, 125-155. Leuven: Peeters, 2012.
- O'Daly, Gerald. "La voz *De civitate Dei*". En *Augustinus-Lexikon* I, editado por Cornelius Mayer, col. 970-1010, esp. 1004. Basel: Schwabe Verlag, 1996-2002.
- Olson, Birger. *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*. Lund: CWK Gleerup, 1974.
- Parmelee, John y Shannon Richard. *Politics and the Twitter Revolution. How Tweets Influence the Relationship between Political Leaders and the Public*. Lanham: Lexington, 2012.
- Pellegrino, Michele. *The True Priest. The Priesthood as Preached and Practiced by St. Augustine*, trad. Arthur Gibson. New York: The Philosophical Library, 1968.
- Pellegrino, Michele. "Augustine the Bishop". En *Augustine in His Own Words*, editado por William Harmless, 78-121. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2010.
- Peretto, Elio. "Nicolaitans". En *Encyclopedia of Early Christianity*, editado por Everett Ferguson et al. New York-London: Garland, 1998.
- Philippi, Paul. "'Diakonie' I Geschichte der Diakonie". En *Theologische Realenzyklopedie*, Bd. 8, 621-644. Berlin-New York: De Gruyter, 1981.
- Pintard, Jacques. *Le sacerdoce selon Saint Augustin, Le prêtre dans le cité de Dieu*. París: Mame, 1960.
- Plöger, Josef y Hermann Weber (eds.). *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*. Freiburg i. B.: Herder, 1980.
- Pocknell, Pauline (ed.). *Franz Liszt and Agnes Street-Klindworth. A Correspondence 1854-1886*. Hillsdale NY: Penguin, 2000.
- Pollmann, Karla y Willemien Otten (eds.). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Pompey, Heinrich. "Der Bischof als 'Pater pauperum' in der Diakongeschichte der Kirche. Ordo und Charisma in Verantwortung für die caritative Diakonie". En *Glaube und Gemeinschaft, Fs Paul-Werner Scheele*, editado por Karl Hillenbrand y Heribert Niederschlag, 339-361. Würzburg: Echter, 2000.
- Pontificale Romanum*. Edición de iuxta Typicam (Romae, 1962). <http://www.sanc tamissa.org/en/resources/books-1962/PontificaleRomanum.html>.



- Porter, Stanley y Sean Adams (eds.). *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010.
- Possidius. *Sancti Augustini Vita*, editado por Herbert Weiskotten. Princeton: Princeton University Press, 1918.
- Price, Richard y Michael Gaddis (eds.). *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. I. Liverpool: University Press, 2005.
- Pylvänäinen, Pauliina. "Agents in Liturgy, Charity and Communication. The Tasks of the Female Deacons in the Apostolic Constitutions". Tesis de doctorado, Joensuu University of Eastern Finland, 2017.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler (eds.). *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*. Freiburg i. Br.: Herder, 1962.
- Rajak, Tessa. *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Rettig, John. Introducción a *Augustine, Tractates on the Gospel of John 1-10*, editado por John Rettig. Washington DC: Catholic University of America Press, 1988.
- Riley, Hugh. *Christian Initiation*. Washington DC: Catholic University of America, 1974.
- Rotelle, John (ed.). 'We are Your Servants'. *Augustine's Homilies on Ministry*. Villanova: Villanova University, 1986.
- Rouwhorst, Gerard. "Christian Initiation in Early Christianity". En *Christian Initiation and the Liturgy, Fs Jozef Lamberts*, editado por Lambert Leijssen, 104-123. Leuven: Peeters, 2008.
- Ryökäs, Esko. "Arbeiter oder Diener - über die Diakonie-Aufassungen des 20. Jahrhunderts". En *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre (DWI Jahrbuch 2013)*, editado por Johannes Eurich y Dietmar Kauderer, 107-114. Heidelberg: DWI, 2013.
- Sanders, Gabriel. "Une visée massmédiate d' Augustine. L'acrostiche épigraphique du diacre martyr Nabor". En *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, editado por Antoon Bastiaensen, Antonius Hilhorst y Corneille Kneepkens, 297-313. Dordrecht: Kluwer, 1989.

- Sander, Stefan. *Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes*. Freiburg i. B.: Herder, 2006.
- Sandt, Huub van de y David Flusser. *The Didache. Its Jewish sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. Assen: Van Gorcum, 2002.
- Saxer, Victor. *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e siècle*. Città del Vaticano: Pontificio Instituto d'Archeologia Cristiana, 1969.
- Saxer, Victor. "La passion de S. Vincent diacre dans la première moitié du Ve siècle". *Revue des études augustiniennes* 35 (1989): 275-297.
- Saxer, Victor. *Saint Vincent diacre et martyr. Culte et légendes avant l'an Mil*. Brusel: Société des Bollandistes, 2002.
- Schembra, Rocco. "Ruolo e Funzione dei Diaconi nell 'Opera di Cesario di Arles". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 351-372. Roma: Augustinianum, 2010.
- Schnitker, Harry. "Anglo-Saxon Deacons and the Continental Mission". *New Diakonal Review* 10, 1 (2013): 37-41.
- Schöllgen, Georg. *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlichen Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*. Münster: Aschendorff, 1984.
- Schöllgen, Georg. *Die Anfänge der Professionalisierung der Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*. Münster: Aschendorff Verlag, 1998.
- Schor, Adam. *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Schwartz, Daniel. *Paideia and Cult. Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia*. Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2013.
- Scourfield, J. H. D., *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome Letter 60*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Seagraves, Richard. *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1993.
- Segbroeck, Frans van et al. (eds.). *The Four Gospels, 1992: festschrift Frans Neirynck*. Leuven: Peeters, 1992.
- Seidl, Johann Nepomuk. *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung. Eine Kirchenrechts-geschichtliche Abhandlung*. Regensburg, 1884.
- Sengers, Erik. *Caritas - Naastenliefde en liefdadigheid in de diaconia van de kerk*. Delft: Eburon, 2012.

- Shaw, Brent. *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Siegert, Folkert. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. Münster: Münsteraner Judaistische Studien, 2001.
- Steger, Stephan. *Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes Studien zur Pastoralliturgie*, Band 19. Regensburg: Pustet Verlag, 2006.
- Stemberger, Günther. "Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen'. Lernen als Tradition und Gemeinschaft". En *Religiöses Lernen in der biblischen frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, editado por Beate Ego y Helmut Merkel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Stewart-Sykes, Alistair. "Deacons in the Syrian Church Order Tradition. A Search for Origins". En *Diakonia, diaconiae, diaconato*, editado por Vittorino Grossi, Bart Koet y Paul van Geest, 111-119. Roma: Augustinianum, 2010.
- Stewart-Sykes, Alistair. *The Didascalia apostolorum. An English version with introduction and annotation* (Turnhout: Brepols, 2009).
- Stewart, Alistair. *The Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2014).
- Sullivan, Francis. *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New York-Mahwah NJ: Newman Press, 2002.
- Thébert, Yvon. "The Slave". En *The Romans*, editado por Andrea Giardina, trad. Lydia Cochrane, 138-174. Chicago: Chicago University Press, 1993. Troyer, Kristin de. *The End of the Alpha-Text of Esther. Translation and Narrative Techniques in MT 8.1-17, LXX 8.1-17 and AT 7.14-41*. Atlanta GA: Scholars Press, 2000.
- Tuckett, Christopher (ed.). *The Scriptures in the Gospels*. Leuven: Peeters, 1997.
- Unnik, Willem van. "Die Prophetie bei Josephus". En *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, editado por Willem van Unnik, 41-54. Heidelberg: Schneider, 1978.
- Unnik, Willem van. *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Heidelberg: Schneider, 1978.
- Concilio Vaticano. *Lumen Gentium; Dogmatic Constitution on the Church*. London: CTS, 2004.

- Verheijen, Luc. *St. Augustine. Monk, Priest, Bishop*. Villanova: Villanova University, 1978.
- Vorgrimler, Herbert. "Liturgie, Diakonie und Diakone". En *Die diakonale Dimension der Liturgie*, editado por Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg y Walter Zahner, 236-245. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- Waarden, Johannes van. *Writing to Survive. A Commentary on Sidonius Appollinaris' Letters, Book 7, vol. I*. Leuven: Peeters, 2010.
- Wartelle, André (ed.). *St. Justin, Apologies*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes: Antiquité, 1987.
- Weber, Philippe (ed.). *Diaconat XXIe siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (13-15 septembre 1994)*. Brussels: Lumen Vitae, 1997.
- White, Carolinne. *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*. Lewiston: Edwin Melle, 1990.
- White, Peter. *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*. New York-Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Wiesen, David. *St. Jerome as Satirist*. Ithaca: Cornell University Press, 1964.
- Wilcox, Amanda. *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's 'Ad Familiares' and Seneca's 'Moral Epistles'*. Madison: University of Wisconsin Press, 2012.
- Wilken, Robert. *John Chrysostom and the Jews. Rhetorics and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Wiley, Petroc. "Blessed Alcuin, Deacon". *New Diaconal Review* 8, 1 (2012): 8-11.
- Williams, Megan Hale. *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago-London: University of Chicago Press, 2006.
- Yiftach-Firanko, Uri (ed.). *The Letter. Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World. Proceedings of a colloquium held at the American Academy in Rome 28-30.9.2008*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- Ysebaert, Joseph. *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche*. Breda: Eureia, 1994.
- Zollitsch, Robert. *Amt und Funktion des Priesters*. Freiburg i.Br: Herder, 1974.



Este libro fue publicado  
por la **Editorial Uniagustiniana**  
en mayo de 2022, en Bogotá, Colombia.





UNIAGUSTINIANA

*Es creer en ti*

Vigilada Mineducación

En la presente obra se hace, en primer lugar, una presentación de las fuentes paganas y cristianas de la palabra diácono, para poder comprender mejor su significado, así como las funciones que ejercieron los diáconos dentro de la Iglesia primitiva. Posteriormente se hace la presentación del papel y las funciones de los diáconos en el tiempo de san Agustín, destacando particularmente su rol como intermediarios. Se abordan también las figuras de los diáconos mártires a los que san Agustín hace referencia en sus sermones, particularmente san Esteban y san Lorenzo, para poner de manifiesto las facetas y funciones que el mismo san Agustín destaca en ellos.

**Palabras clave:** diáconos, San Agustín, intermediarios, Antigüedad Tardía.

In this book, first of all, a presentation of the pagan and Christian sources of the word 'deacon' is made, in order to better understand its meaning, as well as the functions that the deacons exercised in the early Church. This is followed by a presentation of the role and functions of deacons in the time of St. Augustine, with particular emphasis on their role as intermediaries. The figures of the Early Church martyr deacons, to whom St. Augustine refers in his sermons, particularly St. Stephen and St. Lawrence, are also dealt with, in order to highlight the facets and functions of deacons according to Augustine.

**Keywords:** deacons, Saint Augustine, go-between, Late Antiquity.

ISBN: 978-958-5498-85-3



9 789585 498853