

**La *Gratia* en los *Sermones ad Populum* de San Agustín  
durante la controversia pelagiana**



**La *Gratia* en los *Sermones ad Populum*  
de San Agustín durante  
la controversia pelagiana**

*¿Acaso los diversos contextos proporcionan un  
punto de vista diferente?*

por  
Anthony Dupont

Bogotá, 2016

Dupont, Anthony

La gratia en los sermones ad populum de Agustín durante la controversia pelagiana : ¿Acaso los diversos contextos proporcionan un punto de vista diferente? / Anthony Dupont ; traducción Carlos Villabona Vargas, Enrique A. Eguiarte Bendímez. -- Bogotá :

Editorial Uniagustiniana, 2016.

480 páginas ; 24 cm.

Incluye bibliografía.

Título original : Gratia in Augustine s sermones ad populum during the pelagian controversy. Do different contexts furnish different insights?

ISBN 978-958-99813-7-5

1. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, 354-430 - Crítica e interpretación 2. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, 354-430 - Sermones 3. Sermones I. Villabona Vargas, Carlos, traductor II. Eguiarte Bendímez, Enrique A, traductor III. Tít.

252 cd 21 ed.

A1542061

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Título original: Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?

© 2012 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers.

© Anthony Dupont, autor

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

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

© Universitaria Agustiniana -UNIAGUSTINIANA, Bogotá, 2016

© Carlos Villabona Vargas, Enrique A. Eguiarte Bendímez, traductores

ISBN (impreso): 978-958-99813-7-5

ISBN (digital): 978-958-99813-8-2

**Universitaria Agustiniana – UNIAGUSTINIANA**

**Rector**, Fr. Carlos Alberto Villabona Vargas

**Vicerrector de Investigaciones**, Rafael García Cáceres

**Director de Investigaciones**, Gabriel Rodríguez Arboleda

**Centro de Publicaciones**, Ruth Elena Cuasialpud Canchala

**Colaboradores**

**Diseño y diagramación**, Centro de Diseño Institucional, UNIAGUSTINIANA

**Impresión**, ADN Grupo Gráfico Impresores S.A.S.

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

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

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	11
<b>CAPÍTULO PRIMERO</b>	13
<b>El estado de la cuestión sobre la investigación de los sermones ad populum y la gratia.</b>	
1. Sermones ad populum de san agustin	13
1.1 La Formación de Agustín como Predicador de Homilías.	14
1.2 Género, Ocasión, Contexto, Público y Significado de un sermón.	15
1.3 Preparación y Estilo de los Sermones de Agustín.	20
1.4 El contenido de los sermones de Agustín y la importancia de su estudio	26
1.5 Cronología y fecha de los sermones ad populum	29
1.5.1 A. Kunzelmann.	29
1.5.2 Listas de Fechas.	31
1.5.3 P.-M. Hombert	31
1.5.3.1 El método de Hombert.	31
1.5.3.2 Nuevas fechas de Hombert.	32
1.5.3.3 Algunas observaciones sobre el método de Hombert.	33
2. La gracia y la controversia pelagiana	39
2.1 La controversia pelagiana: descripción histórica	39
2.1.1 La Primera Fase: Celestio y Pelagio	39
2.1.2 Segunda fase: Juliano de Eclana	51
2.1.3 La tercera fase: el así llamado “Semipelagianismo”	57
2.1.4 Observaciones conclusivas sobre la Controversia Pelagiana	62
2.2 ¿Un progreso en el pensamiento de Agustín sobre la gracia?	65
2.3 El tratamiento de la gracia en los sermones ad populum Anti-Pelagianos	69
<b>CAPÍTULO DOS</b>	86
<b>La fe como gracia y como tarea humana</b>	
1. La condicion de gratia de la fides en el pensamiento de Agustin	87
2. La fe en los sermones 143, 144, 168	95
2.1 Sermo 143	95
2.2 Sermo 144	99
2.3 Sermo 168	101

3. Resumen de la tematización de la gratia fidei en los sermones ad populum anti-pelagianos	104
3.1 Sermo 365	104
3.2 Primeras Pistas, antes de 416/417	106
3.3. Pistas posteriores a 416/417	111
4. Comparaciones bíblicas	120
4.1 Jn 16, 8–11	121
Ipse arguet mundum de peccato, et de iustitia, et de iudicio [Jn 16, 8]. De peccato quidem, quia non crediderunt in me [Jn 16, 9]. De iustitia, quia ad Patrem uado; et iam non uidebitis me [Jn 16, 10]. De iudicio, quia princeps huius mundi iudicatus est [Jn 16, 11] (sermones 143 y 144).	
4.2 Jn 1, 12	124
Dedit illis potestatem filios Dei fieri, credentibus in eum (sermo 143, 2).	
4.3 Ha 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11)	128
Iustus ex fide uiuit. (sermones 26, 5; 153, 4; 158, 4; 260 D, 1; 363, 2)	
4.4 Gal 5. 6	135
Fides per dilectionem operatur (sermones 71, 16; 156, 4; 158, 6; 168, 2).	
4.5 Ef. 3,17	140
Habitare Christum per fidem in cordibus uestris (sermones 158, 8; 165, 2; 174, 5).	
4.6 Rm 4, 5	143
Fides eius ad iustitiam (sermones 160, 7; 363, 2).	
4.7 Jn 6, 44	149
Nemo uenit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum (sermones 30, 10; 131, 2).	
5. Conclusion	151
<b>CAPÍTULO TRES</b>	159
<b>Sermones 293-294: baptismus paruulorum en la primera fase de la controversia pelagiana</b>	
1. Teología de san agustin sobre el bautismo y el pecado original antes del sermo 294	159
2. Sermones 293 y 294	161
2.1 Contexto de los sermones 293 y 294	161
2.2 Sermo 293	163
2.3 Sermo 294	165
2.4 Una comparación de dos Tratados del mismo período	169
2.5 El bautismo de los niños. Continuación: el debate con Juliano	172
3. El bautismo de los niños en los sermones ad populum	174

3.1 Sermones ad populum situados en Cartago	413	174
3.2 El bautismo de los niños en el corpus de los sermones al pueblo anti-pelagianos		178
4. Comparaciones bíblicas		186
4.1 Mt 9, 12–13 (Lc 5, 31–32; Mc 2, 17)		186
“Non est opus sanis medicus, sed male habentibus.” “Non ueni uocare iustos, sed peccatores”(sermones 156, 2; 169, 11; 174, 8; 176, 2; 293, 11; 351, 10).		
4.2 Mt 1, 21		197
[.] uocabis nomen eius Iesum; ipse enim saluum faciet populum suum a peccatis eorum.(sermones 174, 8; 293, 11; 299, 6)		
4.3 Jn 3, 5		200
Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei. (sermones 71, 12; 294, 8–9; 16.		
4.4 Jn 3, 13		207
Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit. (sermones 144, 5; 294, 9-10)		
5. Conclusion		210
<b>CAPÍTULO CUATRO</b>		214
<b>La oración como una señal de la pecaminosidad humana</b>		
1. El significado de la oración en el pensamiento de Agustín		214
2. Cinco sermones paradigmáticos anti-pelagianos sobre la oración		218
2.1 Sermo 115		218
2.2 Sermo 351		220
2.3 Sermo 348A		223
2.4 Sermo 181		228
2.5 Sermo 114		231
3. Otras huellas de oración en los sermones ad populum anti-pelagianos		232
3.1 La oración lleva a la comprensión y a la fe		233
3.2 La oración como un remedio contra el pecado		235
3.2.1 La universal necesidad de ayuda		235
3.2.2 Ayuda en la lucha contra la Concupiscentia		237
3.2.3 La vinculación con Mt 6, 12		240
4. Comparaciones de la Escritura		243
4.1 Mt. 6, 9		243
“Pater noster, qui es in caelis sanctificetur nomen tuum.” (sermones 71, 25; 348A, 11.)		
4.2 Mt. 6,12		250
“Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.” (sermones 71, 25; 28; 114, 5; 115, 3; 131, 7; 155, 9; 159, 1; 163, 9; 181, 6-8; 335B, 3; 5; 348A, 11; 351, 6.)		

4.3 Mt 6, 13	277
“Ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo.” (sermones 152, 2; 348A, 12.)	
4.4 Lc 18, 10-14	285
La diferencia entre la oración del publicano y la oración del fariseo (sermones 137, 4; 169, 9; 290, 6-7; 351, 1.)	
4.5 Lc 18, 1-7	294
El juez y la viuda que persevera en su oración (sermones 115, 1; 163, 12.)	
4.6 2 Cor. 13,7	297
“Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali.” (sermo 348A, 13.)	
5. Conclusión	300
<b>CAPÍTULO CINCO</b>	307
<b>El tema de la pecaminosidad humana en los sermones ad populum anti-pelagianos</b>	
1. El concepto que tiene Agustín del pecado	308
2. Los sermones de Agustín sobre el peccatum	317
2.1 Vínculo con otros temas en los sermones anti- pelagianos de Agustín	317
2.2 Excursus I: los primeros sermones sobre el pecado	318
2.2.1 Sermo 283	319
2.2.2 Sermo 125	320
2.2.3 Sermones 72A, 2 y 142	322
2.3 Excursus II: Sermones 151 - 156 y su exegesis de Rm 7, 5 - 8, 17	323
2.4 Ocho sermones sobre el pecado en la controversia pelagiana	326
2.4.1 Sermo 174	326
2.4.2 Sermo 176	328
2.4.3 Sermo 299	329
2.4.4 Sermo 30	333
2.4.5 Sermo 163	336
2.4.6 Sermo 163A	340
2.4.7 Sermo 170	341
2.4.8 Sermo 335B	343
3. El pecado en los sermones ad populum anti-pelagianos como un todo	345
4. Comparaciones de la Escritura	356
4.1 1 Tim 1, 15-16	357
“Humanus sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Iesus uenit in hunc mundum peccatores saluos facere, quorum primus ego sum. Sed ideo misericordiam	

consecutus sum, ut in me primo ostenderet Christus Iesus omnem longanimitatem, ad informationem eorum qui credituri sunt illi in uitam aeternam." (s. 174, 1, 2, 6, 8; 176, 1, 2, 3, 4; 299, 6; 348A, 1, 9.)	
4.2 Gal 5, 16-17	360
"Spiritu ambulate, et concupiscentias carnis ne perfeceritis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem. Haec enim inuicem, aduersantur; ut non ea quae uultis faciatis." (s. 30, 4; 128, 6-11, 13; 151, 2, 3, 4, 6; 156, 10; 163, 2, 6; 163A, 2, 3, 4; 193, 2.)	
4.2.1 Gal 5, 16-17	360
4.2.2 Gal 5, 17	362
4.3 Rm 6,12-13	370
"Non ergo regnet peccatum in uestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, neque exhibeatis membra uestra arma iniquitatis peccato." (s. 30, 6; 128, 8, 12; 152, 11; 155, 1-2; 163A, 1-2.)	
4.4 1 Jn 1, 8-9	374
"Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est. Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus, qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate." (s. 114, 3-5; 158, 4; 159, 1; 163, 9; 181, 1, 4, 8; 351, 6.)	
5. Conclusión	383
<b>CONCLUSIÓN</b>	391
1. Escritura	392
2. Liturgia	398
3. El arte de Predicar	399
4. Contexto concreto y grupo al que se dirige	402
5. Tematización única	403
6. Continuidad cronológica	409
7. ¿Lacunae?	411
8. Investigaciones posteriores	412
9. Conclusión	413
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	415



## INTRODUCCIÓN

El presente estudio investiga la presencia y el enfoque del tema de la relación de la libertad humana con la gracia divina en los *sermones ad populum*, poniendo atención específica a los *sermones* relacionados con el período de la controversia pelagiana, y a los *sermones* con un propósito anti-pelagiano. La pregunta de investigación sobre la que se basa el presente estudio es la siguiente: ¿Los diferentes contextos proporcionan diferentes ideas? Más específicamente intentamos determinar si el tema de la gracia es presentado y tematizado en los sermones, de la misma forma que en los escritos sistemáticos que tienen que ver con la controversia pelagiana. En otras palabras, ¿la diferencia de género conduce a una diferencia en contenido y/o de enfoque? El primer capítulo se centra en la elección de los *sermones* anti-pelagianos como punto de partida para nuestro estudio, y su intención es la de proporcionar una respuesta adecuada a la pregunta de la investigación.

El primer capítulo también contiene un doble estado de la cuestión. El primero presenta los *sermones ad populum* de San Agustín, e intenta discernir su originalidad, sobre la base de la literatura académica disponible sobre el tema. El segundo ofrece un resumen del contexto histórico de la controversia pelagiana, enfocándose en los distintos protagonistas, sus ideas, la sucesión de documentos (polémicos) que provienen de ambos “campos”, junto con un esbozo de la historia reciente de la investigación sobre la controversia. Al análisis histórico le sigue un estudio más sistemático de la doctrina de la gracia en San Agustín, en el cual se discute el asunto de una potencial evolución. Atención particular se dirige al significado potencial de los *sermones ad populum* para el estudio del concepto de gracia en San Agustín. ¿Es la doctrina de la gracia tratada diferentemente en los *sermones* y en particular en los *sermones anti-pelagianos*? El capítulo concluye con una breve introducción a los *sermones* anti-pelagianos, junto con un corto resumen.

Cuatro temas centrales relacionados con la gracia dentro de la controversia pelagiana se discuten en los cuatro capítulos siguientes: la fe, el bautismo de los niños, la oración, el pecado (original). Cada uno de estos capítulos se construye de acuerdo a la misma estructura de cuatro partes. Primero, el pensamiento de Agustín sobre el tema a tratar –en general, y dentro del contexto de la controversia pelagiana–, es sintetizado sobre la base de estudios

académicos recientes. Segundo, intentamos dar cabida a Agustín el predicador, seleccionando un número de *sermones anti-pelagianos* paradigmáticos por materia temática, sermones que están dedicados enteramente al tema en cuestión. El contenido de estos *sermones* se estudia luego a profundidad, y se ofrece un sondeo detallado de la literatura secundaria en el aparato de las notas de pie de página. Tercero, de una manera más temático-sintética, se examina la presencia del tema bajo análisis dentro de los *sermones anti-pelagianos*. Cuarto, Se comparan un número importante de citas bíblicas que emergen en el estudio del núcleo de los sermones y en el cuerpo de los *sermones anti-pelagianos*. Tales citas bíblicas sirvieron como argumentos en la controversia pelagiana, y fueron una nota característica de los *sermones* como ‘comentarios sobre la Escritura’. Dichas citas bíblicas se colocan entonces dentro del contexto de los escritos de Agustín como un todo. Esto nos permite hacer comparaciones, no solamente con los otros *sermones* y con los tratados sistemáticos de la controversia pelagiana, sino también con otras actividades homiléticas de Agustín (*enarrationes y tractatus*), y obras no relacionadas con la controversia. Las primeras dos partes de cada capítulo exploran la literatura secundaria importante sobre el tema en cuestión, además de las fuentes originales. La tercera y cuarta parte se restringen, en su mayor parte, a la literatura primaria. Los datos recogidos en cada capítulo sirven como base para una reflexión sobre la presencia singular y el manejo del tema específico relacionado con la gracia en los sermones anti-pelagianos, y el lugar (basado en el contenido y en la cronología) de los sermones en la controversia. El capítulo final ofrece una reflexión similar desde la perspectiva de la gratia en general, y basada en las conclusiones recogidas en los cuatro capítulos precedentes.

Un número de asuntos concretos –prácticos y relacionados con el contenido-, requieren una explicación adicional en esta coyuntura. Cualquier estudio de los sermones de Agustín debe necesariamente exponer su presentación de las ideas pelagianas, junto con su interpretación de las Escrituras. En retrospectiva, sin embargo, la precisión de ambas en ocasiones ha sido objeto de disputa. Cuando es apropiado, se hace referencia a las imprecisiones en las notas a pie de página. Además, nuestro estudio sigue el texto latino de la Biblia usado por Agustín, que se aparta de vez en cuando de la versión de la Vulgata. Ediciones críticas se ofrecen solamente en relación a las citas. Las citas de la literatura secundaria mantienen las abreviaturas originales, las referencias bíblicas, las mayúsculas, la letra itálica etc. Al principio del volumen se proporciona un sondeo cronológico de los *sermones anti-pelagianos*. Además, la literatura secundaria, relacionada con la datación de un sermón específico, se refiere separadamente. Las notas de pie de página proveen un resumen de tres dataciones recientes de los otros sermones (*É. Rebillard, P.-M. Hombert, R. Gryson*), suplementado, en ocasiones, con otras dataciones que han atraído el interés. La literatura secundaria relacionada a la datación de otras actividades de predicación de Agustín –el *tractatus* y las *enarrationes*- también es ofrecida, basada en su mayor parte en los estudios de M. F. Berrouard y H. Müller.

## CAPÍTULO PRIMERO

**EL ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA  
INVESTIGACIÓN DE LOS SERMONES  
AD POPULUM Y LA GRATIA**

*1. SERMONES AD POPULUM DE SAN AGUSTIN*

El presente estudio comienza con un breve resumen temático del estado de la cuestión sobre la investigación académica de los sermones de Agustín. Un estudio meticuloso y exhaustivo de la teología y la espiritualidad de los sermones de Agustín se echa de menos, aunque un gran número de excelentes introducciones al material en cuestión han sido publicadas, incluyendo las de G. Lawless, Ch. Mohrmann, M. Pellegrino, M. Pontet, É. Rebillard, M. Schrama, G. Wijdeveld, J. van Oort y G. Partoens<sup>1</sup>. Aspectos parciales de

---

<sup>1</sup> G. Lawless, 'Augustine of Hippo as Preacher,' en: F. Lemoine, C. Kleinhenz (eds.), *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays*, (Garland Medieval Casebooks; 9), Garland, New York / London 1994, 13–37. G. Lawless, 'Preaching,' in: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids / Cambridge 1999, 676–677. Ch. Mohrmann, 'Saint Augustin predicateur,' en: Ch. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1958, 391–402. G. Partoens, 'Augustin als Prediger,' in: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 242–247. G. Partoens, 'Sermones,' en: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 393–416. M. Pellegrino, 'General Introduction,' in: J. E. Rotelle (ed.), *Sermons I (1–19), On the Old Testament*, (The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century; 3/1), New City Press, New York 1990, 13–163. Traducido del Italiano por M. J. O'Connell: M. Pellegrino, 'Introduzione Generale,' in: P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli (trans., notes), F. Monteverde (intro.), *Sant'Agostino. Discorsi I (1–50), Sul Vecchio Testamento*, (Opere di Sant'Agostino; Vol 29. Parte 3: Discorsi), Citta Nuova Editrice, Rome 1979. M. Pellegrino, 'Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino,' *Rivista Biblica* 27 1/2 (1979), 7–39. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, (Theologie; 7), Aubier, Paris 1946. E. Rebillard, 'Sermones,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages, 773–792*. M. Schrama, 'Als licht in het hart,' in: J. van Neer (trans.), M. Schrama (intro., notes), *Aurelius Augustinus. Als licht in het hart. Preken voor het liturgische jaar, Ambo, Baarn 1996, 7–26*. J. van Oort, *Augustinus Verbi Divini Minister*, en: J. van Oort, A. De Reuver, M. Verduin (eds.), *Verbi Divini Minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. Kieviet v.d.m. ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag*, Ton Bolland, Amsterdam 1983, 167–188. G. Wijdeveld (intro., trans., notes), *Twintig*

los sermones han sido objeto de investigación y publicación, algunos de los cuales son mencionados aquí en el estado de la cuestión. Una discusión más detallada de los últimos, puede encontrarse en los siguientes capítulos del presente volumen, en la discusión de los sermones mismos y en los temas sobre la homilética tratados aquí.

### 1.1 *La Formación de Agustín como Predicador de Homilías.*

Agustín comenzó su carrera como predicador en el 392, comisionado para ello por su Obispo Valerio. Su formación como predicador de homilías va mucho más atrás, y podemos referirnos en este contexto a su entrenamiento como retórico, y a su nombramiento como profesor de retórica. Su formación en asuntos relacionados con la Biblia, sin embargo, es de gran importancia. Agustín fue introducido a la Biblia, en primer lugar, como un auditor maniqueo (373-383). Los maniqueos rechazaban el Antiguo Testamento, por estar lleno de contradicciones y por presentar a un Dios cruel (en contraste con el Dios misericordioso del Nuevo Testamento), como también rechazaban porciones del Nuevo Testamento. Durante su estadía en Milán (384-387), escuchó las homilías de Ambrosio, quien subrayaba la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento con la ayuda de la exégesis alegórica. En la cuaresma del año 387, Agustín recibió también instrucción sobre la fe como preparación de su bautismo. Al regresar a África, estableció una comunidad religiosa, junto con un grupo de amigos, en Tagaste (Ahora Souk Ahras en Argel), dedicándose al trabajo manual y al estudio de la Biblia. Fue ordenado sacerdote por el obispo de Hipona, Valerio, entre finales del 390 y el comienzo del 391.

El obispo Valerio, necesitó de su ayuda en la controversia con los donatistas. La lengua materna de su obispo era, en efecto, el griego, y no tenía la suficiente confianza en su latín para enfrentarse adecuadamente en los

---

preken van Aurelius Augustinus, (Ambo- Klassiek), Ambo, Baarn 1986, 15–19. G. Wijdeveld (intro., trad., explicación), Aurelius Augustinus. Carthaagse preken, (Ambo Klassiek), Ambo, Baarn 1988, 7–20. Véase también

la siguiente introducción: A. Trape, 'Bibbia, teologia, mistica e poesia nella predicazione di S. Agostino,' *Divinitas* 24 (1980), 347–351. Para bibliografías sobre los sermones de Agustín, pueden consultarse los estudios ya mencionados, pero es más importante consultar la lista de literatura secundaria sobre los sermones en C. Mayer (ed.), *Corpus Augustinianum Gissense 2 (CAG 2)*, Schwabe & Co AG, Basel 2004. H. R. Drobner, *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum – Überlieferung & Bestand, Bibliographie, Indices*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 49), Brill, Leiden 2000, representa un instrumento bibliográfico adicional. Ver también el trabajo sobre las homilías patristicas: A. Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía; 189), Herder, Barcelona 1991, 330–389; 571–574; 606–611; 699–712; 911–914; 932–935. El presente autor también hizo uso de la bibliografía inédita repertorium del Profesor Dr. Em. Luc De Coninck. Ver también: E. Biser, 'Im Geist der Sprache: eine Vorbesinnung auf Augustinus als Prediger,' en: A. Bilgri, B. Kirchgessner (eds.), *Liturgia semper reformanda. Festschrift K. Schlemmer*, Herder, Freiburg 1997, 48–55. G. May, 'Augustin als Prediger, Seelsorger und Bischof,' en: G. May, G. Honscheid (eds.), *Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund*, (VIEG; 59), von Zabern, Mainz 2003, 95–105. E. Muhlenberg, *Augustins Predigten*, en: E. Muhlenberg, J. van Oort (eds.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kok Pharos, Kampen 1994, 9–24. Ver también los siguientes estudios más generales: J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Seelsorge, Freiburg 1969. W. Schutz, *Geschichte der christlichen Predigt*, de Gruyter, Berlin 1972.

debates con los donatistas. Después de su ordenación, Agustín pidió un año para dedicarse al estudio de las Escrituras. Para el año 392 estaba ya listo para su primera tarea como predicador, y Valerio también estaba listo para usar sus muchas y necesitadas habilidades. Aurelio, obispo de Cartago, también le dio permiso para predicar en su diócesis siendo sacerdote, y aún le permitió hablar en dos concilios en la ciudad<sup>2</sup>. Agustín predicó durante un período de casi cuarenta años, un período en el que fue activo participante del debate teológico, desde muy poco después de su ordenación sacerdotal, en 390/391, hasta antes de su muerte en el 430. Su amigo, compañero y biógrafo Posidio, da testimonio de ello, y señala que Agustín ya atraía grandes audiencias siendo sacerdote, una realidad que iba a continuar sin disminuir cuando predicara como obispo en su propia sede de Hipona y en otros sitios<sup>3</sup>. También anota Posidio que el ámbito inmediato de Agustín obtuvo más provecho de sus homilías que de sus escritos<sup>4</sup>.

### 1.2 Género, Ocasión, Contexto, Público y Significado de un sermón.

El presente estudio toma los sermones ad populum de Agustín como su punto de partida<sup>5</sup>, y acepta la distinción generalmente establecida, entre sermo, por un lado, y tractatus (tratado)<sup>6</sup> y enarratio (comentario)<sup>7</sup>, por

<sup>2</sup> P. Bright, (ed., trad.), *Augustine and the Bible*, (The Bible through the Ages; 2), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, 3-107. M. Dulaey, 'L'apprentissage de l'exegese biblique par Augustin. (1) Annees 386-389,' *Revue des Études Augustiniennes* 48/2 (2002), 267-295. M. Dulaey, 'L'apprentissage de l'exegese biblique par Augustin. (2) Annees 390-392,' *Revue des Études Augustiniennes* 49/1 (2003), 43-84. A.-M. La Bonnardiere, 'L'initiation biblique d'Augustin,' en: A.-M. La Bonnardiere (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, (Bible pour tous les temps; 3), Beauchesne, Paris 1986, 27-50. Partoens, 'Augustin als Prediger,' 242. Schrama, 'Als licht in het hart,' 11-13. Olivar, *La Predicación Cristiana*, 529-532; 537-545. En la Epistula 21, Agustín responde a quienes criticaron el hecho de ser comisionado por el Obispo Valerio para que predicara, siendo él aún un sacerdote, tarea reservada a los obispos en ese tiempo.

<sup>3</sup> Possidius, *Vita Augustini* 5, 2-5; 7, 3; 9, 1. Cf. Partoens, 'Augustin als Prediger,' 242. E. T. Hermanowicz, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford University, Oxford 2008, 17-80

<sup>4</sup> Possidius, *Vita Augustini* 31, 9.

<sup>5</sup> Los casi 570 sermones ad populum considerados como auténticos, están divididos en cuatro grupos:

- de scripturis (sermo 1-183)
- de tempore (sermo 184-272)
- de sanctis (sermo 273-340)
- de diversis (sermo 341-395)

A los sermones descubiertos en fechas posteriores -los así llamados post Maurinos reperti-, les ha sido asignado al número anexo a los sermones ya existentes con una letra distintiva. P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, (Instrumenta Patristica; 12), In *Abbatia S. Petri/Martinus Nijhoff, Steenbrugis/Hagae Comitibus* 1976, 53-196. Cf. L. Mechlinsky, 'Der "modus proferendi" in Augustins "sermones ad populum"', (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge; Reihe 1. Band 23), Ferdinand Schoningh, Paderborn/Munich/Vienna/Zurich 2004, 15-16. Para los dubii, ver: Partoens, 'Sermones,' 409-410.

<sup>6</sup> Agustín escribió 124 tractatus sobre el evangelio de Juan y 10 sobre la primera carta de Juan.

<sup>7</sup> Agustín compuso 205 enarraciones sobre los 150 Salmos. También escribió un gran número de comentarios formales sobre las Escrituras que no fueron asociadas directamente con sus actividades homileticas: dos exposiciones sobre la carta a los Romanos, una expositio sobre la carta a los Galatas, y una expositio sobre la carta de Santiago.

otro. Erasmo introdujo el término enarrationes en su edición de las obras de San Agustín (Basilea, 1529). Ch. Mohrmann explica que tractare y tractatus necesitaban explicaciones exegéticas en tiempo de Agustín. El sermo se refería a las homilías y a varias clases de predicación, y era típicamente catequético, exegético y exhortativo. Pareciera entonces no haber una diferencia clara entre tractatus y sermo. El énfasis en los sermones tendía a ser pastoral. Los investigadores comúnmente distinguen los sermones en el corpus Agustiniiano de las enarrationes y el tractatus de la siguiente manera. Un sermo tiende a ser autónomo, y no es parte de un comentario, versillo a versillo, sobre un libro de la Biblia<sup>8</sup>. Mientras la exégesis –aún la exégesis versillo a versillo– que debía encontrarse en los sermones, no era siempre el objetivo primordial de Agustín. En las enarrationes y en los tractatus, sin embargo, la explicación de las Escrituras era lo importante. La diferencia fundamental entre los sermones y las enarrationes/tractatus tiene que ver con el hecho de que las últimas fueron editadas posteriormente por Agustín. Además, un número de estas homilías de segunda categoría nunca fueron predicadas como tales: algunas fueron dictadas por Agustín como comentarios a las Escrituras, mientras otras se construyeron como sermones modelos (como ejemplos para otros predicadores), y nunca fueron predicadas a un público. Agustín mismo afirma que también intentó editar los sermones, pero en realidad, nunca fue capaz de llevar a cabo este plan<sup>9</sup>. Los sermones entonces representan una evidencia inédita de la actividad de Agustín como predicador. El resto de la presente introducción se enfoca en los sermones. Sin embargo es preciso afirmar que mucho de lo que se pueda decir acerca de los sermones, como homilías, también puede aplicarse a las enarrationes y a los tractatus.

Otra característica distintiva e inequívoca de los sermones, es su lugar en el contexto litúrgico. El sermo era a menudo pronunciado durante la celebración de la eucaristía, después de las lecturas de las Escrituras y del salmo responsorial. Agustín predicaba invariablemente el domingo, aunque también de vez en cuando predicaba los sábados y los días de fiesta. Durante períodos litúrgicos específicos, se sabía que predicaba diariamente, y en ocasiones más de una vez en el mismo día. Su actividad en la predicación, no se redujo a la eucaristía, sino que incluía sermones ocasionales durante otras celebraciones litúrgicas, tales como la oración de la noche y las vigiliass<sup>10</sup>. Agustín predicó en Hipona, la ciudad catedral de su propia diócesis, aunque también predicó en otras partes cuando era invitado a hacerlo por

<sup>8</sup> Ch. Mohrmann, 'Praedicare – Tractare – Sermo,' en: Ch. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 2, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1961, 63–72. Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 487–514. Pellegrino, 'General Introduction,' 13–14. Rebillard, 'Sermones,' 773. Schrama, 'Als licht in het hart,' 14.

<sup>9</sup> *Retractationes* 2, 67. Partoens, 'Sermones,' 409. Ver nota 34. Ver también: T. Janez Barrio, 'Modelos de Homiletica Agustiniiana,' en: *Jornadas Internacionales de filosofía agustiniana XI*. San Agustín pastor de la Iglesia, Universidad Católica Andres Bello, Caracas 1996, 145–200.

<sup>10</sup> F.-W. Thiele, *Die Theologie der 'Vigilia' nach den Sermones des hl. Augustinus zur Ostervigil*, Bernard Verlag, Hildesheim 1979. Ver también: S. Poque, "Lucerna" et "candelabrum". La référence au luminaire liturgique dans la predication d'Augustin d'Hippone,' en: *Mens concordet voci: pour Mgr. A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution "Sacrosanctum Concilium"*, Desclee, Paris 1983, 458–464.

otros obispos. El número aproximado de seiscientos sermones que han sido preservados, probablemente representan tan solo un diez por ciento de los sermones predicados por Agustín<sup>11</sup>.

La eucaristía incluía tres lecturas tomadas de las Escrituras: (1) lectura de una de las cartas; (2) seguida por un salmo responsorial; y (3) la lectura de un evangelio. En los días de fiesta, una cuarta lectura del Antiguo Testamento era añadida a menudo. Durante el período pascual, la cuarta lectura era tomada de los Hechos de los Apóstoles. En las fiestas de los mártires, se incluían también algunas lecturas de la vida de los mártires<sup>12</sup>. Sin embargo, con excepción de los días festivos, la lectura de la Escritura durante la sagrada eucaristía no había sido aún formalizada a comienzos del siglo V. El presidente de la celebración entonces estaba en libertad de escoger sus propias lecturas, y Agustín hizo uso de esta libertad. De vez en cuando optaba por seguir el principio de la *lectio continua*<sup>13</sup>. Este es el caso, particularmente con respecto a las *enarrationes* y *tractatus*, pero menos respecto a los sermones.

Agustín es conocido por hablar en muchas ocasiones del sentido de la homilía y de la tarea precisa del predicador. El veía el sermón como una fuente de alimento, agua y salud para el creyente. Predicar era una de las tareas importantes del obispo, y Agustín la consideraba un deber<sup>14</sup>. Un sermón proclamaba la palabra de Dios y no la del predicador. El predicador hablaba pero Dios enseñaba e instruía<sup>15</sup>. La humildad y la responsabilidad

<sup>11</sup> Partoens, 'Augustin als Prediger,' 244–245. Pellegrino, 'General Introduction,' 21–24. Rebillard, 'Sermones,' 773; 790. Schrama, 'Als licht in het hart,' 11; 16–17. Van Oort, 'Augustinus Verbi Divini Minister,' 170–175.

<sup>12</sup> El canon 36 del Concilio de Hipona en el 393, permitió la lectura de la *passio* de los mártires. C. Munier (ed.), *Concilia Africae*. A.345–A.525, (Corpus Christianorum Series Latina; 149), Brepols, Turnhout 1974, 28–53, 43. Cf. B. De Gaiffier, 'La lecture des Actes des martyrs dans la priere liturgique en Occident,' *Analecta Bollandiana* 72 (1954), 134–166. M. Schrama, "Prima lectio quae recitata est." *The Liturgical Pericope in Light of Saint Augustine's Sermons,* *Augustiniana* 45/1–2 (1995), 141–175, 152–153. Los sermones también iluminaron el culto a los mártires en el siglo quinto con la visión de Agustín sobre el tema, y sobre la Teología del martirio. Ver: A. Dupont, 'Imitatio Christi, Imitatio Stephani. Augustine's Thinking on Martyrdom. The Case Study of Augustine's Sermons on the Protomartyr Stephanus,' *Augustiniana* 56/1–2 (2006), 29–61. C. Lambot, 'Les sermons de saint Augustin pour les fetes des martyrs,' *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 249–266. G. Lapointe, *La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin*, (Cahiers de Communauté Chrétienne; 8), Communauté Chrétienne, Montreal 1972. C. Mayer, "Attende Stephanum conservum tuum" (Serm. 317, 2, 3). *Sinn und Wert der Martyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustinus*, en: A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens (eds.), *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, (*Instrumenta Patristica*; 19), Brepols, Steenbrugge/Dordrecht 1989, 217–237.

<sup>13</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 25–37. Pellegrino, 'Appunti sull'uso della Bibbia,' 16–22. Rebillard, 'Sermones,' 773; 790. Schrama, 'Als licht in het hart,' 18–19. Van Oort, 'Augustine's Verbi Divini Minister,' 171.

<sup>14</sup> En este sentido, los sermones son una gran revelación respecto a los pensamientos de Agustín sobre el ministerio pastoral del episcopado. Ver: Th. Gatete, *Le ministère pastoral de l'évêque dans l'Afrique romaine d'après les Lettres et les Sermons de saint Augustin*, (Tesi di Dottorato in Teologia e Scienze Patristiche, Istituto Patristico "Augustinianum"), Rome 2000.

<sup>15</sup> I. Bochet, 'L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin,' *Revue des sciences religieuses* 72 (1998), 20–37. I. Bochet, 'L'expérience spirituelle du prédicateur selon saint Augustin,' *Connaissance des Pères de l'Église* 74 (1999), 46–53.

iban de la mano en el proceso<sup>16</sup>. Cristo era el guía interior, y Espíritu Santo estaba presente en la homilía, quien tenía un papel efectivo en la realización de la salvación, y formaba una unidad con la eucaristía<sup>17</sup>. De hecho Agustín consideraba la Escritura como un sacramento<sup>18</sup>. G. Lawless ofrece un bosquejo de cómo Agustín entendía el perfil del predicador: “Durante la última década de su vida, [...], el obispo de Hipona ofreció dos valoraciones maduras del predicador y de sus responsabilidades. En la primera provee una explicación instructiva sucinta de quién debe ser un predicador: ‘Somos ministros de la Palabra, no de las nuestras, sino ciertamente de la de Dios y de nuestro Señor’ (s.114.1). La segunda proporciona una descripción detallada, que refleja la experiencia pastoral de cuatro décadas de la tarea como predicador: (1) interpreta y enseña la Divina Escritura; (2) defiende la fe correcta; (3) enseña todo lo que es bueno; (4) no enseña nada malo; (5) intenta ganar a los individuos hostiles a la verdad; (6) despierta a los individuos descuidados; (7) hace ver a la gente ignorante lo que está sucediendo y (8) les hace ver lo que pueden esperar (doc. chr. 4.4.6).”<sup>19</sup>.

El estudio de la relación entre el predicador y su público representa un segmento de los estudios patrísticos que en los años recientes han gozado de considerable crecimiento<sup>20</sup>. La audiencia de Agustín variaba en términos

<sup>16</sup> E. Auerbach, ‘Sermo humilis,’ *Romanische Forschungen* 64 (1952), 304–364. M. Pellegrino, *Le Prêtre serviteur selon S. Augustin*, (Epiphanie), Cerf, Paris 1968.

<sup>17</sup> L. Bopp, ‘Die Heilsmachtigkeit des Wortes Gottes nach den Vatern,’ en: O. Wehner, M. Frickel (eds.), *Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht*, Bauer, Würzburg 1958, 190–226. J. van Oort, *Bediening van het heil. Augustinus over de prediking*, Groen, Leiden 1991.

<sup>18</sup> G. Lawless, G. Partoens, M. Pellegrino, M. Pontet y J. van Oort han coleccionado las distintas imágenes usadas por Agustín al hablar sobre el significado de la homilía y la tarea del predicador. Lawless, ‘Preaching,’ 675. Pellegrino, ‘General Introduction,’ 97–100. Partoens, ‘Augustin als Prediger,’ 243. Pontet, *L’exégèse de S. Augustin prédicateur*, 255–272. Van Oort, ‘Augustinus Verbi Divini Minister,’ 173–176; 180–186. La teología de Agustín sobre la predicación se discute con amplitud en F. Schnitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes*, Herder/Freiburg/Basel/Vienna 1968. Sobre la teología de Agustín sobre la predicación y la presencia teológica en sus sermones, véase: Muhlenberg, ‘Augustins Predigten,’ 9–24. Sobre la visión de Agustín de la predicación como una responsabilidad seria y como don de Dios, véase también: Mohrmann, ‘Saint Augustin predicateur,’ 391–393.

<sup>19</sup> Lawless, ‘Preaching,’ 675. Cf. Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 381–383; 571–574.

<sup>20</sup> J. Leemans describe cuatro métodos diferentes (enfoques, perspectivas) para el estudio de las homilías: (1) Pueden estudiarse como fuentes históricas en las que el estudioso se esfuerza en apreciar los datos históricos (sobre religión, teología, liturgia, política e historia social y económica). (2) El texto de una homilía puede someterse a un análisis histórico-crítico de su origen y del desarrollo de su redacción. (3) El estilo usado puede ser el objetivo del análisis literario. (4) Los sermones pueden estudiarse desde la perspectiva del así llamado ‘preacher-audience analysis’ (cf. infra). J. Leemans, ‘Approaching the Homilies: Possibilities and Limits,’ in: J. Leemans, W. Mayer, P. Allen, B. Dehandschutter (eds.), ‘Let us die that we may live’. *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350–AD 450)*, Routledge, London/New York 2003, 38–47. En lo que se refiere a la actividad de predicación de Agustín, el ‘preacher-audience analysis’ está todavía en sus comienzos. Con la excepción de algunas observaciones generales hechas en los estudios sobre la predicación de Agustín, muy poco se ha investigado sobre la posible diversidad de los oyentes de Agustín. W. Mayer ofrece un estudio sobre las posibilidades y las limitantes del análisis de la relación entre el predicador y su audiencia, y lo aplica a la predicación de Juan Crisóstomo. El boceto se aplica (en su mayor parte) a las homilías patrísticas tomadas en conjunto. El asunto de la audiencia de un sermón específico, puede situarse dentro de una más amplia estructura, y desde una variedad

de perspectivas diferentes: la estructura social, la liturgia cristiana, la tradición retórica y el ambiente físico. Según Mayer, la información contenida en la homilía respecto a su potencial audiencia, consta de cinco categorías (parcialmente sobrepuestas) cada una expresada sucintamente en una sola pregunta: (1) ¿Quién? Se puede deducir la composición de una homilía sobre la base de las formas específicas de dirigirse a la audiencia. ¿Difiere ésta de acuerdo a la ocasión y/o al sitio del sermón? ¿Cuál es la disposición de los oyentes: ricos y educados o, pobres trabajadores, clérigos o laicos, viajeros... muchas veces poco aptos para participar en la liturgia? ¿El estilo de la homilía tiene algo que decir sobre su audiencia? (2) ¿Dónde? ¿Contiene la homilía alusiones a la geografía, topografía, arquitectura y mobiliario? ¿En qué ciudad y en qué lugar específico dentro de la ciudad, tuvo lugar el sermón? ¿Qué edificaciones estaban disponibles para la predicación y qué clase de mobiliario tenían? ¿Existe alguna relación entre sitios y ocasiones específicas? ¿Cuál es el sitio destinado para el predicador en el edificio litúrgico con relación a su público? ¿La estructura del edificio influye en la comunicación entre el predicador y su público? (3) ¿Cuándo? ¿A qué hora del día tuvo lugar el sermón? ¿En qué día del año litúrgico? ¿Cuántas veces una misma homilía fue predicada (en días y períodos especiales) y cuál fue su duración? ¿En ese entonces, cuáles eran las relaciones entre los acontecimientos políticos y eclesiales? ¿Hasta dónde influían, en el predicador y en el público, el día de la semana, la 'importancia litúrgica' de la celebración y las circunstancias climáticas? (4) ¿Cómo? ¿Qué estilos y técnicas retóricas empleaba el predicador? ¿Cómo se comportaba él mismo? ¿Cómo se comportaban sus oyentes? ¿Tenía en cuenta el predicador la conducta de su audiencia? (5) ¿Por qué? ¿Qué motivaba la presencia de cada individuo para escuchar un sermón? Es claramente una pregunta compleja con una enorme variedad de posibles respuestas. ¿Por qué un predicador pronunciaba una homilía en un lugar y en un determinado momento? Sólo cuando uno se ha empeñado en recoger información sobre cada una de estas cinco categorías –situadas dentro de un más amplio contexto litúrgico, eclesial, social e histórico-, está en libertad de sacar conclusiones sobre la audiencia de una dada homilía. Parecería entonces que los sermones pueden contener una plétora de información respecto al público oyente, pero ya Mayer advierte contra las generalizaciones apresuradas. El análisis 'preacher-audience' se limita a hacer cautelosas hipótesis y matizadas interpretaciones, inclinándose también ante la imposibilidad de sacar conclusiones bien fundamentadas. W. Mayer, 'John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience,' en: M. B. Cunningham, P. Allen, (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, (A New History of the Sermon; 1), Brill, Leiden 1998, 105–137. Cf. Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 761–878. La tesis doctoral de M. M. Getty, proporciona un trampolín para este análisis sobre las homilías de Agustín. Basado en la información que el mismo Agustín proporciona en los sermones y en las enarraciones en psalmos, Getty ofrece un estudio sobre las actividades profesionales (agricultura, comercio, minería y otras profesiones...), actividades de esparcimiento en la vida diaria (vestido, comida, educación, matrimonio, entierros, riquezas...), de la sociedad cristiana y de las supersticiones en el norte de África en tiempos de San Agustín. Teniendo como fondo dicho análisis, la obra de Getty requiere suplementación en caso de futuros estudios agustinianos: tanto desde una perspectiva 'material', con la inclusión de los sermones descubiertos después de 1930, como desde la perspectiva del contenido. Getty, por ejemplo, no hace ningún esfuerzo por explorar la información geográfica y su relación con asuntos eclesiales y doctrinales. ¿Reaccionó Agustín en Cartago contra los donatistas, arrianos o maniqueos, y qué dice eso de la situación eclesial en la ciudad? Getty ha coleccionado algunas referencias directas, basadas en elementos y hechos a que hace alusión el mismo Agustín. P. Borgomeo usa los sermones para retratar la Iglesia de África en tiempos de Agustín, mientras que M. Klockner lee los sermones Dolbeau, con una visión de sus análisis histórico-litúrgicos (cf. Los análisis de F. G. Clancy de las homilías de Agustín sobre la dedicación de las iglesias). E. Rebillard ha hecho un análisis 'predicador-audiencia' de la predicación de Agustín sobre la muerte, demostrando, en su corto estudio, que Agustín incorporaba gradualmente en sus predicaciones posteriores sobre el tema, los argumentos y las objeciones recibidas de su audiencia en sermones previos. F. G. Clancy, 'Augustine's Sermons for the Dedication of a Church,' *Studia Patristica* 38 (2001), 48–55. M. M. Getty, *The Life of the North Africans as Revealed in the Sermons of Saint Augustine*, (Patristic Studies; 28), The Catholic University of America, Washington D. C. 1931. P. Borgomeo; *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, (Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Antiquite; 48), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1972. M. Klockner, 'Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (Sermones Dolbeau) für die liturgiegeschichtliche Forschung,' en: G. Mader (ed.), *Augustin Prédicateur* (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 129–170. E. Rebillard, 'Interaction between the Preacher and his Audience: The Case-study of Augustine's Preaching on Death,' *Studia Patristica* 31 (1997), 86–96.

de tamaño y capacidad intelectual, y Agustín parece tener conciencia de ello mientras predicaba. También es evidente desde los sermones que tenemos a nuestra disposición, que el público reaccionaba a las palabras de Agustín de muchas maneras. Algunas veces la audiencia estaba atenta, y demostraba su acuerdo con exclamaciones y aplausos. En otros momentos, los oyentes se mostraban inquietos y distraídos, y demostraban su molestia ante lo que se les predicaba. Podemos solamente concluir entonces, que los oyentes de Agustín no constituían un grupo homogéneo, sino que representaban una gran variedad, en términos de nivel social, estilo de vida, educación y actitud intelectual. De acuerdo a R. Macmullen, los oyentes de Agustín eran, en su mayoría, gente común, aunque en las grandes festividades litúrgicas, era evidente una mayor diversidad<sup>21</sup>. M. Pellegrino toma la homogeneidad social de aquellos que escuchaban los sermones de Agustín como su punto de partida<sup>22</sup>. Por otro lado, señala G. Partoens que el mismo Agustín hacía referencia a la heterogeneidad intelectual y espiritual de su público<sup>23</sup>. Es probable que la mayoría de sus oyentes tuviera escaso conocimiento de la literatura clásica, aunque no se puede desestimar el potencial conocimiento de la Biblia<sup>24</sup>. Ch. Mohrmann, sobre la base de las reacciones de sus oyentes, argumenta que la mayoría eran generalmente capaces de seguir las difíciles cuestiones teológicas y exegéticas presentadas en los sermones. El público del norte Africano pareciera haber tenido un vivo interés en asuntos teológicos<sup>25</sup>. G. Wijdeveld, en relación a las homilías que Agustín pronunció durante sus muchas visitas a Cartago, sugiere que el predicador era consciente de que sus oyentes en Cartago eran más cultos que el público de su propia diócesis de Hipona. Aunque Agustín rehúsa hacer concesiones a costa de los menos educados culturalmente, también se propone incluir sus oyentes más cultos en sus argumentos. De acuerdo a G. Wijdeveld, esta hipótesis puede sostenerse sobre la base de fragmentos tomados de los sermones de Agustín en Cartago<sup>26</sup>.

### *1.3 Preparación y Estilo de los Sermones de Agustín.*

Agustín, no escribía sus sermones con anterioridad, sino que improvisaba después de prepararse como mejor podía, leyendo textos relevantes de la

<sup>21</sup> R. Macmullen, 'The Preacher's Audience (AD 350-400),' *Journal of Theological Studies* N. S. 40 (1989), 503-511, 505; 508-510. Partoens, 'Augustin als Prediger,' 245. Véase también: M. Marin, 'Aspetti dell'omiletica agostiniana: il pubblico,' en: M. Marin, C. Moreschini (eds.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura, Morcelliana, Brescia* 2002, 183-200.

<sup>22</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 85-87. Partoens, 'Augustin als Prediger,' 245.

<sup>23</sup> Partoens, 'Augustin als Prediger,' 245.

<sup>24</sup> Lawless, 'Preaching,' 676-677. Pellegrino, 'General Introduction,' 84-96. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, 55-62. Schrama, 'Als licht in het hart,' 19-20.

<sup>25</sup> Mohrmann, 'Saint Augustin predicateur,' 402.

<sup>26</sup> Wijdeveld, *Carthaagse preken*, 16-17. Un poco prematura la conclusión de Wijdeveld. Debe probar primero que el nivel de desarrollo en Hipona era demostrablemente más bajo que el de Cartago. Para hacerlo, en el contexto de los sermones de Agustín, tendría que comparar todos los sermones que han sido localizados sin discusión en Cartago e Hipona, y esforzarse en determinar la presencia de la diferencia sobre la base de la comparación. Ver también la nota 32.

Escritura, y por la oración y la reflexión<sup>27</sup>. Decir que él “improvisaba”, por tanto, no es decir que no se preparaba. La vida de oración de Agustín, la meditación y su dedicación ininterrumpida a las Escrituras eran ya suficiente preparación. Sin embargo, la ausencia de una preparación normal es evidente, teniendo en cuenta la vivacidad de sus sermones, y los inesperados giros que a veces tomaban. Su relajado estilo homilético también le permitió la oportunidad para responder al humor y a las reacciones imprevistas de su audiencia<sup>28</sup>. El contacto continuo, animado y sin obstáculos entre Agustín y sus oyentes facilitaban entonces una especie de familiaridad entre ellos, característica única de un predicador carismático como Agustín<sup>29</sup>. Wijdeveld sugiere que la preparación para los sermones en la congestionada capital, Cartago, donde Agustín también participaba en numerosas reuniones y discusiones, debió haber sido más difícil que en Hipona. También es probable que los textos sobre los que se esperaba que predicara, le fueron más accesibles a Agustín más tarde en Cartago que en Hipona, dándole menos tiempo para prepararse. Wijdeveld, concluye entonces que los sermones en Cartago son más improvisados que aquellos en Hipona<sup>30</sup>, pero tal hipótesis es difícil, si no imposible, de corroborar<sup>31</sup>.

El hecho de que muchos de los sermones de Agustín hayan sido preservados, es gracias al trabajo de los notarii. Las homilías de Agustín fueron escritas bien por sus propios notarii -antiguos estenógrafos-, o por los creyentes adinerados que estaban interesados en lo que él tenía que decir.

En sus retractaciones 2, 67<sup>32</sup> Agustín públicamente toma la decisión de leer sus cartas y sermones conservados en su biblioteca, pero muere antes de que pudiese realizar su plan<sup>33</sup>. Según Wijdeveld, Agustín tomó dos resoluciones al principio de su carrera como predicador. Decidió no poner en papel sus sermones con anticipación, pues pensaba que requerían un lenguaje

---

<sup>27</sup> J. Hammerstaedt, 'Improvisation. D. Christlich,' *Reallexikon für Antike und Christentum* 17 (1996), 1257–1284, Augustine: 1273–1275.

<sup>28</sup> Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 606–611. Partoens, 'Augustin als Prediger,' 246. Pellegrino, 'General Introduction,' 16–17. Rebillard, 'Sermones,' 790. Schrama, 'Als licht in het hart,' 13–14. Wijdeveld, *Twintig preken*, 15–19. Wijdeveld, *Carthaagse preken*, 14–17. Ver también: L. Mechlinsky, *Der 'modus proferendi'*, 13–14. Trape, 'Bibbia, teologia, mistica e poesia,' 348.

<sup>29</sup> Mohrmann, 'Saint Augustin predicateur,' 392.

<sup>30</sup> Wijdeveld, *Carthaagse preken*, 16–17.

<sup>31</sup> La hipótesis de Wijdeveld de que los sermones cartagineses estaban peor preparados, parcialmente matiza su posición sobre la diferencia en el nivel educativo en Cartago e Hipona. Si de verdad el nivel en Cartago era considerablemente superior que el de su propia diócesis, uno seguramente esperaría que Agustín estuviera mejor preparado para el contexto cartaginés.

<sup>32</sup> *Retractationes* 2, 67. "Haec opera nonaginta et tria in libris ducentis triginta et duobus me dictasse recolui, quando haec retractavi, utrum aliquos adhuc essem dictaturus ignorans; atque ipsam eorum retractationem in libris duobus edidi urgentibus fratribus, antequam epistulas atque sermones in populum, alios dictatos alios a me dictos, retractare coepissem." [CCL 57 pp. 142/1–143/6.].

<sup>33</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 16–18. Rebillard, 'Sermones,' 790–791. Schrama, 'Als licht in het hart,' 7. Para un corto resumen de la historia de la emisión de los sermones de Agustín, véase: Partoens, 'Sermones,' 409–410. Para la discusión ocasionada por las *Retractationes* 2, 67 en la literatura secundaria, sobre la pregunta de si Agustín corrigió o publicó algunos de los sermones de su biblioteca, véase Mechlinsky, *Der 'modus proferendi'*, 14–15.

y un estilo que diferían de sus escritos filosóficos y teológicos, y que tendría que usar diferentes palabras y frases. También optó por la simplicidad, por explicaciones cortas y precisas, por usar un lenguaje acentuado que les harían más atractivos, por las técnicas de la retórica<sup>34</sup>. Ch. Mhormann, escribe sobre el lenguaje y el estilo homilético de Agustín: “[...] saint Augustín a consciemment créé un style homilétique qui devait répondre aux besoins de la prédication populaire. Dans ce style il recherche trois choses: en premier lieu ettavant tout la clarté, puis l’expressivité, et en troisième lieu la gravité, l’onction.” Agustín alcanzaba la claridad que él deseaba, usando una forma estilizada del latín que era hablado en círculos cultivados, pero que era también presumiblemente accesible al hombre y a la mujer de la calle por su relativa simplicidad. El uso de figuras de estilo (especialmente el paralelismo y la antítesis), daba a los sermones de Agustín un carácter expresivo, mientras la aportación de textos bíblicos (citas, alusiones) garantizaba su peso<sup>35</sup>. Contra el fondo de su preocupación pastoral de ser entendido por todos, incluyendo al

<sup>34</sup> Wijdeveld, *Twintig preken*, 15–19. Wijdeveld, *Carthaagse preken*, 14–17.

<sup>35</sup> Mohrmann, ‘*Saint Augustin predicateur*,’ 396–400. “Si l’on examine la forme extérieure, le style des sermons augustiniens, des éléments très différents, voir contrastants s’imposent à l’attention: une grande simplicité s’allie à une exubérance parfois baroque, une vivacité familière s’associe à une élévation qui tend parfois au pathétique, une langue courante et simple, mais celle-ci ornée des artifices des jeux de sons et jeux de mots. Et surtout: une certaine onction biblique qui va de pair avec des éléments populaires, qui nous rappellent la diatribe stoïcienne et cynique. Tous ces éléments si divers constituent ensemble un style très personnel et très vivant.” Mohrmann, ‘*Saint Augustin predicateur*,’ 395. Ch. Mohrmann es responsable de dos estudios dedicados específicamente al estilo de Agustín en los sermones. Mohrmann distingue tres categorías de juego de palabras en los sermones: el uso de nombres propios (pp. 327-330), menos frecuente uso del juego de palabras, basado en los múltiples significados de una sola palabra (pp.331-332), frecuente juego de palabras basado en la paronomasia (pp. 332-344). De acuerdo a Mohrmann, la última categoría – juego de palabras basado en homónimos o palabras parecidas entre sí, es evidente en todos los sermones de Agustín y pueden subdividirse en: paronomasia, con el mismo significado, simplicia y composite, de la misma raíz, palabras etimológicamente relacionadas unas con otras, paralelismo en los sonidos por aliteración, asonancia y rima. El extenso uso del juego de palabras es claramente el resultado del entrenamiento en retórica de Agustín (por la fuerte influencia de Cicerón) y por su ‘apropiación de la retórica popular’. Ch. Mohrmann, ‘*Das Wortspiel in den augustinischen Sermones*,’ en: Ch. Mohrmann (ed.), *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, 323–349. El conocimiento de Agustín de la elocuencia (expuesto, en gran medida, en *De doctrina christiana*) y luego su práctica, tiene su origen en las reglas de la retórica clásica. La elocuencia de Agustín, descubre la Biblia como una fuente hermosa de literatura y como modelo para el retórico cristiano. Ch. Mohrmann, “*Saint Augustine and the ‘Eloquencia’*,” en: Ch. Mohrmann (ed.), *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, 351–370. Sobre el estilo de Agustín, véase también: A. J. H. Van Weeghen, *Preek en dictaat bij Sint Augustinus. Syntactisch-stilistische studie over de Tractatus in Ioannis Evangelium*, Dekker & Van De Vegt N.V., Nijmegen/ Utrecht 1961. M.-A. Vannier, ‘*Augustin predicateur dans les Homelies sur l’Evangile de S. Jean*,’ *Connaissance des Pères de l’Église* 99 (2005), 69–81. Particularmente C. Mayer resume las figuras de estilo usadas por Agustín en sus sermones sobre Esteban (sermones 314, 315, 316, 317, 318, 319, 319A, 320, 321, 322, 323, 324, 382): “Alliteration: 82, Anapher: 53, Antithese: 68, Asyndeton: 30, Chiasmus: 14, Comparison: 2, Epipher: 10, Etymologie: 3, Geminatio: 2, Hendiadyoin: 3, Homoioteleuton: 1, Klimax: 3, Metapher: 11, Nominalstil: 14, Oxymoron: 9, Paronomasie: 7, Personifikation: 3, Randstellung: 56, rhetorische Frage: 26, Ringkomposition: 2, Sermocinatio: 13, Similitudo: 7, Sperrung: 21, Wortspiel: 2.” C. Mayer, “*Attende Stephanum conservum tuum*,” 225. Cf. Partoens, ‘*Augustin als Prediger*,’ 245–246. Pellegrino, ‘*General Introduction*,’ 111–137. J. Oroz Reta, *La retórica en los Sermones de S. Agustín*, (Colección “Augustinus”; 7), Librería Editorial Augustinus, Madrid 1963.

pueblo ordinario, las homilias de Agustín pueden también ser descritas como 'populares'. Para asegurar su accesibilidad, Agustín refiere en sus sermones hechos concretos y toma ejemplos de la vida diaria, demostrando también una preferencia por explicar temas en un lenguaje figurativo<sup>36</sup>. Una de sus figuras de estilo favoritas fue el dialecticon: un diálogo con un compañero imaginario. Agustín hace preguntas o se dirige directamente al mismo Señor o a los Apóstoles, o a adversarios imaginarios. También hace uso del humor, juegos de palabras y otros artificios retóricos<sup>37</sup>. En otras palabras, hizo total uso de su propia erudición para alcanzar y convencer a su audiencia de una manera agradable<sup>38</sup>. Agustín daba mucha atención al estilo de sus homilias por su contenido y por la intención didáctica<sup>39</sup>. El deseo de que sus sermones fueran sencillos, en la medida de lo posible, tanto en términos del lenguaje, como de estilo y en sus explicaciones (un lenguaje diferente al lenguaje académico del *De Civitate* y *De Trinitate*, y del latín literario encontrado en las *Confessiones*), no era motivado por objetivos práctico-didácticos -basados en su preocupación pastoral de hacerlos accesible a todos-, sino que también tenían una motivación teológica. De acuerdo al mismo Agustín, la simplicidad de un sermón representa la imitación de la humildad de Jesucristo<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Etudes Augustiniennes, Paris 1984.

<sup>37</sup> Olivar, *La Predicación Cristiana Antigua*, 363-372. Pellegrino, 'General Introduction,' 111-137.

<sup>38</sup> Lawless, 'Preaching,' 677.

<sup>39</sup> ) Van Oort, 'Augustinus Verbi Divini Minister,' 176-180. Sobre el estilo retórico de Agustín en su destreza homilética - basado en los principios de la eloquentia, ver también: M. I. Barry, *St. Augustine, the Orator: a Study of the Rhetorical Qualities of St. Augustine's Sermones ad populum*, CUA-Press, Washington 1924. W. Blumer, 'Eloquentia,' *Augustinus-Lexikon* II, 5/6 (2001), 775-797. R. J. Deferrari, 'St. Augustine's Method of Composing and Delivering Sermons,' *The American Journal of Philology* 43 (1922), 97-123, 193-219. M. Del Valle Huerga, 'Ars praedicandi: Presencia de la retórica clásica en San Agustín,' en: *Jornadas de filosofía agustiniana XII, San Agustín predicador de la Iglesia*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1997, 11-24. H. R. Drobner, ' "I Would Rather Not Be Wearisome to You": St. Augustine as Preacher,' *Melita Theologica* 51 (2000), 117-126. H. R. Drobner, 'Die Predigtkunst Augustins,' *Theologie und Glaube* 94 (2004), 22-32. J. Finaert, *S. Augustin, rhéteur*, (Collection d'études latines, Serie scientifique; 18), Belles Lettres, Paris 1939. E.-L. Fortin, 'Augustine and the Problem of Christian's Rhetoric,' *Augustinian Studies* 5 (1974), 85-100. J. Garcia, 'La "conversion" de la rhetorique au message chretien dans la predication de S. Augustin,' *Connaissance des Pères de l'Église* 99 (2005), 52-68. C. Harrison, *The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical Decadence or Christian Aesthetic?*, en: R. Dodaro, G. Lawless (eds.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, Routledge, London/New York 2000, 214-230. J. Leclercq, 'Predication et rhetorique au temps de S. Augustin,' *Revue bénédictine* 57 (1947), 117-131. T. F. Martin, 'Vox Pauli: Augustine and the Claims to Speak for Paul. An Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis,' *Journal of Early Christian Studies* 8/2 (2000), 237-272. S. M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine*, (American Classical Studies; 26), Scholars Press, Atlanta 1991, 89-99. G. Partoens, 'The Pelagians on Immortal Babies and Sinning Foetuses. A Rhetorical Analysis of Sermon 165 with Particular Attention to §§ 6-8,' en: J. Yates, M. Lamberigts (eds.), *Sicut scripsit apostolus: The Text of the Apostle Paul in Augustine and his Pelagian opponents (411-430)*, (The Bible in Ancient Christianity Series), Brill, Leiden/Boston 2008, en prensa. A. Verwilghen, 'Rhetorique et predication chez saint Augustin,' *Nouvelle revue théologique* 120 (1998), 233-248.

<sup>40</sup> ) M.-F. Berrouard, 'Saint Augustin et le ministere de la predication. Le theme des anges qui montent et qui descendent,' *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 447-501. Schnitzler, Zur

Por más de un siglo, el debate ha continuado en el mundo académico sobre (1) el lenguaje y (2) el estilo del latín de Agustín<sup>41</sup>. (1) Hasta qué punto Agustín usa el latín clásico, y hasta qué punto se separa de la norma clásica. Tales preguntas claramente se relacionan con el lenguaje en tiempos de Agustín, y con el suyo propio. Un número significativo de investigadores ha reflexionado si, y hasta qué punto, tuvo Agustín un papel paradigmático en la génesis y en la evolución del latín eclesial. Teniendo esto presente, el estudio de A. Regnier, enfoca su atención sobre el latín de los sermones de Agustín<sup>42</sup>, al revisar el vocabulario, la sintaxis, el uso de nombres, pronombres personales, adjetivos, participios, verbos y el estilo en general. Concluye este autor que los sermones de Agustín no son un claro ejemplo del latín clásico. Por otro lado, el uso que hace de neologismos es poco usual y llamativo, y que usaba para dar expresión a nuevas ideas que no habían encontrado su puesto en el uso del latín clásico. Al mismo tiempo es evidente una influencia griega en el vocabularium. En términos de la sintaxis, está ya presente la evidencia de una transformación que se desarrollaría en los siglos siguientes. El estilo de las homilías ya dista del estilo de Cicerón. Regnier añade, sin embargo, que esto tiene que ver con el carácter 'familiar' del género del sermón'. En otros escritos de Agustín, la armonía y lo completo del antiguo ideal continúa siendo celebrado. Regnier resume sus hallazgos así: El latín de Agustín es "decadente pero hermoso". En primer lugar, Agustín era un "hombre de su tiempo", en el sentido de que usó el latín de sus contemporáneos, que no era el latín de Cicerón. Entre tanto el latín tuvo su desarrollo. Segundo, en la línea de Mohrmann, debe notarse que el lenguaje de los sermones de Agustín intentaba mantener un término medio, entre el latín cultivado y el latín popular. Tercero, y Regnier es consciente de esto, cualquier evaluación del latín usado por Agustín en sus sermones, debe tener en cuenta el hecho de que el sermón era un medio hablado, (la mayoría de las veces) dirigido a un público muy amplio<sup>43</sup>. En este sentido el lenguaje de los sermones de Agustín debe ser comparado con el latín "vulgar" (hablado) de los días de Cicerón, tanto como en los de Agustín. Quienes buscan el latín clásico en los escritos de Agustín, deben enfocar su atención en sus textos sistemáticos.

(2) En sus esfuerzos por entender los estilos de Agustín, los eruditos, en su mayor parte, tienden a enfocar su atención en las declaraciones sobre el uso de la retórica y la elocuencia en su *De doctrina cristiana*. Agustín pretendía que este libro fuera una especie de manual para el estudio de las Escrituras, el cual creía estar basado en dos métodos: la adquisición de ideas en la Biblia, y su presentación posterior. Estos dos métodos, por tanto, dividen el *De doctrina cristiana* en dos. En los libros I, II y III (ca.396), Agustín explora el modus

---

Theologie der Verkündigung.

<sup>41</sup> Ver, por ejemplo, M. Banniard, 'Variations langagieres et communication dans la predication d'Augustin,' in: G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur*, 73-93. R. J. Deferrari, 'St. Augustine and His Place in Latin Literature,' en: M. Mc Guire (ed.), *Teaching Latin in the Modern World*, The Catholic University of America Press, Washington 1961, 141-161.

<sup>42</sup> A. Regnier, *De la latinité des sermons de saint Augustin*, Librairie Hachette et Cie, Paris 1886.

<sup>43</sup> H. Marti, 'Lateinische Predigten zwischen Mundlichkeit und Schriftlichkeit,' *Museum Helveticum* 62 (2005), 105-125.

inveniendi y elabora un manual de tres volúmenes sobre lo que él descubre qué es lo que deberíamos entender en la Biblia. Una vez que el creyente ha adquirido esta percepción, sin embargo, está obligado a transmitirlo a otros creyentes. En el libro IV, por lo tanto, Agustín explica el *modus proferendi*, o el método que debemos usar para transmitir el modo como entendemos el texto bíblico. En esta coyuntura, Agustín hace un llamado a la elocuencia y a la autenticidad. Los predicadores deben preparar sus homilías con cuidado, deben vivir una vida ejemplar y deben dedicarse a la oración. En el libro cuarto de *De Doctrina Cristiana*, Agustín se revela como un defensor del uso de instrumentos de la retórica clásica al servicio de la proclamación cristiana<sup>44</sup>. El libro cuarto del *De Doctrina Christiana*, completa y perfecciona los principios de una interpretación cristiana del lenguaje y de la cultura clásica<sup>45</sup>.

Cuando se trata de sus sermones, la cuestión del lenguaje, dialecto y estilo de Agustín es de particular interés. Es evidente un consenso en la literatura secundaria que la formación de Agustín, en lenguaje y estilo, es claramente observable en sus sermones. Sin embargo y al mismo tiempo es abundantemente claro que él acercó el uso del latín de una manera muy suya, única. La investigación de su estilo homilético y del lenguaje se enfoca, en su mayor parte, en los principios elaborados en el *De Doctrina Christiana* IV, (425/426)<sup>46</sup>. L. Mechlinsky, por ejemplo, intenta determinar hasta dónde los mencionados principios –*modus proferendi*– son aplicados en sus sermones<sup>47</sup>, ofreciendo un estudio meticuloso de la técnica retórica de Agustín en cuatro de sus sermones, contra el trasfondo poético de *De Doctrina Christiana* IV. Los sermones en cuestión, están dirigidos a cuatro de los más conspicuos

---

<sup>44</sup> En cuanto a la relación entre el *De doctrina Christiana* de Agustín y sus sermones (*tractatus* y *enarrationes*), y su (*retórica*) *praedicatio*, ver también: J.-P. Bouhot, 'Augustin predicateur d'après le *De doctrina christiana*,' en: G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur*, 49–61. J. C. Cavadini, 'The Sweetness of the Word: Salvation and Rhetoric in Augustine's *De doctrina christiana*,' en: D. W. H. Arnold, P. Bright (eds.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture, (Christianity and Judaism in Antiquity; 9)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995. G. W. Doyle, 'Augustine's Sermonic Method,' *The Westminster Theological Journal* 39 (1977), 213–238. H. Muller, 'Theory and Practice of Preaching: Augustine, *De doctrina christiana* and *Enarrationes in psalmos*,' *Studia patristica* 38 (2001), 233–237. J. Oroz Reta, *La Retórica. S. Prete, "Ars rhetorica" e cultura cristiana nel De doctrina di S. Agostino*, *Divus Thomas* 73 (1970), 59–68. B. Studer, 'Delectare et prodesset', ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus,' en: A. Zumkeller (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, 497–513. F. J. Tovar Paz, 'La teoría retórica de Agustín de Hipona y su producción homilética,' *Rhetorica* 14 (1996), 1–13.

<sup>45</sup> El tema del latín de Agustín se coloca dentro de la estructura más amplia de la pregunta, si el *De doctrina christiana* representa un punto de transición de la cultura antigua a la cultura cristiana. Ver, por ejemplo, Ch. Gnlika, *Kultur und Conversion, (Chresis: die Methode der Kirchenvater im Umgang mit der antiken Kultur; 2)*, Schwabe, Basel 1993. C. Schaublin, 'Zum paganen Umfeld der christlichen Predigt,' en: E. Muhlenberg, J. van Oort (eds.), *Predigt in der Alten Kirche*, 25–49. K. H. Utheman, 'Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt: Signal einer kulturellen Wende,' *Augustinianum* 36 (1996), 147–181.

<sup>46</sup> Cf. Harrison, 'The Rhetoric of Scripture and Preaching,' 214–330.

<sup>47</sup> Mechlinsky, *Der 'modus proferendi'*. Para estudios que tienen que ver con el tema de la correspondencia entre el *modus proferendi* de otro tipo de sermones de Agustín, véase: G. W. Doyle, *St. Augustine's Tractates on the Gospel of John compared with the Rhetorical Theory of De doctrina christiana*, The University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 1975. H. Muller, 'Theory and Practice of Preaching,' 233–237

enemigos de Agustín: Sermo 12 contra los maniqueos; Sermo 266 contra los donatistas; Sermo 240 contra los paganos; Sermo 181 contra los pelagianos. Mechlinsky observa que el diseño retórico refinado requerido en *De Doctrina Christiana IV*, debe ser encontrado desde luego en los sermones. Además, Agustín procura establecer un ritmo en sus sermones, basado en el sistema antiguo *Clausulae* con el propósito de la persuasio<sup>48</sup>. Aunque los sermones bajo análisis, claramente exhiben síntomas del hecho de que fueron comunicados oralmente y sin preparación escrita, los cuatro dan testimonio de una estructura retórica –estilística– preplaneada y ejecutada consistentemente de *prooemium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*<sup>49</sup>. En breve, la elocutio de los cuatro sermones está en consonancia con *De Doctrina Christiana IV*. Mechlinsky, demuestra entonces que el *modus proferendi* descrito en *De Doctrina Christiana IV*, es el resultado escrito de los principios adquiridos, implementados y creados por Agustín en más de treinta años de predicación. Sería correcto decir entonces que Agustín finalmente dio forma teórica a su propia experiencia de predicador de homilías en *De Doctrina Christiana IV*.

#### *1.4 El contenido de los sermones de Agustín y la importancia de su estudio*

Respecto al contenido de los sermones, Ch. Mohrmann señala que Agustín abordó toda clase de temas difíciles: “[...] si nous posons la question de savoir quel est le contenu concret de ses sermons, quels sont les sujets qu’il traite, il faut repondre que sa predication est inspiree et nourrie par toute son activite litteraire: tout ce que saint Augustin a traite dans ses travaux revient pratiquement dans sa predication. Meme les questions theologiques les plus difficiles et les plus abstraites, comme sa theologie trinitaire, sont discutees dans ses sermons. Pendant toute sa vie sa predication reflete son activite de theologien et d’ecrivain. Il est totalement depourvu de cet orgueil du savant qui considere sa science comme si difficile et si profonde qu’il ne veut pas en parler aux gens simples. C’est un fait remarquable que ce predicateur qui s’efforce de parler une langue simple et comprehensible, qui fait des concessions a ses auditeurs en ce qui concerne la forme exterieure de sa predication, ne leur relache rien quand il s’agit de la doctrine. La predication augustinienne revet un caractere nettement theologique et speculatif. Il donne dans ses sermons la plenitude de ses connaissances theologiques et de ses experiences spirituelles”<sup>50</sup>.

M Pellegrino, confirma el hecho de que Agustín se adaptara a las necesidades de sus oyentes, pero insiste en que esto no implicaba que evitara

<sup>48</sup> Como ejemplo detallado de un análisis del ritmo prosáico en un grupo de sermones de Agustín, véase: Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics*, 196. Cf. O. Zwierlein, ‘Augustins quantitatierender Klauselrhythmus,’ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138 (2002), 43–70.

<sup>49</sup> En cierto sentido es lógico que, una estructura retórica más clara, es evidente en las homilías en cuestión. El análisis de Mechlinsky se enfoca en los sermones polémicos en los que Agustín entra en debate con las hipótesis de sus oponentes. La argumentación polémica tiende a exhibir una estructura balanceada. Queda entonces la pregunta de si, dicha estructura, debe también encontrarse en los sermones no polémicos, o en los sermones que no siguen la *quaestio structure*.

<sup>50</sup> Mohrmann, ‘Saint Augustin predicateur,’ 402.

temas y tópicos difíciles, incluyendo cuestiones teológicas complejas<sup>51</sup>. En otras palabras, las homilías de Agustín tienen un contenido teológico<sup>52</sup>. Sin pretender ser sistemático o exhaustivo, Pellegrino revisa un número de temas teológicos que Agustín trata en sus sermones: Teología Trinitaria, Cristología, Pneumatología, Eclesiología, Sacramentos, Eucaristía, perdón de los pecados, Escatología<sup>53</sup>. En este sentido, los sermones de Agustín están revestidos de teología y son, por naturaleza, catequéticos<sup>54</sup>. Los sermones de Agustín también encaran cuestiones relacionadas en la práctica con el vivir la vida cristiana, una vida congruente con la propia fe. En este contexto trata temas tales como, la humildad, el amor y la interioridad<sup>55</sup>. Una porción de los sermones de Agustín tiene un propósito y un intento polémico –algunas veces explícitamente y otras no tanto–, las hipótesis de los maniqueos, los donatistas y los pelagianos, entre otros<sup>56</sup>.

El estudio de los sermones tiene entonces una doble importancia. En primer lugar, un análisis del contenido teológico de los sermones puede arrojar luz sobre la perspectiva pastoral y espiritual de Agustín en temas teológicos. La principal diferencia entre sus escritos doctrinales y sus homilías, se basa en el contexto litúrgico concreto de estas últimas y su contacto directo con una audiencia, por lo general, solidaria. El estilo de los sermones -escritos no sistemáticos y ocasionales con un discurso teológico impreciso-, representa una diferencia más, que revela la visión pastoral y espiritual de la teología de Agustín y la aplicación práctica de declaraciones doctrinales. En segundo lugar, el estudio de los sermones representa un complemento esencial y necesario en la existente investigación filosófico-teológica del pensamiento de Agustín. Sus sermones no se limitan a una perspectiva espiritual y práctico-pastoral, sino que en ocasiones involucran los temas teológicos filosóficos que maneja en sus escritos doctrinales. La diferencia está en el hecho de que las homilías ofrecen una discusión simplificada de dichos tópicos, teniendo en cuenta las capacidades de su público. Los sermones muestran entonces una combinación de Agustín como pastor-predicador, y Agustín el teólogo. Además, desde la perspectiva de la investigación, los sermones tienen una ventaja adicional, pues ellos presentan un resumen de todo un período de casi cuarenta años en los que Agustín estuvo activo teológicamente, comenzando con su ordenación sacerdotal en el 391, y terminando justamente antes de su muerte en el 430. G. Partoens plantea la importancia del estudio de los sermones de Agustín, así:

---

<sup>51</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 56–57.

<sup>52</sup> G. Brocard, "Prêcher, c'est instruire, plaire et toucher". La parole de la prédication dans le sermon 137 de saint Augustin. Les enjeux théologiques de l'acte homilétique dans la liturgie eucharistique, (Memoire de maitrise en theologie), Institut Catholique, Paris 1993. E. Hendrickx, Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkundiging, Dekker and van de Vegt, Nijmegen/Utrecht 1952. H. Rondet, 'La theologie de saint Augustin predicateur,' Bulletin de littérature ecclésiastique 72 (1971), 81–105, 241–257.

<sup>53</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 57–73. Cf. Olivar, La Predicación Cristiana Antigua, 383–385.

<sup>54</sup> S. Grasser, 'La catechese d'Augustin dans le cadre liturgique,' Itinéraires Augustiniens 15 (1996), 21–30.

<sup>55</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 74–83.

<sup>56</sup> Bright, Augustine and the Bible, 183–242. Partoens discute el s. 163 como un ejemplo de la polémica antipelagiana. Partoens, 'Sermones,' 410–416.

“Das Studium von Augustins Predigten ist eine notwendige Ergänzung seiner literarischen Schriften. Die Predigten unterscheiden sich von letzteren durch ihre Interaktion mit einem lebendigen Publikum. Sie zeigen, wie Augustin seine komplexen theoretischen Auffassungen für das Volk übersetzte (auch wenn dieses ‘Volk’ im Falle vieler Predigten recht gebildet sein musste, wenn es Augustins Argumentation folgen wollte), wie er die Glaubenserfahrung der nordafrikanischen Gemeinden zu vertiefen und sie vor den vielen Gefahren zu schützen suchte, durch die sie seiner Meinung nach bedroht waren (alte [heidnische] Gebräuche, Manichäismus, Donatismus, Pelagianismus, die unzähligen ‘Versuchungen des Fleisches’ usw.). Augustins Predigten bilden zugleich eine wichtige Quelle für das Studium der Mentalität seiner christlichen Zeitgenossen und bieten wertvolle Informationen bezüglich der Position eines Bischofs innerhalb der städtischen Gemeinschaft seiner Zeit.”<sup>57</sup>

G. C. Willis, S. Poquet, A.-M. La Bonnardière, y V. Saxer, sobre la base de los sermones de Agustín, han intentado reconstruir los pasajes de la Escritura a los que aluden y ofrecen un comentario, con el propósito de obtener una mejor imagen de su leccionario<sup>58</sup>. J.-P. Bouhot, también ha estudiado la lectura litúrgica de las cartas católicas en base a los sermones de Agustín<sup>59</sup>. Es evidente que las Escrituras representan el punto de partida esencial de los sermones, y ya hemos aludido a su contexto litúrgico-bíblico y al hecho de que Agustín a menudo hace referencia a una de sus tres lecturas en sus homilías. Además la teología de Agustín (y toda la teología patristica) está inspirada en la Biblia. Por otro lado, Agustín libremente escoge una lectura en función del tema que quería tratar. En este sentido, las lecturas eran algunas veces una ocasión para llamar la atención sobre otro tema no relacionado. Sin embargo, la predicación de Agustín es bíblica en su meollo, y ninguna de sus homilías aparece sin citas bíblicas. Desde luego ciertos textos bíblicos ocupan un lugar importante en su teología, particularmente su “teología polémica”, sus debates con los maniqueos, donatistas y pelagianos. La referencia de las Escrituras en sus sermones, sin embargo, no siempre es igualmente explícita. De hecho, la elección de las palabras a menudo sugiere que está aludiendo a un verso de la Biblia en particular sin nombrarlo abiertamente<sup>60</sup>. También

<sup>57</sup> Partoens, ‘Augustin als Prediger,’ 246–247.

<sup>58</sup> G. C. Willis, *St. Augustine’s Lectionary*, (Alcuin Club Collection; 44), S.P.C.K., London 1962. S. Poque (introd., ed., trans., notes), *Augustin d’Hippone. Sermons pour la Pâque*, (Sources Chrétiennes; 116), Les éditions du Cerf, Paris 1966. A.-M. La Bonnardière, *La Bible liturgique de saint Augustin*, en: C. Kannengieser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Editions Beauchesne, Paris 1975, 147–160. V. Saxer (ed., trad., notes), *Saint Augustin. L’année liturgique*, (Les Peres dans la Foi), Desclee De Brouwer, Paris 1980. The reconstructive methods employed by S. Poque, A.-M. La Bonnardière y V. Saxer se encuentran sucintamente resumidos y discutidos por M. Schrama. El mismo, explora las perícopas de Navidad : Schrama, ‘“Prima lectio quae recitata est”’, 157–167.

<sup>59</sup> J.-P. Bouhot llega a la conclusión de que las Cartas Católicas eran leídas sólo ocasionalmente durante la liturgia. J.-P. Bouhot, ‘La lecture liturgique des Epîtres Catholiques d’après les sermons d’Augustin,’ en : Ch.-B. Amphoux, J.-P. Bouhot (eds.), *La lecture liturgique des Epîtres Catholiques dans l’Église ancienne*, (Histoire du texte biblique; 1), Ed. du Zebre, Lausanne 1996, 269–281. Cf. J. Yates, en *Epistola Alterius Apostoli: the Presence and Use of the Epistle of James in the Writings of Augustine of Hippo (354–430)*, (tesis doctoral inédita, Facultad de Teología, K.U. Leuven), Leuven 2005.

<sup>60</sup> Pellegrino, ‘General Introduction,’ 25–55. Schrama, ‘Als licht in het hart,’ 15–16. G. C. Willis

Agustín combina versos bíblicos, aparentemente sin relación, pero que a su modo de ver tienen el mismo significado. Una perícopa sugiere otra, basado quizás, y nada más, en la participación de una palabra o un tema relacionado.

Agustín es consciente de que la Biblia, no es fácil de entender, y emplea principios para paliar esta situación. Cada explicación de un texto bíblico debe estar en concordancia con la *regula fidei*. Las Escrituras deben ser entendidas *spiritualiter* y no *carnaliter*. Los textos bíblicos constituyen una unidad radical<sup>61</sup>. La Biblia entonces debe ser explicada por la Biblia. Al mismo tiempo, la Biblia debe ser siempre leída desde una perspectiva cristiana, y el Antiguo Testamento leído (alegóricamente, lógicamente) a la luz del Nuevo Testamento<sup>62</sup>. Además de estos instrumentos teológicos, basado en la convicción de que la Biblia es inspirada, Agustín también hizo uso de instrumentos filológicos: respeto por el texto, la comparación de diferentes códices, la referencia a textos bíblicos griegos, la comprensión de que una palabra dada puede tener distinto significado en un contexto diferente. Agustín detalla y elabora estos principios exegéticos y hermenéuticos en su *De Doctrina Christiana*<sup>63</sup>.

### 1.5 Cronología y fecha de los sermones *ad populum*

#### 1.5.1 A. Kunzelmann.

Un primer intento de hacer una completa cronología de los sermones *ad Populum* fue llevado a cabo por A. Kunzelmann en 1931<sup>64</sup>. Kunzelmann no disponía de los sermones recientemente descubiertos, ni del uso de las ediciones críticas de los sermones, ni de los instrumentos cronológicos más tarde usados por O. Perler en su cronología de 1969<sup>65</sup>. En lugar de ello, se basó en cuatro controversias como su punto de partida cronológico principal –contra el maniqueísmo, el donatismo, el pelagianismo y el arrianismo–, y basó su cronología, en su mayor parte, sobre esta distinción. Luego usó como segundo punto de distinción, las homilías que contenían una u otra

---

ha reconstruido el *lectionarium* de Hipona para Navidad, Pascua y Pentecostés, sobre la base de los sermones de Agustín. G. C. Willis, *St. Augustine's Lectionary*. Ver también: M. Cameron, 'The Christological Substructure of Augustine's Figurative Exegesis,' en: P. Bright (ed. trad.), *Augustine and the Bible*, 74–103.

<sup>61</sup> Schrama, 'Als licht in het hart,' 15–16. Cf. G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik; 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 44–73. M. Simonetti señala que la predicación de Agustín sobre el Antiguo Testamento, tiende a ser alegórica. M. Simonetti, 'Sulla tecnica esegetica di alcuni sermones veterotestamenti di Agostino,' *Augustinianum* 25/1–2 (1985), 185–203.

<sup>62</sup> Pellegrino, 'Appunti sull'uso della Bibbia,' 23–39. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, 149–194; 305–384. Así M. Pontet señala, por ejemplo, que para Agustín los Salmos predecían la historia salvífica de Cristo y la Iglesia. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, 391–418. Cf. V. J. Bourke, 'Augustine on the Psalms,' en: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, (Collectanea Augustiniana), Peter Lang, New York 2001, 55–70, 57–58.

<sup>63</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 37–50.

<sup>64</sup> A. Kunzelmann, 'Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus,' en: *Miscellanea Agostiniana 2: Studi Agostiniani*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Rome 1931, 417–520.

<sup>65</sup> O. Perler, J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, *Etudes Augustiniennes*, Paris 1969.

indicación de que fueron predicadas mientras Agustín era sacerdote u obispo. Teniendo en cuenta su punto de partida, Kunzelmann coloca la mayoría de los sermones dentro del período pelagiano, esbozando su cronología dentro del contexto de la controversia, primordialmente sobre el análisis del contenido. Además de las citas bíblicas emplea dos criterios principales para colocar cronológicamente los sermones anti-pelagianos dentro del período de la controversia: el modo como se hace referencia a los pelagianos y la presencia de rastros de la doctrina de Agustín sobre la predestinación. La evidencia de ocultar o de evitar alusiones explícitas al pelagianismo sugiere, en su opinión, una fecha entre 410 y 416. Una referencia explícita sugiere una fecha posterior al 416<sup>66</sup>. Para Kunzelmann, la presencia de elementos de la doctrina de Agustín sobre la predestinación, sugiere a lo sumo una fecha entre 417 y 418, mientras que el énfasis sobre la idea de que los merita también son gratia coloca el sermón en cuestión entre el 417 y 420<sup>67</sup>.

Kunzelmann enumera una serie de sermones que son anti-pelagianos por el contenido, pero que probablemente están relacionados al comienzo de la controversia -410-412- a causa de su tono cauteloso<sup>68</sup>. En una posterior serie de sermones, las ideas de Agustín sobre la gracia y el pecado original están más desarrolladas, y por tanto deben ser fechados entre el 412 y 416<sup>69</sup>. Kunzelmann toma el 416 como punto clave. De esta fecha en adelante, Agustín se refiere a los pelagianos como herejes, y sus sermones contienen huellas de su doctrina sobre la predestinación. En el período entre el 416 y 417, Agustín insiste en que todas las personas humanas merecen castigo, y que las virtudes humanas son dones de Dios desde un principio<sup>70</sup>. Del 417/418 en adelante, Agustín trata el tema de la predestinación y el de la massa damnata, y con ese nombre se refiere a los pelagianos<sup>71</sup>.

La lista de Kunzelmann aparece en varias cronologías posteriores, a pesar del hecho de que este método no ha estado libre de críticas. En lo restante del presente estudio, ofrecemos la fecha propuesta por Kunzelmann para cada núcleo de sermones, junto con la crítica que dicha fecha ha suscitado. En primera instancia, la ausencia del pelagianismo es claramente un criterio relacionado con el contenido, y debemos tener en cuenta que Agustín pocas veces alude a este movimiento por el nombre en sus sermones. Además, la ausencia de una referencia explícita, no es garantía de una fecha temprana, y se corre el riesgo de apoyarse en un *argumentum silentii*. La crítica más fundamental tiene que ver con los criterios de Kunzelmann relacionados con el contenido. La investigación reciente relacionada con la continuidad del pensamiento de Agustín sobre la gracia, ha demostrado, por ejemplo, que muchos 'temas pelagianos' (tales como el pecado original y la predestinación) estaban ya presentes antes de la controversia. Por esta razón es virtualmente

<sup>66</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 456-458.

<sup>67</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 458-460.

<sup>68</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 460-464.

<sup>69</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 464-470.

<sup>70</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 470-473.

<sup>71</sup> Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 473-479.

imposible ubicar un determinado sermo dentro de dicha controversia sobre la base del contenido. El hecho de que Agustín predicara sobre la gratuidad de la gracia, no significa que el sermo en cuestión sea por definición anti-pelagiano. No obstante, este es el método aplicado por Kunzelmann. Además hay un serio debate sobre la relación entre la cronología de temas pelagianos en los sermones de Agustín, y aquellos en otros de sus escritos anti-pelagianos (cf. *Infra*). En otras palabras un método de colocar fechas, basado, (exclusivamente), en elementos relacionados con el contenido, tiene una doble desventaja.

### 1.5.2 *Listas de Fechas*

M. Pellegrino, ha conformado una lista de los sermones que se conservan<sup>72</sup> localizándolos y fechándolos hasta donde le fue posible. Basó su lista, la localización y las fechas de los sermones, en su mayor parte, en un instrumento crítico desarrollado por P.-P. Verbraken en relación a los sermones de Agustín<sup>73</sup>. Se refiere, en su mayor parte, a las listas de sermones producidas por V.B. Fischer y A. Kunzelmann<sup>74</sup>. Una lista más reciente de los sermones de Agustín ha sido confeccionada por É. Rebillard<sup>75</sup>, basándose en la lista de Pellegrino y en la de H. J. Frede<sup>76</sup>. El trabajo de Frede recientemente se ha vuelto a publicar, suplementado por R. Gryson<sup>77</sup>.

### 1.5.3 *P.-M. Hombert*

Las más frecuentes correcciones hechas a la cronología de las obras de Agustín, surgen del trabajo de P.-M. Hombert<sup>78</sup> quien, por una variedad de razones, asigna fechas posteriores a varios de los sermones.

#### 1.5.3.1 *El método de Hombert.*

Hombert usa el método de datar elaborado por A.-M. La Bonnardière, el cual consiste en la búsqueda de paralelos en las referencias hechas a las

<sup>72</sup> Pellegrino, 'General Introduction,' 138–163.

<sup>73</sup> Verbraken, *Études critiques*, 53–196. Cf. P.-P. Verbraken, 'Mise a jour du Fichier signaletique des Sermons de saint Augustin,' en: M. Van Uytfanghe, R. Demeulenare (eds.), *Aevvm inter vtrvmque. Mélanges offerts à G. Sanders*, (*Instrumenta Patristica*; 23), In *Abbatia S. Petri, Steenbrugge* 1991, 483–490.

<sup>74</sup> B. Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, (*Vetus Latina*; 1/1), Herder, Freiburg-im-Breisgau 1963, 116–129. Kunzelmann, 'Die Chronologie.'

<sup>75</sup> Rebillard, 'Sermones,' 773–792.

<sup>76</sup> H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. 4. aktualisierte Auflage*, (*Vetus Latina*; 11/1), Herder, Freiburg 1995, 221–257. Pellegrino, 'General Introduction,' 138–163.

<sup>77</sup> R. Gryson, B. Fischer, H. J. Frede, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, 5e édition mise a jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, (*Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*; 1/1), Herder, Freiburg 2007, 231–269

<sup>78</sup> P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, (*Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Antiquite*; 163), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2000.

Escrituras<sup>79</sup>. Hombert insiste en que cuando no hay información concreta, tal como una alusión a eventos históricos, lugares, una audiencia específica y otras realia, no nos queda más que la exploración sistemática de paralelos escriturísticos, como medio para corroborar nuestro modo de dar fecha a los sermones. El Cederrón de CLT es de valor especial en este proceso. Todos los textos que traten del mismo tema y que estén basados en las mismas referencias bíblicas, deberían estudiarse juntos. Él argumenta que la comparación de textos en términos de vocabulario y la orchestration scripturaire nos permite recoger fechas cronológicamente precisas, y las fechas de los diferentes textos agustinianos pueden relacionarse uno con otro sobre la base de su uso paralelo de la Escritura. Hombert es consciente de que un estudio cronológico basado en criterios internos no deja de tener problemas. Primero, está de acuerdo en la imposibilidad de ubicar cada tema teológico con la referencia Bíblica. Segundo, insiste en que debemos tener en cuenta el hecho de que la mayoría de los sermones de Agustín no se han conservado. Tercero, es consciente de que las concentraciones paralelas de referencias bíblicas no implican, necesariamente, fechas paralelas. Cuarto, es importante estar a la búsqueda de excepciones estadísticas. Si el 95% de una concentración dada puede ser ubicada en un período de tiempo particular en los escritos de Agustín, es posible que la fecha de la concentración bajo análisis, deba ser encontrada en el otro 5%. A pesar de la vulnerabilidad de este método, Hombert se inclina a argumentar que puede ser aplicado con propiedad a los sermones de Agustín, si es respaldado por la convergencia de varias piezas de información, una suma de confirmaciones y un juicio separado de cada sermón.

Además de usar el análisis de Escrituras paralelas, Hombert mantiene un segundo criterio: las fechas de la controversia pelagiana. De acuerdo a Hombert, la fecha del 406 del *De Natura de Pelagio*, no implica que Agustín reaccionara inmediatamente al “legado pelagiano”. En su opinión, el rechazo sistemático del obispo de Hipona de las ideas de Pelagio, solamente comienza en 411-412, i.e. después de que Pelagio saliera de Italia para África en el 410. La fecha del 411-412 le sirve entonces a Hombert como un punto de partida cronológico para fechar los sermones de Agustín.

### 1.5.3.2 *Nuevas fechas de Hombert.*

El estudio de Hombert, es un trabajo en tres partes. Para volver a fechar los aproximadamente veinte sermones Dolbeau, sobre la base de comparaciones con el uso de la Escritura en otras obras, vio necesario extender su investigación, en sus inicios, incluyendo dichos escritos, y confirmar sus fechas. La primera parte del estudio de Hombert está dedicada a esta tarea<sup>80</sup>. Explora la fecha de veintiún obras recapituladas en las *Retractationes* 2, 6-26. En su opinión, la secuencia encontrada en las *Retractationes* probablemente

<sup>79</sup> A.-M. La Bonnardiere, *Recherches de chronologie augustiniennne, Etudes Augustiniennes*, Paris 1965.

<sup>80</sup> Hombert, *Nouvelles recherches*, 9-202.

no es estrictamente cronológica, aunque él se justifica en mantenerla. A cada una de las obras mencionadas en la *Retractationes* 2,6-26, le asigna una fecha, prestando particular atención a las *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Sacta Uirginitate* y *De Genesi ad Litteram*. La segunda parte de su estudio lo lleva de regreso al tema principal de su investigación: Los Sermones Dolbeau, de la colección *Mayence-Grande-Chartreuse*<sup>81</sup>. Hombert, intenta aquí –en un proceso de reevaluación–, dar una fecha a cada sermón en el manuscrito Mainz junto con los tres sermones ya mencionados 284-294 y 393. Su hipótesis central es que debiéramos abandonar la fecha el 397 para esta colección de sermones cartagineses, que, él mantiene, no es cronológicamente homogénea, sino organizada más bien de acuerdo a criterios litúrgicos.

No pasa desapercibido que el volver a fechar una colección específica de sermones, también tiene un impacto en la cronología de los otros sermones. Hombert lo demuestra en la tercera parte de su estudio<sup>82</sup>. En su opinión, la reevaluación de la colección *Mayence-Grande-Chartreuse* tiene un impacto particular en una serie de enarraciones predicadas por Agustín en Cartago. Basándose en gran parte en la colección de sermones *Mayence-Lorsch*, Hombert cambia la fecha para dichas narraciones, de diciembre 409 al 403.

### 1.5.3.3. *Algunas observaciones sobre el método de Hombert.*

La “*Tableau récapitulatif des oeuvres étudiées et datées*” de Hombert, ofrece una sorprendente descripción de localizaciones y fechas confirmadas o alteradas de muchos de los sermones y otras obras de Agustín<sup>83</sup>. No pretendemos evaluar el estudio sermo por sermo, sino dar algunas observaciones iniciales, en particular respecto al método de Hombert, que nos parecen apropiadas en este momento<sup>84</sup>. Una primera observación se relaciona

<sup>81</sup> Hombert, *Nouvelles recherches*, 205–546

<sup>82</sup> Hombert, *Nouvelles recherches*, 547–636.

<sup>83</sup> Hombert, *Nouvelles recherches*, 638–642.

<sup>84</sup> T. J. van Bavel señala que la única manera para determinar si el estudio de Hombert es correcto, es someterlo a un nuevo análisis. Solamente así es posible juzgar si, la aplicación del mismo método para datar un sermón dado, puede resultar completamente divergente pero, aún así, creíble. Cf. T. J. van Bavel, ‘Discussion: P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (Paris 2000),’ *Augustiniana* 51 (2001), 331–332. Ver también: P.-M. Bogaert, ‘Discussion: P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (Paris 2000),’ *Revue bénédictine* 111 (2001), 296–297. B. Meunier, ‘Discussion: P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (Paris 2000),’ *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), 116–119. Además de nuestras objeciones generales a la metodología de Hombert, ofrecemos aquí un número de ejemplos en los que él no parece aplicar el método de una manera consistente. Hombert acepta la tesis de La Bonnardiere de que la alusión de Agustín a Pablo como el autor de la Carta a los Hebreos, apunta a una fecha anterior al 411. Sobre esta base, Hombert da fechas después del 411 a *De Trinitate* 3, *De genesi ad litteram* 6, sermo 7 (dado que Agustín no atribuya a Pablo la Carta a los Hebreos, p. 41; p.138; p.306) y al sermo 179 antes del 411 (porque Agustín sí atribuye la autoría a Pablo, p. 378). Sin embargo, la misma alusión (a Pablo como autor), está presente en el sermo Dolbeau 18 y en el sermo 159, que Hombert quiere asociar con una fecha posterior. Para salir del problema simplemente argumenta que los sermones en cuestión, son excepciones a la regla (y aún sugiere que esto puede ser debido a una interpolación del copista), (p.525; p. 560) Cf. A.-M. La Bonnardière, ‘L’épître aux Hébreux dans l’oeuvre de saint Augustin’ *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), 137-162, 146-161.

Hombert va en una argumentación circular cuando aprovecha la afinidad entre la Epistula 155

y el sermo 150 para dar fecha a este último, mientras usa la misma afinidad para dar una fecha posterior a la Epístula 15 (pp. 265-279). Su observación del uso paralelo del Salmo 61,6 en el sermo Dolbeau 15 y en la Enarratio in Psalmum 61, también llega a ser casi una argumentación circular, cuando añade más tarde en su monografía, que él coloca la fecha de la Enarratio en el 412 (p. 469). Vuelve de verdad al paralelo, pero en orden invertido, usando su primera opción del 412 como fecha para el sermo Dolbeau 15 y del mismo modo dar esa misma fecha para la Enarratio in Psalmum 61 (p. 601). Aquí olvida Hombert que también afirma, en los casos donde existen paralelos de Salmos entre un sermo específico y Enarraciones que no están en línea con su hipotética fecha de ese específico sermo, que estos paralelos deben ser tratados con el mayor cuidado. Hombert señala que Agustín se ve obligado a tratar una perícopa de un Salmo en una enarratio, si tal enarratio incluye el Salmo del que procede la perícopa como su sujeto. En ese momento, Agustín entra a discutir la perícopa en cuestión en su más amplio contexto. De acuerdo a Hombert, el carácter ‘obligatorio’ de tal lectio continúa, donde Agustín no alude ‘libremente’ a una perícopa particular, despoja de su valor, en el proceso de atribuir fechas, al paralelo del Salmo con la dicha Enarratio. Hombert usa este argumento para insistir en la imposibilidad de establecer conclusiones en cuanto a la cronología, sobre la base de textos paralelos de los Ps. 118 y 126 entre las Enarraciones in Psalmos 118k y 126 y De sancta uirginitate pp. 127; 129). Parece perder de vista el argumento, cuando señala el uso paralelo del Ps. 67 en el sermo Dolbeau 19 y la Enarratio in Psalmum 67 (p. 537; 547-548). Hombert se da cuenta de las semejanzas significativas relacionadas con el contenido, en el uso del paralelo de 2 Tim. 2,25b in Epístula 186, 33 (417), Contra Iulianum opus imperfectum 4, 126; 6, 19 (429-430) con De sancta uirginitate 41, 42 (404/412), pero inmediatamente las deja aparte, porque las fechas de los dos primeros documentos no cuadran con su modo hipotético de dar fecha al De sancta uirginitate (p. 133). Argumenta que el uso de este verso en los escritos mencionados es paralelo –sirve como una interpretación anti-pelagiana de la gratia- y aún así, opta por una fecha más temprana, 412 para el De sancta uirginitate como el primer testimonio del uso anti-pelagiano de dicho verso. Escribe: “On constate une activite vraiment extraordinaire d’Augustin a la fin de 411 et en 412.” (p. 202.) Vuelve a dar fechas a mucha de la actividad literaria y homilética de Agustín. Esto nos conduce inevitablemente a las siguientes preguntas –retóricas-: ¿Fue posible que Agustín produjera tanto material durante este período? ¿Y entonces qué hacía antes? Hombert usa el 411-412 como un momento eje y a menudo escribe que la presencia de una cita de la Escritura o de su uso en un contexto dado, no se puede encontrar antes de la controversia pelagiana. Esto se constituye en un argumentum silentii, que no deja de tener su riesgo. (Conclusiones tales como: “. . . rien n’est venu contredire notre hypothese de depart . . .” (p. 304) y “Et rien de ce qui vient d’etre etudie ne contredit cette hypothese.” (p. 324) también pueden ser entendidas como argumenta silentii.) En cierto sentido, mutatis mutantis, Hombert usa el mismo método que Kunzelmann (cuyas fechas rechaza frecuentemente pero que acepta ocasionalmente, cf. p. 360). Kunzelmann hace uso de la presencia del tema de la gracia para asociar un sermón dado con la controversia Pelagiana. Hombert escribe, sin hacer referencia a Kunzelmann: “Si l’on prend au hasard trente sermons d’Augustin, on trouvera toujours une image ou une expression, presentee dans deux sermons a la fois. Surtout quand il s’agit des themes aussi banals que celui de Dieu qui nous donne quelque chose en retour de ce que nous lui offrons.” (p. 267.) Hombert usa la presencia de paralelos de la Escritura (también frecuentemente en el contexto de la gracia) para dar fecha a un sermón como posterior al 411/412. Defiende así su método: “Certes, un meme texte biblique peut susciter des commentaires presque identiques a des annees de distance. Surtout quand il s’agit, comme ici, d’un texte obscur dont Augustin ne pouvait que reprendre l’explication, une fois celle-ci “trouvee”. Reste que dans le cas present, en sus d’une meme interpretation d’ensemble, on releve des similitudes de vocabulaire tres precises qui seraient fort etonnantes si les deux oeuvres etaient separees par de longues annees.” (p. 339.) Sin embargo, más adelante en su monografía, matiza la precisión de su método. Admite, por ejemplo, que un intervalo significativo de tiempo entre el tratamiento de un mismo tema o cita escriturística, puede ser el resultado de que Agustín, en una fecha posterior, volviera al mismo sermón o leyera un dossier similar. (p. 350) Esta es una observación claramente crítica a su método de dar fechas a los sermones y a otros escritos, sobre la base del paralelismo en las escrituras. Puesto que el sermo Dolbeau 12 no trata tan detalladamente el tema de la virginidad como sí lo hace el De bono conjugali, Dolbeau favorece para dicho sermón una fecha anterior a la del De bono conjugali. Hombert anota: “Mais peut-on exiger qu’une simple predication, d’une demi-heure a peine, ait toute la richesse et les developpements d’une monographie?” (p. 432.) Al argumentar así, se une a Drobner (cf. infra)

con el uso de las fechas de la controversia pelagiana, como criterio para dar fecha a otros textos. Aunque el modo de fechar que Hombert emplea en este contexto parece haber sido aceptado en la mayoría de estudios recientes, sin embargo, sigue siendo un instrumento riesgoso. Entre los especialistas continúa sin cesar la discusión sobre la fecha precisa de las obras de Pelagio, de los escritos anti-pelagianos de Agustín, del momento preciso en el que aparecieron los pelagianos en el horizonte de Agustín y del momento en que comenzó a reaccionar de manera explícita y sistemática<sup>85</sup>. Hombert primero da fecha a las obras anti-pelagianas, y a las obras referidas en las *Retractiones*, 2,6-26, y que él usa después para volver a datar la colección-Grande-Chartreuse. Inevitablemente surgen las preguntas acerca de la relación entre la cronología de una cita escriturística específica y las ideas en los escritos anti-Pelagianos, por una parte y por otra la de sus sermones (cf. *Infra*). Aunque Hombert siempre busca la convergencia de cuantos indicios sean posibles, persiste el peligro de basar una deducción en algo que es a lo sumo probable.

Dado el hecho de que Agustín parece olvidar ciertas concentraciones de textos escriturísticos, Hombert argumenta que una concentración paralela sugiere una fecha paralela<sup>86</sup>. Sin embargo, una cronología basada en paralelos escriturísticos permanece vulnerable. Los paralelos en el uso de referencias bíblicas, no necesariamente respaldan la proximidad en el tiempo. Primero

---

quien dice que la presencia del mismo tema –no obstante que sea en forma reducida– en un tratado de Agustín y en uno de sus sermones, tiende a sugerir posteridad y no anterioridad del sermón respecto al tratado. No obstante, unas cuantas y pequeñas inconsistencias en un estudio de 600 páginas, no son suficientes para que rechacemos toda la obra. Además, las inconsistencias señaladas, generalmente se dan en un bloque de argumentos adicionales que tienden más bien a confirmar la hipótesis de Hombert. Desde luego que se pueden hacer preguntas respecto a un grupo de sus argumentos si los tomamos separadamente. Hombert consistentemente coloca tales argumentos dentro de una discusión más amplia, con hechos de otros materiales muy insinuantes, de tal forma que, los argumentos cuestionados, no pierden su valor completamente. Señala además, tanto en su introducción como en su conclusión, que este objetivo es de mayor probabilidad, más que la certeza fáctica, con respecto a señalar fecha a un texto dado. En éste sentido, no se le puede reprochar.

<sup>85</sup> Cf. Y.-M. Duval, 'La date du "De natura" de Pelage. Les premieres etapes de la controverse sur la nature de la grace,' *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), 257–283. En un trabajo anterior, Hombert señalaba que la mayoría de los tópicos, relacionados con la gracia, desarrollados enteramente en el contexto de la controversia pelagiana, también estaban presentes en la predicación de Agustín, al comienzo de su episcopado. P.-M. Hombert, 'Augustin, predicateur de la grace au debut de son episcopat,' in: G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur*, 217–245. Para el debate sobre la cronología de la controversia pelagiana y sus desarrollos, véase, por ejemplo, G. Bonner, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, (The Saint Augustine Lecture; 1970), Villanova University Press, Villanova 1972, 4–11. M. Lamberigts, 'Pelage: la rehabilitation d'un heretique,' *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 95/3 (2000), 97–111. O. Wermelinger, 'Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius,' en: C. Mayer, K. H. Chelius (eds.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, 12.–16. April im Schloss Rauschholzhausen, (Cassiacum; 39/1), Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, 189–217.

<sup>86</sup> "Les enquetes sont prudentes et precises, et les conclusions nuancees. Elles restent toutefois hypothetiques: ni les etudes de vocabulaire, ni les paralleles thematiques ou meme scripturaires ne peuvent donner d'assurance totale en matiere de chronologie. Un auteur garde le droit de se repeter, meme a plusieurs annees d'intervalle, surtout s'il a d'autres outils que sa seule memoire pour le faire: c'est la, il me semble, un point faible du livre de P.-M. Hombert, qui ne tient pas assez compte de l'ecrit." B. Meunier, 'Discussion of: Hombert,' 118–119.

que todo, queda la posibilidad de que Agustín fuera capaz de repetirse, apoyado en la memoria, después de un largo período de tiempo. Podemos referir en este contexto, el entrenamiento de Agustín en Retórica, en el que se coloca un énfasis considerable al trabajo memorístico. También parece relativamente obvio que Agustín, un hombre con una vida plena, recordara espontáneamente argumentos y expresiones ya usados. Este es también el caso del contexto universitario de hoy en día, por ejemplo, cuando los estudiantes son testigos de cómo un profesor vuelve a un dado tema años más tarde, y quasi sin prepararlo. Segundo, Agustín, no necesitaba necesariamente basar sus repeticiones en la memoria. ¿No es posible que Agustín volviera, aún años más tarde, a algunos de sus primeros escritos (sermones) y los volviese a leer? Tal lectura podría entonces haber aportado una inspiración (inconsciente) para las homilías preparadas y pronunciadas en su momento. Agustín también pudo haber vuelto intencionalmente a sus propios textos para preparar nuevos textos o sermones. Por supuesto es bien sabido que su biblioteca contenía una colección de sus sermones. F. Dolbeau, ofrece un ejemplo a este respecto. El Sermo 288, ha de ser fechado con gran probabilidad en el año 401, mientras el sermo Dolbeau 3 (sermo suplementado 293 A) debe ser fechado con igual probabilidad en el 407. Ambas fechas se basan en argumentos sólidos y sorprendentes, y claros paralelos pueden reconocerse entre ambos sermones. Según Dolbeau, la única explicación aceptable de estos paralelos es que Agustín leyera el sermo 218 inmediatamente antes de que pronunciara el sermo Dolbeau 3<sup>87</sup>.

La siguiente hipótesis también puede ser usada para darle fecha a los textos sobre la base de concentraciones paralelas de la Escritura en el tratamiento de temas parecidos. Cipriano redactó un testimonium (testimonia), conocido como Ad Quirinum. Un testimonium (testimonia) es una colección de citas escriturísticas agrupadas temáticamente alrededor de una variedad de temas. Agustín estaba familiarizado con el Ad Quirinum de Cipriano<sup>88</sup>. También es posible que Agustín tuviese en su biblioteca otro testimonium (testimonia), o que hubiese redactado uno propio. Si Agustín tuvo una copia del Ad Quirinum, entonces es además posible que él lo consultara cuando escribía sus tratados y preparaba sus sermones. Si podemos demostrar como verosímil esta sugerencia, entonces el método de Hombert y las fechas que se derivan de él, deben reevaluarse<sup>89</sup>. Podemos referir en este contexto el Speculum<sup>90</sup> de Agustín, que ofrece como una compilación

<sup>87</sup> F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1996, 397. También es posible que la memoria de Agustín fuera en dirección opuesta. Por ejemplo, al estar preparando un sermón, pudo haber encontrado una referencia de la escritura que más tarde usaría en el contexto de un tratado.

<sup>88</sup> Un estudio del CAG revela que Agustín citó 12 veces el Ad Quirinum de Cipriano. Tales citas deben encontrarse en escritos fechados después del 420 y en su mayoría son usadas en contextos antipelagianos.

<sup>89</sup> Cf. J.-P. Audet, 'L'Hypothese des Testimonia. Remarques autour d'un livre recent,' *Revue biblique* 70 (1963), 381-405. P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, (Etudes bibliques), J. Gabalda et Cie., Paris 1961.

<sup>90</sup> B. Capelle, 'Le cas du Speculum augustinien "Quis ignorat",' *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 423-433. A.-M. La Bonnardiere, 'Le Speculum Quis ignorat,' en: A.-M.

sumaria de los mandamientos bíblicos, pretendida para dar orientación a los cristianos. Veinticuatro libros del Antiguo Testamento son citados y todos los libros del Nuevo Testamento están incluidos en la lista de las citas sobre mandamientos y prohibiciones. El *Speculum* es de poca significación para mi hipótesis relacionada con la influencia de un *testimonium* (testimonia) sobre concentraciones escriturísticas similares, pues fue escrito en el 427, después de haber terminado Agustín las *Retractationes*. Por lo tanto, él no pudo haber usado el *Speculum* cuando escribía (la mayoría de) sus tratados y sermones. Sin embargo, ello demuestra que Agustín estaba familiarizado con el principio de un *testimonium* (testimonia). Además, también es posible que dicho *Speculum* fuera el resultado de la experiencia como predicador. Así como él usa *De Doctrina Christiana IV* para elaborar principios retóricos, su *Speculum* ofrece un número de pistas prácticas, dada una serie de citas escriturísticas, para ser usadas en la predicación acerca de la vida Cristiana.

H. R. Drobner, resume los problemas encontrados en los esfuerzos científicos para dar fechas a los sermones de Agustín<sup>91</sup>. Aunque no llega a detalles específicos sobre el estudio de Hombert, sus observaciones pueden tomarse, no obstante, como una evaluación crítica de dicho método. Drobner insiste en que una fecha clara solamente puede saberse, sobre la base de un modo de fechar establecido externamente, o sobre una alusión interna a un sermo que puede ser relacionado con un hecho externamente datable. “Desafortunadamente ni uno siquiera de todos los Sermones ad populum, puede ser fechado con día, mes y año. Lo máximo que hemos llegado a establecer con certeza *termini ante quem* y *termini post quem*, lo que si ambos se aplican al mismo sermón, determinan un rango confiable de tiempo.”<sup>92</sup> Drobner, rechaza argumentos tales como el que “contenidos semejantes significa similares fechas de composición” y “estilo similar significa fecha de composición similar”, y no ve razón para rechazar que Agustín volviera a ciertos temas más tarde en su carrera, o que él volviera a un estilo particular años más tarde de haberlo empleado. De acuerdo a Drobner, las conclusiones relacionadas con contenidos y estilos paralelos, solamente pueden inferirse de textos claramente fechados, y no pueden usarse para fechar textos<sup>93</sup>.

---

La Bonnardiere (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, 401–411.

<sup>91</sup> H. R. Drobner, “The Chronology of St. Augustine’s ‘Sermones ad populum’,” *Augustinian Studies* 31 (2000), 211–218. H. R. Drobner, ‘The Chronology of St. Augustine’s Sermones ad populum II: Sermons 5 to 8,’ *Augustinian Studies* 34 (2003), 49–66. H. R. Drobner, ‘The Chronology of St. Augustine’s Sermones ad populum III: On Christmas Day,’ *Augustinian Studies* 35 (2004), 43–53.

<sup>92</sup> Drobner, ‘The Chronology,’ (2000), 212. Veremos más adelante que los sermones 131 y 163 pueden, no obstante ser fechados hasta con el día exacto.

<sup>93</sup> Un posible criterio para dar fechas, podría basarse en lo siguiente: si un sermo dado, tiene que ver con un tema que Agustín ha tratado extensamente en una de sus obras, pero no hace referencia a la obra en cuestión, entonces debe dársele una fecha anterior a dicha obra. H. R. Drobner rechaza este criterio como un *argumentum silentii* y le da la vuelta. Donde existan varios paralelos, relacionados por el contenido, entre una homilía y un tratado, la homilía debe dársele una fecha posterior al tratado. Si dos o tres ideas paralelas están presentes, esto no dice nada acerca de la cronología del sermón. Sin embargo, si hay veinte o treinta paralelos bien desarrollados, debemos colocar la homilía después del tratado. De hecho es raro que Agustín trate las mismas

“Resumiendo: las fechas sugeridas para los 559 Sermones ad populum de Agustín, necesitan una completa y minuciosa revisión, tanto como los argumentos usados para respaldarlas. Debería existir una clara distinción entre las fechas establecidas con certeza, y las demás. Las últimas pueden ser, después de todo, consideradas sólo como hipótesis –sean probables o aún plausibles. Esto requerirá ciertamente un esfuerzo inmenso y, puesto que muy pocas de las fechas pueden ser confirmadas por dicho análisis, nos sorprendería saber qué poco conocemos de verdad acerca de la cronología de los sermones de Agustín, y cómo este simple hecho afectará fuertemente muchas opiniones acerca de él y que aquí damos por hecho”<sup>94</sup>.

En la práctica, los criterios de Drobner, resultaron poco suficientes en el dar fecha a un sermo. Quizás la mejor política aquí sería mantener un término medio. Cuando las realia están presentes deben usarse<sup>95</sup>. F. Dolbeau, ha argumentado que los paralelos temáticos tienen el potencial de generar

---

ideas y de una manera desarrollada, sin que antes las haya tratado en otra de sus obras. Además, también es importante notar que esto de dar fechas a un gran número de tratados de Agustín, ha sido objeto de controversia. Drobner también rechaza la idea de dar fecha a documentos sobre la base de la evolución intelectual del autor. “Este es, a menudo, el argumento cronológico más importante que muchos otros presuponen: el conocimiento del desarrollo intelectual, retórico o personal del autor. Desafortunadamente este análisis, de la evolución de un autor, raramente se basa en fuentes independientes y fechadas con seguridad. Generalmente se deriva de hipótesis y conclusiones que provocan el peligro de argumentar en círculo vicioso: de un desarrollo del autor construido hipotéticamente, al fechaje de sus obras y viceversa. La evolución de un autor puede ser usada como un argumento confiable para el fechaje, sólo si su conocimiento se basa, en primer lugar, en sus obras ya fechadas con seguridad”. Drobner, ‘The Chronology,’ (2000), 217. De igual forma, W. Mayer desmonta y critica varias de las fechas existentes de los (820) sermones de Juan Crisóstomo. Sin embargo, los rígidos criterios que ella propone para el fechaje de dichos sermones, no pueden aplicarse a los sermones de Agustín. Por su puesto que se facilita el fechaje de los sermones de Crisóstomo, debido a las interrupciones cronológicas en su vida: las homilias como sacerdote en Antioquía (386-397) y como obispo en Constantinopla (398-404). W. Mayer, ‘Les Homelies de Jean Chrysostome. Problemes concernant la provenance, l’ordre et la datation,’ *Revue d’Études augustiniennes et patristiques* 52 (2006), 329–353. Además, Drobner argumenta que es improbable que un sermón pudiera contener una pléthora de temas importantes que sólo más tarde fueran discutidos en un tratado. Si un sermón trata tales temas, entonces ha de situarse después del tratado en cuestión. Por lo tanto, tales paralelos relacionados en contenido con un tratado particular, sirven para el sermón como un terminus ante quem non. A este respecto afirma F. Dolbeau: “C’est oublier qu’un sermon peut servir de banc d’essai, longtemps avant que des idées éparses ne se coagulent en système, à l’occasion de traits dont la rédaction, qui plus est, a souvent dure de longues années (raisonner sur des dates d’achèvement de traits est donc périlleux).” F. Dolbeau, ‘Discussion of: H. R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job (Sermones 6–12). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner (Frankfurt am Main 2003),’* *Revue des Études Augustiniennes* 49 (2003), 424–428, 428.

<sup>94</sup> Drobner, ‘The Chronology,’ (2000), 217–218. Contra Dolbeau, Drobner también rechaza la tesis de que los sermones que se encuentran en el *Indiculum* puedan tener valor cronológico. Según Dolbeau, la cercanía de los sermones en el *Indiculum* puede ser señal de que fueron predicados más o menos por la misma época. La cronología, en su opinión, es probablemente el principio estructural de la secuencia encontrada en el *Indiculum*. Dolbeau, ‘Discussion of: Drobner, *Augustinus von Hippo,*’ 428.

<sup>95</sup> El instrumento usado por O. Perler, puede servirnos aquí. Sería, de hecho, interesante ver enfrentada la cronología de Perler de los viajes (y períodos en Hipona) de Agustín, contra los sermones y *epistulae* descubiertos desde entonces. Perler, *Les voyages*.

resultados en términos de dar fechas, solamente si son tratados con la debida precaución y confrontados con otros datos<sup>96</sup>.

## 2. LA GRACIA Y LA CONTROVERSIA PELAGIANA

### 2.1 *La controversia pelagiana: descripción histórica*

#### 2.1.1 *La Primera Fase: Celestio y Pelagio*

El comienzo de la controversia Pelagiana puede remontarse a la condena de Celestio, en Cartago, en septiembre-octubre del 411<sup>97</sup>. Junto con Pelagio y muchos otros refugiados, Celestio partió para el África del Norte después del saco de Roma en el 410. Mientras Pelagio no perdía tiempo en continuar su viaje a Palestina, Celestio, permaneció en Cartago durante la primavera y el verano del 411, donde pidió permiso para ser ordenado sacerdote. Paulino de Milán, otro refugiado de Roma, reaccionó negativamente a esta petición, organizando un juicio episcopal contra Celestio, con el propósito de examinar su ortodoxia. Reporta Agustín, en el *De Gestis Pelagii* (sobre las acciones de Pelagio) que Paulino acusaba a Celestio de sostener seis tesis heterodoxas: (1) Adán había sido creado mortal y hubiese o no pecado, de todas formas habría muerto; (2) El pecado de Adán lo perjudicó solamente a él y no a toda la raza humana<sup>98</sup>; (3) Los niños nacen en el mismo estado que Adán tenía antes de su trasgresión; (4) Toda la raza humana no muere por la trasgresión de Adán, como tampoco toda la raza resucita por la resurrección de Cristo; (5) La ley (Mosaica) conduce al reino tanto como lo hace el evangelio; (6) Antes

<sup>96</sup> “Comme Drobner, je repugne a argumenter a partir du style, mais contrairement a lui, j’aurais la meme reserve au sujet des raisonnements theologiques, qui reposent toujours sur une reconstruction moderne de l’evolution supposee d’Augustin. L’equation ‘gleiches Thema = gleiche Zeit’ est peu satisfaisante; j’ai deja manifeste et motive ma desaprobation a l’egard de son exploitation systematique par Hombert, qui aboutit a des datations trop precises et, en raison d’un vice inherent a la methode, decalees vers le bas [ . . . ]. Cela dit, les paralleles thematiques, manies avec prudence et etayes par d’autres indices, peuvent donner d’excellents resultats.” Dolbeau, ‘Discussion of: Drobner, Augustinus von Hippo,’ 427.

<sup>97</sup> Celestio probablemente provenía de una familia aristocrática. Capacitado jurídicamente, vivía en Roma en los círculos de amigos de Pelagio. ‘Los pelagianos’ eran llamados algunas veces ‘Celestianos’ G. Bonner, ‘Caelestius,’ *Augustinus-Lexikon* I, 5/6 (1992), 693–698. G. Honnay, ‘Caelestius, discipulus Pelagii,’ *Augustiniana* 44 (1994), 271–302. M. Lamberigts, ‘Caelestius,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 114–115. A. De Veer, ‘Le dossier Celestius,’ en: J. Plagnieux, F.-J. Thonnard (intro., trad., notas), *La crise pélagienne II*, (OEvures de saint Augustin; 22), *Etudes Augustiniennes*, Paris 1975, 691–692. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, (Papste und Papsttum; 7), Hiersemann, Stuttgart 1975, 4–18.

<sup>98</sup> El *De gestis Pelagii* proporciona un resumen de estas seis acusaciones. Agustín en *De gratia Christi et de peccato originali* 2,1, 1-7,8, menciona la segunda y la quinta acusaciones y el debate en Cartago sobre la visión de Celestino sobre el estado de inocencia de los niños en el momento de su nacimiento y su rechazo de la transmisión del pecado de Adán. Otra fuente en relación con estas seis acusaciones (presentando la palabra ‘impeccabilis’, la posibilidad de vivir sin pecar) es: Marius Mercator, *Commonitorium* (II) super nomine Caelestii, 36. Marius Mercator escribió dos obras antipelagianas, tituladas ambas *Commonitorium*, en las que ofrece un resumen histórico de la controversia pelagiana (399-431), haciendo énfasis en sus varias condenas.

de la venida de Cristo hubo hombres sin pecado (los sancti, iusti). Celestio se defendió insistiendo que un consenso no había sido alcanzado dentro de la iglesia respecto a la hipótesis de la Tradux Peccati (la transmisión del pecado de Adán a toda la humanidad). Él aceptaba que los niños tenían que ser bautizados para ser santificados en Cristo, pero no por el perdón de los pecados, puesto que ellos nacen sin pecado<sup>99</sup>. A pesar de su defensa, Celestio fue condenado y desapareció de la escena<sup>100</sup>. Agustín no estuvo presente durante el juicio. Entró en la controversia al discutir asuntos con Pelagio<sup>101</sup>.

En su comentario a la carta de Pablo a los Romanos, Pelagio reunió los cuatro argumentos principales de aquellos que se oponían a la transmisión del pecado original sin expresar su propia opinión<sup>102</sup>. (1) Si el pecado de Adán también lastimó a aquellos que no pecaron, la justicia de Cristo también beneficiaría a aquellos que no creen, puesto que Cristo salva de igual manera, o aún mayor de lo que Adán destruye. (2) Cuando el bautismo borra el pecado original, un niño de dos padres bautizados no tiene el pecado original. (3) Si

<sup>99</sup> De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum 3, 6, 12. V. H. Drecoll, 'Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in Karthago 411–413,' in: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 179–183

<sup>100</sup> Después de su condena en el 411, Celestio partió para el Oriente y fue ordenado sacerdote en Efeso en el 415. Por este tiempo compuso sus *Definitiones*, en las que afirma que la voluntad humana tiene la capacidad de estar sin pecado. Rechazó la idea del pecado original con razones basadas en la lógica y la Sagrada Escritura. Fue condenado, junto con Pelagio, por el Papa Inocencio en el 417. Los dos apelaron al Papa Zósimo para lo cual escribió el *Libellus fidei*, muy parecido al de Pelagio (cf. *Infra*). El de Celestio repite la necesidad de bautizar a los niños, sin aceptar la tesis del pecado original y sin censurar las seis tesis atribuidas a él en el 411. Originalmente Zósimo lo absolvió, pero en abril 30 del 418 lo condenó, después de la protesta del Norte del Africa y de la presión ejercida por la corte imperial en Ravena. Condena que fue confirmada luego por el Concilio de Cartago el 1º. De Mayo del 418. Durante este tiempo, Celestio permanecía en Roma y en Constantinopla (con el obispo Nestorio). Mario Mercator presentó cargos contra él ante el emperador Teodosio, quien lo desterró de Roma y de Constantinopla. De ahí en adelante no hay más vestigios de Celestio. Condenado definitivamente en el Concilio de Efeso en el 431 junto con Pelagio y Juliano.

<sup>101</sup> Pelagio probablemente provenía de la Bretaña y llegó a Roma por los años 380. Es llamado 'monachus' y 'seruus Dei' y ciertamente ya se había familiarizado con Agustín, habiendo reaccionado vehementemente contra la idea de una gracia total expresada en las *Confessiones* 10,40; 45; 60: "Da quod iubet et iube quod uis" [CCL 27 pp. 176/2; 9; 179/52; 188/4]. (Véase: De peccatorum meritis 2, 4–6; De spiritu et littera 22; De dono perseuerantiae 52–53.) En una carta a Paulino de Nola, Pelagio explica su interpretación de la gracia, la cual, según Agustín, es una noción reducida de la gracia. Escribió en Roma un Comentario a las trece cartas de Pablo y también De natura. En ambos sostiene que para los seres humanos es posible vivir sin pecar en esta vida (cf. *Infra*). Después de la caída de Roma, viajó a Cartago en el Norte de Africa, vía el puerto de Hipona, donde no se pudo encontrar con Agustín, pues por ese entonces el Obispo se encontraba en Cartago. Pelagio y Agustín nunca se conocieron personalmente. G. de Plinval, *Pelage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Payot, Lausanne 1943. R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, Black, London 1968. E. Dinkler, 'Pelagius,' *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaften* 19/1 (1937), 226–242. J. Ferguson, *Pelagius*, Heffer, Cambridge 1956. B. R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1988. W. Lohr, 'Der Streit um die Rechtgläubigkeit des Pelagius 414–418,' en: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 183–197. B. R. Rees, *Pelagius: Life and Letters*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1998. E. TeSelle, 'Pelagius, Pelagianism,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 633–640. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 4–18.

<sup>102</sup> Pelagio escribió su comentario sobre Pablo en Roma entre los años 406 y 409, antes de que sus ideas se convirtieran en temas de discusión.

solamente lo “carnal” (la “carne”) porta la transmisión del pecado, solamente lo “carnal” merece el castigo. (4) Además, un Dios que perdona a su pueblo sus propios pecados, no cargará a su pueblo el pecado de otro, el pecado de Adán<sup>103</sup>. Comentando Pelagio el texto de Rm 5, 12-21 -un pasaje que de acuerdo a Agustín claramente atestigua la realidad del pecado original-, no trata las consecuencias de la caída de Adán para las generaciones siguientes. En ese momento, el problema de dichas consecuencias no era todavía un tema de discusión, y solamente surgió como tal en la controversia con Agustín. En esta coyuntura, sin embargo, Pelagio sólo describe la influencia de ejemplo de Adán, un ejemplo que cada ser humano puede libremente tomar la decisión de seguirlo<sup>104</sup>. Pelagio, explica que el pecado no es algo natural, por el contrario, es algo accidental, y no es parte de la esencia humana. Adán no agobió intrínsecamente a la humanidad con el pecado. Pelagio insiste que el pecado es siempre una decisión individual, una falta personal<sup>105</sup>. En la obra “De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum” (Sobre las consecuencias y el perdón de los pecados y sobre el bautismo de los niños, escrita a petición de Marcelino 411-412), Agustín asevera que el destino post-mortem de niños sin bautismo es el fuego eterno, puesto que ellos nacen

<sup>103</sup> Rm. 5, 15 = Comentario de Pelagio sobre Rm. 5, 15. Pelagius, *Expositiones xiii epistularum Pauli: ad Romanos: comentario sobre Rm. 5,15* en: Th. De Bruyn, *Pelagius Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1993, 94. “Nótese cómo lo que parecieran ser opiniones de Pelagio, curiosamente están es en boca de alguien más, indicada como una tercera persona. Tal manera vaga y tentativa de expresar opiniones no es común en la antigüedad”. A. Souter, *Pelagius' s Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*. 1. Introduction, (Texto y estudios; 9) Cambridge 1922, p. 219. “Podría argumentarse que mientras Pelagio no hubiese asumido explícitamente responsabilidad por los famosos cuatro argumentos en contra del pecado original [...] sería dudoso que Agustín o alguien más que leyera el comentario, pudiera tomar en serio el que Pelagio desaprobaba o fuera neutral con respecto a esos argumentos. Cuando Pelagio hace comentarios tan extensos, es porque está hablando sobre algo que le interesa.” Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, 83. Las cuatro objeciones son refutadas en *De peccatorum*: III, 2: objeción (1); III, 15–18: (2), (3), (4). *Sermo* 294 refuta solo dos objeciones: *sermo* 294, 17: (1), *sermo* 294, 16: (2).

<sup>104</sup> Rom. 5, 12–21.

<sup>105</sup> Rom. 7, 17. De acuerdo a Pelagio, Adán es un ‘tipo’ de Cristo, pues ambos fueron creados por Dios sin la participación del coito sexual. Más específicamente Adán, como fuente del pecado, es un ‘tipo’ contrapuesto a Cristo, fuente de la justificación. Hay un paralelismo entre Adán y Cristo. Ambos son *caput*, sin ser los dos iguales. Cristo es una forma *resurgentium*, mientras que Adán es una forma *morientium*. Cristo, además, es más grande que Adán (Rm. 5, 16). Adán sirvió sólo como modelo para los futuros trasgresores, Cristo ofreció su ejemplo para la futura justificación, pero además perdonó los pecados del pasado (Rm. 5, 16). El ejemplo de Cristo para la futura justificación y el perdón de los pecados del pasado, lo atribuye explícitamente Pelagio en su comentario a Romanos 5 con el término *gratia*. La muerte de Cristo en la cruz fue beneficiosa para la humanidad. Añade Pelagio que la persona no puede redimirse a sí misma sin la gracia de Cristo. Insiste que, en tiempo de Cristo, la humanidad estaba tan enredada con el pecado, que ni aún la ley podía ofrecer una solución. A. Souter, *Pelagius' s Expositions*. 1. Introduction, 1922; 2. Text and apparatus criticus, 1926; 3. Pseudo-Jerome interpolations, 1931; Vol. 2, 45 (10)–48 (24); 58–59 (25–1). Th. De Bruyn (trans., notes), *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle*, 94, 92–96; 102–105. Cf. J. P. Burns, ‘The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy,’ *Augustinian Studies* 10 (1979), 43–54. A. Dupont, ‘Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Romerbrief des Paulus,’ *Augustiniana* 56/3–4 (2006), 321–372. J. Tauer, ‘Neue Orientierungen zur Paulusexegese des Pelagius,’ *Augustinianum* 34 (1994), 313–358.

con el pecado original. Cuando este pecado no es lavado por el bautismo, no pueden entrar al cielo, y consecuentemente deben ir al infierno. Durante su vida en la tierra, las personas nunca pueden estar sin pecado. Además de los pecados individuales, la humanidad está también determinada por el primer pecado de Adán que es transmitido a sus descendientes, generación tras generación. Agustín encontró que este “pecado hereditario” era negado en el comentario de Pelagio sobre las cartas de Pablo, pero aun no citaba a Pelagio por su nombre. En la Epístula 140 (Honorato 411-412), Agustín alaba las cualidades morales de los “pelagianos”, pero al mismo tiempo critica la posición de estos “enemigos de la gracia”, quienes proponen su propia justicia en lugar de la de Dios, porque afirman que pueden obtener la vida justa sin la ayuda de Dios (después del momento de la creación y el bautismo). Agustín los acusa de pretender que la humanidad no necesita de la gracia de Dios para alcanzar el bien, puesto que ya recibió la capacidad de hacerlo autónomamente en la creación. De Spiritu et Litera (a Marcelino), primavera del 412, demuestra la insuficiencia de la ley (*lex*) de Moisés para rescatar a la humanidad. La ley revela la condición pecadora de la humanidad, pero no puede ayudarla en su batalla contra el pecado. Solamente la gracia de Dios (en Cristo) es capaz de hacerlo. Además, Agustín no veía contradicción entre la posible (todo es posible para Dios) *impeccantia* (la posibilidad de vivir sin pecar) y la imposibilidad histórica/de hecho, que seguía a la caída.

Juliana, miembro de la rica y poderosa familia Anicia, pidió a Pelagio en el 413 componer un tratado sobre los requisitos para la vida religiosa femenina. Su hija Demetríade, quería hacer los votos. Pelagio aprovechó esta ocasión para describir la bondad de la naturaleza humana, la santidad natural, la capacidad humana de escoger entre el bien y el mal, y obtener méritos ante Dios. Su escrito tiene un tono de severidad moral. Escribe que las personas pueden solamente ser urgidas a vivir una vida moral, si se dan cuenta de que tiene la capacidad de alcanzarla. Esta preocupación moral es el punto de partida de Pelagio cuando reflexiona sobre el pecado humano y la gracia divina. El pecado no corrompe la naturaleza humana y no afecta a la capacidad humana para hacer el bien. El pecado es, más bien, un hábito malo, que debemos luchar por despojarnos de él. Cristo vino a romper este hábito de pecado, y a dar su ejemplo a la humanidad. Según Pelagio, este ejemplo es precisamente lo que constituye la *gratia*, la gracia de Cristo. En otras palabras, Pelagio no negó la gracia de Cristo, sino que le atribuye un significado reducido, cuando se le compara con el concepto de Agustín. La libertad y la responsabilidad humana para llevar una vida virtuosa, no está limitada ni por un pecado no cometido individualmente, ni por una gracia que lo abarca todo. En la misma línea que Demetríade, Pelagio confirma que es posible permanecer sin pecado (antes y después de la ley, antes y después de Cristo)<sup>106</sup>. Agustín dirige su *De bono*

<sup>106</sup> A este respecto, también anota que los no creyentes son capaces de vivir una vida virtuosa. Si tales incrédulos no conocen a Dios, su existencia virtuosa sólo puede basarse en la bondad inherente a la naturaleza humana. Epístula ad Demetríadem 2; 3; 8 [PL 30 cc. 16–25]. B. R. Rees (trad., intro., notas), *The Letters of Pelagius and his Followers*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1991, 36–39; 43–45

uiduitatis a la misma Juliana en 414, enfatizando la necesidad de la oración. Puesto que los seres humanos no pueden hacer el bien o evitar el mal basados en sus propias capacidades, deben orar constantemente, pidiendo la ayuda divina. Agustín vehementemente alertaba contra el enaltecimiento de la libre voluntad humana, y consistentemente reprochaba a Pelagio por hacerlo.

De natura et gratia (415) es una respuesta al De Natura de Pelagio<sup>107</sup>, en el que argumenta que la naturaleza humana era buena, y no fue afectada por el pecado. El pecado, mantiene Pelagio, es una acción errónea que no pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana. Por esta razón, rechaza la idea de un pecado hereditario que debilitara (moralmente) a la humanidad y la tornara sin valor para alcanzar una vida ética. A lo sumo Adán es un mal ejemplo que la humanidad puede decidir el seguirlo o no, libremente. Pelagio entonces argumenta que el posse non peccare (la capacidad de no pecar) es un rasgo de la libre voluntad humana<sup>108</sup>. Agustín considera entonces que Pelagio niega la necesidad de la venida de Cristo para liberar a la humanidad del pecado. Si podemos alcanzar la justicia por nuestra propia cuenta –puesto que no somos afectados por el pecado universal de Adán-, Cristo no tenía que haber venido para liberarnos de este pecado. Al mismo tiempo, Agustín

<sup>107</sup> Permanece imprecisa la fecha de composición del De natura. Recientes estudios lo colocan entre los primeros escritos de Pelagio. Probablemente fue escrito en Roma entre el 405 y el 406. El texto se ha conservado sólo en forma fragmentaria en el De natura et gratia de Agustín. W.A. Lohr ha reconstruido y estructurado lo que queda del texto de Pelagio, basado en las citas de Agustín, junto con un análisis de su contenido de acuerdo a temas y motivos.

<sup>108</sup> El centro de los fragmentos preservados del De natura, es la possibilitas non peccandi (la posibilidad de evitar el pecado). Afirma Pelagio en el De natura, que el posse non peccare es una característica de la libre voluntad humana. Es posible ser sin pecar (De nat. 11, 3-4, p. 253). Más específicamente, de acuerdo a De natura, el asunto de la inocencia pertenece al posse et non posse (ser o no ser capaz) y no al esse et non esse (ser o no ser) (De nat. 1-2, 8, p. 251). El pecar y el evitarlo tienen que ver con posibilidades y capacidades humanas, pero no involucran la esencia humana, la natura humana. Pelagio explica el tema de la inocencia hermatológica y antropológicamente, analizando la causa y el significado del pecado, y la relación entre pecado y naturaleza humana. Como en su comentario a la carta a los Romanos, el punto central de su razonamiento aquí es la aseveración de que el pecado no pertenece a la esencia de la persona humana: no es parte esencial de la naturaleza humana. (De nat. 13, 21, p. 256). La raíz de esta posición es el conflicto paulino entre las 'obras de la carne' y 'las obras de acuerdo al espíritu. Pelagio escribe que Dios creó buenos tanto al espíritu como al cuerpo. El pecado no es una sustancia (carnal), sino la consecuencia de optar por las opera carnis (De nat. 43, 63, p. 268; 45, 66, p. 269). Es el resultado de acciones irregulares y no pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana (De natura. 13,21, p. 256). El pecado no debilita ni cambia la naturaleza humana. Cuando Pelagio declara que el pecado es un asunto de optar por lo carnal y que no es transmitido por la procreación, claramente está rechazando la idea del tradux peccati. En lo que tiene que ver con el origen del alma humana, esto podría sugerir que Pelagio favorece el creacionismo (cada alma es creada separadamente) y no el traducionismo (todas las almas salen de una sola creada por Dios). El De natura presenta una lista de ejemplos bíblicos de seres humanos que vivieron sin pecado, como iusti, incluyendo a Abrahán, Isaac, Jacob, Judith, Esther, Juan el Bautista, Isabel y María. Aparentemente ser justo y estar sin pecado son equivalentes para Pelagio. (De nat. 28, 42, p. 263). W. A. Lohr, 'Pelagius' Schrift De natura: Rekonstruktion und Analyse,' Recherches Augustiniennes 31 (1999), 235-294. Cf. A. Dupont, 'The Christology of the Pre-Controversial Pelagius. A Study of De natura and De fide Trinitatis, Complemented by a Comparison with Libellus fidei,' Augustiniana 58/3-4 (2008), 235-257. G. Martinetto, 'Les premières reactions antiaugustinienes de Pelage,' Revue des Études Augustiniennes 17/1-2 (1971), 83-117.

es subsecuente al tratar a Pelagio con deferencia y en esta coyuntura no lo nombra explícitamente<sup>109</sup>.

Mientras tanto Pelagio se había instalado en Palestina donde, Jerónimo y Orosio, un sacerdote español enviado por Agustín, pedían una investigación de su ortodoxia. Durante el Sínodo de Jerusalén, en Julio 28 del 415, confirmó la necesidad de la gracia de Dios para alcanzar la perfección. Los obispos del oriente de habla griega, abandonaron el caso por tratarse de un problema típicamente del occidente latino<sup>110</sup> Y no encontraron error en Pelagio. Jerónimo y Orosio apoyados por Heros y Lázaro, dos obispos delegados del Papa Inocencio, acusaron a Pelagio una vez más durante el Sínodo de Dióspolis en diciembre del 415<sup>111</sup> Pelagio se manifiesta distante de las ideas de Celestio, y condena la idea de que la gracia se restrinja al don de la libre voluntad, y que no necesita aplicarse a cada acto humano. Declara además que ninguna persona en la historia ha alcanzado definitiva y efectivamente la *impeccantia*. La *impeccantia* es siempre el resultado de la cooperación entre lo humano y la gracia divina<sup>112</sup>. Los catorce obispos del Sínodo de Dióspolis lo absolvieron.

Esta absolución causó gran revuelo en el norte de África<sup>113</sup>. Inmediatamente fueron reunidos concilios provinciales en Cartago y Milevi en el 416 como reacción a esta decisión tomada en Dióspolis. La condena de Celestio fue confirmada una vez más, y los argumentos en favor de la trasmisión del *peccatum originale* (pecado original), de Adán a toda la humanidad, generación tras generación, fueron reafirmados. El episcopado del norte de África, buscó apoyo en Roma contra la decisión tomada en el oriente y escribió tres cartas con este fin a Inocencio, el obispo de la ciudad

<sup>109</sup> Agustín llama a Pelagio por su nombre solamente desde el 415 en adelante, con la esperanza inicial de que cambiara su comportamiento. Los sermones 131, 10 y 156, 13 (verano del 417), expresan la esperanza de que sus adversarios se den cuenta de sus errores. Esto va en paralelo con la conclusión de la epístula 186, 31 del otoño del 417. Posteriormente al *De gratia Christi et peccatum originale* 2, 48 y después de la absolución de Zósimo (cr. *Infra*), Agustín pide la condena de Pelagio, a menos que demuestre arrepentimiento. Cf. J. Lossl, *Julian von Aelclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 60), Brill, Leiden/New York/Cologne, 2001, 253–256. J. Lossl, 'Dating Augustine's sermons 151–156: internal evidence,' en: G. Partoens (ed.), *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI–CLVI*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Turnhout 2007, XXIII–LV, LV.

<sup>110</sup> G. Bonner, 'Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le peche originel,' *Augustinus* 12/45–48 (1967), 97–116.

<sup>111</sup> Durante este juicio, Pelagio reaccionó contra falsas interpretaciones de su pensamiento, corrigió citas (falsamente) atribuidas a él, se apartó de posiciones "estúpidas", argumentó que los cargos no concuerdan con su modo de pensar y basó éste en la Escritura. El sínodo no vio ningún problema con la posibilidad de la inocencia y de los *sancti* del Antiguo Testamento. Así las cosas, Pelagio no engañó al sínodo, ya que los padres sinodales no estaban interesados en la cuestiones sobre el *peccatum originale* y sobre el *baptismus paruulorum*. Por el contrario, para Agustín -quien asociaba estas cuestiones con la de la inocencia-, Pelagio sí lo hizo. O Wermelinger ha reconstruido los hechos del juicio de Dióspolis (415) Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 68–87.

<sup>112</sup> Cf. M. Anecchino, 'La nozione di *impeccantia* negli scritti pelagiani,' en: A. V. Nazarro (ed.), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Cristiana. Atti del Convegno 4–6 giugno 2003*, Arte tipografica, Napoli 2004, 73–86.

<sup>113</sup> Las tensiones crecieron después de uno o dos ataques a los monasterios de Jerónimo en Belén. Mientras esta acción era más de naturaleza xenófoba y anti-latina, Jerónimo aprovechó la oportunidad para aumentar los sentimientos anti-pelagianos.

eterna<sup>114</sup>, afirmando que los obispos en Dióspolis no habían informado lo suficiente, habían sido engañados por Pelagio y habían por último aceptado el contenido de la enseñanza del norte de África sobre la gracia.

Las tres cartas expresan considerable aprecio y respeto por la autoridad de la sede (sede episcopal) de Roma, sin reconocimiento del primado. Consideraban a Roma como un igual, una sede equivalente a Cartago, ambas sometidas a las Sagradas Escrituras como la máxima autoridad. Agustín y sus compañeros obispos no pedían el juicio de Roma (como si Roma fuera de mayor autoridad), sino que pedían su ayuda (como un socio de igual posición). Las cartas acusan a los pelagianos de negar la necesidad del bautismo a los niños para su salvación (Epistula 175,6). Además los “enemigos de la gracia de Cristo” son reprendidos por promover la libertad humana, hasta el grado de no dejar campo para la gracia de Dios (Epistulae 175,2; 176,2). En las tres cartas, la Sagrada Escritura es citada extensivamente (111 veces).

Inocencio respondió a las cartas de África con otras tres cartas (enero 27, 417)<sup>115</sup>, rehusando ratificar a Dióspolis, y condenando a Pelagio y a Celestio. Basó su condena en el dossier que le fue enviado por los africanos, y sobre la acusación generalizada de que los pelagianos equiparaban la libertad humana con la gracia divina y pensaban que no era necesaria la ayuda divina (Epistula 181, 8). Inocencio reafirmó que la humanidad necesita de la gracia de Dios para llevar una vida buena, que la naturaleza humana sufre a causa del pecado, y que hubo una condición de libertad, anterior a la caída. Sobre el tema del peccatum originale, que era el punto central del rechazo del pelagianismo para los del norte de África, Inocencio permaneció callado y no hizo referencia a la actual condición humana como resultado de la trasmisión de un pecado y a la necesidad de bautizar a los niños. Sus citas bíblicas son relativamente

---

<sup>114</sup> El Papa Inocencio (pontificado del 402 al 417) se esforzaba por extender el primado de Roma, afirmando que la Sede Episcopal de Roma tenía una posición de privilegio, a causa que allí había comenzado la difusión del evangelio. Estaba convencido de que la Iglesia Occidental debería seguir a Roma en materias de disciplina y que Roma era la más alta corte de apelación in causae maiores. La idea del primado de Roma, aunque era una realidad, no era tan evidente en la Iglesia en el siglo quinto. Las cartas enviadas por los obispos del Norte de Africa, servían para involucrarlo en la controversia pelagiana. Cf. M. Lamberigts, ‘Innocent I,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 473–474. M. Lamberigts, ‘Innocentius episcopus Romanus,’ *Augustinus-Lexikon III*, 3/4 (2006), 613–619. Para las relaciones entre Cartago y Roma, Ravena y Roma, y la condena del pelagianismo, véase: P. J. Carefoote, *Augustine, the Pelagians and the Papacy: An Examination of the Political and Theological Implications of Papal Involvement in the Pelagian Controversy*, (tesis doctoral sin publicar, Facultad de Teología, K.U. Leuven), Leuven 1995. M. Lamberigts, ‘Co-operation Between Church and State in the Condemnation of the Pelagians,’ en: T. L. Hettema, A. van der Kooij (eds.), *Religious Polemics in Context*, (Studies in Theology and Religion; 11), Royal Van Gorcum, Assen 2004, 363–375. W. Marschall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, (Papste und Papsttum; 1), Hiersemann, Stuttgart 1971, 127–150. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 55–218. El corpus de las cartas africanas dirigidas a Inocencio consiste en lo siguiente: Epistula 175: Concilio de Cartago; Epistula 176: Concilio de Milevi; Epistula 177: carta escrita por Agustín, Aurelio de Cartago, Alipio de Tagaste, Posidio de Calama y Evodio de Uzalis, al que se añadió un expediente: las acta del juicio a Celestio en el 411, el De natura de Pelagio, el De natura et gratia de Agustín, las Chartula defensionis de Pelagio y la primera respuesta de Agustín. Ver: Carefoote, *Augustine, the Pelagians and the Papacy*.

<sup>115</sup> Epistulae 181, 182, 183.

escasas (+/- 20 veces) si se compara con las cartas a las que respondía, y basó la mayoría de sus respuestas en su propia autoridad. Sin embargo, es claro que la política de la Iglesia mantiene la prioridad en las cartas de Inocencio sobre la teología. Él apoyaba a los obispos del norte de África en lo disciplinario y en lo político, pero de hecho no confirmó su posición teológica crucial. Uno puede entonces concluir que usó la controversia pelagiana para promover la autoridad papal<sup>116</sup>. Durante los meses de septiembre y octubre, año 417, Agustín predicó, no menos de 11 sermones contra el pelagianismo, sermones 26, 30, 131, 151-156, 163, 165<sup>117</sup>.

El sucesor de Inocencio, el Papa Zósimo, absolvió a Pelagio y a Celestio el 21 de septiembre del 417, después de un examen exhaustivo de su teología. Es extraordinario que el nuevo Papa y sus teólogos no vieran problema alguno en la convicción de Celestio de que los niños no nacen con el pecado original, o con su negación de la trasmisión del pecado de Adán. Más aún, Zósimo criticó duramente a los acusadores de Celestio y Pelagio y, en línea con su predecesor, basando su autoridad de juzgar sobre el caso, en la única autoridad de la sede de Pedro. Los obispos del norte de África informaron al Papa que ellos no planeaban alterar su posición, y que permanecían firmes en su condena. El Papa respondió que él tampoco planeaba cambiar su absolución y llamó la atención, una vez más, sobre la autoridad de Roma. También les hizo entender que su decisión estaba mejor basada que la de su predecesor. Después de todo, Inocencio había sido guiado solamente por las cartas del episcopado del norte de África. Por el contrario Zósimo y sus teólogos, habían examinado meticulosamente las posiciones de ambos lados, habían interrogado personalmente a Celestio (quien a la sazón estaba en Roma) habían estudiado los escritos de Celestio y Pelagio, y habían consultado a otros obispos y teólogos sobre el tema<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> "De manera significativa, los Padres le habían pedido solamente que confirmara la denuncia de pelagianismo, pero Inocencio consideró la petición como solicitud de una autoritaria decisión papal". J. E. Merdinger, 'Roman Bishops,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages, 727-730, 728*. Al evaluar esta apelación a Roma en el 416, debe notarse que los obispos del Norte de África, aparentemente no consideraban necesario el apoyo de Roma para la condena de Celestio en el 411. Cartago, de igual forma, había mostrado total independencia del Obispo de Roma en su forma de tratar a los donatistas. Sin embargo, la absolución dada en Dióspolis necesitaba un cambio de actitud político-eclesial. Después de todo, revocar una condena de la heterodoxia, suscitaba interrogantes sobre la ortodoxia de la instancia responsable de la condena inicial. Los obispos del África no se consideraban lo suficientemente fuertes para una confrontación con el patriarcado de Jerusalén. Se necesitaba entonces una nueva alianza con Roma en este caso. Al apelar a Roma, Cartago reconocía la autoridad romana –así fuera en forma limitada– por el propio interés, buscando incrementar el valor de sus propias decisiones conciliares, sobre la base de la aprobación por parte de Roma. La relación entre los obispos del África y el sucesor de Inocencio, Zósimo, cuya autoridad se negaban a reconocer, deja en claro que la apelación a Roma no era equivalente con una completa sumisión a la autoridad papal.

<sup>117</sup> G. Partoens, 'Predication et liturgie. Le cas des sermons d'Augustin prononcés a Carthage en septembre-octobre 417,' en: N. Beriou, G. Morenzoni (eds.), *Prédication et Liturgie au Moyen Âge*, (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Age; 5), Brepols, Turnhout 2008, 23-51.

<sup>118</sup> M. Lamberigts, 'Augustine and Julian of Aelclanum on Zosimus,' *Augustiniana* 42(1992), 311-330. Merdinger, 'Roman Bishops,' 728-729. A. Dupont, 'Augustinus' concrete omgang met politiek. Augustinus als rechter, als pastor, als theoloog en als kerkleider,' en: B. Bruning (red.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2008, 35-68.

El episcopado del Norte de África cambió sus tácticas, y buscó apoyo contra Roma, en la corte imperial de Rávena. El máximo objetivo del emperador Honorio durante la controversia donatista –que había dividido profundamente las provincias del norte de África–, estaba aún fresco en su mente y era la rápida restauración de la paz y el continuo apoyo a la jerarquía eclesial del norte de África. En ese momento la condición del imperio estaba lejos de ser pacífica y próspera. Gran Bretaña había sido perdida, los bárbaros habían aplastado la Galia, y España estaba amenazada. Además, desde la perspectiva económica y militar, el imperio era mucho más dependiente del norte de África; esta provincia proveía de grano a Italia y otras regiones. También proveía de caballos para la caballería, y en estos agitados tiempos el emperador necesitaba un ejército bien equipado. En otras palabras, el emperador Honorio se vio forzado a dejar como estaban estas tensiones religiosas en el norte de África, por el bienestar del imperio. El apoyo a la jerarquía episcopal –que era en ese momento la columna vertebral de la sociedad civil de roma (en el norte de África)- era crucial. Por esta razón intervino personalmente sin consultar al Papa, condenó a Pelagio y a Celestio (edicto de abril 30 del 418) y desterró de Roma a todos los seguidores<sup>119</sup>.

Esta intervención imperial forzó a Zósimo a confirmar la condena. Sin embargo, no hizo ninguna afirmación acerca del punto crucial de la discusión. Agustín y sus cofrades deseaban entonces “canonizar” su doctrina sobre el pecado original. El concilio general africano de mayo del 418, excomulgó a todos aquellos que sostenían que Adán fue creado con una naturaleza mortal, que el bautismo de los niños no era necesario, y que mantenían un concepto de la gracia reducido o minimalista. Argumentaba que los seres humanos necesitaban de la gracia en todo momento y en toda acción. La petición Zósimo (Epistula tractoria de finales de junio de 418) al episcopado Italiano, de firmar la condena de Pelagio y de Celestio, fue ocasión de que comenzara la así llamada “segunda fase de la controversia pelagiana”, porque el Obispo Juliano de Eclana y otros de su cofrades Italianos, manifestaron su desacuerdo con esta condena.

El *De Gestis Pelagii* (417-418 a Aurelio), es el comentario de Agustín, sobre las actas del Sínodo de Dióspolis, de diciembre del 415. La principal preocupación de este tratado es probar la heterodoxia de Pelagio. Al mismo tiempo Agustín muestra que los obispos que absolvieron a Pelagio eran, no obstante, ortodoxos. En realidad asegura que ellos condenaron el contenido de las ideas de Pelagio, pero no a la persona, porque se apartaba de ciertas acusaciones y también condenaba ciertas posiciones. Además Agustín argumenta que los obispos de habla griega, no entendían realmente los escritos en latín de Pelagio. El *De gratia Christi et de peccato originale* (verano del 418, a Albina Piniano y Melania, quienes escribieron a Agustín que Pelagio

---

<sup>119</sup> Una explicación adicional de esta condena, podría ser el hecho de que el pelagianismo en algunas ocasiones se asociaba con la crítica social de opulencia y riqueza, y en este sentido, se le pudo haber considerado como un factor desestabilizador en la sociedad. A. Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*, (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie; 43), Universitätsverlag, Freiburg 1999.

había realmente cambiado)<sup>120</sup>, es la palabra final de Agustín con respecto a la así llamada “primera fase”. Escribe que Pelagio redujo la gracia al don de la capacidad natural para hacer el bien, y a la ley como guía para hacer el bien, para el perdón de los pecados; y a Cristo, como un buen ejemplo. De acuerdo a Agustín, Pelagio sostenía que los cristianos después del bautismo, eran capaces de evitar el pecado sobre la base de su propia naturaleza buena. La voluntad de hacer el bien y de las buenas obras como tales, pertenece a la libertad humana de acuerdo a Pelagio, ya que esta capacidad se le otorga a la naturaleza humana en el momento de la creación. Por otra parte, Agustín responde que la gracia se aplica a la capacidad y a la voluntad de hacer el bien y de hacer obras justas. La gracia es un regalo interior, absoluto, antecedente, eficaz y gratuito, que ayuda y justifica. La gracia no solamente otorga la possibilitas (posibilidad) para actuar justamente, sino que también provee el mismo acto justo, junto con el conocimiento y el amor<sup>121</sup>. La necesidad de la gracia de Cristo recae en el hecho de que la humana natura ha sido uitiata et damnata (herida y condenada) desde la caída de Adán. Agustín también explica que su convicción sobre la trasmisión del pecado no implica que considere el matrimonio como algo malo. La inoboedientia membrorum (la desobediencia de los miembros del cuerpo) y la indecens motus genitarium (movimiento/ inclinación indecente de los genitales) son una consecuencia del primer pecado. Agustín considera esta concupiscentia (deseo, lujuria) al mismo tiempo como poena, castigo por la caída de Adán, y peccatum, es decir, ocasión para pecar y pecado real cuando las personas humanas ceden a este deseo. Agustín se aparta del enfoque respetuoso que mostró al principio de la controversia, y acusa a los pelagianos de una superba impietas, impiedad soberbia. Según él, reemplazan la justicia de Dios por la suya, al pensar que pueden obtener la justicia sin la ayuda de Dios.

En defensa de su ortodoxia, Pelagio dirigió su *Libellus fidei* (marzo del 417) al papa Inocencio I. Un estudio del *Libellus fidei*, revela que en verdad no trata los temas discutidos en la controversia. El tema central en dicho tratado es, por naturaleza, trinitario y cristológico. Pelagio reacciona vehementemente contra las herejías cristológicas, tales como las de Arrio, Sabelio, Apolinar y Fotino. Cuando aborda los temas de la controversia en los párrafos finales, lo hace solamente de una manera casual. Pelagio escribe que solamente hay un bautismo que debiera celebrarse con las mismas palabras sacramentales, tanto para los niños como para los adultos. En línea con su *De Natura*, se revela aquí como opuesto al traducianismo, al asegurar que el alma humana es una creación inmediata de Dios. Rechaza

---

<sup>120</sup> Después de la caída de Roma, Albina, Piniano y Melania pudieron haber permanecido por un tiempo en el Norte de Africa. Luego sentaron su residencia en Palestina, donde Pelagio estuvo viviendo desde el 412. El les dio para que leyeran su *Libellus fidei*, documento que, en parte, fue responsable de la absolución de Zósimo. También se esforzó por convencerlos de que él creía en la necesidad de la gracia, lo que ellos comunicaron a Agustín. Sin embargo, Agustín respondió que lo que aquí concedía Pelagio, era una interpretación muy mínima de la gracia, refiriéndose a lo escrito en el *Pro libero arbitrio*. Además de los tres fragmentos de PLS 1, cc. 1539–1543, los diez fragmentos de su obra encontrados en *De gratia Christi et de peccato originale*, son sus únicos testimonios.

<sup>121</sup> Cf. J. P. Burns, ‘A Change in Augustine’s Doctrine of Operative Grace in 418,’ *Studia Patristica* 16 (1985), 491–496.

toda afirmación de que Dios ordenara algo que es imposible ser alcanzado por los seres humanos con sus propias capacidades. También rechaza el aceptar la idea de que los mandamientos de Dios, no pueden ser ejecutados por los individuos separadamente sino solo en comunidad. Entonces sostiene Pelagio que es posible para un individuo cumplir completamente los preceptos de Dios. Esto sugiere la posibilidad de una vida justa y sin pecado sobre la tierra. Su silencio sobre temas controvertidos, tales como el *peccatum originale*, *tradux peccati* y el destino de los niños sin bautismo, podría aparecer como una opción estratégica de su parte. Por otro lado, podría estar convencido de que estos temas no pertenecían al núcleo de la ortodoxia cristiana, y que la misma estaba constituida solamente por la doctrina sobre Cristo y la Trinidad. El Papa Zósimo, estaba de acuerdo con esta posición<sup>122</sup>.

La investigación científica de la última década ha concluido, con bastante convicción, que Agustín no siempre podía justificar sus acusaciones, y ha habido repetidas peticiones para la rehabilitación de Pelagio<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Celestio probablemente salió de Constantinopla para Roma, para defender su caso después de ser condenado por el Papa Inocencio. Presentó personalmente al Papa Zósimo su propio libellus. (PL 48 cc. 499–505) El gran parecido con el libellus fidei de Pelagio, podría sugerir una fecha similar de composición. (Honnay, 'Caelestius, discipulus Pelagii,' 286 n. 89.) Los dos libelli, son muy similares y difieren solamente en el uso del vocabulario. "Las grandes semejanzas entre los dos libelli sugiere que los dos estaban en contacto, pero de esto no hay prueba alguna". (Honnay, 'Caelestius, discipulus Pelagii,' 287 n. 95.) La diferencia entre las dos confesiones de fe recae en el contenido de dos aseveraciones hechas por Celestio en un adendo personal a la tercera parte de su libellus. Primero afirma que el bautismo de los niños es necesario. Sin embargo, no acepta la posición relacionada que sostiene la heredada pecaminosidad de los niños. Para él los niños nacen sin pecado. El pecado no es un *delictum natural*, sino el resultado de una opción de la voluntad por el mal. El bautismo de los niños es necesario para obtener la entrada al Reino de los Cielos (*regnum caelorum*). Rechaza entonces la posición africana del *tradux peccati* por no estar basada en la Escritura. Tal posición implicaría también no hacer justicia al Creador. (Lib. fid. 18–20, PL 48 cc. 502–503.) La diferencia entre el libellus de Pelagio y el de Celestio no pertenece a lo polémico dentro del episcopado africano. Celestio no obstante trató estos dos controvertidos puntos, de forma concisa, mientras Pelagio guardó silencio sobre ellos. Recientemente P. J. van Egmond, rechaza la reconstrucción del libellus de Celestio hecha por J. Javiers en la PL. P. J. van Egmond, 'The Confession of Faith. Ascribed to Caelestius', *Sacris Erudiri* 50 (2011), 317–339.

<sup>123</sup> Un paso importante en el estudio histórico-crítico de Pelagio y los pelagianos, es la comprensión de no encontrarlos responsables de algunos de los documentos que se les atribuyen, y que el contenido de los mismos no reflejan su forma de pensar. "Recientes estudios históricos, no solamente ofrecen un buen resumen de los adelantos en la investigación sobre Pelagio y el pelagianismo (García-Sánchez 1978, Nuvolone 1986, Wermelinger 1989, Bonner 1996), sino que también contribuyen a una franca ((Greshake 1972) o más prudente rehabilitación, por lo menos del mismo Pelagio (Wermelinger 1975, Lamberigts 2000). De cualquier forma, quedó claro que una doctrina del pecado original, como la sostenida por Agustín y sus colegas africanos, no estaba presente en las enseñanzas de sus predecesores, ni en el Oriente ni en el Occidente!". M. Lamberigts, 'Pelagius and Pelagians,' en: D. Hunter, S. Harvey (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford 2008, 258–279, 259. En relación con la teología, la eclesiología y la ética de Pelagio, como con la cuestión de una posible rehabilitación de su pensamiento, ver también: T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, H. Buch (trad.), (Uppsala universitetsarsskrift; 9), Lundequistska bokhandln, Wiesbaden/Uppsala 1957. R. Pirenne, *La morale de Pélagie. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Pontificia Universitas Lateranensis, Rome 1961. J. Speigl, 'Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften,' en: C. P. Mayer, W. E. Kckermann, A. Zumkeller (eds.), *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller*, (Cassiciacum; 30), Augustinus-Verlag, Würzburg 1975, 137–154. C. García-Sánchez, *Pelagius and Christian Initiation: A Study in*

Es correcto decir que Pelagio sí rechazó la doctrina del pecado original del norte de África, pero esto es apenas sorprendente. La investigación demuestra que el pensamiento de Agustín sobre el pecado original introduce un elemento hasta ahora desconocido dentro de la teología cristiana<sup>124</sup>. Mientras que Pelagio se apartaba de la doctrina del pecado original y se defendía contra las acusaciones de sus oponentes, Celestio, pasaba a la ofensiva y atacaba la doctrina. Recientes investigaciones a este respecto, subrayan la necesidad de hacer una clara distinción entre Celestio y Pelagio, como lo hizo el mismo Pelagio durante el Sínodo de Dióspolis, y evitar el identificarlos bajo el título de 'Pelagianismo'<sup>125</sup>. Ambos desarrollaron sus propias ideas y su propio papel dentro de la controversia. También, ha sido claramente demostrado en recientes investigaciones, que la Cristología de Pelagio era totalmente ortodoxa<sup>126</sup>. También ha sido evidente que la afirmación de Agustín de que Pelagio reducía a Cristo a nada más que a un ejemplo externo para vivir la vida ética, es de hecho incorrecta. De acuerdo a Pelagio, por ejemplo, el discipulado de Cristo era un proceso de interiorización, donde la ayuda de Dios, era indefectible<sup>127</sup>. En breve, Pelagio no negó la constante necesidad humana de la gracia de Dios, como el insistía con frecuencia. Si leemos bien a Pelagio, no puede argumentarse que el tema de la gracia esté ausente de su obra<sup>128</sup>. Por supuesto Pelagio desarrolla una teología de la gracia a nivel de la creación, la revelación y el perdón<sup>129</sup>. También vale la pena notar que sus ideas sobre la gracia y su teología muestran claros vínculos con la teología oriental de la época.

En tercer lugar, Pelagio nunca creyó que era posible a la persona humana vivir una vida sin pecado. Esto es evidente en el *De Natura* y en particular en su firme negación de tal afirmación durante el sínodo de Dióspolis<sup>130</sup>.

---

Historical Theology, Ann Arbor, Washington 1978. G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Grunewald, Mainz 1972. Lamberigts, 'Pelage: la rehabilitation,' 97-111. F. G. Nuvolone, 'Pelage et Pelagianisme. I. Les ecrivains,' Dictionnaire de Spiritualité 12/2 (1986), 2889-2923. S. Thier, Kirche bei Pelagius, (Patristische Texte und Studien; 50), de Gruyter, Berlin/New York 1999. A. Trape, 'Verso una riabilitazione del Pelagianesimo?,' Augustinianum 3 (1963), 482-516. J. B. Valero, Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositioes, Universidad Pontifica Comillas, Madrid 1980.

<sup>124</sup> En relación con la doctrina, típicamente Africana, del pecado original, ver: Bonner, 'Les origines africaines.' M. Lamberigts, 'The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo,' en: P.-Y. Fux, J.-M. Roessli, O. Wermelinger (eds.), Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité (Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001), Paradosis; 45,1), Editions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003, 83-93.

<sup>125</sup> Honnay, 'Caelestius, discipulus Pelagii.'

<sup>126</sup> En relación con la Cristología de Pelagio, ver: J. Mc W. Dewart, 'The Christology of the Pelagian Controversy,' Studia Patristica 17 (1982), 1221-1244. R. Dodaro, 'Sacramentum Christi: Augustine on the Christology of Pelagius,' Studia Patristica 27 (1993), 274-280. Dupont, 'Die Christusfigur des Pelagius.' Dupont, 'The Christology of the Pre-Controversial Pelagius.' J. Riviere, 'Heterodoxie des pelagiens en fait de redemption,' Revue d'Histoire Ecclésiastique 41 (1946), 5-43.

<sup>127</sup> W. Geerlings, Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündung Augustins, (Tubinger Theologische Studien; 13), Grunewald, Tubingen 1978.

<sup>128</sup> Greshake, Gnade als konkrete Freiheit.

<sup>129</sup> Bohlin, Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis.

<sup>130</sup> De hecho, Pelagio no emplea el término *impeccantia*, aunque es (injustamente) acusado de hacerlo por Jerónimo (dialogi contra Pelagianos). Anecchino, 'La nozione di *impeccantia negli scritti pelagiani*.

Además, la teología de Pelagio está en consonancia con el ascetismo filosófico y estrictamente aristocrático, elitista (y no de por sí cristiano) de aquel tiempo. En reacción contra el determinismo maniqueo, insistía en la libertad de los seres humanos para hacer el bien, sin negar la dificultad de la tarea y nuestra necesidad de la ayuda divina para conseguirla. Rechazó la tesis del pecado original –un pecado que no conllevaba responsabilidad individual–, precisamente porque él quería estimular a la gente a vivir una vida moral edificante. Su preocupación ética también explica la diferencia en énfasis entre él y Agustín. Pelagio se dirigía a los adultos urgiéndoles a interiorizar el ejemplo de Cristo, a bautizarse como nuevos hombres y mujeres, y a tratar de vivir una vida ética. Agustín se enfocó más sobre los niños en el contexto de su bautismo, tomando una posición dogmática como punto de partida, es decir, el pecado original. Quinto, cabe repetir aquí que Pelagio nunca rechazó la tradición del bautismo de los niños, aunque rehusó asociarlo con el pecado original. También debe notarse, a manera de conclusión, que Pelagio enfatizó la santidad de la Iglesia –basado en la misma preocupación ética–, y la relacionó con la santidad de sus miembros. Sin embargo, esto no implicaba una creencia en la que los miembros de la iglesia fueran capaces de lograr la santidad perfecta en sus vidas. Por el contrario, firmemente niega tal clamor, y desde luego como último análisis, es inapropiada la insistencia de Agustín en que su énfasis en la santidad revelara una arrogancia orgullosa. Además Pelagio subrayaba repetidamente el valor de la humildad en el mismo contexto. Pelagio intentó ofrecer un equilibrio entre teología y moralidad, y no se le puede reducir a un simple moralista. Su intención fue siempre doble. Por un lado, luchó contra los principios heterodoxos, especialmente en el campo de la Cristología, mientras por otro lado enfatizaba la necesidad de vivir una vida cristiana edificante. Difiere de Agustín en su énfasis sobre la responsabilidad y la actividad humanas<sup>131</sup>. Además, Agustín se enfocó en el papel soteriológico de Dios. Ambos enfoques son complementarios y no mutuamente excluyentes. La innegable violenta batalla que fue librada entre las dos partes, era avivada por el calor de las polémicas, la influencia de factores político-eclesiales, la diferencia entre occidente y oriente, y el temor de Agustín de un nuevo cisma.

### 2.1.2 Segunda fase: Juliano de Eclana

Juliano, entró en la controversia en el verano del 418 cuando, junto con algunos obispos Italianos rehusó firmar la Epistula tractoria de Zósimo<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> A. Dupont, 'A Reading of Pelagius' Commentary on the Letter of Paul to the Romans. An Answer to Two Questions: Was Pelagius Only a Moralist or also a Theologian? Was the Theology of the Early Pelagius Orthodox?' en: S. Caruana (ed.), *IL -Mara u L-Istat Fit-TagHlim Ta' Stu Wistin*, Provincja Agostinjana, Malta 2009, 269–301. Pirenne, *La morale de Pélage*. Speigl, 'Das Hauptgebot der Liebe.' Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio*.

<sup>132</sup> Juliano (ca. 380–454) fue entrenado en retórica y en dialéctica. Memorio, padre de Juliano, pidió a Agustín le enviara su *De música* 6, para enseñar a Juliano. Juliano fue hecho obispo de Eclana en el 416, pero depuesto luego como sanción por su rechazo a firmar las Epistula tractoria. M. Lamberigts, 'Julianus IV (Julianus von Aeclanum),' *Realexikon für Antike und Christentum* 149/150 (1999), 483–505. M. Lamberigts, 'Julian of Aeclanum,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine*

Su punto de partida era la no existencia de una natura, que no fuese creada por Dios. Puesto que el pecado no es una natura i.e. no tiene sustancia, no puede transmitirse de generación en generación. Más concretamente, Juliano estaba convencido de que los conceptos de Agustín sobre la tradux peccati y el peccatum originale eran nocivos al matrimonio cristiano, y a la percepción cristiana de la sexualidad. Según Juliano, la sexualidad y la concupiscentia, son buenas, puesto que ambas fueron creadas por Dios. Para él, todos aquellos –incluyendo a Agustín– que consideran mala la concupiscentia deben suscribirse al dualismo maniqueo.

Afirma Agustín, en el *De Nuptiis et concupiscentia I*, (418/419 a Valerio), que la doctrina del pecado original, no subestima el matrimonio cristiano. El matrimonio fue instituido por Dios antes de la caída, sin embargo después de la caída, el matrimonio quedó manchado por la concupiscentia, dando como resultado la desobediencia de los órganos sexuales. El resultado de la caída marca al matrimonio con tres fines buenos: fides (fidelidad mutua), proles (la prole), sacramentum (el símbolo sacramental de la unidad eclesial). La sexualidad, dirigida a la procreación es buena, pero al mismo tiempo la concupiscentia trae los niños que necesitan ser bautizados. Juliano replica al *De Nuptiis et concupiscentia I*, en los cuatro libros *Ad Turbantium* (420/421), con la opinión básica de que el pensamiento de Agustín sobre la humana natura (y el pecado original), es maniqueo. Juliano enfatiza la bondad y la justicia del Creador. Insiste también en que la concupiscentia es buena, puesto que es un deseo dado por Dios que opera como la fuerza conductora de la sexualidad y la procreación, ambas instituidas por Dios. A Agustín le fueron enviados algunos fragmentos de este tratado (por Valerio), a los que respondió en el *De nuptiis et concupiscentia II*. Distingue la visión católica de que la naturaleza humana es creada buena pero herida por el pecado, de la afirmación maniquea de que la naturaleza humana es una mezcla de bien y de mal, y de la visión pelagiana que reconoce la bondad de la naturaleza, pero no reconoce el pecado original (en los *paruuli*)<sup>133</sup>.

---

through the Ages, 478–479. Lossl, Julian von Aeclanum. J. Lossl, 'Die Auseinandersetzung mit Julian ab 418,' in: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 197–203. F. Refoule, 'Julien d'Eclane, theologien et philosophe,' *Recherches de Science Religieuse* 54 (1964), 42–84, 233–247.

<sup>133</sup> G. Bonner, 'Nuptiis et concupiscentia, De,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 592–593. J. Lossl, 'De nuptiis et concupiscentia,' en: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 337–340. La vergüenza de Adán y Eva a causa de su desnudez, es evidencia para Agustín de la existencia de la concupiscentia. La concupiscentia nuptiarum, el deseo el matrimonio y la descendencia no constituyen pecado. La concupiscentia carnis, el deseo de la carne ("deseo carnal"), por otra parte, es deseo sexual y existió de una forma inocente en Adán y Eva antes del primer pecado. Sin embargo, en ese momento, estaba completamente en armonía con la voluntad y sujeto a ella (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 59; *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 68; *Contra duas epistulas pelagianorum* 1, 34–35). Originalmente, entonces, aún la concupiscentia carnis era buena. Sin embargo, Dios debilitó la voluntad humana, permitiendo que el deseo sexual escapara a su dominio. Si Adán y Eva no hubieran pecado, la humanidad aún tendría la concupiscentia carnis en su estado inocente. La concupiscentia carnis nos inclina a lo carnal una y otra vez. Esta 'carnalidad' no coincide con el cuerpo humano. Lo "carnal" indica todo lo que nos hace colocar nuestra propia voluntad por encima de la de Dios. Esta necesidad no proviene de nuestro cuerpo, sino de la ruptura en nuestra alma, después de la caída. Nuestra voluntad no es ya más el único maestro y el dominio propio no es ya más evidente (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 7). La lujuria, el deseo carnal, privó a los seres humanos de la capacidad para

Cuando Agustín adquiere una copia completa de *Ad Turbantium*, compuso su *contra Iulianum*, (421-422, a Claudio). Nuevamente Agustín se defiende de considerar como maniquea la enseñanza de la trasmisión del pecado original por la concupiscentia. En los dos primeros libros se refiere a la tradición católica. La idea del pecado original se origina tanto de los patres, como Ireneo, Cipriano, Hilario, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, y de los obispos de Dióspolis, como de la Escritura. Citando a varios pensadores cristianos, Agustín señala que sus ideas no son tan aisladas como dice Juliano. Cambia la acusación, insistiendo en que algunas aseveraciones de Juliano son muy cercanas al maniqueísmo. De acuerdo a Agustín, además, el creer en el pecado original está claramente expresado, en la larga y establecida praxis eclesial de bautizar a los recién nacidos<sup>134</sup>. El bautismo es administrado para el perdón de los pecados. Mientras que los niños aún no han pecado personalmente, debe estar presente en ellos otro pecado: El pecado original, escribe Agustín, que la humanidad después de la caída no es ya capaz de controlar los órganos sexuales, como lo pudo hacer Adán antes de la caída. Los libros 3-6 son una refutación sistemática de los argumentos de *Ad Turbantium*. Agustín argumenta que el matrimonio es fundamentalmente bueno, pero agobiado por el pecado original, que el pecado no es una sustancia y que el *peccatum originale*, se transmite por la concupiscentia. La concupiscentia es, en otras palabras, mala y no debería ser ensalzada como lo hace Juliano, ya que es precisamente a causa de esta concupiscentia que la humanidad pertenece a la *massa damnationis*/*massa damnata*. El deseo sexual es un deseo para pecar pero aún no es en sí mismo un pecado. Se convierte en pecado cuando cedemos activamente al deseo<sup>135</sup>. Agustín insiste que esto no implica que fuera mejor que los niños muertos sin bautismo no hubiesen nacido, argumentando que sólo les espera la más suave forma de castigo. Acentúa la condición pecadora de la humanidad ocasionada

---

dedicarse así mismos sólo a Dios. Esto es, entonces, el por qué Adán y Eva sintieron vergüenza. Se dieron cuenta de ser responsables de la perturbación del equilibrio original entre alma y cuerpo, entre la humanidad y Dios, entre el deseo y la voluntad. G. Bonner, 'Concupiscentia,' *Augustinus-Lexikon* I, 7/8 (1994), 1113-1122. P. Burnell, 'Concupiscentia,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 224-227. A. Solignac, 'La condition de l'homme pecheur d'apres saint Augustin,' *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 359-387. J. van Oort, 'Augustine on Sexual Concupiscentia and Original Sin,' *Studia Patristica* 22 (1989), 382-386. M. Lamberigts ha señalado que aparentemente Agustín no es siempre congruente cuando habla de la influencia del pecado original sobre el alma humana y la relación de este tema con el de los orígenes del alma. M. Lamberigts, 'Julian of Aelclanum and Augustine on the Origin of the Soul,' *Augustiniana* 46 (1996), 243-260.

<sup>134</sup> "Although Julian did not accept the doctrine of original sin, he strongly promoted the baptism of children for he considered this as a gateway to heaven, as the way to become a member of the church and as sanctifying the newly born ones. Needless to say, that the idea of baptism of children because of original sin, *id est*, the sin of an other person, at the time of the controversy could be considered as an in Africa accepted position but that, at least up to the beginning of the fifth century, the theological motivation for this practice was not yet universally accepted (Lamberigts 2000)." Lamberigts, 'Pelagius and Pelagians,' 272. Lamberigts, 'Pelage: la rehabilitation,' 97-111. J.-A. Vinel, 'L'argument liturgique oppose par saint Augustin aux Pelagiens,' *Questions liturgiques* 68 (1987), 209-241.

<sup>135</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 8. *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 3; 6.

por la caída, y la correspondiente necesidad absoluta de la gracia de Cristo: a través del bautismo y la subsiguiente batalla contra la concupiscentia<sup>136</sup>.

En el verano del 419, Juliano dirigió su *Epistula ad Romanos* al clero de Roma y a los 17/18 reticentes obispos, la *Epistula ad Rufum* a Rufo de Tesalónica. Juliano etiquetó las siguientes posiciones como maniqueas: por el pecado de Adán se pierde la capacidad de la libre voluntad humana para hacer el bien; la sexualidad viene del mal (a causa del cual los niños nacen con el pecado); los santos del Antiguo Testamento murieron en pecado; los apóstoles fueron manchados con la lujuria; aún Cristo no estuvo sin pecado; el bautismo no asegura el perdón completo. Contra estas posiciones Juliano declaró que la libre voluntad humana (optar por el bien o el mal) por su propia naturaleza no está afectada; los santos del Antiguo Testamento superaron el pecado por sus propios méritos y murieron como justos; el bautismo perdona todos los pecados. Está de acuerdo en que los niños tienen que ser bautizados, pero no con el fin de perdonarles el pecado de Adán<sup>137</sup>.

Agustín replicó en *Contra duas epistulas Pelagianorum* (420/421) a petición del nuevo obispo de Roma, Bonifacio (418-422)<sup>138</sup>. Una vez más refutó la acusación de Juliano de pensar como maniqueo y de negar la libre voluntad humana. Insistió en que Dios no concede la gracia de acuerdo a los méritos, y que esta interpretación de la gracia no es igual al *fatum* arbitrario y determinístico de los paganos. Dios no es injusto al seleccionar los *electi* (gente fiel escogida por Dios), puesto que de acuerdo a la justicia común todo ser humano merece ultimadamente ser condenado. Mientras que el bautismo quita todo pecado, la concupiscentia permanece en los cristianos bautizados como una inclinación y tendencia hacia el pecado. Una exégesis extensiva de Rm 5, 12 le conduce a concluir que el pecado original fue transmitido a nuestros descendientes a través de la procreación. También los santos pecan después de su bautismo<sup>139</sup>. A excepción de Cristo, ningún ser humano está sin pecado. Después de la caída la voluntad puede solamente optar libremente pecar y no puede más optar por la justicia, a no ser que sea liberada y asistida por Dios.

Maniqueos y pelagianos niegan el pecado original, y al hacerlo niegan la necesidad de Cristo. La ley es consciente del pecado pero incapaz de liberar a

<sup>136</sup> Para Agustín, Cristo es central. M. Lamberigts, 'In Defence of Jesus Christ. Augustine on Christ in the Pelagian Controversy,' *Augustinian Studies* 36 (2005), 159-194.

<sup>137</sup> Las citas encontradas en los escritos de Agustín, es todo lo que se conserva de dichas cartas.

<sup>138</sup> El libro 1 es una respuesta a la carta de Juliano al clero romano, los libros 2-4 la respuesta a Rufus. T. G. Ring ha reconstruido el contenido de ambas cartas perdidas. Juliano señala que los siguientes elementos son maniqueos: las idea de que por medio del pecado de Adán, el ser humano ha perdido la capacidad de hacer el bien; la sexualidad viene del diablo (por ello los niños nacen con pecado); los santos del Antiguo Testamento murieron en pecado; los apóstoles fueron tentados por el pecado; incluso Cristo no estuvo sin pecado, y el bautismo no proporciona un perdón completo. Juliano mismo insistía que cada ser humano por su misma naturaleza tiene un libre albedrío sin mancha (para elegir entre el bien y el mal), que el matrimonio y la sexualidad han sido ordenadas por Dios, que los santos del Antiguo Testamento vencieron el pecado por sus propios esfuerzos y murieron justificados, y que el bautismo perdona todos los pecados. Los niños de hecho tienen que ser bautizados, pero no para que se les perdone el pecado de Adán. T. G. Ring, 'Duas epistulas Pelagianorum (Contra-),' *Augustinus-Lexikon* II, 5/6 (2001), 672-684, 674-676.

<sup>139</sup> Según Agustín, Pablo habla de sí mismo en Rm. 7, 7-25 en nombre de todos los salvados. Además, Pablo está sometido *sub gratia* a la concupiscentia y bajo esta perspectiva no está sin pecado.

la humanidad de su sometimiento. Agustín hace uso considerable de Cipriano y Ambrosio para construir aquí su argumentación.

Juliano fracasó en sus esfuerzos para ser rehabilitado por el Papa, por lo que abandonó Italia y viajó a Mopsuestia, donde encontró amparo provisional con Teodoro de Mopsuestia, y más tarde también en Nestorio<sup>140</sup>. Es probable que en el oriente escribiera *Ad Florum*, (421/422 o 423/426) dirigiéndolo al obispo pelagiano Floro, como respuesta a *De nuptiis et concupiscentia II*. Floro descubrió una carta atribuida a Mani (de quien proviene el nombre de maniqueísmo) y dirigida a un cierto Menoch. Juliano consideraba imposible para un Dios justo colocar la culpa debida a Adán, sobre los hombros de niños inocentes. El pecado es una acción racional y deliberada cometida por los adultos<sup>141</sup>. La interpretación de Agustín de la *concupiscentia* no coincide con la fe en un Creador bueno y es, en esta perspectiva, maniquea. La *uoluptas sexuum* (deseo sexual) es instituida por Dios y se ordena a la sexualidad y a la procreación<sup>142</sup>. La idea de que los seres humanos pertenecen a la *massa perditionis* los libera de cualquier responsabilidad moral. La libertad humana consiste en escoger hacer el mal o evitarlo. Juliano afirmaba que Adán fue creado como un ser mortal y con las mismas capacidades que su descendencia iba a recibir. Su pecado sólo lo afectó a él, no a sus descendientes, quienes solamente pecan (personalmente) siguiendo su ejemplo.

Agustín comenzó su respuesta en *Contra Iulianum Opus Imperfectum* (428-430), pero no la pudo terminar<sup>143</sup>. Citaba y refutaba a Juliano parágrafo por parágrafo. La conclusión de su respuesta es que los seres humanos caídos son libres de pecar, pero no pueden hacer el bien sin la ayuda de la gracia.

<sup>140</sup> Juliano también escribió algunos comentarios sobre el libro de Job y los Profetas Menores. Fue deportado por incitación de Mario Mercator, fue condenado definitivamente en el Concilio de Efeso (431) y murió alrededor del año 454. M. Lamberigts concluye que esta condena fue el resultado de una mala interpretación del pelagianismo, que el Concilio erróneamente equiparó con el nestorianismo. G. Bouwman, *Des Julian von Aelclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joël und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 1958. L. De Coninck, M. J. D'Hont (eds.), *Iuliani Aelclanensis expositio libri Iob, tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos, accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinata. Theodori Mopsuesteni Expositiones in Psalmos Iuliano Aelclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt*, (CCSL; 88-88A), Brepols, Turnhout 1977. M. Lamberigts, 'Les eveques pelagiens deposes, Nestorius et Ephese,' *Augustiniana* 35 (1985), 264-280.

<sup>141</sup> Aquí Juliano cita al *De duabus animabus* 111, 15 de Agustín, donde Agustín escribe del pecado que es una acción libre que consiste en hacer el mal que uno no está obligado a hacer. Juliano ofrece su propia exégesis de Rom. 5, 12-21 como contestación a la idea del *peccatum originale*.

<sup>142</sup> Según Juliano, las ideas de Agustín sobre la *concupiscentia* son similares al contenido de la carta de Mani a Menoc (cf. *Supra*), es decir, que Dios creó el alma humana, mientras que el demonio -*via concupiscentia*- creó el cuerpo humano. M. Lamberigts, 'Was Augustine a Manichaeen? The Assessment of Julian of Aelclanum,' en: J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg- Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeen Studies (IAMS)*, (Nag Hammadi and Manichaeen Studies; 49), Brill, Leiden/Boston/Cologne 2001, 113-136. Véase también: *Julian's thoughts on the fundamental goodness of created human nature and the goodness of the body and the soul*: M. Lamberigts, 'Julian of Aelclanum: A Plea for a Good Creator,' *Augustiniana* 38 (1988), 5-24. Lamberigts, 'Julian of Aelclanum and Augustine on the Origin of the Soul.'

<sup>143</sup> G. Bonner, 'Julianum opus imperfectum, Contra,' en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 480-481.

La versión de Juliano de la uoluptas, no es otra cosa que la libido carnalis (el deseo “carnal” pecaminoso), ausente en el paraíso antes de la caída. La naturaleza ilesa de Adán poseía mayores capacidades que la naturaleza de su progenie manchada por el pecado. Su primer pecado trajo la muerte física y espiritual a toda la humanidad<sup>144</sup>.

Fiel a su propia lógica, Agustín elaboró sistemáticamente su doctrina sobre la gracia y el pecado en la controversia contra Juliano. Las premisas teológicas de la singularidad de Cristo son la base de su pensamiento. Como respuesta a las preguntas específicas de Juliano y a las acusaciones de los maniqueos, Agustín desarrolla aspectos ‘técnicos’ de su doctrina sobre el pecado original. El acto sexual –tanto físicamente a través del semen masculino, como psicológicamente por la lujuria sexual (concupiscentia)–, transmite el pecado de Adán de generación en generación. Esta opinión teológica determina su visión de la sexualidad humana y del matrimonio cristiano. Creyendo en la bondad no manchada de la libre voluntad, Juliano desea exhortar a los seres humanos a vivir bien, incluyendo lo sexual. Mientras uno podría ver con (cierta) libertad a Pelagio como un moralista, no podría decirse lo mismo de Juliano. Era en realidad un teólogo sistemático, más que Pelagio. Este defendía sus ideas contra los ataques de Agustín. Juliano, por otro lado, le dio vuelta al asunto, al analizar en detalle el pensamiento de Agustín, y atacándolo de manera sistemática.

La investigación reciente pide un ajuste de la imagen tradicional de Juliano como ‘herética’<sup>145</sup>. En primera instancia, se ha tornado evidente que no puede ser identificado con Pelagio (o Celestio). Juliano enfocó su atención principalmente en el matrimonio y en el significado de la concupiscentia, en la cuestión de la justicia de Dios, en la relación entre la naturaleza de los seres humanos y en la naturaleza humana de Cristo. Observábamos antes, cómo diferían claramente, no sólo por el contenido de sus pensamientos, sino también en sus maneras de enfocar las cuestiones y en sus interacciones con los ‘opositores’. En otras palabras, sería impreciso afirmar la existencia de un Pelagianismo monolítico. Segundo, Juliano rechazó firmemente la tesis del pecado original, que consideraba ser una posición africana. Al hacerlo, no se inspiró en consideraciones éticas, como era el caso de Pelagio, sino en intereses dogmáticos. Basado en su reflexión sobre Dios como el creador bueno y el juez justo, fue incapaz de aceptar la idea de un peccatum originale o de una heredada y pecadora concupiscentia sexual. En la mente de Juliano, Dios había creado alma y cuerpo como buenos, y estaba convencido de no haber nada inherentemente malo en la persona humana. Consideraba imposible para un Dios justo el atribuir responsabilidad por el pecado de Adán a toda la humanidad, un pecado que ella no había cometido. Esta creencia en un Dios bueno y justo fue el motivo de la reacción de Juliano contra Agustín. Juliano

---

<sup>144</sup> M. Lamberigts, ‘Julien d’Eclane et Augustin d’Hippone: deux conceptions d’Adam,’ en: B. Bruning, M. Lamberigts, J. Van Houtem (eds.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, (BETL; 92), Peeters, Leuven 1990, 373–410.

<sup>145</sup> M. Lamberigts, ‘Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum,’ *Augustiniana* 52/2–4 (2002), 175–198. Lamberigts, ‘The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo.’

temía que las ideas de Agustín sobre el pecado original y la concupiscentia, hubieran introducido el dualismo maniqueo en la teología cristiana<sup>146</sup>. Sus argumentos hacen uso de las teorías médico-científicas comunes en su tiempo. Tercero, como defensor de la bondad natural de las personas humanas y de la bondad del Dios creador, Juliano no es ciego ante las deficiencias de hombres y mujeres. Claramente afirma que todos pecan y que por lo tanto todos tienen necesidad de la gracia de Cristo: Cristo perdona los pecados pasados e inspira a los creyentes a no pecar más. Cristo invita a los creyentes a imitarlo, y la gracia salvífica se nos da como el regalo de un Dios amoroso. Pero esta gracia no se fuerza. La redención consiste en un equilibrio entre la responsabilidad humana y la gracia redentora de Dios. En otras palabras, Juliano también ofrece una teología de la gracia<sup>147</sup>. La pertenencia a la Iglesia y el bautismo, abren el camino hacia la redención. Por esta razón, Juliano apoya la práctica eclesial de bautizar a los niños, no para remover la mancha del pecado original, sino para santificar a los recién nacidos. Como ya lo hemos anotado, esta interpretación era bastante común en tiempos de Juliano.

Como en el caso de Pelagio, las ideas fundamentales de Agustín no deben ser consideradas como contradictorias. Más bien, tienen un punto de partida diferente, -no mutuamente excluyente-, y son complementarias desde esta perspectiva. Sin embargo, la intensidad de la polémica y las mutuas acusaciones, reproches e insultos, no dejan mucho espacio para esta idea ni para un potencial consenso. Lo que había sido una diferencia de opinión en el 411 entre dos hermanos en Cristo, se había transformado en una polémica sin límites.

### 2.1.3. *La tercera fase: el así llamado “Semipelagianismo”*

El término “semipelagianismo” hace referencia a la correspondencia entre Agustín con los monjes de Hadrumeto, Provenza y Marsella. En el 427 el monje Floro envió al sacerdote Sixto una copia de la Epistula 194 de Agustín (escrita en el 418), que trataba de la visión que había establecido en la controversia pelagiana sobre la gracia y que dirigía a sus colegas en Hadrumeto (en la costa del Túnez moderno)<sup>148</sup>. Esta carta versaba específicamente sobre la gratuidad de la gracia, la tradux peccati, y la necesidad del baptismus paruulorum, a causa de la presencia del peccatum originale en todo ser humano. Un grupo (minoritario) dentro de la comunidad de Hadrumeto, temía que la idea de Agustín sobre una gracia que todo lo incluye, y que no consideraba ningún mérito humano, debilitaran sus esfuerzos por vivir una vida ascética. Si todo es gracia, ¿cuál era el objetivo de su proyecto monástico? El abad Valentín buscó una explicación, esperando poner fin a la discusión en su monasterio. El obispo Evodio de Uzalis, en cuya biblioteca Floro había encontrado la carta, fue el primero en contestar la petición de aclaración de Valentino, y más tarde el mismo Agustín dio su propia respuesta.

<sup>146</sup> Lamberigts, ‘Was Augustine a Manichaean?’

<sup>147</sup> Lamberigts, ‘Julian of Aelcanum on Grace.’

<sup>148</sup> El Papa Sixto III. R. H. Weaver, ‘Hadrumetum,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages, 411–412*.

En las cartas 214-215 a Valentín, Agustín explica que el confiar en la libre voluntad humana, no mitiga la gracia y viceversa. La carta a Sixto era una refutación de la afirmación particular de que Dios concede la gracia *secundum meritum* (de acuerdo al mérito). Agustín profundizó sobre este tema en *De gratia et libero arbitrio* (426/427)<sup>149</sup>. La gracia no anula la libertad humana. Por esta razón la Escritura ofrece *praecepta* (mandamientos). La libertad humana no se pierde por la gracia, puesto que es con ella que la gracia colabora (1 Cor 15, 10). Sin embargo, de hecho, esta voluntad –sin la ayuda de la gracia–, puede solamente optar por pecar. Agustín enfatiza la naturaleza antecedente e inmerecida de la gracia. Los méritos humanos son siempre regalos de la gracia. La vida eterna, con la que es recompensada la vida buena es siempre, por esta razón, *gratia pro gratia* (gracia por el beneficio de la gracia). El pecado, por el contrario, es el resultado de la *uoluntas* (voluntad) humana. La ley tiene una función pedagógica, pero no es capaz de salvar a la humanidad sin la gracia adicional. En particular, la fe es un don del Espíritu, una gracia otorgada por Dios a los seres humanos, ya que la fe es efectiva solamente a través del amor por el Espíritu Santo (Gal 5, 6). Si la fe perteneciera solamente a nuestras capacidades humanas, la Iglesia no pediría por la conversión de los no creyentes. También nuestra obediencia a los mandamientos de Dios es preparada y proporcionada por Dios. La voluntad humana no puede cumplir estos mandamientos, sin la iniciativa y la asistencia divinas. La Oración del Señor, y especialmente el comentario de Cipriano sobre ella en *De oratione dominica*, indican que la gracia de Dios no se restringe al perdón de los pecados pasados (Mt. 6,12); también abarca el ayudarnos a evitar pecados futuros (Mt. 6,13).

Cuando Agustín supo por Floro que uno de sus cofrades había rehusado un regaño –las correcciones no tendrían sentido si aún la perseuerantia (perseverancia) es gracia, y en dado caso uno sólo puede orar por la conversión de los pecadores–, contestó a Valentín con la *Epistula* 216A y con *De correctione et gratia* (426/427)<sup>150</sup>. La reprensión no excluye la necesidad de la gracia, y viceversa. La gracia se necesita para hacer el bien y evitar el mal. Agustín afirma que sólo podemos hacer el bien con la ayuda de la gracia divina. Las correcciones son necesarias para todos, pero son útiles solamente para los salvados, los *electi*. Puesto que los cristianos no pueden saber en esta vida si pertenecen a dicho grupo, tienen que aceptar la *correptio* (admonición, corrección, regaño) para los no salvados, como justo castigo por los pecados (*poenale tormentum*: tormento penal) y para los salvados (también como castigo y especialmente) como terapia (*salubre medicamentum*; sanadora medicina). La *praedestinatio* es la elección desde la *massa perditionis* –la humanidad después de la caída es sólo sujeto de castigo–, hasta los *uasa misericordiae* (*secundum propositum Dei*, de acuerdo al propósito de Dios

<sup>149</sup> G. Bonner, 'Gratia et libero arbitrio, De,' en : A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 400–401. V. Grossi, 'La crisi antropologica nel monastero di Adrumento,' *Augustinianum* 19 (1979), 103–133. T. L.

<sup>150</sup> G. Bonner, 'De Correctione et gratia,' en : A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 245–246. J. Lossi, 'De correctione et gratia,' en: V. H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, 340–344. A. Zumkeller, 'Correptione et gratia, (De-),' *Augustinus-Lexikon* II, ½ (1996), 39–47.

(Rom 8, 28) antes de la fundación del mundo). Según Agustín, la aseveración en Tim 2,4 de que Dios quiere que todos los seres humanos se salven, solo significa: *omnes praedestinati* (todos los predestinados a la salvación). “*Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt autem, quia secundum propositum uocati sunt [Rm 8, 28]*”<sup>151</sup>. Agustín explica que la gracia concedida a Adán antes de la caída (*adiutorium sine quo aliquid non fit*: la gracia fue restringida a la capacidad de hacer el bien), es diferente de la gracia que él y toda la humanidad reciben después de la caída (*adiutorium quo fit propter quod datur*: después de la caída la gracia efectivamente hace a las personas obrar el bien). Adán recibió la gracia en la creación, pero esta forma de gracia debe distinguirse de la que recibe la humanidad después de su caída. Antes de la caída, Adán no tenía que ser liberado del mal y no necesitaba ayuda en la batalla contra la concupiscentia. Tenía la ayuda de la gracia, sin la cual (*sine quo*) no pudo haber perseverado. Después de la caída, los santos reciben la gracia por la que (*quo*) perseveran. Dios actúa con la humanidad *indeclinabiliter et insuperabiliter* (inevitable e irresistiblemente). La fe, el bautismo y la perseverancia, son dones de la gracia inmerecidos. A causa de la caída y de la condición humana pecadora, el *donum* o *munus perseverantiae* (el regalo de la perseverancia) no es dado obligatoriamente a ningún ser humano. La persona que falla en perseverar, aparentemente nunca perteneció a los *electi*. La *correctio* (*cum caritate*: con amor) debe mantenerse, pues nadie sabe en esta vida si él o ella pertenece a los predestinados *electi* (*praedestinati*), y cada uno -después del ejemplo de la muerte de Cristo en la cruz-, deben preocuparse por la salvación de todos, por medio de la oración y la corrección. Pablo mismo oró por la gracia, y al mismo tiempo usó el método de la corrección y del regaño<sup>152</sup>.

Próspero de Aquitania<sup>153</sup> y un tal Hilario, informaron a Agustín que su *De correptione et gratia* había provocado las reacciones pelagianas, relativas a su doctrina sobre la predestinación, en Marsella y Provenza (Francia moderna)<sup>154</sup>. La interpretación de Agustín de la elección divina fue considerada fatalista.

<sup>151</sup> De *correptione et gratia* 14 (CSEL 92, 1). “From these none perish because they have all been chosen, because they have been called according to his plan (Rom. 8,28).” Cf. De *correptione et gratia* 13: “But because they were called in accord with his plan (Rom. 8,28), they were also certainly chosen through the election, as was said, due to grace, not by an election due to their preceding merits, because all their merit is grace.” J. E. Rotelle (ed.), R. J. Teske (transl., intro., notes), *Answer to the Pelagians 4: To the Monks of Hadrumetum and Provence*, (The Works of Saint Augustine, 1/26), New City Press, New York 1999, 117.

<sup>152</sup> C. Boyer, ‘Le systeme de saint Augustin sur la grace. Paraphrase du “De correptione et gratia”’, *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), 481–505. J. Chene, A. Sage, ‘Les deux economies de la grace d’apres le “De correptione et gratia”’, in: J. Chene, J. Pintard (intr., trad., notes), *Aux Moines d’Adrumète et de Provence. De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae*, (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de saint Augustin; 24), Desclée de Brouwer, Paris 1962, 787–799. J. Schmucker, *Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia*, Selbstverlag, Metten 1940.

<sup>153</sup> M. P. McHugh, ‘Prosper of Aquitaine,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 685–686.

<sup>154</sup> Esta crítica quizás provenía del ambiente de Juan Casiano, quien había vivido en Marsella desde el 416. Cf. D. Ogliari, *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, (BETL; 169), Peeters, Leuven 2003.

Sus opositores afirmaban, sin negar la absoluta necesidad de la gracia de Dios, que toda persona (y no solamente unos cuantos) tenía la posibilidad de ser salvada. Ellos creían que afirmar lo contrario era igual a la negación de toda responsabilidad humana<sup>155</sup>.

Agustín respondió con dos libros (entre el verano del 429 y el verano del 430). De praedestinatione sanctorum toma como punto de partida la universalidad del pecado de Adán: Cristo es necesario para salvar a la humanidad a causa del pecado de Adán. Agustín admite que antes de escribir el *Ad Simplicianum* (396) no entendía plenamente el significado de la gratia. Ahora claramente afirma que la fe (*initium fidei*: el inicio de la fe, la conversión a la fe) no es un logro humano, sino que es dada gratis, como un regalo de la gratia, sin un mérito anterior, y lo mismo vale para la predestinación. La predestinación incluye ambas, la conversión a la fe (*initium fidei*), y la perseverancia (*perseuerantia*) en la misma. El por qué esta fe se da a algunos y a otros no, es un misterio. La predestinación es la preparación de la gratia; la gratia es el don mismo (de la gratia). *“Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praesciuit: electi sunt autem de mundo ea uocatione, in qua Deus id quod praedestinauit, impleuit”*<sup>156</sup>. Esta predestinación no se basa en el previo conocimiento de Dios de las futuras obras humanas –pues esto a su vez convertiría a la gracia en recompensa de méritos–, sino que se basa completamente en la sola decisión de Dios. Además, no es una predestinación a pecar, pues el pecado es siempre el resultado de la voluntad humana<sup>157</sup>.

De dono perseuerantiae afirma que la perseuerantia es un don divino no merecido, por medio del cual los seres humanos perseveran en Cristo hasta el fin de la vida. La perseuerantia es un asunto de la predestinación. Antes de la caída no se necesitaba la gracia de la predestinación. Adán tenía la capacidad de rechazar la tentación y la capacidad de perseverar. La naturaleza caída de la humanidad, sin embargo, perdió esta capacidad. Los cristianos que no perseveran hasta el final de sus vidas, no están llamados a salvarse como tampoco los paruuili que mueren sin bautismo<sup>158</sup>. Por qué una persona es

<sup>155</sup> Estas voces críticas se refieren a los primeros escritos de Agustín, que contenían ideas similares (e.g., *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos and De libero arbitrio*).

<sup>156</sup> De praedestinatione sanctorum 34 (PL 44 c. 986). *“The apostles were, therefore, chosen before the creation of the world by that predestination in which God foreknew his own future actions, but they were chosen from the world by that calling by which God carried out what He foreknew.”* Rotelle, Teske, *Answer to the Pelagians* 4, 178.

<sup>157</sup> G. Bonner, ‘*Praedestinatione sanctorum, De,*’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 699. R. Bernard, ‘*La predestination du Christ total selon saint Augustin,*’ *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), 1–58. M. Lamberigts, ‘*Predestination,*’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages, 677–679*. J. Lossel, ‘*De praedestinatione sanctorum et de dono perseuerantiae,*’ en: V. H. Drecolle (ed.), *Augustinus Handbuch*, 344–347. G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.

<sup>158</sup> De praedestinatione sanctorum y De dono perseuerantiae es la reacción contra la posición que sostiene que los paruuili que mueren sin bautismo son castigados por Dios sobre la base de su pre-conocimiento de los pecados que ellos hubieran cometido si hubieran continuado viviendo. Agustín contesta que la única razón para un apacible castigo de los niños que mueren sin bautismo es el pecado original.

elegida para salvarse y otra no, sólo Dios lo sabe (Rm 9, 20; 11, 33)<sup>159</sup>. Sin embargo, según Agustín, esta predestinación que ocurre justamente desde la humanidad infralapsaria, pertenece en su totalidad a la *massa perditionis* y no ‘merece’ otra cosa que el castigo. Sin embargo, esta predestinación no excluye la corrección. Con una gran preocupación pastoral, Agustín concluye advirtiendo a sus lectores que sean muy cuidadosos cuando prediquen a una audiencia más amplia sobre este asunto<sup>160</sup>.

El término “semipelagianismo” es anacrónico –inventado siglos después sobre la base de ciertas semejanzas con el contenido de la controversia pelagiana–, y no fue usado por Agustín<sup>161</sup>. El no consideraba como “Pelagian haeretici” a los monjes del Hadrumeto, Provenza y Marsella, sino como ‘hermanos en Cristo’, que tenían interrogantes sobre la naturaleza de la *gratia* de Dios, y sobre las consecuencias de la doctrina de Agustín sobre la gracia. Este intercambio fraterno de explicaciones nunca tomó la forma de controversia. Los monjes explícitamente rechazaron el modo de pensar de Pelagio. Por tanto, además de ser anacrónico, el término “semipelagianismo” es incorrecto<sup>162</sup>. Los monjes no rechazaron lo fundamental del pensamiento de Agustín sobre la gracia<sup>163</sup>. Intentaron más bien reconciliar las implicaciones que le seguían, con la práctica cristiana en general, y con la vida monástica en particular. En otras palabras, el estudio del así llamado “semipelagianismo” confirma nuevamente que no existió tal “escuela pelagiana”. Los términos “Pelagianismo” y “semi-pelagianismo” fueron concebidos por los que se oponían a estos plurales movimientos intelectuales. Además, el “semi-

<sup>159</sup> Estas opiniones ya se encuentran en su *Ad Simplicianum* 1 (396-398).

<sup>160</sup> G. Bonner, ‘Dono perseuerantiae, De,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 287. A. Zumkeller, ‘Dono perseuerantiae (De-),’ *Augustinus-Lexikon* II, 5/6 (2001), 650–660. De dono perseuerantiae 22, 59–60. De dono perseuerantiae 23, 58 aconseja a los lectores no enseñar esta doctrina a quienes no la entenderían. De praedestinatione sanctorum 8, 16 añade que los fieles no deberían preocuparse por la predestinación. Cf. P.-M. Hombert, ‘1 Co. 1, 31 ou le point de vue spirituel et pastoral sur la predestination,’ in: P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Antiquite; 148), Etudes Augustiniennes, Paris 1996, 324–339.

<sup>161</sup> El término “semi-pelagianismo” se presenta por primera vez en el siglo XVI, durante el así llamado debate De Auxilliis (1598-1607), en el que L. de Molina fue acusado de semi-pelagianismo por su énfasis en la idea de cooperación entre seres humanos y Dios. Se dice que se basó en Juan Casiano (360-435), en Vicente de Lerins (muerto en el 450) y en Fausto de Riez (404-435).

<sup>162</sup> “First, it has been stressed that the ‘semi-Pelagians,’ whatever their views of Augustine’s teachings on grace, were in no way disciples of Pelagius, whose work they explicitly rejected. Secondly, it is now accepted that theological questions of grace did not exert the same polarizing force in fifth-century culture as they did in the world of the early modern scholars who devised the history of the ‘semi-Pelagian controversy.’ There was no continuous history of debate in Gaul on these topics; the burst of treatises around 430, the work of Faustus some forty years later, and the reopening of the question nearly sixty years later do not constitute a unified ‘controversy.’ Thirdly, we have been reminded that the Council of Orange did not explicitly condemn Faustus of Riez (he is not mentioned by name in the decrees), nor did it unequivocally reassert the teaching of Augustine.” C. Leyser, ‘Semi-Pelagianism,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 761–766, 762.

<sup>163</sup> D. Ogliari sugiere por esta razón que usemos las denominaciones más neutrales “masilianos” y “Massilianismo”. Ogliari, *Gratia et Certamen*, 5–9. Ver también: R. H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, (Patristic Monograph Series; 15), Mercer University Press, Macon 1996.

Pelagianismo" deja en claro que las ideas de Agustín sobre la gracia, la libertad humana y la predestinación, no eran ampliamente aceptadas en el contexto teológico de la época.

#### 2.1.4 Observaciones conclusivas sobre la Controversia Pelagiana

E. TeSelle resume el contenido de la controversia Pelagiana en siete puntos: la mortalidad y la trasmisión del pecado; la posibilidad de la no pecaminosidad; el significado del bautismo de los niños; la crítica social; la interpretación de Rm 7 y 9; la bondad del matrimonio y la acusación de maniqueísmo; y el papel de la libertad humana dentro de la gracia<sup>164</sup>. Nuestro resumen histórico revela entonces que Pelagio fue el fundador epónimo de un movimiento que fue más amplio que sus propias ideas<sup>165</sup>. "Debido a la intensa investigación de los últimos 50 años, es claro que el pelagianismo como movimiento bien organizado nunca existió. Los autores etiquetados como pelagianos, tomaban diferentes posiciones, y discutían un amplio rango de temas. [...] El Pelagianismo como doctrina consistente, es una construcción de sus opositores y el mismo Pelagio no reconoció sus propios puntos de vista en ella. Tal construcción no hace justicia a la pluralidad teológica de principios del siglo quinto"<sup>166</sup>.

Las oposiciones doctrinales dentro de la controversia, nos ayudan en la adquisición de una imagen más clara del pensamiento de Agustín sobre la gracia. Esquemáticamente hablando, uno podría argumentar que él considera la humanidad, después de la caída de Adán, como a un niño indefenso necesitado de una gracia totalmente inclusiva, a causa de la universal pecaminosidad humana. De acuerdo con la interpretación de Agustín, del modo de pensar de Celestio, Pelagio y Juliano, es el de considerar a la humanidad libre y adulta en su relación con Dios, y solamente necesitada de la "gracia inicial" de ser creada con una naturaleza buena, y con capacidades de razón y de moral. La gracia es una condición –y nada más–, sólo para actuar, al menos de acuerdo a la lectura que hace Agustín de sus escritos. En el centro de la teología de

<sup>164</sup> TeSelle, 'Pelagius, Pelagianism,' 633–640.

<sup>165</sup> "Sous le vocable 'pelagien' l'on regroupe communément des idées et des hommes parfois fort distincts, quoiqu'il ne fut pas toujours commode d'obtenir un aveu de paternité des auteurs en cause. Entre Pelage et Celestius regne certes une communion de pensée, qui n'implique toutefois pas une identité rigoureuse. Entre Pelage et Julien d'Eclane, il y a plus qu'une différence d'accents. Entre Pelage et les 'semipelagiens', enfin, il y a l'incompréhension de l'histoire, qui a malencontreusement crée l'équivoque en recourant à une dénomination impropre pour désigner un (ou des) courant(s) de pensée n'ayant aucune attache historique avec le pelagianisme. De confusion en incompréhension, l'on aboutit ainsi à trois phases dans la controverse 'pelagienne': le débat avec Celestius et Pelage (411–418), avec Julien d'Eclane (419–430) et avec les 'semipelagiens' (427–430)." Vinel, 'L'argument liturgique,' 211–212.

<sup>166</sup> Lamberigts, 'Pelagius and Pelagians,' 273. Ver también: P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2000 (Faber&Faber, London 1967), (Ch. 29: 'Pelagius and Pelagianism,' Ch. 30: 'Causa Gratiae,' Ch. 31: 'Fundatissima Fides,' Ch. 32: 'Julian of Eclanum,' Ch. 33: 'Predestination'), 340–410. S. Lancel, 'Le docteur de la grace,' en: S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, 457–668, 718–737. A. Solignac, 'Pelage et Pelagianisme. II. Le mouvement et sa doctrine,' *Dictionnaire de Spiritualité* 12/2 (1986), 2923–2936.

Agustín está el pecado original, un concepto que fue novedoso dentro de la teología de su tiempo. Este pecado original es la causa de la mortalidad, y afecta a la sexualidad humana. Los “pelagianos”, cada uno con un énfasis propio, negaron la existencia de un pecado no-individual que hizo culpable a la humanidad. Pecar o no, es siempre una decisión personal, y como tal, una responsabilidad personal. La mortalidad es un hecho natural, y el deseo sexual es un bien natural. Basado en su preocupación por la praxis cristiana, Pelagio quería salvaguardar nuestra naturaleza humana y nuestra libre voluntad, para decidir vivir éticamente. Rufino, Celestio y especialmente Juliano, reflexionaron aún más sobre las condiciones y consecuencias del humano *liberum arbitrium* (libre voluntad). La doctrina de Juliano sobre Dios es entonces el fundamento de su resistencia a la doctrina de Agustín sobre el pecado original. Todos los anteriormente mencionados “pelagianos” compartían la profunda convicción de que el pecado de Adán no afectó las capacidades naturales de las futuras generaciones. Las comunidades monásticas de Hadrumeto y Marsella reconocieron, de acuerdo a Agustín, de modo distinto a los “pelagianos”, el carácter del todo incluyente de la gracia, pero al mismo momento hacían la pregunta de si la voluntad tenía algo que ver con la gracia, y si era capaz de, y si debería, tomar la iniciativa. Agustín confirma que la voluntad tiene desde luego un papel, pero que la iniciativa, la ayuda durante un acto y su posterior realización, pertenecen totalmente a la gracia.

La controversia pelagiana ilustra el cómo Agustín construye su doctrina sobre la gracia, que siempre estuvo presente antes y fuera de la controversia, al formular respuestas a problemas y preguntas específicos. Esta síntesis concisa hace abstracción de la antes mencionada infraestructura cronológica, y ofrece una presentación de la doctrina de Agustín sobre la gracia, concisa, más sistemática y temática<sup>167</sup>. Sus ideas sobre la gracia son el exponente de su visión sobre la historia de la salvación. Basado en su lectura de Pablo, Agustín distingue cuatro stadia en la historia de la salvación: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace. Como ser humano, Adán fue creado bueno, y recibió del Creador la habilidad de alcanzar el bien. Esta habilidad se unía a la potencial inmortalidad en el paraíso. Sin embargo Adán pecó, hiriendo la naturaleza humana, dando como resultado una concupiscentia pecadora, una falta de armonía interior y la mortalidad. Debido a la presencia seminal de toda la humanidad en Adán, esta natura uitata es universal. El período desde Adán hasta Moisés es el período ante legem: antes de la ley.

Para ayudar a la humanidad a tomar conciencia de su pecado, que consiste en el concupiscere (lujuria), Dios entregó la ley (Ex 20, 17/Rm 7, 7:

---

<sup>167</sup> J. P. Burns, ‘Grace,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 391–398. M. Lamberigts, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*. Deel II: *Augustinus van Hippo*. Volume I: *Tekst*, (unpublished doctoral dissertation Theology, K.U. Leuven), Leuven 1988, 268–351. Ver también: R. Garrigou-Lagrange, ‘La grace efficace et la grace suffisante selon saint Augustin,’ *Angelicum* 31 (1954), 243–251. Para el contexto y las posibles fuentes de la doctrina agustiniana de la gracia, Cf: V. H. Drecoll, ‘Gratia,’ *Augustinus-Lexikon* III, 1/2 (2004), 182–242, 183–185. C. Moussy, *Gratia et sa famille*, (Publications de la Faculte des lettres et sciences humaines de l’Universite de Clermont- Ferrand; 2e serie 25), Presses Universitaires de France, Paris 1966.

“ne concupiscas”, “No tendrás deseos impuros”). Esto representa el período desde Moisés hasta Cristo (sub lege: bajo la ley). En otras palabras, la ley tiene una función pedagógica y más aún, acentúa el pecado. Antes de la ley, todos eran pecadores (peccator) pero pecaban sin saberlo. Pero ahora debido a la ley, la humanidad peca a sabiendas, y ya son no sólo pecadores, sino además trasgresores de la ley (praeuaricator)<sup>168</sup>. La humanidad herida no es capaz de curarse a sí misma. Solamente el Cristo sin pecado puede salvar a la humanidad pecadora. Este es el periodo sub gratia (bajo la gracia)<sup>169</sup>. Cristo fue total y verdaderamente humano, pero sin pecado, sin la concupiscentia carnis<sup>170</sup>. Voluntaria y libremente se sometió al castigo por el pecado, es decir, a la muerte, sin haber el mismo cometido pecado. Esta liberación realizada por Cristo, se actualiza para cada ser humano en el bautismo, en el cual son perdonados el pecado original y los pecados personales. El bautismo borra el reatus concupiscentiae carnis (el reato de la concupiscencia carnal) pero permanece el concupiscentiae actus (el acto del deseo carnal). Por esta razón, la gracia de Cristo no se restringe al pasado, para perdonar pecados pasados. La gracia de Cristo también ayuda a los cristianos a no ceder a la tentación y, cuando caigan –una realidad inevitable según Agustín–, la gracia de Cristo una vez más los libera del pecado, a través de la práctica del ayuno, la oración, la limosna y en el sacramento de la penitencia. La liberación definitiva del pecado, de la muerte y del sufrimiento, se concede en la resurrección, cuando se otorguen la pax (in pace: en paz) y la beatitudo (la paz verdadera y la vida beatífica).

Para concluir, según enseña Agustín, la gracia tiene tres características esenciales: (1) la necesaria; y (2) gratuita; (3) iniciativa de Dios en Cristo. (1) La gracia de Cristo es absolutamente necesaria. Si la justificación hubiera sido posible sin Cristo, Cristo hubiera muerto en vano. Esta necesidad absoluta tiene consecuencias importantes. Implica que todos los seres humanos, incluyendo a los niños recién nacidos, son pecadores. La singularidad de la gracia de la cruz de Cristo indica la presencia del pecado original en toda la humanidad. Además implica la insuficiencia de la ley de Moisés. Nadie puede alcanzar la justicia sin Cristo. La pecaminosidad de toda la humanidad implica también que ella no merece la venida de Cristo y su redención. De acuerdo a Agustín, la gracia ‘por definición’ es concedida en completa gratuidad, y

---

<sup>168</sup> La ley revela los mandamientos de Dios y el significado del pecado. Por esta razón la ley, como tal, es buena, santa y justa. La humanidad, empero, no es ya capaz de obedecer la ley. De esta forma la ley revela nuestra incapacidad humana y nuestra necesidad de la gracia de Dios. La ley no nos puede salvar. Además, las prohibiciones de la ley aumentan nuestra ansia de pecar. El problema de los iusti y de los sancti anteriores a venida de Cristo, lo resuelve Agustín al explicar que los santos del Antiguo Testamento se salvan por su fe en la futura encarnación, muerte y resurrección de Cristo.

<sup>169</sup> Todos los seres humanos nacen en Adán para el pecado (generatio: carnalis natiuitas, nacimiento carnal) y en Cristo renacen para la libertad (regeneratio: spiritalis natiuitas, nacimiento espiritual). Sin embargo, Cristo sobrepasa a Adán. El perdona el peccatum originale y todos los pecados personales. Destruye tanto la muerte física como la espiritual, y ayuda en la batalla contra la tentación futura.

<sup>170</sup> Cristo nace spiritaliter (según el espíritu), mientras el resto de la humanidad nace carnaliter (según la carne). Puesto que nació del Espíritu Santo y de una virgen, no hubo en su concepción concupiscentia carnis ni semen masculino. Cristo tiene solamente una similitudo carnis peccati (Rm 8, 3).

recibida sin merecerla. Basado en argumentos de la Escritura, Agustín insiste constantemente en la procedencia de Dios de todo lo bueno que se encuentre en la humanidad (e. g. 1Co 1, 31; 4, 7b; 2Co10, 17; Tit 3, 5; Ef 2, 8-9). Además, los seres humanos no merecen sino el castigo<sup>171</sup>. La gracia implica la iniciativa divina en la voluntad humana para la fe, el amor y la justicia. La iniciativa divina garantiza la naturaleza inmerecida de la gracia. La buena voluntad de los seres humanos sigue a la gracia, no la precede; de otra forma la gracia sería una recompensa merecida. La conversión a la fe es también un regalo de la gracia. La fe en Cristo es el único camino a la salvación. Esta fe presupone una bona uoluntas (buena voluntad). Apartados de Dios desde la caída, no podíamos por nosotros mismos regresar a Dios, ni establecer una relación con El. Sin embargo Dios lo logra, no contra nuestra voluntad o por la fuerza. Dios capacitó a la humanidad para llegar a la fe, y esta fe obra a través del amor, amor derramado por el Espíritu sobre la humanidad (Ga. 5,6). La iniciativa amorosa de Dios, pide como respuesta amor, lo que nos posibilita para hacer el bien. La divina dilectio (amor) nos atrae sin forzarnos. Dios nos concede la iustitia y en base a este regalo, comenzamos a suspirar por la iustitia. Es sobre esta base que los seres humanos se apartan del deseo de pecar.

## 2.2. *¿Un progreso en el pensamiento de Agustín sobre la gracia?*

Nuestro repaso histórico de la controversia pelagiana nos ha revelado las líneas fundamentales del pensamiento de Agustín sobre la gracia. Pensamiento no limitado únicamente a la controversia. Elementos de su doctrina sobre la gracia, externos a la controversia, nos conducen a un debate, que ha preocupado por décadas a los estudiosos, sobre si se puede distinguir una evolución o una ruptura en el pensamiento de Agustín sobre la gracia<sup>172</sup>. P. Brown, J. P. Burns, K. Flasch, G. Lettieri, A. Sage, observan cierto grado de discontinuidad entre el primitivo Agustín filosófico y optimista, y el posterior Agustín doctrinal y pesimista. P. Brown argumenta, por ejemplo, que el *Ad Simplicianum* de Agustín, escrito en el 396, representa una ruptura en su pensamiento sobre el tema, y que surge de su estudio de Pablo en el período comprendido entre la mitad del 380 y la mitad del 390. Mientras Agustín hasta entonces estaba convencido de las capacidades naturales de la persona humana –bajo la influencia del neoplatonismo–, su lectura de Pablo lo condujo a creer cada vez más en nuestra dependencia de Dios. Por primera vez escribe Agustín sobre el tema en *Ad Simplicianum* 1,2, y para Brown esto constituye su segunda ‘conversión’. Su ‘conversión’ del 386 lo introduce al cristianismo

<sup>171</sup> Brevemente, también es aquí en donde encontramos el pensamiento de Agustín sobre la predestinación, elaborado principalmente en la así llamada controversia semi-pelagiana. Toda la humanidad es una massa damnata. Por propia iniciativa y sin tener en cuenta méritos venideros, Dios escoge a los electi, praedestinati (Mt 22, 14; Rm 8, 28–30; 9,11–13; Ef 1, 4). Dios no le debía la gracia a la humanidad. Todos los que han sido rechazados llevan su propia culpa como adultos y el pecado original como niños recién nacidos. La predestinación no fuerza la humanidad y no excluye la cooperación de la voluntad ni de la responsabilidad personal.

<sup>172</sup> A. Dupont, ‘Continuity or Discontinuity in Augustine? Is There an ‘Early Augustine’ and What Does He Think on Grace? Artículo resumido por: C. Harrison, *Rethinking Augustine’s Early Theology: an Argument for Continuity*, Oxford 2006,’ *Ars Disputandi* 8 (2008), 67–79.

neo-platónico, mientras su ‘conversión’ del 396 lo introduce al cristianismo ortodoxo paulino<sup>173</sup>. Por medio de un análisis histórico de los conceptos de ‘gratia’ y de ‘peccatum originale’ de Agustín, J. P. Burns y A. Sage, llegan a la misma conclusión<sup>174</sup>. Flasch también afirma que, después del 396 y después de leer a Pablo, Agustín cambia su original antropología optimista, por una teología basada en una “Logik des Schreckens”<sup>175</sup>. De manera similar G. Lettieri se refiere al Agustín de *Ad Simplicianum* como *L’altro Agostino*, diferente al de los primeros escritos<sup>176</sup>. Estos análisis a menudo aluden al hecho de que Pelagio y Juliano hacen referencia a los primeros escritos de Agustín llamados “filosóficos” en los que –como reacción al Maniqueísmo–, parece tener gran confianza en la capacidad humana para elegir, y en la capacidad natural para encontrar el bonum, la fe, y la iustitia (sin la necesidad de una gracia interior). Agustín, sin embargo, tuvo que liberarse de estas ideas “proto-pelagianas” cuando, por primera vez, en *Ad Simplicianum*, reflexionó sobre el pecado original en su comentario a Rm 7 y 9, y se dio cuenta, también por primera vez, de que la naturaleza humana era insuficiente y totalmente dependiente de una gracia interior eficiente.

N. Cipriani, V. H. Drecoll, C. Harrison, P.-M. Hombert, G. Madec, Th. G. Ring, se aproximan al esquema anterior pero de una manera más matizada, centrándose primordialmente en la continuidad entre los primeros escritos de Agustín el *Ad Simplicianum*, y los tratados anti-pelagianos<sup>177</sup>. Sacan sus conclusiones basados en el análisis histórico del concepto de gracia de Agustín, poniendo particular atención a la presencia de la gracia en sus primeros escritos<sup>178</sup>. Los mencionados investigadores no niegan la idea de

<sup>173</sup> Brown, *Augustine of Hippo*.

<sup>174</sup> J. P. Burns, *The Development of Augustine’s Doctrine of Operative Grace*, (Collection des Études Augustiniennes, Serie Antiquite; 82), Études Augustiniennes, Paris 1980. A. Sage, ‘Peche originel. Naissance d’un dogme,’ *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 211–248.

<sup>175</sup> K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, (Deutsche Erstübersetzung von Walter Schafer. Herausgegeben und erklärt von Kurt Flasch. Zweite, verbesserte Auflage mit Nachwort), (Excerpta classica; 8), Dieterich, Mainz 1995.

<sup>176</sup> G. Lettieri, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

<sup>177</sup> N. Cipriani, ‘L’altro Agostino di G. Lettieri,’ *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), 249–265. V. H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, (Beiträge zur historischen Theologie; 109), Mohr Siebeck, Tübingen 1999. Drecoll, ‘Gratia,’ 182–242. C. Harrison, *Rethinking Augustine’s Early Theology: an Argument for Continuity*, Oxford University Press, Oxford 2006. Hombert, *Gloria gratiae*, 129–158. Hombert, ‘Augustin, predicateur,’ 217–245. Hombert, *Nouvelles recherches*. G. Madec, ‘Sur une nouvelle introduction à la pensée d’Augustin,’ *Revue des Études Augustiniennes* 28 (1982), 100–111. T. G. Ring, ‘Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*,’ *Augustiniana* 44 (1994), 31–113. Ver también: C. P. Mayer, ‘Augustinus – Doctor Gratiae. Das Werden der augustiniischen Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der “Confessiones”,’ en: N. Fischer (ed.), *Freiheit und Gnade in Augustins “Confessiones”: der Sprung in lebendige Leben*, Schöningh, Paderborn 2003, 37–49.

<sup>178</sup> V. H. Drecoll ofrece un detallado resumen de la literatura secundaria que tiene que ver con la génesis de la doctrina de la gracia de Agustín. Su estudio histórico de los avances en el concepto de gracia de Agustín, se enfoca detalladamente sobre la presencia de la gratia más allá y antes de la controversia pelagiana. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre*, 1–21, 182–242.

que Agustín tuvo una evolución, y que la cuestión de la gracia se volvió más aguda en el contexto de la controversia Pelagiana. Sin embargo, insisten en que las intuiciones fundamentales detrás de su así llamada doctrina “madura” de la gracia, no estuvieron ausentes de su pensamiento antes del 396. C. Harrison recientemente, ha salido en apoyo de esta continuidad, refutando tres presupuestos de la hipótesis de la “ruptura”. (1) El antiguo Agustín no reconoció la suficiencia de la naturaleza humana a la manera de los proto-pelagianos. (2) Agustín nunca aceptó que la voluntad no estuviera subordinada a la gracia, o que cooperaba con ella en igualdad de posición. (3) El año 396 no representa una volte-face<sup>179</sup> radical y dramática. Harrison argumenta con detalle que las primeras obras son totalmente cristianas y teológicas, debido a las reflexiones de Agustín sobre la creatio ex nihilo. Este concepto supone las ideas del mal como privatio boni, la trascendencia de Dios, la dependencia humana, la inclinación al pecado, la incapacidad de la voluntad humana de retornar a Dios por sí misma después del pecado, la necesidad de una gracia interior acompañante para hacer lo que es bueno, una gracia que constantemente (y gratuitamente) forma y reforma a la persona humana<sup>180</sup>. Más específicamente, Harrison insiste en la no ausencia, en los escritos de Agustín anteriores a la mitad del 390, de los elementos centrales de su reflexión sobre la caída: la solidaridad humana en el pecado de Adán, la relación entre pecado y mortalidad, las consecuencias del primer pecado (ignorancia del bien, dificultad en hacer el bien, inhabilidad para evitar el pecar, la presencia de la lujuria y de la así llamada consuetudo), la idea de que el pecado es una perturbación de la voluntad humana. Sin la ayuda de la gracia divina, la voluntad humana no puede actuar. En este contexto, en sus primeros escritos Agustín habla de una sinergia entre los seres humanos y Dios, de una gracia que toma posesión de la persona humana, más específicamente, una gratia Christi. Para resumir, Harrison demuestra de manera excelente que las ideas posteriores de Agustín ya estaban presentes en sus anteriores ideas.

Los argumentos de Harrison son del todo convincentes. ¿Debiéramos quizás extender el rango de la continuidad que ella sugiere? ¿El año 386

<sup>179</sup> Harrison también rechaza la hipótesis de que, el reporte de Agustín sobre su conversión en Confesiones 8, sea un ejemplo de hineininterpretieren, es decir, de haber descrito su conversión del 386 (cuando comenzó a escribir las Confesiones fue en el 397) en términos de su posterior conversión paulina del 396, cuando en realidad su conversión en el 386 fue a una forma de cristianismo neoplatónico.

<sup>180</sup> Harrison alude aquí a una excepción, la de las Epistulae ad Romanos inchoata expositio, Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos y Expositio Epistulae ad Galatas, escritas por los años 394-396. Como reacción al determinismo maniqueo, Agustín asocia el initium fidei con la voluntad humana. Harrison observa que esta idea es un hapax en la obra de Agustín, que difiere fundamentalmente del contenido de sus previos escritos. En Ad Simplicianum, Agustín se dio cuenta que la aceptación de una libre voluntad después de la caída, no podía mantenerse, idea que ya había formulado en los comentarios a las cartas a los Romanos y a los Gálatas. Razon por la cual usa Ad Simplicianum para refutar la hipótesis de que la voluntad humana puede llegar a la fe por propia iniciativa. Agustín recuerda aquí a sus primeras ideas, pero con una nueva terminología y mayor claridad, insistiendo además que el initium fidei también es gracia. En otras palabras, Ad Simplicianum no es un rompimiento radical con el pasado, antes bien, es un volver a las ideas originales con el fin de corregir un ‘error’ cometido en el contexto de su exégesis anti-maniquea de Pablo en los años 394-395.

representa una ruptura total, una completa transformación de la incredulidad a la fe? Todo lo que podemos decir con cierto grado de certeza, es que Agustín nunca fue “pagano”, como lo fue su padre. La búsqueda que lo puso en contacto con el maniqueísmo, el escepticismo y el neoplatonismo, fue precisamente la búsqueda de un cristianismo auténtico, de una correcta comprensión de la fe cristiana. Desde esta perspectiva, el 386 no representa un cambio de no cristiano a cristiano, sino de (neo-)platónico a la cristiandad católica, con Pablo como catalizador. Harrison no niega esta idea, pero ella prefiere mantener el 386 como el punto del regreso. Agustín (en cierto sentido) fue siempre cristiano, y la fe ortodoxa de este famoso converso, tuvo raíces importantes. Esta visión hace más fácil entender que el pensamiento de Agustín fuera el resultado de una evolución, y no algo que aparece de la nada. Además, la continuidad no implica completa identidad en el pensamiento de Agustín desde el 1 de agosto del 386 hasta el 28 de agosto del 430. En primer lugar, esto representaría a un Agustín adhiriéndose adustamente a ciertas hipótesis, sin explorar críticamente las alternativas. Lo cual se ilustra con la sola y única aceptación que Agustín hace del concepto *meritum fidei* en su comentario paulino a mitad del 390. En segundo lugar, la ampliación del concepto de continuidad de Harrison, dejaría más espacio al crecimiento y al desarrollo. Los pensamientos de Agustín sobre la gracia –las más fundamentales ideas que estuvieron presentes en sus primeros escritos (dado que fueran la ocasión y esencia de su conversión en el 386)–, experimentaron un proceso de profundización, evolución y refinamiento como, por ejemplo, lo atestigua claramente el trabajo de Drecoll y Hombert<sup>181</sup>. Su pensamiento ‘maduró’ con él, con el correr de sus años, influenciado por su experiencia pastoral y su participación en las controversias teológicas<sup>182</sup>. Su pensamiento, en cuestiones relacionadas con la gracia y la libre voluntad, fue originalmente determinado por su lucha con el Maniqueísmo y con el neo-platonismo. Más

<sup>181</sup> “Le changement intervenu en 395–396 avec l’*Ad Simplicianum* est reel. Mais il n’introduit pas de ‘coupure’ radicale, et ne consiste pas en l’elaboration d’une ‘theorie’. Disons qu’il s’agit d’un ‘tournant’. Et celui-ci s’explique moins par la ‘pression’ exercee au moment de la redaction de l’*Ad Simplicianum* par le chapitre 9 de l’Épître aux Romains que devait expliquer Augustin, que par tout un cheminement anterieur. L’analyse des ecrits de la periode 386–395 nous a permis de voir les preoccupations theologiques et spirituelles d’Augustin, et la maturation progressive d’une theologie dont la formulation definitive en 395–396 est l’incontestable aboutissement. Rien ne permet de parler de changements substantiels dans la theologie augustinienne de la grace entre 395–396 et 430. Il y a certes des exegeses nouvelles (Rm. 7), des approfondissements, des insistances plus grandes (a propos du peche originel, par exemple). Mais en son fond la theologie d’Augustin est mue par les memes convictions durant toute cette periode. [. . .] Si beaucoup de themes theologiques ont un relief de plus en plus accuse au fur et a mesure du developpement de la controverse pelagienne, c’est en raison de celle-ci et parce que les ecrits d’Augustin sont alors des ecrits de circonstance ayant a traiter explicitement ces themes.” Hombert, *Gloria gratiae*, 571.

<sup>182</sup> La comprensión de Agustín sobre la gracia permanece fundamentalmente constante, aunque la controversia Pelagiana lo impulsó a profundizar sus ideas, darles bases teológicas y desarrollarlas sistemáticamente. Por ejemplo, su exégesis de la carta a los Romanos (esp. Rom. 7) sufrió una evolución que será discutida más tarde en el presente estudio. Ver también: M.-F. Berrouard, ‘L’exegese augustinienne de Rom. 7, 7–25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premieres periodes de la crise “pelagienne”’, *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), 101–195. F. Van Fleteren, ‘Augustine’s Evolving Exegesis of Romans 7: 22–23 in its Pauline Context,’ *Augustinian Studies* 32/1 (2001), 89–114.

tarde fue desafiado por el Donatismo y el Pelagianismo. Nuevas perspectivas, nuevos enfoques, y la construcción gradual de un aparato conceptual teológico, aseguraron que las ideas de Agustín sobre la gracia no fueran estáticas sino dinámicas<sup>183</sup>. Agustín mismo enfatiza la importancia de hacer progreso, progreso estimulado por el estudio, el ayuno y la oración, progreso otorgado por el Espíritu.

### 2.3 *El tratamiento de la gracia en los sermones ad populum Anti-Pelagianos*

A pesar del hecho de que los sermones de Agustín constituyen el segmento menos estudiado de su obra, hemos demostrado que es importante un cerrado análisis del mismo, puesto que involucran temas teológicos en un contexto pastoral. La presencia del tema de la gratia en los sermones ad populum y en los sermones anti-pelagianos en particular, no ha sido aún sometido a un estudio sistemático. El modo como entiende Agustín la gracia, ha sido examinado a profundidad y en detalle en las últimas décadas, sus fundamentos filosóficos, la dimensión hermenéutica, los presupuestos e implicaciones antropológicos y teológicos, las raíces bíblicas, los antecedentes

---

<sup>183</sup> Agustín escribe en *De dono perseverantiae* 20,52-53 que ya había refutado las ideas del pelagianismo antes del arranque de la controversia, refiriéndose a este respecto en el *Ad Simplicianum* y a las *Confessiones*. Harrison se refiere además a los esfuerzos que hace Agustín en las *Retractationes* por presentar sus primeros escritos como proto-anti-pelagianos. Sin embargo, tal argumento no puede usarse para apoyar la afirmación de que hubo dos ‘Agustines’. Por el contrario, ello tiende a respaldar la idea de que Agustín se comprometió en una estrategia de mejoría post factum. Así como se dice que sus autobiográficas *Confessiones* presentan su conversión de manera diferente a como sugieren los hechos, así vuelve a escribir sus primeras obras en sus ‘autobiográficas *Retractationes*. Admite además Agustín, que no comprendió desde un principio el pleno significado de la gracia. Escribe en *De dono perseverantiae* 21, 55 que sus ideas sobre la gracia de la perseverantia y sobre la predestinación ya estaban presentes en *Ad Simplicianum*, pero inmediatamente advierte al lector estar atento a potenciales errores anteriores. Confiesa que su pensamiento estaba lejos de ser perfecto y que con el correr de los años había adquirido una visión teológica. Los monjes de Provenza solicitaron respaldar *De libero arbitrio*. Agustín admite que describió el destino de los recién nacidos de una manera tan anti-maniquea, que los pelagianos podrían usarlo como apoyo a su negación de la existencia del pecado original (11, 26–12, 28). Sin embargo se defiende al señalar que estaba reaccionando contra el dualismo maniqueo y que, dentro de ese contexto, no tocaba el tema de la gratuidad de la gracia. Así las cosas, insiste, este texto no debería ser usado dentro del marco del tema de la gracia (12, 29). Señala también Agustín, que cuando comenzó a escribir *De libero arbitrio*, era apenas un ‘novicio’, con dudas acerca del destino de los parvuli. Con respecto a ello añade que nadie debería, por envidia o por maldad, negarle el derecho de progresar (12, 30). En otras palabras declara que diferentes contextos conducen a diferentes enfoques y aún a diferentes contenidos, y que este mismo pensamiento puede ser objeto de desarrollo. Por esta razón debemos aceptar que, cuando Agustín escribió en diferentes escritos que puede alcanzarse la perfección en esta vida -opinión que más tarde rechazara con pasión-, es evidencia de evolución y desarrollo, en vez de leer algo diferente en los pasajes en cuestión. La doctrina de Agustín sobre la gracia, cuyos básicos elementos se trabajaron en detalle en la controversia pelagiana, estuvo presente en su pensamiento desde el principio in nucleo. Referirse a sus primeras ideas como ‘proto-anti-pelagianas’, es ir demasiado lejos y podría describirse como anacrónico. El choque con los “pelagianos”, que resultó un modo de pensar polémico y en ocasiones con dos caras distintas, no había aún sucedido en ese momento, en el mundo conceptual de Agustín. De otra forma, uno estaría en libertad, *mutatis mutandis* de referirse al joven y entusiasta monje agustiniano Lutero, como proto-anti-católico.

polémicos eclesiales y políticos, todo esto se ha visto beneficiado por los serios análisis científicos. Sin embargo, la presencia, y la manera de estar presente, de la doctrina de la gracia en los sermones de Agustín, no ha sido objeto de un análisis científico sistemático. Los estudios existentes sobre la doctrina de Agustín sobre la gracia, tienden a limitarse, por un lado, a la perspectiva histórica, sistemática y dogmática de la Iglesia, y por otro, a una controversia teológica. Podemos decir, entonces, que los estudios realizados se han enfocado solamente en una parte de la obra de Agustín, puntualmente sobre las discusiones dogmáticas que se encuentran en *Ad Simplicianum I* y en las obras anti-pelagianas, ocasionalmente citando las *Confessiones*, *De Civitate Dei* y *De Trinitate*. En el así llamado debate (dis)continuo que ya delineamos antes, la atención se enfoca sobre los primeros escritos. En este contexto, sin embargo, los sermones están notablemente ausentes. Entonces, los temas y las perspectivas de Agustín, son leídos sin tener en cuenta el trasfondo de toda su obra y de su vida (como obispo con el ministerio de la predicación), y no se le da suficiente atención de manera global, a Agustín, el pensador, el escritor, y el predicador/orador.

Un estudio de los sermones de Agustín en el contexto de su doctrina sobre la gracia, es aún esencial por dos razones. En primer lugar, dicho estudio puede exponer la aún inexplorada perspectiva pastoral y espiritual. En segundo lugar puede servir para complementar los estudios ya existentes de sus ideas filosófico-teológicas sobre la gracia, y quizá matizándolas aún más, teniendo presente que la predicación de Agustín también involucraba temas filosófico-teológicos de sus escritos doctrinales. Para afinar nuestro enfoque sobre el tema de la presencia de la *gratia* dentro de los sermones *ad populum*, en el presente estudio hemos optado por tomar los sermones tradicionalmente asociados con la controversia pelagiana, como nuestro punto de partida inicial<sup>184</sup>. Ciertamente, dicha controversia giró en su mayor parte

---

<sup>184</sup> Un estudio reciente de P.-M. Hombert, examina la presencia y el enfoque de la gracia en los primeros sermones (sermones, enarrationes, tractatus) (sermones desde el 397: s. 160 [en su subsiguiente monografía coloca nueva fecha (415-416) al s. 160]; Dolbeau 11; Dolbeau 18), (sermones del 400-411: s. 46; 275; 285; 335; 380; 381; Dolbeau 4; Dolbeau 15; Denis 13; Caillau-Saint-Yves 1, 47). P.-M. Hombert, 'Le chretien, sauve et glorifie en etant membre du Christ: Les premieres "Enarrationes in Psalmos"', en: P.-M. Hombert, *Gloria gratiae*, 78-84. P.-M. Hombert, 'Echos des nouvelles affirmations d'Augustin dans la predication de 397,' en: P.-M. Hombert, *Gloria gratiae*, 108-112. P.-M. Hombert, 'Se glorifier en Dieu ou en soi-meme: etre ou ne pas etre l'Eglise du Christ. Le ministere pastoral et la predication de la grace (400-411),' en: P.-M. Hombert, *Gloria gratiae*, 129-160. El artículo de Hombert enfoca la presencia de la doctrina de la gracia en la predicación de Agustín (sermones, tractatus y especialmente las enarraciones, los ejemplos que se ofrecen en el presente resumen se restringen a los sermones) y la manera de expresarse en los años 395-411. Se pregunta a sí mismo si pueden encontrarse paralelos catequético-pastorales entre *Ad Simplicianum* y las *Confessiones*, en los que sean evidentes las principales premisas de doctrina pre-pelagiana de Agustín sobre la gracia. Concluye, en términos generales, que la doctrina de la gracia esta presente en la predicación de Agustín entre el 395 y el 412, aunque de manera resumida e incidentalmente. Sin embargo, en contraste con los sermones posteriores al 412, no hay ni una sola homilía, en ese período, que haya sido dedicada en su totalidad al tema. Además, las referencias a la gracia en los sermones nunca son teóricas o sistemáticas. Agustín es consistentemente dependiente y determinado por los textos de la Escritura, sobre los que ofrece su comentario en sus sermones sobre la gracia. Esta presencia abarca todo el período por igual y se observa más intensa después del 404, momento en el que Pelagió criticó en Roma el *Da quod*

iubes de las Confesiones. En primera instancia, el contenido de la gracia se relaciona con Cristo mismo (*Gratia Christi*) como lo hace la *gratia* como el *auxilium quotidianum* y como la *gratia iustificationis*. Significativas antítesis también están presentes: gracia-ley, gracia-naturaleza, gracia-mérito, Adán-Cristo, bautismo-concupiscentia, humildad-orgullo, dar-recibir, deseo-capacidad y elección- rechazo. La controversia donatista parece haber dejado su huella en la temprana predicación de Agustín. El acusa al clero donatista de comportarse como si ellos fueran dueños de la gracia e insiste en que ésta pertenece a Dios y a Dios sólo. Pasajes de la Escritura, tales como Rm 10, 2-3 y Jr 17. 5, usados contra el orgullo de los donatistas, los vuelve a traer años más tarde como armas contra los pelagianos (pp. 218-221). Ofrece Hombert un resumen de des silences, des brièvetés, des exégèses propres à cette période (pp. 221–231). Las enseñanzas de Agustín sobre la *gratia* de la elección y sobre la predestinación, como se desarrollan en *Ad Simplicianum*, parecen no haber repercutido en sus primeras predicaciones. Mientras que el tema de Jacob y Esaú está presente en sus sermones, no es usado con relación al misterio de la *electio divina*. Simboliza mejor las gentes convertidas y rechazadas de Israel, o el bien y el mal dentro de la Iglesia (pp. 221-224). La idea de que el *initium fidei* es una gracia de Dios, está totalmente ausente de la predicación temprana de Agustín (pp. 224-226). Romanos 7 se presenta antes del 412 pero la manera como es empleado nada anticipa de lo que le encontramos diciendo sobre ello después del 417 en el s. 30, por ejemplo, o ss. 151-154 (pp. 226-227). En *Ad Simplicianum*, Agustín escribe sobre la gracia divina que obra directamente sobre la voluntad humana para hacerla buena. Las homilias de Agustín callan acerca de esta divina intervención en la voluntad humana, quizás porque era difícil sugerirlo sin aparecer como negando la libre voluntad. Tal sensibilidad con relación a la libre voluntad, es típica de su predicación anterior a la controversia pelagiana. Sin embargo, durante la misma controversia, enfatiza la impotencia de la voluntad humana y nuestra necesidad de la ayuda de Dios, énfasis no encontrado antes del 412 pp. 227-229. A la exégesis de algunos temas bíblicos –tales como el *profundum crucis*, la pesca milagrosa (153 en total; Jn. 21, 11), la venida del Espíritu Santo a los corazones de los fieles (Rm. 5, 5)-, se les da un significado específicamente anti-pelagiano después del 412, del que no gozaba antes. De acuerdo a Hombert, (pp.231-242), las semejanzas son más que las diferencias en la predicación sobre la gracia antes y después del 412: “La predication augustinienne anterieure a 412 atteste en effet amplement une riche et importante doctrine de la grace. Si riche et parfois si vigoureuse dans ses formulations qu’on serait meme tente de la qualifier d’antipelagienne’. Mais a tort, car il ne s’agit la que des convictions profondes d’Augustin.” (p. 231.) Observa Hombert que no hay evolución perceptible en el pensamiento de Agustín sobre la *gratia* de la gracia (*gratia gratis data*) Este era un elemento en las convicciones de Agustín desde sus comienzos y que permanece sin cambio alguno –*semper et ubique*- a través de sus escritos, incluyendo lo anterior al 412 y más allá de *Ad Simplicianum*. En verdad, la continuidad de su doctrina sobre la gracia, se demuestra mejor en base a su predicación sobre el carácter de *gratuidad*. Según Agustín –antes, durante y después de la controversia pelagiana-, la razón subyacente de esta *gratuidad*, es la pecaminosidad de la persona que merece ser condenada, y nada más (pp. 231-134). De igual manera, el tema de Dios recompensando sus propios dones y no al mérito humano, está presente de manera ostensible en sus primeros sermones, incluyendo los sermones 32, 12; 62, 8; Dolbeau 4, 6; Denis 24, 5 (pp. 234–236). La idea de que las personas hacen lo que es bueno porque Dios lo obra dentro de ellos, también está confirmada antes del 412 (e.g. en s. Frangipane 5, 6; pp. 236–238.) La gracia de Dios llega en ayuda de la debilidad humana. Este cuarto tema de la gracia está también claro antes de la controversia pelagiana en sermones tales como el s. 32, 8–9. Agustín insiste repetidamente que el ejercicio de ciertas virtudes es uno de los frutos de la gracia (s. 55, 2; s. 343, 5; s. Dolbeau 12, 12). En este contexto continuamente insiste en que los mártires recibieron la ayuda de Dios en su martirio (s. Denis 13, 2; 14, 5; 15, 3) (pp. 238–241). Señala también Hombert que otros temas están presentes antes del 412, además de los cuatro ya mencionados: la verdadera libertad se recibe de Dios como un regalo, la perseverancia diaria es una gracia, como lo son la *suavitas* y la *dulcedo gratiae* (p. 242). Concluye Hombert (pp. 243-245): “S’il fallait qualifier la doctrine de la grace d’Augustin anterieurement a la controverse pelagienne, nous dirions volontiers qu’il s’agit d’une possession tranquille d’une doctrine incluant deja l’essentiel des themes qui seront plus tard developpes. [ . . . ] il ne faut pas s’etonner si beaucoup de themes n’apparaissent pas avant la controverse pelagienne. La raison en est des plus simples: c’est que l’occasion de les developper a manque a Augustin. [ . . . ] Augustin est un pasteur avant tout, c’est-a-dire un homme dont la parole et les ecrits repondent aux necessites du moment, aux sollicitations

alrededor del significado, la naturaleza y el impacto de la *gratia*, en su relación con la libertad humana. Al final de este capítulo introductorio, ofrecemos un breve resumen de los sermones *ad populum* ubicados tradicionalmente –en términos de fecha y contenido– dentro de la controversia pelagiana. En los capítulos restantes seguiremos explorando sobre el contenido y la cronología de dichos sermones.

Aunque pudiese sonar sorprendente, hay solamente cinco sermones en el extenso corpus agustiniano, en los que explícitamente se hace referencia a los pelagianos<sup>185</sup>. Sermo 163 A: “O Pelagiane, ‘per Iesum Christum’, inquit, ‘Dominum nostrum’ [Rom. 7,25], non per liberum arbitrium nostrum”<sup>186</sup>. Sermo 181,2: “Haeretici autem sunt Pelagiani, iidemque Ceolestiani, qui hoc dicunt”<sup>187</sup>. Sermo 181,7: “Vbi es ergo, haeretici Pelagiane uel Coelestiane”<sup>188</sup>. (Cf. Sermo 183, 1,12: “pelagiano” y “Pelagio”<sup>189</sup>.) El Sermo 348 A, 7-8 ofrece un resumen histórico de los eventos de la primera fase de la controversia, de las actuaciones de Pelagio en Dióspolis, y llama a Pelagio por su nombre (sermo 348 A, 6,7). La referencia a un número de hechos hace posible que, el sermo en cuestión, debiera asignársele una fecha después de dichos eventos, alrededor del 416<sup>190</sup>. Mientras los sermones 26,30 y 131, no hacen alusión a los protagonistas líderes entre los pelagianos, o al movimiento mismo

---

dont il est l’objet, aux besoins de ses fideles, aux evenements, ou encore aux imperatifs de la liturgie. [...] Si donc Pelage n’était jamais apparu, la theologie augustinienne de la grace en serait certainement restee a ce que nous avons brievement analyse: une theologie relativement limitee dans ses analyses, quoique bien reelle et riche d’accents typiques qu’on ne trouve pas chez d’autres auteurs, c’est evident.” (p. 244.) Hombert, ‘Augustin, predicateur,’ 217–245.

<sup>185</sup> I. Opeit realizó un estudio sobre el vocabulario polémico usado en relación con los judíos, los paganos y movimientos cristianos heterodoxos, comenzando con Tertuliano y finalizando con Agustín. De su análisis sobre el Latin Häretikerpolemik, desde comienzos del siglo quinto, es evidente que muchos de los contemporáneos de Agustín condenaron a los herejes cristianos como ‘enemigos de Cristo, de la Iglesia y de la verdad’, y moralmente los descalificaron con términos metafóricos como perros, lobos, víboras, veneno, pestilencia, adulterio, etc. El campeón de la aplicación de tal vocabulario a los pelagianos, parece haber sido Jerónimo. Agustín, aunque más moderado, no evitó completamente tal polémico lenguaje. En *De nuptiis et concupiscentia* 1, 1, se refiere a los pelagianos como “nouelli et peruersi dogmatis assertores” (cf. *De nuptiis et concupiscentia* 2, 9: “egregii Christiani”; *De nuptiis et concupiscentia* 2, 33: “possesus Pelagiana impietate”). Añade en *De nuptiis et concupiscentia* 2,4 en relación con su negación del pecado original: “nefandi erroris auctores”, y en *De gratia Christi et de peccato originali* 2, 25: “huius peruersitatis auctores [...] uel certe, si auctores non sunt, [...] assertores tamen atque doctores”. El pelagianismo es descrito así en *De gestis Pelagii* 23, 47: “christianae salutis uenenum illius [Pelagii] peruersitatis inimicum”, and the adherents of ‘Pelagianism’ in *De gestis Pelagii* 35, 66: “nescio quo cuneo perditorum, qui ualde in peruersum perhibentur suffragari”. I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften; Neue Folge, 2. Reihe, Band 63), Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1980, 156–158.

<sup>186</sup> s. 163 A, 3. [MA1 p. 625/29–30.]

<sup>187</sup> s. 181, 2. [PL 38 c. 980/10–11.]

<sup>188</sup> s. 181, 7. [PL 38 c. 982/45–46.]

<sup>189</sup> s. 183, 1; 12. [PL 38 c. 989/1; 992/19.]

<sup>190</sup> Para estas referencias en s. 163A, 3; s. 181, 2 y 7; s. 183, 1–12; s. 348, 6, véase: G. Partoens, ‘Le traitement du texte Paulinien dans les sermons 151–156,’ en: G. Partoens (ed., introd.), *Sancti Aurelii Augustini. Sermones in epistolas apostolicas. Sermones CLI–CLVI, LVI–LXIV, LVI* (n. 2).

por su nombre, los epíteta “*novella haeresis*”<sup>191</sup> (en relación a la defensa de la voluntad libre contra la gracia en el sermo 26, 8) “*contradictor gratiae*”, “*naturae defensor*”<sup>192</sup> (sermo 30, 3; 5) y “*inimici gratiae Christi*”<sup>193</sup> (sermo 131, 9), son claramente suficientes para identificar los objetivos de la ira de Agustín. El sermo 294 es menos explícito a este respecto. Agustín reacciona contra un grupo: “dicen ellos (...) ellos afirman (...) ellos admiten (...)” Son las proposiciones claramente “pelagianas”, por lo menos es la interpretación de Agustín. En el sermo 294 Agustín añade que no está interesado en refutar sus reclamos, sino más bien en corregirlos, especialmente en lo tocante al bautismo de los niños, un error que debería tolerarse, decía él, mientras no se deterioraran los fundamentos de la Iglesia (sermo 294, 1; 20). De igual manera en los sermones 131,10 y 156,13 Agustín ora por la conversión de sus oponentes. Por ejemplo, en el sermo 165, 6, hace alusión en términos satíricos a los *noelli*, clara referencia a los pelagianos sin nombrarlos explícitamente al impugnar sus ideas. Por su acercamiento cauteloso a los pelagianos, el sermo 294 tiende a ser fechado en los comienzos de la controversia -alrededor del 413-, aunque el resto de los sermones mencionados aquí, deben fecharse alrededor del (o después del) 416-417. Sin discutir en detalle el contenido de dichos sermones, podemos describirlos, no obstante, como una serie de exabruptos anti-pelagianos, en línea con los polémicos discursos anti-pelagianos de Agustín. Los temas sobre la *gratia*, característicos de esta polémica literatura, también se encuentran en estos sermones. La caída es el resultado del *liberum arbitrium*, o de la *uoluptates* de la humanidad, de la soberbia humana. Como resultado del *peccatum originale* la voluntad se desordenó, la humanidad perdió su capacidad de hacer el bien y la muerte entró en el mundo. La naturaleza humana está entonces enferma, *uiciata*, y los seres humanos son incapaces de curarse a sí mismos. Sólo el *medicus* Cristo sin pecado, puede llevar a cabo esta sanación. Habiendo nacido fuera de la esfera de la *uoluntas* y de la *libido carnalis*, solo Cristo es sin pecado. Agustín subraya que Cristo, cuando murió en la cruz, tomó sobre sí el castigo debido al pecado y no el pecado mismo. Todo ser humano, entonces, permanece pecador de dos maneras: tiene sus propios pecados personales, y hereda el pecado de Adán. Todos pecamos en Adán y la trasmisión del pecado original se origina en la procreación carnal. Por este pecado de Adán se hace necesario el bautismo de los niños. El bautismo de los niños es necesario para su redención, y no sólo porque les concede la entrada al reino de los cielos, como afirman los pelagianos, según Agustín. Una y otra vez, Agustín se vuelve a la humildad. Los fieles deben aceptar la redención como un regalo de Dios y no la deben atribuir con orgullo a sus propios méritos. El principal argumento de Agustín contra los pelagianos es que ellos quieren establecer su propia justicia, rehúsan someterse a la justicia de Dios, arrogantemente insisten que es posible una vida sin pecado, y por tanto, niegan el poder de la oración (post-bautismal, especialmente la oración de Mt 6, 12-13) y la necesidad de la

<sup>191</sup> s. 26, 8. [CCL 41 p. 352/140-141.]

<sup>192</sup> s. 30, 3; 5. [CCL 41 p. 383/54-55.]

<sup>193</sup> s. 131, 9. [PL 38 c. 734/18.]

gracia (bautismal y post-bautismal).

Otra categoría de sermones anti-pelagianos está compuesta por aquellos dedicados, en su totalidad, al tema central de la controversia, en los que Agustín presenta y refuta lo sustancial del Pelagianismo, sin hacer mención de este nombre: sermones 115, 143, 145(?), 151-156, 154 A, 158, 163, 168, 169, 170, 174, 193, 260 D, 293, 299. Por ejemplo, Agustín cita a Pelagio en el sermo 156,13, pero no menciona la fuente. Esta colección de sermones tiende a relacionarse con los comentarios de Agustín sobre Pablo (Rm 7-8 y Gal 5) en los que se discute, en detalle, el tema de la concupiscentia, y la lucha entre el espíritu y la carne. Dicho tema, además, no se limita al período de sus discusiones con los pelagianos, sino que también se halla en su continua crítica a los Maniqueos. Por supuesto que Agustín reacciona a menudo contra el dualismo maniqueo en los sermones anti-pelagianos. Una de las razones para ello, es el hecho de que sus ‘adversarios’ pelagianos lo acusaban de tener tendencias maniqueas en sus convicciones relativas al pecado original. Existe considerable consenso en cuanto a la fecha de esta colección dentro del período de la controversia pelagiana, siendo el principal argumento a este respecto, su contenido anti-pelagiano. Temas recurrentes incluyen la necesidad del bautismo de los niños a causa del pecado original, la necesidad de ser perdonados, por el medicus Cristo, del pecado original y de los pecados propios, de la aparición reveladora del pecado, de la ley insuficiente (y multiplicadora del pecado), la discordia interior entre el espíritu y la carne (concupiscentia carnalis), la insuficiencia de la voluntad humana y de la ley de Moisés, y la relación entre Adán y Cristo.

Asociados con el grupo antes mencionado –la distinción es algunas veces mínima–, está el complejo de sermones “implícitamente” anti-pelagianos o los sermones ‘combinados’: sermones 71, 71 A, 100, 114, 125(?), 125<sup>a</sup>, 128, 137, 142, 144, 159, 160 (?). 166, 214 (?), 250, 270, 272 B, 283(?), 290, 333, 335 B, 351 (?), 363, 365 (?). Hablando en un sentido amplio, el objetivo de estos sermones no es anti-pelagiano, aunque entran en la discusión secundaria de ciertos temas sobre la gracia que podrían ser considerados anti-pelagianos. Las homilías en cuestión, abordan temas tales como la Navidad, Pentecostés, o la teología del martirio, en la que puede distinguirse la ocasional explosión anti-pelagiana (e. g. sobre la concupiscentia, la relación entre la ley y la gracia, Cristo y Adán, el pecado de los recién nacidos), sin que sean los pelagianos el objetivo principal (aunque de vez en cuando se haga referencia a la ‘arrogancia de aquellos que piensan que ellos lo pueden hacer solos’, sermo 72 A). En dichos sermones el tema de la gracia –en línea con todo el Corpus de sermones –es tratado en términos muy generales (“todo es gracia y nada es mérito”, “la gracia es necesaria”, “la gracia es un don gratuito”, “nadie está sin pecado”, junto con los llamados a la humildad y al rechazo de la idea de una completa autonomía) y no deben ser señalados como específicamente anti-pelagianos. Existe consenso respecto de la fecha de la mayoría de estos sermones durante la controversia pelagiana (los sermones sobre los que no existe certeza se indican con un signo de interrogación). No obstante el debate continúa sobre él cuándo debe situarse un sermón en la controversia (411/413); en medio de ella (415/417); o más tarde (422/427).

Lo que sigue es un resumen de las fechas de los Sermones Ad Populum,

basado en seis listados cronológicos. El problema de darles una fecha será discutido con más detalle en nuestro análisis de los sermones en los capítulos restantes del presente volumen.

A. <b>Kunzelmann</b> (1931)	P.-P. <b>Verbraken</b> (1976) <sup>194</sup> [Cf. M. Pellegrino (1979/1990)]	H. J. <b>Frede</b> (1995)	E. <b>Rebillard</b> (1999)	P.-M. <b>Hombert</b> (2000)	R. <b>Gryson</b> (2007)
-----------------------------------	---	---------------------------------	----------------------------------	-----------------------------------	----------------------------

<sup>194</sup> La siguiente es una lista en orden alfabético de la literatura secundaria a que hace referencia Verbraken: T.-A. Audet, 'Notes sur les catecheses baptismales de saint Augustin,' in: *AugustinusMagister*, (Collection des etudes Augustiniennes, Serie Antiquite; 1), Vol. 1, Etudes augustiniennes, Paris 1954, 151-160. M.-F. Berrouard, "La date des 'Tractatus I-LIV in Iohannis Euangelium' de saint Augustin," *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 105-168. Fischer, *Verzeichnis der Sigel*, 116-129. P. C. Bori, *Chiesa Primitiva. L'immagine della comunità delle origini* (Atti 2, 42-47; 4, 32-37) nella storia della Chiesa antica, (Testi e Ricerche di Scienze Religiose; 10), Paideia Editrice Brescia, Brescia 1974. Brown, *Augustine of Hippo*. B. Busch, 'De modo quo sanctus Augustinus descripsit initiationem christianam,' *Ephemerides liturgicae* 52 (1938), 385-483. D. De Bruyne1, 'La chronologie de quelques sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 43 (1931), 186-188. D. De Bruyne2, 'Notes sur le Psautier de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 45 (1933), 20-28. De Plinval, *Pélagie, ses écrits*. D. Dideberg, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'Agape*, (Theologie Historique; 34), Beauchesne, Paris 1975. J.-B. du Roy1, 'L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin,' *Recherches augustiniennes* 2 (1962), 415-445. J.-B. du Roy2, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, (Collection des etudes Augustiniennes, Serie Antiquite), Etudes augustiniennes, Paris 1966. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien; 4), Erzabtei, Sankt-Ottilien 1960. G. Grasso, 'Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino,' *Gregorianum* 49 (1968), 97-112. A.-M. La Bonnardiere1, 'Le verset paulinien Rom. 5, 5, dans l'oeuvre de saint Augustin,' in: *Augustinus Magister*, (Collection des etudes Augustiniennes, Serie Antiquite; 2), Vol. 2, Etudes augustiniennes, Paris 1954, 657-665. A.-M. La Bonnardiere2, 'Les commentaires simultanés de Mat. 6, 12 et I Jo.1,8 dans l'oeuvre de s. Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955), 129-147. La Bonnardiere4, *L'Épître aux Hébreux*, 137-162. A.-M. La Bonnardiere6, *Livres historiques*, (Biblia Augustiniana A.T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1960. A.-M. La Bonnardiere7, " 'Tu es Petrus'. La pericope Matth. 16, 13-23 dans l'oeuvre de saint Augustin," *Irénikon* 34 (1961), 451-499. A.-M. La Bonnardiere8, *Les douzes petits Prophètes*, (Biblia Augustiniana A.T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1963. A.-M. La Bonnardiere9, *Les Épîtres aux Thessaloniens*, à Tite et à Philémon, (Biblia Augustiniana N. T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1964. La Bonnardiere10, *Recherches de chronologie*. A.-M. La Bonnardiere14, 'Les 'Enarrationes in Psalmis' prêchées par saint Augustin à l'occasion de fetes de martyrs', *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 73-103. A.-M. La Bonnardiere11, *Le Deutéronome*, (Biblia Augustiniana A.T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1967. A.-M. La Bonnardiere12, 'Penitence et reconciliation des Penitents d'après saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 31-53 & 249-283. A.-M. La Bonnardiere16, *Le livre de Jérémie*, (Biblia Augustiniana A.T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1972. La Bonnardiere18, 'La Bible 'liturgique', 147-160. A.-M. La Bonnardiere19, 'Les sentences des sages dans la pastorale de saint Augustin,' en: C. Kannengieser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, (Theologie Historique; 35), Beauchesne, Paris 1975, 175-198. A.-M. La Bonnardiere20, *Le livre des Proverbes*, (Biblia Augustiniana A.T.), Etudes Augustiniennes, Paris 1975. C. Lambot2, 'Un "ieinium quinquagesimae" en Afrique au IVe siècle et date de quelques sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 47 (1935), 114-121. C. Lambot8, 'Collection antique de sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 57 (1947), 89-108. C. Lambot14, 'Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 60 (1950), 3-7. C. Lambot26, 'Les sermons de saint Augustin pour les fetes de Paques,' *Revue bénédictine* 79 (1969), 148-172. C. Lambot32, *Sancti Aurelii Augustini sermones de Vetere Testamento, id est sermones in I secundum ordinem vulgatum insertis etiam nouem sermonibus post Maurinos repertis*. Recensuit C. Lambot, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41), Brepols, Turnhout 1961. S. Lancel, *Actes de*

s. 26	Viernes 18 octubre 418 Cartago	18/10/417 (Maurinos), octubre (Lapeyre), viernes 18/10/418 (Kunzelmann), octubre 418 (de Plinval), viernes 18/10/418 (Lambqot <sup>32</sup> ), 419 (du Roy <sup>2</sup> ), 417-418 (Beuron), 18/10/419 (Perler <sup>3</sup> , La Bonnardiere <sup>19</sup> )	419 Cartago	18 noviembre 397-401 Cartago		25/09/417 Cartago
s. 30	Domingo 412-416	Cartago Domingo 412-416 (Kunzelmann), Presumiblemente poco después del 412 (Morhmann <sup>2</sup> ), domingo 412-416 (Lambot <sup>32</sup> ), 412-416 (Beuron), domingo , en el verano 413? (Perler <sup>3</sup> ), 412-416 or 419 (La Bonnardiere <sup>20</sup> ) Cartago	412-416 Cartago	412-416 Cartago	Septiembre- Octubre 416 Cartago	Septiembre- Octubre 416 Cartago
s. 71	417	Presumiblemente antes del 420 (Monceaux), 417 (Kunzelmann, du Roy <sup>1</sup> ), 417? (Verbraken <sup>5</sup> , Beuron), Después del 418 (La Bonnardiere <sup>11</sup> ), 417? (Bori)	417?	417?	419-420	419-420
s. 72A (Denis 25)	417-418	417-418 (Kunzelmann, Beuron)	417-418	417-418	403-404	403-404
s. 100	cerca del 417	Cerca del 417 (Kunzelmann), 417 o 395? (La Bonnardiere <sup>6</sup> ), cerca del 417 (Beuron)	cerca del 417	cerca del 417		395

s. 114	No antes 423	Un día en la semana (Lapeyre), 423 o antes (Kunzelmann), Después del 423 (La Bonnardiere <sup>2</sup> ), No antes del 423 (Verbraken <sup>3</sup> , Beuron, Perler <sup>3</sup> )	No antes del 423 Cartago	No antes del 423 Cartago		424 Cartago
s. 115	413	Cartago 413 (Kunzelmann, Pinell REA <sup>7</sup> ), 412-413? (La Bonnardiere <sup>8</sup> ), 413 (Beuron)	413	413		412-413?
s. 125	416-417	416-417(Kunzelmann), Cuaresma del 416-417 (La Bonnardiere <sup>6</sup> ), 416-417 (Beuron), sábado a domingo (Zwinggi <sup>2</sup> )	416-417	416-417	400/405	Cuaresma 400/405
s. 125A (Mai 128)	Domingo	Sábado, quizá en la proximidad del invierno (Morin), sábado (Kunzelmann, La Bonnardiere <sup>6</sup> ), invierno (Perler <sup>3</sup> )			415-420	415-420
s. 128	412-416	412-416 (Kunzelmann), sábado (Pontet), Mañana sábado (van der Meer), 412-416 (Beuron, La Bonnardiere <sup>12</sup> ), sábado (Mandouze), Mañana sábado (Perler <sup>3</sup> , Zwinggi <sup>3</sup> )	412-416	412-416		416

s. 131	Domingo 23/09/417	Domingo 23/09/417 (Maurinos), domingo 23/09/416 (Lapeyre), domingo 23/09/417 (Kunzelmann, de Plinval), 13/09/416 (Pontet), septiembre 416 (van der Meer), 23/09/417 (La Bonnardiere <sup>6</sup> ), 417 (Beuron), 02/09/417 (Brown), Domingo 23/09/417 (Perler <sup>3</sup> , Berrouard)	417 Cartago		23/09/417 Cartago	23/09/417 Cartago
s. 137	400–405	Cartago Antes del 420 (Monceaux), 400–405 (Kunzelmann), Probablemente antes del 404 (Mohrmann <sup>3</sup> ), cuaresma (Lam- bot <sup>32</sup> , Poque <sup>2</sup> ), 408–411? (Beuron)	408– 411?	408–411	410–420	Cuaresma 410/420, por preferencia 412/416
s. 142 <sup>195</sup>				404		404–406
s. 143	410–412	410–412 (Kunzelmann, Beuron, Dideberg)	410–412	410–412		410–412
s. 144	412–416	412–416 (Kunzel- mann, du Roy <sup>2</sup> , Beuron), cerca del 416 (La Bonnardiere <sup>20</sup> )	412–416	412–416		Cerca del 416

<sup>195</sup> El s. 142 se incluye en esta lista, pues E Hill lo fecha entre el 413 y el 417. Esta fecha está abierta a la disputa y se discute en detalle en el capítulo 5 (el pecado). E Hill (nota del traductor), J.E. Rotelle (ed), *Sermons III/4 (94 A- 147 A) on the New Testament*, (The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century; III/4), New York, 1992, 423 (n.8).

s. 145	415-417	Poco antes del 22/05/397 (Lambot <sup>14</sup> ), ¿415 o 397? (La Bonnardiere <sup>1</sup> ), 14-22/05/397 (Perler <sup>3</sup> )	397 por <sup>¿preferencia</sup> el 415? Cartago	14-12 Mayo 397	412-415	412-415
s. 151	Septiembre- Octubre 418 Cartago	Cartago (Lambot <sup>2</sup> , Perler <sup>3</sup> ) Septiembre- Octubre 418 (Kunzelmann, Lambot <sup>8</sup> ), No necesariamente el 418 (Mohrman <sup>2</sup> ), 418 (Beuron), A comienzos de octubre del 419 (Perler <sup>3</sup> ), 419 (La Bonnardiere <sup>18</sup> )	418-419 Cartago	Octubre 417 Cartago		Mayo 418 Cartago
s. 152	A comienzos de octubre del 418 Carthage	Cartago A comienzos de octubre del 418 (Kunzelmann, Lambot <sup>8</sup> ), 418 (Beuron), 01-13/10/419 (Perler <sup>3</sup> ), 419 (La Bonnardiere <sup>18</sup> )	418-419 Cartago	October 417 Cartago		Mayo 418 Cartago
s. 153	Domingo 13/10/418 Cartago	Cartago Domingo 13/10/418 (Kunzelmann), octubre 418 (de Plinval), domingo 13/10/418 (Lambot <sup>8</sup> ), 418 (Beuron), 13/10/419 (Perler <sup>3</sup> ), octubre 419 (La Bonnardiere <sup>18</sup> )	412-418 Cartago	Octubre 417 Cartago		Mayo 418 Cartago
s. 154	Lunes 14/10/417 Cartago	Cartago Un día en la semana (Lapeyre), lunes 14/10/418 (Kunzelmann), octubre 418 (de Plinval), 418 (Pontet), lunes 14/10/418 (Lambot <sup>8</sup> ), 418 (Beuron), 14/10/419 (Perler <sup>3</sup> ), 419 (La Bonnardiere <sup>18</sup> )	412-418 Cartago	Octubre 417 Cartago		Mayo 418 Cartago

s. 154A (Morin 4)	417	Cartago 417 (Kunzelmann, Pontet, Beuron)	417	Octubre 417 Cartago		
s. 155	Jueves 15/10/417 Cartago	15/10/417 (Maurinos), 17 julio (Denis siguiendo Morin), martes 15/10/418 (Kunzelmann), octubre 418 (de Plinval), martes 15/10/418 (Lambot <sup>6</sup> ), 418 (Beuron), 15/10/419 (Perler <sup>3</sup> ), 417 o 15/10/419 (La Bonnardiere <sup>18</sup> )	418–419 Cartago	Octubre 417 Cartago		Mayo 418 Cartago
s. 156	Jueves 17/10/417 Cartago	Cartago 17 octubre (martyrs volitains ou bolitains), 417 (Maurinos), (jueves) 418 (Kunzelmann, de Plinval, Pontet, Lambot <sup>32</sup> , Beuron), 419 (Perler <sup>3</sup> , La Bonnardiere <sup>18</sup> )	418–419 Cartago	Octubre 417 Cartago		Mayo 418 Cartago
s. 158	No antes del 418	Cartago Después del 409 (Rottmanner),del 418 (Kunzelmann), 417? (La Bonnardiere <sup>7</sup> ), 419 (du Roy <sup>2</sup> ), No antes del 418 (Beuron)	No antes del del 418?	No antes del 418		Cerca del 418
s. 159	Un día después s. 158, no antes del 418	Antes 409 (Rottmanner), del 418 (Kunzelmann), 418 (La Bonnardiere <sup>4</sup> ), No antes del 418 (Beuron)	No antes del del 418?	No antes del 418?	418–420	418–420?
s. 160	412–416	entre 22/05– 24/06 (de Bruyne <sup>1</sup> ), poco antes del 397 (Lambot <sup>14</sup> , Perler <sup>3</sup> ), 412–416 o 397? (Beuron)	397 Cartago	397	415–416	412–416

s. 163	24/09/417	Cartago (De Bruyne <sup>1</sup> , Lambot <sup>2</sup> , Perler <sup>3</sup> ) 24 septiembre, día de semana (Lapeyre), probablemente 417 (Kunzelmann), 417 (de Plinval), 417? (La Bonnardiere <sup>2</sup> ), 417 (Beuron), probablemente 417 (Perler <sup>3</sup> )	417 Cartago	417 Cartago		24/09 no antes del 417 Cartago
s. 163A	Domingo Después del 416 (Morin 10)	Cartago Probablemente un domingo (Morin), domingo después del 416 (Kunzelmann), después del 416 (Pontet, Beuron)	después 416	después 416		después 416
s. 165	Cerca del 417	Cerca del 417 (Kunzelmann), Quizá alrededor de septiembre del 417 (de Plinval), cerca del 417 (Beuron), quizás poco después 24/09/417 (Perler <sup>3</sup> )	Cerca del 417 Cartago	Cerca del 417 Cartago		417 Cartago
s. 166		Cartago domingo en la octava de Pascua (Lambot <sup>26</sup> ), Domingo en la octava de Pascua, del 410 (Poque <sup>2</sup> )	Después 410	Después 410		Domingo después de Pentecostés, Después del 410
s. 168	Poco antes del 416	Hipona (Poque <sup>2</sup> ) Poco antes 416 (Kunzelmann, La Bonnardiere <sup>7</sup> , Beuron)	Poco antes del 416	Inmediatamente después 416		Cerca del 416
s. 169	416	Un día en la semana (Lapeyre), 416 (Kunzelmann, La Bonnardiere <sup>11</sup> , Beuron), 416? (Perler <sup>3</sup> )	416 Cartago	416	416	Septiembre 416
s. 170	No antes del 417	Cartago A lo sumo 417 (Kunzelmann), 417 (La Bonnardiere <sup>9</sup> ), No antes del 417 (Beuron)	No antes del 417	No antes del 417		Final del 417

s. 174	Domingo 413 Cartago	Día de semana (Maurinos, Lapeyre), domingo 413 (Kunzelmann), 411 (Pontet), 413 (Beuron), Domingo, verano 413? (Perler <sup>3</sup> ), Domingo (La Bonnardiere <sup>16</sup> )	413 Cartago	411-413 Cartago	411-413	413 Cartago
s. 176	414 Cartago	Cartago 414 (Kunzelmann, Pinell REA <sup>7</sup> , Beuron)	414	414	413-414	En los primeros años de la controversia Pelagiana (412/413?)
s. 181	Después del 416	Después del 416 (Kunzelmann), Quizás alrededor de 417 (de Plinval), Cerca de 416 (La Bonnardiere <sup>6</sup> ), Después de 416 Beuron	Después del 416	416-417		Cerca del 416
s. 183	Después 416	Después del 416 y cerca del 417 (Monceaux), Después 416 (Kunzelmann), Quizas alrededor de 417 (de Plinval), después 416 (Beuron), 417 o 419? (La Bonnardiere <sup>16</sup> )	Después 416	416-417		417/419?
s. 193	Navidad 410	Navidad, 410 (Kunzelmann, La Bonnardiere <sup>1</sup> , Beuron)	410	25/12/410	415-425?	Navidad 415-425?

s. 214	Dos semanas antes de Pascua 391	391 (Maurinos), probablemente 390-391 (Wilmart <sup>1</sup> ), Dos semanas antes de Pascua 391 (Kunzelmann), tres semanas antes de Pascua (Rotzer), como obispo (De Bruyne <sup>2</sup> ), domingo de Pasión (Busch), 391 (Pontet), 394-397 (van Bavel <sup>2</sup> ), tres semanas antes de Pascua (Verbraken <sup>1</sup> ), Tres semanas antes de Pascua y probablemente en 391 (Eichenseer), después del 412 (Verbraken <sup>2</sup> ), dos semanas antes de Pascua, final del episcopado (Poque <sup>2</sup> ) 391 (Beuron, Mandouze), Dos semanas antes de la segunda mitad del 391 (Perler <sup>3</sup> ); Como sacerdote (Brown)	391	Dos semanas antes de Pascua, 391 y después del 412	Dos semanas antes de Pascua, 425/430
s. 250	Viernes de Pascua cerca al 416	Hipona, semana de Pascua, quizás viernes (Maurinos), Viernes de Pascua cerca al 416 (Kunzelmann), 416 (Pontet), viernes de Pascua (Lambot <sup>26</sup> ), viernes de Pascua, del 412 (Poque <sup>2</sup> ), viernes de Pascua (La Bonnardiere <sup>11</sup> ), 412-413 (Beuron), viernes de Pascua (Zwinggi <sup>5</sup> )	412-413	Viernes de Pascua, después del 412	Viernes de Pascua no antes del 412
s. 260D (Guelf. 18)	Octava de Pascua 416-417	Hipona domingo después de Pascua, 416-417 (Kunzelmann), del 412 (Poque <sup>2</sup> ), 416-417 (Beuron, Bori)	416/417	Domingo después de Pascua, después del 412	Después de Pascua 416/417

s. 270	Pentecostes, cerca del 416	Hipona (Poque) Pentecostés, circa 416 (Kunzelmann, Beuron), 416? (La Bonnardiere <sup>20</sup> )	Cerca del 416	Pentecostés 416?		Pentecostés 416?
s. 272B (Mai 158)	Pentecostés 10/06/417	Pentecostés, domingo 10/06/417 (Kunzelmann), probablemente por la tarde (Perler <sup>2</sup> ), 10/06/417, mañana (La Bonnardiere <sup>7</sup> ), 417 (Beuron), mañana (Zwinggi <sup>6</sup> ), 417 (Bori)	417	Pentecostés, 10/06/417		Pentecostés, cerca del 413/415
s. 283	22/07/412-416	Hipona fête des saints martyrs Massilitains (22 de Julio), 412-416 (Kunzelmann, Beuron)	412-416	397?		22/07/397 22/07/412
s. 290	24/07/412-416	Juan el Bautista (24 Junio), 412-416 (Kunzelmann, Beuron)	412-416	Juan el Bautista 24/06/412-416		Juan el Bautista 24/06/412-416
s. 293	24/07/413 Cartago	Juan el Bautista (24 June), 413 (Lapeyre, Kunzelmann), Después del 400 (van Bavel <sup>2</sup> ), 413 (La Bonnardiere <sup>6</sup> , Beuron)	413 Cartago	Juan el Bautista 24/06/413 Cartago	Juan el Bautista 24/06/413 Cartago	Juan el Bautista 24/06/413 Cartago
s. 294	27/06/413 Cartago	Cartago (Lapeyre, Kunzelmann, Perler <sup>3</sup> ) Martirio de Guddens (27 de Junio), 413 (Maurinos, Lapeyre, Kunzelmann, Pontet), Después del 400 (van Bavel <sup>2</sup> ), 413 (Pinell REA <sup>7</sup> , Beuron, Perler <sup>3</sup> , La Bonnardiere <sup>14</sup> )	413 Cartago	Guddens 27/06/413	27/06/413 Cartago	Guddens 27/06/413 Cartago

s. 299	29/06/418	Cartago Pedro y Pablo (29 Junio), 418 (Kunzelmann, Beuron), cerca del 418 (Grasso)	418	29/06/413	29/06/413	Pedro y Pablo 29/06/413
s. 333	Poco después del 416	= Cesáreo de Arlés s. 226	= Cesáreo de Arlés s. 226			= Cesáreo de Arlés s. 226
s. 335B (Guelf. 31)	410-412 mártires,	410-412 (Kunzelmann, Beuron)	410-412	410-412	415-420	Fiestas de mártires 415-420
s. 348A (frg. Verbr. 44 - Dolbeau 30)		414-415 (Lancel)	416	416		15 Mayo comienzos de junio 416
s. 351	391	391 (Kunzelmann, Beuron) aut.?	391 aut.?	391	Cerca del 413?	Cerca del 413? aut.?
s. 363	412-416	412-416 (Kunzelmann), probablemente vigilia pascual (Audet, Poque <sup>2</sup> , La Bonnardiere <sup>12</sup> ), 412-416 (Beuron)  Probablemente Hipona (Audet, Poque <sup>2</sup> , La Bonnardiere <sup>12</sup> )	412-416	Vigilia Pascual? 412-416		Vigilia Pascual? 414
s. 365 <sup>196</sup>		aut?	aut?	aut?	aut?	

<sup>196</sup> Este sermo, que probablemente no es auténtico, ha sido incluido aquí porque la tradición le atribuye un lugar en el corpus de los sermones de Agustín, y está dirigido a los haeréticos (s. 365, 2-3) por quienes hay que entender a los pelagianos. La exposición sobre este sermo y su autenticidad puede verse en el capítulo 2 (La fe).

## CAPÍTULO DOS

**LA FE COMO GRACIA Y COMO TAREA HUMANA**

En su exploración del concepto de gratia, Agustín se adentra en una reflexión sobre la esencia de la fe como don de Dios. Esta reflexión toma forma concreta en el debate con Pelagio y Juliano en su insistencia en que la persona no puede y no debe ser considerada (completamente) responsable del *initium fidei*, del crecimiento en la fe y de la perseuerantia, pues son el resultado de la gratia. La idea de que todo lo bueno en la vida de una persona y toda virtud humana son un regalo de Dios, vuelve siempre como un repetido refrán en los sermones anti-pelagianos y en sus sermones en general. Los sermones de Agustín sobre la fe están relacionados, en este sentido, con el tema general de la gracia –todo es un don-, y relacionados más específicamente con los temas sobre la gracia anti-pelagianos, tales como la incredulidad de las gentes (cristianos no judíos antes de su conversión, y no creyentes en tiempo de Agustín) uersus la fe de los cristianos; la superbia de los filósofos infieles y de los judíos; la relación entre la ley y el evangelio, entre la ley y la gracia, entre la fe y las obras; la necesidad de la fe para la salvación de la humanidad; los demás dones de la gratia de Dios tales como la dilectio dada por el Espíritu Santo, el bautismo de los niños (los paruuli bautizados se consideran como fideles gracias a la fe de sus padrinos) y la predestinación (*vocatio, electio, a la fe*). La condición de gratia de la fides está entonces consistentemente asociada con otros temas sobre la gratia.

En la primera parte del presente capítulo ofrecemos un breve resumen de la literatura secundaria acerca del pensamiento de Agustín sobre la condición de gratia de la fe en general. En la segunda parte dirigimos nuestra atención a tres sermones paradigmáticos, en los que la fe es el tema principal: sermones 143, 144 y 168. Seleccionamos estos tres sermones de todo el corpus de sermones anti-pelagianos por tratar explícitamente el tema de la fe. Agustín dedicó toda una homilía a este tema en tres ocasiones. En la tercera parte del capítulo, presentamos un ejemplo de la presencia del tema de la fe en los sermones anti-pelagianos, considerados como un todo. En la segunda y tercera parte del capítulo, se evidenciará que un buen número de citas bíblicas están asociadas con el tema de la fe dentro de los sermones anti-pelagianos. En la parte cuarta del capítulo, colocamos siete de estas citas de todas las obras de Agustín para rastrear y evaluar el uso potencialmente singular del concepto de gracia en los sermones anti-pelagianos.

## 1. LA CONDICION DE GRATIA DE LA FIDES EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTIN

Eugene TeSelle, ofrece un panorama del concepto de la fe –el sustantivo *fides* y el verbo *credere*– en el pensamiento y en los escritos de Agustín<sup>197</sup>. Comienza con referencia a: (a) el significado general de este par de conceptos en Agustín, seguido de (b) el significado más específico, el religioso. (a) En sentido general, *fides* para Agustín (en la lengua latina) significa en primer lugar, la buena intención con que se hace una promesa y la fidelidad con la que uno guarda dicha promesa. En segundo lugar, *fides* también significa la confianza (*credere*) en la promesa y en quien la hizo. Para Agustín, en sentido general la *fides* funciona a nivel humano –entre amigos y dentro del matrimonio–, y a nivel divino. Un tema de ocurrencia frecuente en los sermones es la idea de que Dios permanece fiel a la promesa que hizo a la humanidad, por lo que se le puede considerar como deudor respecto a la humanidad endeudada<sup>198</sup>.

(b) Ya en el sentido específico, el religioso, *fides* y *credere* significan fe en Dios. En este punto, con frecuencia Agustín cita a Is 7, 9 (LXX Vg.): “*nisi credideritis, non intellegetis*”. TeSelle observa que Agustín emplea dicho versículo para subrayar tres puntos: primero, para insistir en que cualquier esfuerzo para adquirir conocimiento y comprensión sin la fe, es inútil; segundo, afirmar que la fe es una etapa en el camino hacia el conocimiento; la fe busca la comprensión y la comprensión sólo puede obtenerse por la fe; tercero, para señalar que la fe pura trasciende la búsqueda del conocimiento. Naturalmente se presenta entonces la pregunta sobre el papel de Dios y de la persona en esta *fides* y en este *credere*. TeSelle escribe: “Agustín reconoce el papel de la iluminación divina aún en la fe, pues con anterioridad a la fe debemos entender lo que se ha dicho”<sup>199</sup>. Sistematiza TeSelle su panorama sobre el significado religioso de la *fides/credere* en Agustín en tres formas: *credere Deum*, *credere Deo*, *credere in Deum*. En la práctica, estas tres formas se encuentran en Agustín entremezcladas. Sin embargo, TeSelle introduce esta subdivisión con el fin de enfrascarse en una discusión sistemática de tres posibles perspectivas de la fe en Dios, en el pensamiento y en las obras de Agustín: la fe misma, el objeto de la fe (Dios) y el sujeto de la fe (la persona).

TeSelle analiza la concepción de la naturaleza y el contenido de la fe en Agustín, bajo la clasificación *credere Deum*<sup>200</sup>. La fe difiere del conocimiento. Creemos en lo que está ausente, mientras nuestro conocimiento se basa en la presencia de lo que entendemos<sup>201</sup>. Del mismo modo la fe difiere de la opinión

<sup>197</sup> E. TeSelle, ‘Faith,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 347–350, 348. E. TeSelle, ‘Fides,’ *Augustinus-Lexikon* II, 7/8 (2002), 1333–1340. E. TeSelle, ‘Credere,’ *Augustinus-Lexikon* II, 1/2 (1996), 119–131.

<sup>198</sup> s. 49, 2; s. 36, 8; s. 133, 2; s. 138, 7; s. 158, 2; s. 224; s. 260, 1; s. 343, 3; s. 352, 2; s. 367, 1; s. Denis 24, 9; s. Casin. 2, 19, 6; s. Dolb. 4, 7. TeSelle, ‘Fides,’ 1333–1335. TeSelle, ‘Faith,’ 348.

<sup>199</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 348. Cf. TeSelle, ‘Credere,’ 124

<sup>200</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 348. TeSelle, ‘Credere,’ 121–124.

<sup>201</sup> TeSelles alude aquí a la distinción terminológica que hace Agustín entre *credere* (*fides*), por un lado, y *scire* (*scientia*) e *intellegere* (*ratio*), por otro lado. No puede pasar desapercibido el que

y de la duda, si la juzgamos como una forma de certeza. Es interesante notar que TeSelle coloca el polo humano de la fe bajo la clasificación *credere Deum*. Señala que, de acuerdo a Agustín, la fe requiere el consentimiento humano, y por tanto debe entenderse como un acto voluntario<sup>202</sup>. La fe es una forma de cogitare aquello que debe ser creído. Este cogitare conduce a la fe cuando decidimos creer las verdades de fe<sup>203</sup>. Es una decisión que estamos obligados a tomar nosotros mismos, una decisión que también tiene un carácter moral. Ciertamente, Agustín pide a quienes se dirige, el evitar una fe prematura u obtusa (impulsiva, enfermiza). Al mismo tiempo, sin embargo, también les aconseja el no rehusarse a creer por terquedad<sup>204</sup>. TeSelle argumenta que el cogitare que conduce a la fides es una búsqueda del “¿qué?” y de “¿quién?” de la fe, cuya respuesta ha de encontrarse en el sometimiento de uno mismo a autoridad de la Iglesia y de Dios<sup>205</sup>.

Bajo la clasificación *credere Deo*, TeSelle ofrece un compendio del pensamiento de Agustín sobre el papel de Dios en la fe humana<sup>206</sup>. Inicialmente Agustín entendió el *credere Deo* como *primitiae spiritus* (Rm 8, 23). La fe, el sometimiento de la mente humana a Dios, es el primer sacrificio de la mente humana a Dios. Este sometimiento será perfecto en la resurrección<sup>207</sup>. Agustín muestra su convencimiento de que el *credere Deo*, es así mismo el resultado del humano *uelle* y *nolle* equilibrado con su visión de la prioridad de la gracia. “Después del 396 Agustín sostuvo que uno llega a la fe porque es llamado (Simpl. 1.2.10). Aunque el creer es voluntario, (*spir. et litt.* 30.52-32.56) se basa en la llamada o la persuasión de aquel a quien se cree (34.60)”<sup>208</sup>. Agustín lo

---

Agustín continuamente, en su pensamiento y en sus escritos, esté buscando el establecimiento de un lazo común entre la fe y el conocimiento (la fe es condición necesaria para la adquisición de un conocimiento genuino *tout court*, por un lado, y la tarea de adquirir una percepción de la fe, por otro). Esto es algo que también hace Agustín incansablemente. Cf. F. E. Van Fleteren, ‘Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine,’ *Augustinian Studies* 4 (1973), 33–71.

<sup>202</sup> De *praedestinatione sanctorum* 2, 5. *Enchiridion* 7, 20. De *spiritu et littera* 31, 54

<sup>203</sup> De *praedestinatione sanctorum* 2, 5.

<sup>204</sup> De *utilitate credendi* 10, 23–11, 25. De *mendacio* 3. Es importante que optemos por la fe correcta.

1. Según Agustín, la prohibición de Cristo a María Magdalena “*noli me tangere*” (Jn. 20,17) y la fe de la mujer con el flujo de sangre (Mt. 9,21 and Lk. 8,45–46) representan una advertencia contra la fe ‘carnal’ (s. 143, 4; s. 244, 4; s. 245, 4; In *Iohannis euangelium tractatus* 121, 3) y una invitación a la fe ‘spiritual’, a la fe en la divinidad de Cristo (Epistula 149, 32; s. 244, 4; De *Trinitate* 1, 12, 27; *Enarratio in Psalmum* 130, 11; s. 27, 6). TeSelle, ‘*Credere*,’ 127. TeSelle, ‘*Faith*,’ 349.

2. *Credere in Deum*, como un movimiento personal hacia Dios (por amor: Ga 5, 6) es más que un simple *credere Deum*. Los demonios también lo hicieron pero, en contraste con la fe de Pedro, a la fe de los demonios les faltaba la *caritas/dilectio*. En relación con el uso frecuente de este tema, al que volveremos más adelante en nuestra discusión de los sermones seleccionados, véase: TeSelle, ‘*Faith*,’ 349. TeSelle, ‘*Credere*,’ 128–129.

<sup>205</sup> TeSelle, ‘*Credere*,’ 124.

<sup>206</sup> TeSelle, ‘*Faith*,’ 348–349. TeSelle, ‘*Credere*,’ 124–126. Desde una perspectiva humana, este *credere Deo* significa la confianza en el poder de Dios (s. 89,2) y en relación a ella, Agustín tomó Gn. 15,6 (la fe de Abrahán en la promesa de Dios) como texto primordial (s. Denis 24,6). De igual forma, en este sentido habla de María quien dio a luz a Cristo con “*fides non libido*” (De *Trinitate* 13, 13; *Enchiridion* 34). TeSelle, ‘*Credere*,’ 126.

<sup>207</sup> De *fide et symbolo* 10, 23. *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, 53. *Enarratio in Psalmum* 118, 12, 1; 125, 2; 137, 13.

<sup>208</sup> TeSelle, ‘*Faith*,’ 349.

corroborada con Jn 6, 44: “nadie viene a mí si el Padre no lo llama”. Ser llamado en esta forma, no implica una *necessitas* o una *obligatio*. Más bien ocurre por medio de una *uoluptas* y una *delectatio* que estimulan una aceptación voluntaria<sup>209</sup>. Agustín llamó la atención sobre el carácter de *gratia* de la fe, aun antes de la controversia pelagiana, e insistirá repetidamente sobre el tema, en el contexto de la misma controversia. “Al hacerse más intensa la controversia pelagiana, Agustín enfatizaba que la gracia no se da a aquellos que ya creen, sino para que crean voluntaria y gozosamente (c. ep. Pel. 1.19.37; ep. 217.26; praed. sanct. 2.4; 8.15)<sup>210</sup>.”

Con base al análisis que hace TeSelle del papel de la fe en la salvación de la humanidad, el *credere in Deum* parece ser que se pueden diferenciar dos polos en la aproximación de Agustín a la *fides* y al *credere*<sup>211</sup>.

El polo de la *gratia*: “Agustín a menudo insinúa que la fe es incompleta, pues busca o “pide” la gracia por medio de la cual las obras de la ley pueden cumplirse (exp. Ga. 44; spir. et litt. 12.22; 30.52; 32.56; 33.57; f. et op. 21.39; ep. 157.8; nat. et gr. 16.17; ench. 31.117; gr. et lib. arb. 14.28)”<sup>212</sup>. Esta fe que recibe la gracia (*impetrare*) es activa a través del amor (Gal 5.6), el mayor regalo de Dios. Sin el don del amor, ningún otro don conduce a Dios. Después del 412, Agustín se refiere a la fe como activa gracias al regalo de la *caritas* (Ga 5,6) como la *fides gratiae*<sup>213</sup>.

<sup>209</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 3.

<sup>210</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 349

<sup>211</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 349–350. TeSelle, ‘Credere,’ 126–129. La fe tiene consecuencias para nuestra salvación. La fe nos hace renacer (s. 143,2), la adopción de los creyentes como hijos de Dios (cf. Jn. 1,12; Cf., por ejemplo, s. 143, 2). Por la fe Cristo vive en nosotros (Ef. 3, 17; ver, por ejemplo, Enarratio in Psalmum 122, 4). Por la fe, llegamos a Dios (De ciuitate Dei 19, 19), nuestro corazón se purifica (De gratia Christi et de peccato originali 2, 29) y somos liberados del pecado (In Iohannis euangelium tractatus 42, 16). TeSelle, ‘Fides,’ 1336.

<sup>212</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 349. Para Agustín, la imperfección de la fe, a la que se refiere TeSelle, se coloca a un nivel más fundamental. Durante nuestra vida, la fe permanece imperfecta porque somos incapaces de alcanzar, ver o contemplar el objeto de nuestra fe. En este sentido, la fe sólo será perfecta después de la resurrección, cuando nosotros (sujetos de la fe) poseamos a Dios (objeto de la fe). Según Agustín, la esperanza y el amor son también incompletos en esta vida, pues su objeto es Dios. Sin embargo en la vida futura, la fe y la esperanza desaparecerán pues ya han alcanzado su objetivo –Dios-, pero el amor, por otra parte, crece a causa del mismo objeto, Dios es amor. Ver s. 158, 7–9; De doctrina christiana 1, 42–43. Cf. R. Canning, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee/Leuven 1993. D. Dideberg, ‘Dilectio,’ *Augustinus-Lexikon* II, 3/4 (1999), 435–453. R. J. O’Connel, ‘Faith, Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine,’ *Augustinian Studies* 21 (1990), 83–126. T. J. van Bavel, ‘Love,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 509–516, 511. Agustín, muy pronto en sus escritos, hizo la distinción entre ley y evangelio, obras y fe (Epistula 23, 4), sujeción a la ley por la culpa y justificación por la fe (Contra Faustum Manicheum 19, 7) TeSelle, ‘Fides,’ 1336.

<sup>213</sup> Agustín comienza a hablar de la *gratia fidei* alrededor del 395 (Expositio Epistulae ad Galatas 1, 15sq; 18sq; 32; 44; 46; Epistulae ad Romanos inchoata expositio 16; Enarratio in Psalmum 32, 1, 3) usándola para referirse a la nueva disposición que reemplazó a la ley. Un año más tarde, el concepto *gratia fidei* sufre un cambio, para significar que la fe misma es un don de la gracia (Ad Simplicianum 1, 2, 2; 7). Del 412 en adelante, Agustín emplea el concepto *fides gratiae* en el contexto de la fe como un don, precisamente porque dicha fe funciona gracias al amor regalado por el Espíritu (Ga. 5,6) (De fide et operibus 16, 27: “*fides Christi/fides gratiae christianae*”; 21, 38: “*fides Christi/fides gratiae*”; 27, 49: “*fides gratiae*”). TeSelle, ‘Fides,’ 1335–1336.

El polo humano: Con regularidad Agustín afirma que “iustus ex fide uiuit” (Ha 2,4 en Rm 1,17 y Gal 3, 11). La fe es una forma de la iustitia<sup>214</sup> y puesto que esta fe es un acto humano, puede considerarse como un hábito virtuoso de la voluntad humana<sup>215</sup>. La fe entonces merece un premio<sup>216</sup> y una merces<sup>217</sup>. Dado por hecho que esta fe es un acto humano, también puede ser una fe mutable y aún una fe errante<sup>218</sup>. Por esta razón Agustín hace una distinción entre el acto de fe, y el contenido de la fe<sup>219</sup>. El acto de fe necesita formarse por el contenido de la fe, i.e. por Cristo y por las Escrituras<sup>220</sup>. Cristo, de hecho, es la fuente y la norma de la fe<sup>221</sup>. Puede observarse una evolución en el pensamiento y en los escritos de Agustín respecto a la relación entre la fe como gratia, y la fe como mérito humano. Una evolución en la que el énfasis se coloca más y más en el polo de la gratia. “En los primeros encuentros con Pablo piensa la fe como ‘mercedora’ del don del Espíritu, a través de quien son posibles los actos buenos (exp. prop. Rm. 60–64; exp. Gal. 15ss.) Más adelante basándose en la predestinación, la fe se convierte en un regalo (Simpl. 1,2,2); aún los méritos son regalos de Dios (trin. 13,14), y la recompensa de la fe es “gracia por gracia” (Io. eu. tr. 3,9). Siempre Agustín diferencia la fe como la fase inicial y el amor como su término: “fides impetrat Spiritum Sanctum, per quem caritas Dei diffusa est in cordibus operantium iustitiam” (exp. Ga. 44); “per fidem impetratio gratiae contra peccatum” (spir. et litt. 52); “id, quod lex imperat, fides impetrat” (ep. 157, 8); “ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae iubemur” (gr. et lib. arb. 28).”<sup>222</sup> “Esta “impetratio” hecha por la fe, puede llamarse también, en algunos escritos de los años 412, la “f. gratia” (f. et op.38) o la “uolentia fidei” (ibid. 39) a la que no se puede resistir (en. Ps.86, 6).”<sup>223</sup>

TeSelle concluye: “Por tanto en posteriores escritos de Agustín, se atribuye a la fe un papel más directo en cuanto a la justificación (De Veer 1972). Mientras continúa diciendo que la única fe que justifica, es la fe que es activa a través del amor (Gal 5, 6), comienza también a enfatizar que “todo lo que no proviene de la fe es pecado” (Rm 14, 23); los pecados son absueltos por la misma fe, y sin la verdadera fe aún las obras buenas se convierten en pecados (c. ep. Pel. 3.5.14)”<sup>224</sup>. La persona entonces obtiene la salvación por

<sup>214</sup> Expositio Epistulae ad Galatas 21. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum 2, 32, 52. También se encuentra en el s. 143, el cual se discutirá más adelante.

<sup>215</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 3, 7. Contra Maximinum Arianum 2, 23, 7.

<sup>216</sup> De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum 2, 52.

<sup>217</sup> Enarratio in Psalmum 109, 8.

<sup>218</sup> De Trinitate 13, 3. TeSelle, ‘Fides,’ 1337.

<sup>219</sup> De Trinitate 13, 5; 14, 11.

<sup>220</sup> In Iohannis euangelium tractatus 37, 6. TeSelle, ‘Fides,’ 1337–1338.

<sup>221</sup> De perfectione iustitiae hominis 41. De praedestinatione sanctorum 31. Epistula 118, 32. TeSelle, ‘Fides,’ 1337.

<sup>222</sup> TeSelle, ‘Credere,’ 128.

<sup>223</sup> TeSelle, ‘Fides,’ 1337.

<sup>224</sup> TeSelle, ‘Faith,’ 349. A. C. De Veer, ‘Rom. 14,23b dans l’oeuvre de saint Augustin (Omne quod non est ex fide, peccatum est),’ Recherches Augustiniennes 8 (1972), 145–185. TeSelle añade s. 143, 2 y en este punto dice que este pasaje parece mostrar tonos casi jurídicos, basado en Jn. 16,9.” TeSelle, ‘Credere,’ 130.

la fe. Para Agustín la fe asume gradualmente un papel más significativo en la justificación de la persona, y enfatiza, al mismo tiempo, que dicha fe es otorgada por Dios.

El resumen cronológico del desarrollo del concepto de la gratia en Agustín, presentado por Volker Henning Drecoll, demuestra la evolución de su pensamiento sobre la fe, dentro del contexto de la gracia<sup>225</sup>.

En la *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* (probablemente hacia 394/395) Agustín asigna la elección de la humanidad a la gracia. Esta elección no se basa en obras humanas, sino en la fe del creyente, lo que en sí mismo no es un mérito humano<sup>226</sup>. El llamamiento de Dios a la fe antecede a la fe, y sin ello no podría haber fe<sup>227</sup>. La salvación, en otras palabras, no es posible sin la fe, y es Dios quien llama a la fe. La divina *electio* y *vocatio*, con la que Dios adorna el humano *uelle* para la fe, -sin tener en cuenta potenciales méritos humanos-, es un punto central en *Ad Simplicianum* 1, 2 (396/398). Toma Agustín, como su punto de partida, el paralelo entre *gratia* y *fides*. La *Gratia* que posibilita la vida honesta, es un don de Dios, concedido sin referencia a ningún mérito humano<sup>228</sup>. Drecoll observa que, después del *Ad Simplicianum*, Agustín no vuelve ya más al modelo de la *Präszienzlösung*<sup>229</sup>.

En las *Confessiones* 7 (397/401), Agustín describe la forma correcta de la fe, como un concepto no materialista de Dios<sup>230</sup>. Sus escritos anti-donatistas señalan a la *caritas* y a la *unitas* como las precondiciones necesarias para la adquisición de la forma correcta de la fe<sup>231</sup>.

El *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 3, 2 (411) contiene la proposición de que los *paruuli*, aunque aún no tienen una voluntad propia, pueden no obstante ser pecadores y creyentes. Son pecadores, a causa del daño producido por el pecado de Adán, pero son igualmente creyentes, por sus padrinos, de los que reciben la fe<sup>232</sup>. Al final del *De spiritu et littera* (412) se establece la pregunta sobre el carácter de don de la fe. Agustín rechaza la idea de que el *liberum arbitrium* se encuentre suspendido por la *gratia*, o destruido por ella (*euacuare*). Por el contrario, el *liberum arbitrium* es reforzado *per gratiam*, así como no es abolida la ley por la fe, sino que la hace más fuerte<sup>233</sup>. Agustín distingue aquí entre *potestas/posse*, potencial, y *uoluntas/uelle*, el movimiento de la voluntad que hace realidad la *potestas*.

<sup>225</sup> Drecoll, 'Gratia,' 182–242.

<sup>226</sup> Dios conoce por adelantado quienes crearán y quienes no (*praescientia*). *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 60.

<sup>227</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 62. Drecoll, 'Gratia,' 194–195.

<sup>228</sup> Drecoll, 'Gratia,' 196–197.

<sup>229</sup> Drecoll, 'Gratia,' 197.

<sup>230</sup> Drecoll, 'Gratia,' 200. Cf. M. Lohrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Benziger, Einsiedeln 1955.

<sup>231</sup> Drecoll, 'Gratia,' 201.

<sup>232</sup> Drecoll, 'Gratia,' 204. Así como el pecado de Adán es un hecho universal, así la fe es (dentro de la comunidad de la Iglesia) una realidad colectiva. A este respecto véase el capítulo 3 (El bautismo de los niños)

<sup>233</sup> *De spiritu et littera* 52.

La fe es parte de la potestas de la persona humana; es un potencial dado a ella por Dios<sup>234</sup>. Basado en 1 Co 4, 7, Agustín concluye que la uoluntas con la que una persona cree, es un donum Dei<sup>235</sup>. No parece darse cuenta Agustín del hecho de que la persona, no puede por consiguiente resistir a la gracia de Dios, aunque escribe que la fe orante es activa a través del amor que la persona recibe del Espíritu (cf. Gal 5, 6).<sup>236</sup> Claramente el énfasis se coloca en el carácter de regalo de la fe. Dios interactúa con el alma, de tal forma que ella le cree a El: “*ipsum uelle credere Deus operatur in homine.*”<sup>237</sup> Escribe Agustín: “[. . .] *consentire autem uocationi Dei uel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae uoluntatis est.*”<sup>238</sup> Esta necesidad no implica que Agustín considere que sean socios iguales la libre voluntad y la gracia. De hecho, es Dios quien forma y convence a la uoluntas. Agustín de nuevo cita 1 Co 4, 7. El por qué Dios escoge convencer a una persona y no a otra, pertenece según Agustín –con Rm 11, 33– a la *altitudo diuitiarum*. Drecoll concluye, en relación con *De spiritu et littera*, que la voluntad (hacia la fe) es un don que es conducido por el Espíritu Santo por medio de la *delectatio*. Esta orientación de la voluntad humana no tiene lugar “*per sufficientiam propriae uoluntatis*”.<sup>239</sup> Brevemente, la fe es un don de Dios<sup>240</sup>. En *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 12 (418) se acusa a Pelagio de reducir la gracia a la libre voluntad, a la formación por la ley, a la revelación. Sin embargo, de acuerdo con Agustín, esta es una interpretación excesivamente limitada de la gracia. *Gratia* es el persuadere de Dios al creyente. Gracia es el don de la fe, de caridad. *Gratia* es el poder actuante interiormente del Espíritu Santo<sup>241</sup>. Agustín, en la epistula 194,9 ( fechada por tarde, en el 418- por temprano en el 419) carta que ocasionó un debate sobre su doctrina de la gracia en la comunidad monástica de Hadrumeto, escribe que la fe tiene que ser un “*gratuitum Dei donum*”, pues la *fides* es precisamente *gratia uera*. Tal *gratia* por definición, es concedida independientemente de cualquier mérito humano<sup>242</sup>. La comprensión de Agustín sobre la gratuidad de la gracia, idea presente siempre en su pensamiento desde un principio, se aplica aquí explícitamente a la fe. Como tal, insiste continuamente en que la fe no es un mérito humano.

*De gratia et libero arbitrio* (426/427) está estructurado alrededor de la idea de que Dios recompensa sus propios dones y no los merita humanos. La fe, además, sólo se posee “*Deo miserante*”<sup>243</sup>. Para Agustín, cualquier interpretación de la fe como *meritum* ha de ser rechazada. Dios, de hecho, moldea la voluntad humana “*praebendo uires efficacissimas uoluntati.*”<sup>244</sup>

---

<sup>234</sup> *De spiritu et littera* 54.

<sup>235</sup> *De spiritu et littera* 57.

<sup>236</sup> *De spiritu et littera* 59.

<sup>237</sup> *De spiritu et littera* 60. [CSEL 60 p. 220/18]

<sup>238</sup> *De spiritu et littera* 60. [CSEL 60 p. 220/19–20]

<sup>239</sup> *De spiritu et littera* 59. [CSEL 60 p. 219/24]

<sup>240</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 206–207.

<sup>241</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 214.

<sup>242</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 220.

<sup>243</sup> *De gratia et libero arbitrio* 17.

<sup>244</sup> *De gratia et libero arbitrio* 32. Drecoll, ‘*Gratia*,’ 221.

Añade Agustín en *De correptione et gratia* (426/427) que la fe, como la perseuerantia, es un magnum munus de parte de Dios. Es este don el que la gente pide en el Padrenuestro<sup>245</sup>. Agustín cita una vez más Rm 11,33 como respuesta a la pregunta de por qué a algunos creyentes se les concede la perseuerantia y a otros no<sup>246</sup>.

La cuestión de la condición de la fe –initium fidei y de la perseuerantia– se plantea enfáticamente en la así llamada “controversia semi-pelagiana” como se evidencia en *De praedestinatione sanctorum* (428/429 y en *De dono perseuerantiae* (428/429). Agustín responde a la afirmación de que la fides viene de la persona y de que es provista por Dios del necesario incrementum<sup>247</sup>. De acuerdo a esta posición, el initium fidei y la perseuerantia son capacidades humanas. Si el initium fidei brota de la persona, argumenta Agustín, entonces debe ser un meritum (y por tanto no es gratia)<sup>248</sup>. Razona, sin embargo, que Dios produce la fe en la persona “miro modo agens in cordibus nostris”<sup>249</sup>. Ambas, la fides inchoata y la fides perfecta son Donum Dei<sup>250</sup>. La fe y las obras, credere y uelle, ambas se remontan al Espíritu. Al mismo tiempo, ambas son también nostrum, pues “non fit nisi uolentibus nobis”<sup>251</sup>. De acuerdo a Agustín, el punto central del asunto es que la fe y las obras provocan la ‘incitación’ del Espíritu Santo. La libre voluntad humana, desde luego, tiene su participación en la fe, pero es persuadida por la gratia Dei<sup>252</sup>. Hombres y mujeres llegan a la fe a través de la “gratia uel praedestinatio diuina”<sup>253</sup>. Es por esta praedestinatio que a las personas se les concede el initium fidei y la perseuerantia<sup>254</sup>.

Agustín continuamente busca el establecer un equilibrio entre la contribución humana y la divina hacia la fides. Nunca atribuye completamente la fe al campo humano de la acción. Desde la controversia pelagiana en adelante, hay un incremento evidente en el interés sobre varios aspectos de gratia de la fides. Sin embargo, Agustín nunca niega la necesidad del consentimiento humano a la fe y a la tarea de adquirir una fe correcta y madura. El análisis temático de TeSelle da la impresión de que en el proyecto de la fe, la persona y Dios fueran socios iguales, principalmente porque en su estudio coloca lado a lado la participación divina y la humana. El estudio cronológico de Drecoll, demuestra sin embargo, que la situación es un poco más complicada. La Fides nunca se adquiere contra la voluntad humana. Al mismo tiempo, la iniciativa hacia la fe, el manejo de la voluntad, el crecimiento y la perseverancia en la fe, son dados al creyente como un regalo. En el caso de Agustín, esta posición es más evidente en la controversia pelagiana. P.-

<sup>245</sup> *De correptione et gratia* 10ss.

<sup>246</sup> Drecoll, ‘Gratia,’ 221.

<sup>247</sup> *De praedestinatione sanctorum* 2.

<sup>248</sup> *De praedestinatione sanctorum* 3.

<sup>249</sup> *De praedestinatione sanctorum* 6.

<sup>250</sup> *De praedestinatione sanctorum* 16.

<sup>251</sup> *De praedestinatione sanctorum* 7.

<sup>252</sup> *De praedestinatione sanctorum* 8.

<sup>253</sup> *De praedestinatione sanctorum* 19.

<sup>254</sup> Drecoll, ‘Gratia,’ 223–225.

M. Hombert observa en su análisis de la temprana predicación de Agustín: “Prenant de nouveau l’Ad Simplicianum comme reference, on constate aussi que la doctrine de l’initium fidei, de la foi comme don de Dieu, est absente durant les quinze ans qui suivirent la redaction de l’opuscule. Des le debut de la controverse pelagienne, elle sera au coeur de la reflexión d’Augustin, comme on le voit dans le De spiritu et littera. Mais jusqu’a cette date, elle n’apparaît, semble-t-il, nulle part”<sup>255</sup>.

La observación de que Agustín expandió y desarrolló su pensamiento sobre la fe y la gracia dentro de la controversia pelagiana (especialmente en su polémica contra Juliano de Eclana) es respaldada por Mathijs Lamberigts<sup>256</sup>. Juliano argumenta que una (forma de) gracia que precede a la voluntad humana, sólo puede ser un fatum arbitrario. Tal gracia implica la negación de la bondad de Dios y de la libertad de la persona humana. Agustín argumenta en contraste, que la gracia debe ser, por definición, otorgada libre y sin merecimientos, de lo contrario no puede llamarse gracia. Una vez que la persona le da la espalda a Dios, ya no es capaz de volver a Él por su propio esfuerzo. En otras palabras, la liberación que proviene de la gracia es completamente inmerecida. La buena voluntad humana sigue a la gracia, no la precede. De otra forma la gracia sería una recompensa merecida, mientras que la persona no merece otra cosa sino castigo. Agustín aplica este principio a la cuestión de la fe sobre la base de su lectura de Pablo (Tt 3, 5; Ef 2, 8-9; 1 Cor 1, 31; 1 Co 4, 7b; 2 Co 10, 17). La fe en Cristo es necesaria para la salvación. Esta fe presupone una bona uoluntas. La uoluntas, sin embargo, está ya pervertida por el pecado original. Por esta razón, Dios es obligado a ayudar a las personas en el camino hacia la fe. La capacidad de creer en Cristo, y por tanto en convertirse en hijo de Dios, no es el resultado de la libre voluntad humana, sino de la gracia de Dios<sup>257</sup>. Agustín hace alusión aquí a Jn. 6, 44; 6, 64-65, de que nadie llega a Cristo a no ser que sea traído por el Padre. En un primer paso, Dios concede a las personas la capacidad de volverse a Dios. Dios toma esta primera iniciativa, ya que la persona se ha vuelto incapaz de hacerlo a causa de la caída. Dios mismo concede a las personas la capacidad para creer. La fe en Dios es entonces un regalo de la gracia de Dios. Dios toma la iniciativa para darle vuelta al corazón humano, y transformarlo interiormente. Dios conduce a la persona desde dentro hacia la fe (uolentes ex nolentibus). Dios conduce entonces a la persona para que crea. Mientras la transformación del creyente es obra de Dios, no se realiza sin la persona humana o bajo coacción<sup>258</sup>. Dios hace que la persona crea, pero sin excluirla. Los que creen en Dios desean creer en Dios, y es precisamente este deseo

<sup>255</sup> Hombert, ‘Augustin, predicateur,’ 224-226, 224. El uso que Agustín hace de Jn 6, 44 será examinado detalladamente en el presente capítulo. Hombert observa que este verso es frecuentemente citado después del 412 en el contexto de las reflexiones de Agustín sobre el initium fidei. En este sentido, sin embargo, está completamente ausente de su predicación antes del 412.

<sup>256</sup> Lamberigts, De polemiek, Deel II, Volume I: Tekst, 305-311. Para muchas referencias a los escritos de Agustín contra Juliano y para literatura (secundaria) adicional, Cf. Lamberigts, De polemiek, Deel II, Volume II: Voetnoten, 337-346.

<sup>257</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 6-7.

<sup>258</sup> Contra Iulianum Opus Imperfectum 2, 157.

que Dios moldea como fe, sin coerción<sup>259</sup>. Para Agustín, Pablo fue el ejemplo paradigmático de tal transformación. De acuerdo a Agustín, el primer paso en el camino hacia la fe es gracia, pura gratuidad, inmerecida. En las Escrituras encuentra Agustín confirmación de su convicción de que Dios toma la primera iniciativa en la voluntad humana hacia la fe (e. g. Pr 8, 35b; Fil 2, 13; Ps 36, 23). Dios moldea la voluntad humana y la prepara para creer. La prioridad de la gracia en el camino hacia la fe, es ocasionada por el deterioro de la voluntad humana después y a causa de la caída. Al mismo tiempo, dicha prioridad se basa en la ontología del bien de Agustín. Todo bien, -incluyendo el de llegar a la fe - apunta a y proviene del más grande Bien, Dios.

Brevemente, el énfasis sobre la gracia, presente en los inicios de Agustín, se hizo más pronunciado en el contexto de la controversia pelagiana. En su relación con Pelagio y Juliano, cada vez era más consciente de las consecuencias del debate que rodeaban la posición de la fe, en el contexto de la relación entre la libertad humana y la gracia divina. Su decisión de dar prioridad, dentro del debate, a una gracia que todo lo abarca, tuvo influjo en su comprensión de la fides como gratia, comprensión que reforzó con cada vez mayor sutileza técnica, y en parte, debido al mismo debate.

## 2. LA FE EN LOS SERMONES 143, 144, 168

En lo que sigue, intentaremos determinar hasta dónde, los elementos del pensamiento de Agustín sobre la fe como gracia y como tarea humana a lo que nos referimos anteriormente, pueden rastrearse en sus sermones anti-pelagianos. Para este fin, hemos seleccionado tres sermones que explícitamente tratan el tema: sermones 143, 144 y 168. En cuanto es posible, serán presentados en orden cronológico.

### 2.1 *Sermo 143*

Hay un consenso aparente en la cronología de los sermones que sitúa el sermo 143 en un período entre el 410 y el 412, en el mismo comienzo de la controversia pelagiana<sup>260</sup>. Nada se sabe sobre el lugar, la ocasión y la audiencia. El sermón trae la perícopa de Jn 16, 7-11: la promesa de Cristo de enviar al Espíritu Santo para juzgar al mundo<sup>261</sup>. El tema de la venida del Espíritu Santo puede apuntar a Pentecostés, en términos de contexto<sup>262</sup>, aunque no

<sup>259</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 37.

<sup>260</sup> Gryson/Fischer/Frede: 410/412, Kunzelmann: 410-412, Pellegrino: 410-412 (refiriéndose a Kunzelmann y a Fischer), Rebillard: 410-412, Verbraeken: 410-412 (Kunzelmann, Beuron, Dideberg). Gryson, Répertoire général, 239. Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 463, 513. Pellegrino, 'General Introduction,' 146. Rebillard, 'Sermones,' 779. Verbraeken, Études critiques, 88.

<sup>261</sup> "Ego ueritatem dico uobis, expedit uobis ut ego uadam. Si enim ego non abiero, Paracletus non ueniet ad uos: si autem abiero, mittam eum ad uos. Et cum uenerit ille, arguet mundum de peccato, et de iustitia, et de iudicio. De peccato quidem, quia non crediderunt in me: de iustitia uero, quia ad Patrem uado, et iam non uidebitis me: de iudicio autem, quia princeps huius mundi iudicatus est." [ Jn 16, 7-11 en s. 143, 1, PL 38 c. 785/12-20.]

<sup>262</sup> En tiempo de Agustín, las fiestas de la Ascensión y de Pentecostés habían sido establecidas recientemente.

necesariamente sea el caso. Es posible que Agustín usara esta lectura litúrgica o que la haya escogido explícitamente para pronunciar su sermón sobre el pecado de falta de fe. La homilía sigue la estructura de los versos sobre los que produce el comentario: el Paracletus viene a juzgar (Jn 16,7-11,§1), de peccato (Jn 16,9: §2), de iustitia (Jn. 16,10: §3-§4), y de iudicio (Jn. 16,11: §5).

Agustín va derecho al punto. La medicina que se necesitaba para sanar todas las heridas del alma es la fe en Cristo. El credere in Christum nos permite estar limpios del pecado original como también de nuestros pecados personales. Todo ser humano está contaminado con el peccatum originale a causa de Adán, in quo omnes peccauerunt – y todos por él hemos sido hechos naturaliter como los filii irae (cf. Rm 5, 12 y Ef 2, 3). A este pecado original se añaden los pecados personales al no resistir a la concupiscentia carnis. Opuesto a este pecado original en Adán, se levanta la salvación de Cristo, nacido sin la carnalis et mortifera delectatio, llevado en el vientre sin pecado (1 Pe 2, 22). La salvación llega al incorporarse en el cuerpo de Cristo por la fe (per fidem). Mientras el pecado humano, a través de y en Adán, tiene lugar naturaliter, la salvación se realiza a través de la fe por la adopción de Dios como filii Dei. “In eum quippe credentes, filii Dei fiunt; quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Iesu Christi Domini nostri”<sup>263</sup>. Agustín sintetiza en unas pocas frases toda su doctrina del pecado original y la Cristología y lo hace sobre la base de la antítesis Adán-Cristo: sin la fe en Cristo, es imposible la liberación del pecado<sup>264</sup>.

Agustín afirma que todos los pecados son corregidos por la fe en el Señor. Luego, se pregunta a sí mismo (retóricamente): ¿sobre qué pecado pasa juicio el Espíritu Santo en su venida, teniendo en cuenta que Cristo anuncia en Jn 16, 8: “arguet mundum de peccato, et de iustitia, et de iudicio”? La respuesta está en Jn 16,9: el no creer en Cristo. Es el mayor pecado que reúne todos los demás pecados. Sólo mientras los creyentes mantengan su fe en Cristo –a través de la cual se hace hijo de Dios y co-heredero de Cristo por adopción (de acuerdo con Jn 1,12: “dedit illis potestatem filios Dei fieri, credentibus in eum”)–, sólo entonces no pecan. El pecado de no creer fue añadido a los pecados de quienes rehusaron creer después de la venida de Cristo (Cf. Jn 15,22), y este pecado reúne todos los demás pecados. Esto se aplica particularmente a la incredulidad de los judíos<sup>265</sup>. Para los que creen, la ausencia de la incredulidad es la razón por la que sus pecados han sido perdonados. Afirma entonces Agustín que la salvación se da o no, por la fe en Cristo<sup>266</sup>. El Espíritu Santo vendrá y juzgará el pecado de la incredulidad. La venida del Espíritu Santo es un don de la gracia concedido a los fieles. No es completamente claro si debiéramos considerar la fe misma como un don del Espíritu Santo. Aún podríamos afirmar que Agustín intensifica la confusión al decir: “Non autem esset meritum grande credentium et beatitudo gloriosa,

<sup>263</sup> s. 143, 1. [PL 38 c. 785/7.]

<sup>264</sup> s. 143, 1.

<sup>265</sup> A. Dupont, ‘The Relation between Pagani, Gentes and Infideles in Augustine’s Sermones ad Populum: A Case Study of Augustine’s Doctrine of Grace,’ *Augustiniana* 58/1-2 (2008), 95-126.

<sup>266</sup> s. 143, 2.

si Semper Dominus in resuscitato corpore humanis oculis appareret"<sup>267</sup>. ¿Es entonces mérito humano creer en el Señor sin ver su cuerpo resucitado?

Además, en lo que sigue de su sermo, Agustín no afirma claramente que la fe misma sea un don de la gracia, aunque tal postura puede considerarse como la implícita consecuencia del razonamiento en dicho sermón. Continúa su sermón explicando que el don (hoc magnum munus) del Espíritu Santo existe en el desear espiritualmente a Cristo -no con los ojos de la carne, como en el caso de Tomás (cf. Jn. 20, 28-29), sino con las mentes purificadas-, en la forma (resucitado) en que es igual al Padre (y no, por tanto, en la forma de la encarnación). Con el texto de Rm 10, 6-10, Agustín afirma que la salvación consiste en creer en el Cristo resucitado y en la iustitia<sup>268</sup>. Cuando afirma aquí que el ver a Cristo spiritaliter es un don del Espíritu, podemos concluir con él, que creer en Cristo es una gratia o don del Espíritu Santo. Esto queda confirmado en el subsiguiente desarrollo del sermón: "Cum ergo hanc beatitudinem, qua non uidemus et credimus, nullo modo haberemus nisi eam a Spiritu Sancto acceperimus; [. . .]"<sup>269</sup>.

Sobre la base de Rm 10, 6-10, cuando Pablo une el creer en la resurrección de Cristo con el creer en la iustitia, Agustín vuelve a la perícopa inicial de Juan 16: el Espíritu Santo viene a arguere la iustitia del mundo (Jn 16, 8-10). La iustitia fidei debe encontrarse en el creer en Cristo spiritaliter, no carnaliter. Por eso Cristo dijo a María Magdalena "noli me tangere" ( Jn 20,17), i.e. "no creas en mi carnaliter, sino spiritaliter"<sup>270</sup>. Una vez más, no queda claro hasta qué punto creer es completamente un don gratuito de la gracia, cuando Agustín afirma que este creer spiritaliter es la única forma de creer por la que somos justificados, con la que "merecemos"(mereri) contemplar la Palabra. Quizá Agustín pretendió ser más sutil al afirmar que si el Cristo corporal no hubiese partido, el creer spiritaliter -necesario para ser justificado-, nunca hubiera sido posible. Brevemente: creer spiritaliter es necesario para ganar la contemplación, pero como Cristo ha hecho posible esta necesidad, es entonces un regalo de Cristo<sup>271</sup>. Añade además Agustín que la persona, reconciliada por Dios, lo puede ver spiritaliter<sup>272</sup>. La reconciliación hecha por Dios es, en otras palabras, una segunda condición, un segundo regalo de Dios, que conduce a la verdadera contemplación de Dios, y por tanto a la salvación. Agustín termina su consideración sobre la iustitia con la perícopa: "iustus ex fide uiuit" (Rm 1,17; Gal 3, 11; Ha 2, 4)<sup>273</sup>. Una vez más, Agustín no opina sobre si esta fides proviene de un mérito humano, o es un don gratuito de Dios. Explica la perícopa con una frase en la que coloca juntas la pasividad (perficimur) y la actividad (uiuimus) humanas: "siue ergo quia in illo resurgentes, et in illo ad Patrem uenientes inuisibiliter et in iustificatione perficimur; siue quia non

<sup>267</sup> s. 143, 3. [PL 38 c. 786/4.]

<sup>268</sup> s. 143, 3.

<sup>269</sup> s. 143, 4. [PL 38 c. 786/37.]

<sup>270</sup> s. 143, 4.

<sup>271</sup> s. 143, 4.

<sup>272</sup> s. 143, 4.

<sup>273</sup> s. 143, 4. [PL 38 c. 787/9.]

uidentes et credentes ex fide uiuimus, quoniam iustus ex fide uiuit [. . .]”<sup>274</sup>. Sin embargo, aquí tampoco clarifica hasta dónde la fe pertenece a la actividad o a la pasividad humana.

El tercer objeto del juicio del Espíritu Santo, el *iudicium* (Jn 16, 8. 11), es considerado brevemente en la conclusión del sermón. El demonio ha sido desterrado de aquellos que creen; ya no está más presente en ellos interiormente, como sí es el caso de los no creyentes. Sin embargo, todavía ataca a los creyentes desde fuera, lo que Cristo permite como una prueba. El cómo los creyentes tratan este ataque externo, es el objeto del *iudicium*. Aquellos que lo resisten –de forma suprema los mártires–, lo hacen por el poder de Cristo<sup>275</sup>. La resistencia exitosa contra el demonio es gracia, un don del Espíritu. “Sed in quo uicerunt, nisi in illo in quem crediderunt, et quem non uidentes dilexerunt, et quo dominante in cordibus suis pessimo dominatore caruerunt? Et hoc totum per gratiam, hoc est, per donum Spiritus Sancti”<sup>276</sup>. Aquí Agustín enfatiza el elemento gracia en las obras del Espíritu Santo. Pero no afirma explícitamente si esta actividad de la gracia confiere también el don de creer. De hecho, la falta de claridad también emerge en la última frase del sermo, en la que brevemente replantea su explicación de Jn 6, 7-11: “Recte itaque idem Spiritus arguit mundum, et de peccato, quia non credit in Christum: et de iustitia, quia qui uoluerunt crediderunt, quamuis in quem crediderunt non uiderunt; et per eius resurrectionem se quoque in resurrectione perfici sperauerunt: et de iudicio, quia ipsi si uellent credere, a nullo impedirentur, quoniam princeps huius mundi iam iudicatus est”<sup>277</sup>. Aquí parece que asocia la fe con la voluntad humana –uelle– más que con la iniciativa divina. Sorprende el hecho de presentar la voluntad humana bajo los dos aspectos, positivo y negativo. El *Peccatum* se asocia (negativamente) con la voluntad de no creer; mientras que la *iustitia* y el *iudicium* representan la voluntad (positiva) de alcanzar la fe verdadera. Desde su ética general y desde su antropología, Agustín elogia la proposición de que las obras buenas de la gente son hechas con la ayuda de Dios, mientras que sus fracasos y pecados son responsabilidad propia. Aunque no explícitamente, encontramos el mismo esquema en el sermo 143. El aspecto negativo de la voluntad humana, –rehusarse a creer–, es *peccatum* humano. El aspecto positivo –relacionado con la *iustitia* y con el *iudicium*–, es apoyado por Dios.

El que Agustín explícitamente comience su sermón con el tema del *peccatum originale* –el impacto del pecado de Adán, en quien pecó toda la humanidad–, podría apuntar a la controversia pelagiana. El hecho de que el obispo de Hipona coloque la *concupiscentia carnis* bajo el pecado personal y no bajo las consecuencias del pecado original, podría ser indicio de una

<sup>274</sup> s. 143, 4. [PL 38 c. 787/11.]

<sup>275</sup> A. Dupont, ‘Imitatio Christi, Imitatio Stephani. Augustine’s Thinking on Martyrdom based on his Sermons on the Protomartyr Stephen,’ *Augustiniana* 56/1-2 (2006), 29-61.

<sup>276</sup> s. 143, 5. [PL 38 c. 787/34-37.]

<sup>277</sup> s. 143, 5. [PL 38 c. 787/38.]

etapa temprana en la controversia, es decir, que no recurre aún a elementos de su doctrina sobre el pecado que explícitamente desarrollara durante la controversia pelagiana. Para concluir, podemos establecer que la conexión entre *fides* y *gratia* no está ausente en este sermo. La fe humana es colocada dentro del marco de la manera misericordiosa del actuar de Dios, pero al mismo tiempo esta fe goza de la calidad de la responsabilidad moral humana. Los seres humanos tienen el deber moral de llegar a la fe verdadera (en Cristo: *fides*), a la justicia (a través de la fe espiritual: *iustitia*) y resistir al demonio (*iudicium*). Creer es, al parecer, el componente activo humano en el proceso de la salvación. Sin embargo, que esta sea una respuesta a la anterior iniciativa divina, no es claro.

## 2.2 *Sermo 144*

Pocos años más tarde, Agustín pronunció un sermón –el sermo 144 que las cronologías sitúan alrededor del 416–, sobre la misma perícopa de Jn 16, 8-11<sup>278</sup>. Se desconoce el lugar, la audiencia y la ocasión (litúrgica). Al igual que para el sermo 143, Pentecostés pudo haber sido la ocasión de este sermo, pero el texto mismo no ofrece pistas directas al respecto. El sermo 144 sigue la estructura de Jn 19, 8-11: *peccatum* (Jn 16,9: §1–§2), *iustitia* (Jn 16,10:§3–§6) y *iudicium* (Jn 16,11: §6). Limita Agustín su explicación al *peccatum* y a la *iustitia*, de manera amplia, y de manera breve trata del *iudicium*.

El sermo 144 explica el *peccatum* en la misma forma como lo hace el sermo 143. Cuando el Espíritu Santo venga, El juzgará al mundo de su (“único”) pecado de no creer en Cristo. Este es el único pecado que el Espíritu juzgará, pues todos los otros pecados se incluyen en el pecado de no creer, de igual forma que todos los demás pecados son perdonados por la fe (per *fidem*) en Cristo. Hasta este punto, los sermones son más o menos lo mismo, aunque el sermo 144 le da mayor énfasis a la gracia en general y al carácter de gracia de la fe. La gracia de Dios es el regalo de Dios, y el más grande regalo de Dios es el Espíritu Santo. La razón de llamarle gracia es porque no representa pago como recompensa por una u otra obra meritoria, sino que es un don otorgado *post ueniam delictorum*. Agustín es aquí breve y algo enigmático: considerando que toda la humanidad (desde Adán) es pecadora, no existe ser humano que fuera capaz de ganarse la gracia por merecimiento<sup>279</sup>. No duda Agustín en citar aquí su indirecta típicamente anti-pelagiana: “*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*” (St 4,6; 1 Pe 5,5; Pr 3,34). Continúa Agustín especificando la forma correcta de *credere*. En el sermo 143 fue *spiritaliter credere*. Aquí Agustín la describe como *credere* en la que coinciden *fides*, *spes*, y *dilectio* (*credere*, *sperare*, *diligere*). También los demonios creían

<sup>278</sup> Gryson/Fischer/Frede: alrededor del 416, Kunzelmann: 412-416, Pellegrino: 412-416 (haciendo referencia a Kunzelmann y Fischer), Rebillard: 412-416, Verbraken: 412-416 (Kunzelmann, du Roy, Beuron), alrededor del 416 (La Bonnardière), La Bonnardière: alrededor del 416.

<sup>279</sup> s. 144, 1.

en Cristo, pero no de la forma correcta, i.e. sin spes y dilectio<sup>280</sup>. Por la fe, Cristo entra en el creyente, y este se convierte en miembro del cuerpo de Cristo. Esto es posible, sólo si la fe y el amor también están presentes<sup>281</sup>.

Comparado con el sermo 143, la explicación de iustitia de Agustín en el sermo 144, tiene una perspectiva diferente. Mientras que en el sermo 143 define la iustitia como la forma correcta de la fe humana, en el sermo 144 la iustitia pertenece a Cristo. El peccatum pertenece a la humanidad y la iustitia a Cristo. Aquí, en su explicación, acentúa a Jn16, 10b “quia ad Patrem uado” (y no 10c, como en el sermo 143). La iustitia de Cristo es que El asciende al Padre. Esto permite a Agustín enfatizar nuevamente el contexto de la gracia. La venida de Cristo a la tierra no era algo que la humanidad mereciera; no era una expresión de la iustitia, sino de la misericordia de Dios<sup>282</sup>. En esta misericordia Agustín encuentra ante todo una lección moral para el creyente. El pueblo solamente puede alcanzar la iustitia si se les otorga la misericordia<sup>283</sup>, y siguiendo el ejemplo de humildad de Cristo (volviéndose humano como lo hizo Dios, Fil 2, 3-8). A causa de su humildad, es iustitia que Él ascienda al Padre (de nuevo Fil 2, 9-11)<sup>284</sup>. Los creyentes, siendo parte de Cristo, comparten con El su Ascensión<sup>285</sup>. Junto con Cristo cabeza, ya forman el Cristo total, no obstante aún sólo en la fe y en la esperanza. Después de la resurrección final de los muertos, cuando se cumpla esta esperanza, también se cumplirá la iustificatio de la humanidad. Dicha iustificatio la realizará el Señor<sup>286</sup>. En otras palabras, el peccatum separa a los creyentes de los no creyentes, mientras que la iustitia se refiere al destino final de los creyentes que llevaron una vida moral. Sin embargo, Agustín no deja lugar a dudas sobre si los seres humanos merecen esta iustitia. Repite muchas veces que la iustitia es dirigida a nosotros como seres humanos, pero consumada por Dios; en otras palabras, nosotros no la ocasionamos.

Los temas que J. A. A. Stoop y M. Hoondert distinguen en la predicación de Agustín en Pentecostés, no están presentes explícitamente en los sermones 143 y 144. Lo cual no significa que dichos sermones no tengan relación con la fiesta de Pentecostés<sup>287</sup>. Sin embargo, las opciones de la Escritura usadas en el sermo 143 y en el sermo 144, son claramente pneumatológicas. Aun así, no podemos todavía sacar conclusiones sobre un potencial contexto de Pentecostés, pues el leccionario para la fiesta (si es que ya existía) no puede ser reconstruido en base a los sermones de Agustín. Por otra parte, el anti-

---

<sup>280</sup> s. 144, 2.

<sup>281</sup> s. 144, 2.

<sup>282</sup> s. 144, 2-3.

<sup>283</sup> s. 144, 3.

<sup>284</sup> s. 144, 4.

<sup>285</sup> s. 144, 5.

<sup>286</sup> s. 144, 6.

<sup>287</sup> Sermo 29 (Fisher/Lambot/Rebillard: 397, Perler/Lambot/Zwinggi/Gryson: 25/05/418) y 29A (Rebillard/Zwinggi/Gryson: 23/05/397), por ejemplo, son asociados con la vigilia de Pentecostés (en Cartago), sin que tengan ningún vínculo que los relacione, por el contenido, con Pentecostés. El tema de ambos sermones es el doble significado del confiteri/confessio suscitado por el Ps. 118,1 (117,1): “Confitemini Domino, quoniam bonus est.”

pelagiano tema de Pentecostés de la relación entre gracia y ley, distinguido por Hoondert, evidentemente no está presente en ninguno de los dos sermones.

Aunque el punto de partida en ambos sermones es el mismo, Jn 16,7-11 y el tema de la justificación por la fe, pueden verse diferencias con respecto al contenido en la explicación de este texto de la Escritura. En ambos sermones, el peccatum significa no creer en Cristo. La iustitia en el sermo 143 se relaciona con el creer spiritualiter, mientras que el sermo 144 asigna la iustitia a la ascensión de Cristo. En ambos sermones el iudicium hace relación a los creyentes: en el sermo 143 el sujeto de este iudicium es el cómo los fieles resisten al demonio, y en el sermo 144 el sujeto son los iniqui/impii. La conclusión es que el sermo 144, más que el anterior, subraya el elemento de gratia, y une la gracia de Dios con la fides y el credere, aunque Agustín no afirma explícitamente que la fe misma deba ser considerada como gracia. El escoger la fe verdadera (en la que coinciden fe, esperanza y amor) pertenece aparentemente al rango moral del deber humano (misericordia y humildad-iustitia; enfrentar al demonio: iudicium) como una (activa) contribución de la persona a la iustificatio.

### 2.3 *Sermo 168*

Agustín pronunció su sermo 168 alrededor del 416<sup>288</sup> Es un sermón que asocia la fides con Dios más que con la persona humana. Tradicionalmente se ha categorizado como un trabajo exegético, específicamente sobre Efesios 6, 23: “pax fratribus, et caritas cum fide”<sup>289</sup>. Aunque este verso sí se encuentra en el sermo, no constituye el tema principal. Sirve como ocasión para que Agustín predique sobre la relación entre caritas y fides (§2), y especialmente sobre la fides (§3-§7).

Comienza Agustín haciendo un resumen de su sermón: “Verum dicis: tu credidisti, sed non tibi tu fidem dedisti. Vnde autem credidisti, nisi ex fide? Fides in te donum Dei est”<sup>290</sup>. En otras palabras, el tema de la fe es central. Al empezar su sermón, también hace una referencia indirecta a la fe plena de Abrahán, que consistió en atribuirle todo a Dios. De hecho, Abrahán creía que Dios tenía el poder de cumplir sus promesas. Señala Agustín que nosotros somos los hijos de la promesa hecha a Abrahán (Gal 4, 28), los hijos de Abrahán. Este es nuestro destino, pues Dios cumple sus promesas, y porque esta fe se nos ha dado. Añade aquí que los seres humanos son incapaces de cumplir sus promesas a Dios y que El no necesita de los seres humanos para cumplir sus

<sup>288</sup> Kunzelmann: inmediatamente antes del 416, Verbraken: inmediatamente después del 416, Rebillard: inmediatamente antes del 416, Gryson: alrededor del 416, Hombert: cerca del 416, Dagemark: 416, La Bonnardiere: 416. S. Dagemark, ‘Augustine’s Sermons. Circulation and Authenticity Evidenced by Examples of Preaching and Response,’ in: *Comunicazione e Ricezione del Documento Cristiano in Epoca Tardoantica*. XXXII Incontro di Studiosi dell’Antichità cristiana, Roma, 8–10 maggio 2003, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 90), Augustinianum, Roma 2004, 693–761, 736. Gryson, Répertoire général, 240. Hombert, *Gloria gratiae*, 205 (n. 149). Kunzelmann, ‘Die Chronologie,’ 469, 513. La Bonnardiere, ‘Tu es Petrus,’ 466–467. Pellegrino, ‘General Introduction,’ 147. Rebillard, ‘Sermones,’ 780. Verbraken, *Études critiques*, 94.

<sup>289</sup> s. 168, 2. [PL 38 c. 912/5.]

<sup>290</sup> s. 168, 1. [PL 38 c. 911/50.]

promesas<sup>291</sup>. La homilía está estructurada así: la fe de Abrahán (Gal 4, 28; Gn 22,18: §1), la fe debe estar enraizada en el amor (con Pedro como ejemplo y varias citas de Gal 5, 6; Ef 6,23: §2), la fe es un don (1 Co 1,31; 4,7; 7,25: §3), El ejemplo de la conversión de Pablo (§4), la necesidad de la oración para la fe (§5–§8, con Pablo nuevamente como ejemplo: §6–§7).

Basado en Ef 6,23 –inspirándose en Pablo, el *gratiae magnus defensor* – Agustín conecta la *fides* con la *caritas* y con la *pax*. El punto de partida es la fe cristiana y el objetivo final la paz. Esta fe obra *per dilectionem* (Gal 5, 6), y por tanto se le puede distinguir de la fe de los demonios. (St 2, 19; Mc 1, 24; 3,11),<sup>104</sup> quienes solamente creen por temor. Como ellos, también Pedro reconoce a Cristo como el Hijo de Dios, pero su confesión se basa en el amor, no en el temor (Mt 16, 16-17)<sup>292</sup> La fe basada en el amor y el amor basado en la fe llevan a la *pax* genuina, una paz sin *pestis* y sin *hostis*, la paz que es el objetivo final de todo buen desideria<sup>293</sup>. En el sermo 168, 2, Agustín habla del *initium in fide/ a fide*, con el fin de subrayar el hecho de que la fe obra a través del amor. Este, sin embargo, no es el término técnico para la *gratia*, el *initium fidei*. Agustín argumenta que Pablo presenta la *pax*, la *caritas* y la *fides*, en orden inverso al de Ef 6, 23. La fe es el punto de partida (*initium in fide/ a fide*), el objetivo es la paz (*finis in pace*)<sup>294</sup>. la paz, la fe y el amor provienen totalmente de Dios, de quien provienen todas las cosas. Agustín corrobora su argumento con citas de las Escrituras tales como 1 Co 1, 31; 4, 7; Ef 6, 23, y concluye que la persona ha recibido todo como un don. Además, una fe madura acepta que todas las cosas buenas vienen de Dios, y que la misma fe proviene de Él. “*Quae est fides plena et perfecta? Quae credit ex Deo esse omnia bona nostra, et ipsam fidem.*”<sup>295</sup> Esta es precisamente la fe madura de Abrahán<sup>296</sup>.

Señala Agustín que Pablo admite en 1 Co 7, 25 haber recibido todo. Pablo no asegura que recibió la misericordia porque fue *fidelis*. Por el contrario, recibió la misericordia para que pudiera ser *fidelis*<sup>297</sup>. Para Agustín, la conversión de Pablo representa un ejemplo paradigmático de que la fe es una cuestión de la gracia. Saulo perseguía a los cristianos. En otras palabras, no tenía ningún mérito personal que aducir. Su corazón estaba lleno del mal. Todo lo que Saulo poseía eran los *merita damnationis*, y no los *merita liberationis*. Era un no creyente y sin embargo recibió la misericordia. Es Dios mismo quien decide el otorgarle a una persona mala la misericordia. En último análisis, es Dios mismo quien dice “*hoc uolo*”. Agustín señala entonces que si un no creyente y perseguidor de los cristianos –que nada tenía de la fe cristiana–, puede llegar a la fe por la misericordia de Dios, entonces la fuente de esa fe debe haber sido Dios y no Saulo/Pablo. El don de la misericordia, y por tanto la fe salvífica, dependen totalmente de un acto de la voluntad divina.

---

<sup>291</sup> s. 168, 1.

<sup>292</sup> s. 168, 2.

<sup>293</sup> s. 168, 2.

<sup>294</sup> s. 168, 2.

<sup>295</sup> s. 168, 3. [PL 38 c. 913/ 4.]

<sup>296</sup> s. 168, 3.

<sup>297</sup> s. 168, 3.

Por su parte, Pablo no merecía sino la condenación de Dios. Pero Dios le concedió algo que ultimadamente lo inspiró para merecer la aprobación de Dios<sup>298</sup>. La obra de Pablo se convirtió en su virtud, y aún entonces, era una virtud que procedía de Dios. Agustín subraya estas actividades de la gracia de Dios, al explicar el nuevo nombre de Saulo, Paulus: pequeño, humilde – basado en 1 Cor 15, 9-10. Por el cambio de nombre, Pablo mismo reconoce que ha recibido todo de Dios. Insiste, por ejemplo, que el duro trabajo que ha hecho como apóstol no debe atribuírsele a él. Más bien fue la gracia de Dios la que realizó el trabajo en él. La identidad de Pablo antes de su conversión, tenía que ver con su propia iniquitas. En lo que se convirtió, en predicador del Evangelio, se debió a la gracia de Dios<sup>299</sup>.

Agustín asocia el tema de la fe como don de Dios, con el tema de la oración<sup>300</sup>. Lo hace para subrayar el carácter de gracia de la fe. Para tener fe, se debe orar en la fe. Para orar en la fe, uno debe tener fe, pues es la fe la que está en oración en una persona. Sin embargo, la persona es incapaz de orar en la fe, si primero no recibe esa fe. Oramos para poder perseverar (*perseuerare*) en el bien que ya tenemos, y para que logremos el bien que aún no tenemos. Esta oración no tiene lugar de tal manera que la fe con la que uno ora viene primero, y después se le da a Dios. Más bien, la fe con la que dirigimos nuestra petición a Dios en la oración, es también un don de Dios. Tanto la fe como la oración las otorga Dios a la humanidad. La fe con la que ora el pueblo a Dios y al hacerlo se la está devolviendo a Dios, es primero recibida de Dios. Agustín concluye con una referencia a 1 Co 4,7 (“*Quid enim habes, quod non accepisti?*”): “*ergo de Deo das Deo: ex eo quod tibi dedit, a te accipit.*”<sup>301</sup> Una vez más hace alusión al caso de Saulo quien no tenía una fe propia para ofrecer. La fe de Saulo fue claramente recibida y no provenía de sus méritos propios. Desde luego, Saulo, como cualquier otro no creyente, no tenía nada que ofrecer a Dios. Aún así, Esteban oró por él y por todos los incrédulos<sup>302</sup>, para que llegaran a la fe.<sup>121</sup> Agustín continúa su reflexión sobre la oración de Esteban, y termina su sermón con un ejercicio pastoral diseñado para ayudarle al creyente a entender que la fe es un don: “*Ergo, fratres mei, ut noueritis etiam fidem a Domino Deo esse nobis, orate pro illis qui nondum crediderunt.*”<sup>303</sup> Esto lo lleva a concluir que debemos esforzarnos por la humildad, pues la fe es un donum Dei. “*Nemo se extollat, nemo sibi arroget, quasi sibi aliquid dederit. Qui gloriatur, in Domino gloriatur* [1 Co. 1,31].”<sup>304</sup>

En su homilía, Agustín entra a disputar con un adversario ficticio.<sup>124</sup>

---

<sup>298</sup> s. 168, 7.

<sup>299</sup> s. 168, 7.

<sup>300</sup> Para una exposición más detallada sobre la oración en los sermones anti-pelagianos y en el s. 168, 5-6; 8, ver el capítulo cuatro del presente volumen (La oración).

<sup>301</sup> s. 168, 5. [PL 38 c. 914/9.] La edición de Migne (PL) tiene: “*ergo de Dei das Deo*”. De, no obstante, debe estar en ablativo y no en genitivo. Un pequeño ejemplo, en otras palabras, de la necesidad de una edición del texto crítico de los sermones.

<sup>302</sup> s. 168, 6.

<sup>303</sup> s. 168, 8. [PL 38 c. 915/13.]

<sup>304</sup> s. 168, 8. [PL 38 c. 915/23-24.]

Dicho adversario afirma: “pero si yo ya creo”, afirmando, en otras palabras, que la fe personal precede a la promesa de Dios, que entonces se convierte en merecida. La respuesta de Agustín es inequívoca: la fe es un don.<sup>305</sup> Invita a su adversario a escuchar al apóstol, “el promotor de la fe, el defensor de la gracia”.<sup>306</sup> Su adversario imaginario entonces replica: “tú dices que la fe, el amor y la paz vienen de Dios, bien, entonces por qué no lo pruebas”. Agustín contesta: “invoquemos el testimonio del apóstol Pablo”<sup>307</sup>. Según Agustín, el adversario continúa razonando que la fe humana es primero, y que la persona ora pidiendo solamente la perseverancia en el bien que ya tiene y por el aumento del bien que aún no tiene. Agustín repite que la persona ha recibido todo de Dios<sup>308</sup>. Y luego aconseja a su adversario para que considere el ejemplo de Saulo<sup>309</sup>, y a escuchar lo que él tiene que decir<sup>310</sup>. Agustín insiste además, en que es Dios quien tiene que ser oído en las palabras del predicador –nombrado por Dios–, y no el predicador mismo<sup>311</sup>. Brevemente, el sermo 168 dentro de un contexto polémico, insiste en que la fe viene de Dios.

### 3. RESUMEN DE LA TEMATIZACION DE LA GRATIA FIDEI EN LOS SERMONES AD POPULUM ANTI-PELAGIANOS

La cuestión del carácter de gracia de la fe, también se presenta en otros sermones en los que Agustín reacciona contra el pelagianismo, aunque no con la misma extensión como en los sermones 143, 144 y 168. La perícopa Jn 16, 7-11 no está presente en otros sermones que se toman como anti-pelagianos. Por diseño, el resumen que sigue lo dividimos en dos partes: sermones anteriores al 416/417, y los sermones posteriores a esa fecha. De acuerdo a esta división los sermones se agrupan de acuerdo al tema que tratan.

#### 3.1 *Sermo 365*

A manera de digresión, comenzamos con una breve presentación del contenido del sermo 365. Aunque existen considerables dudas sobre la autenticidad de este sermo<sup>312</sup>, lo resumimos aquí por razón de su contenido

---

<sup>305</sup> s. 168, 1.

<sup>306</sup> s. 168, 2.

<sup>307</sup> s. 168, 3.

<sup>308</sup> s. 168, 5.

<sup>309</sup> s. 168, 6.

<sup>310</sup> s. 168, 7.

<sup>311</sup> s. 168, 5.

<sup>312</sup> Los Maurinos no pudieron encontrar un manuscrito para este sermo señalando además que su estilo no concuerda con el de Agustín. “Aduersus Pelagianos et Semipelagianos egregius, sed stilo non uidetur scriptus Augustiniano.” [PL 39 c. 1643: n. b.] Nuestra lectura del sermón confirma esta posición. El contenido del sermón, claramente dirigido contra las ideas de Pelagio, difiere de los sermones anti-pelagianos de Agustín. Por ejemplo el adjetivo inbecilla, sólo se encuentra en dos de sus sermones: s. 47, 15 y s. 352A, 6 (s. Dolbeau 14, 6), ninguno de los cuales es anti-pelagiano. De las 13 veces que aparece este adjetivo en la obra de Agustín (De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum 2, 22; Confessiones 2, 2; 3, 7; 5, 21; De trinitate 1, 4; Contra Iulianum 4, 61; Contra Iulianum opus imperfectum 1, 12; 2, 90; 4, 10), es usado sólo una vez refiriéndose a la uoluntas, en De correptione et gratia 38. P.-P. Verbraken niega la autenticidad del sermón, haciendo referencia a Beuron (Fischer) y a la “documentación personal” de C. Lambot.

anti-pelagiano y por el hecho de tratar explícitamente el tema de la fe como don. Por las dudas científicas en cuanto a la autoría del sermo, no lo incluimos en nuestras conclusiones sobre el tema de la fides en los sermones de Agustín.

El tema principal del sermo 365 es: Dios concede al hombre la capacidad de conocerlo. El conocimiento (intellectus) humano de Dios es dado por El a la persona. Es entonces una gracia y no una disposición natural<sup>313</sup>. Un ficticio adversario (pelagiano) que no se nombra<sup>314</sup>, afirma que un intellectus de Dios ya pertenece a la natura humana. Dios, de hecho, la creó como buena. Por esta razón, la persona no tiene necesidad de un conocimiento adicional de Dios, dado por el mismo Dios. (El que pretende ser) Agustín, contesta que la naturaleza humana es desde luego creada por Dios, pero la voluntad humana es débil (inbecilla uoluntas)<sup>315</sup>. Agustín emplea aquí el ejemplo de los filósofos paganos, quienes, a pesar de la bondad de su naturaleza, fueron incapaces de llegar a un conocimiento de Dios. La naturaleza misma no puede ofrecer a la persona un conocimiento de Dios. Sólo Dios puede hacerlo. Sin el lumen de Dios, la naturaleza es caeca, y el conocimiento humano es caecus<sup>316</sup>. Aún la naturaleza del demonio era buena y, desde luego, todo lo creado por Dios es bueno. Sin embargo, la naturaleza buena, no nos es suficiente para llegar al conocimiento (sapiens intellectus). Los seres humanos son capaces de abstenerse de la lujuria y de los deseos que les asaltan, solamente si Dios se lo concede. Así como nuestro conocimiento de Dios es concedido por Dios mismo, el auto-control sólo es posible con la ayuda de Dios. Dios ha concedido a los seres humanos su naturaleza y su intelecto, y al mismo tiempo los ha sanado. El Espíritu Santo sana la uulnera naturae, ilumina (illuminare) la oscuridad, hace el intellectus lucidus<sup>317</sup>. El conocimiento es un don del Espíritu Santo, don adquirido por Cristo a través de su pasión por la humanidad. Los Apóstoles no se dieron a sí mismos el conocimiento en Pentecostés, Cristo lo hizo. El conocimiento es concedido con el Espíritu Santo, quién es un regalo del Hijo, una promesa y, como tal, está fuera del control y de la posesión humana. El Espíritu Santo es un donum, un don que trasciende cualquier otro don, que no se debe a nadie sino que es dado gratis. Continúa (el pseudo) Agustín, con un conocido argumento anti-pelagiano: si la persona tuviera todo por naturaleza, entonces Cristo habría muerto en vano. Cristo se hizo hombre, sufrió y murió: “Vt hoc tibi emeret donum, quod postea credenti dispensaret; aut potius dispensaret, ut crederes. Nam nisi prius dedisset, neque ante, neque post credidisses. Vnde si a natura donum hoc habes, inanem reddis mortem Christi, passionem, crucem. Frustra enim moritur, ut tibi acquirat quod in te est, et donet quod possides”<sup>318</sup>. Si Cristo no le hubiese concedido la fe a la humanidad, ésta nunca habría creído.

---

R. Gryson está de acuerdo: “Echtheit sehr zweifelhaft.” Fischer, Verzeichnis der Sigel, 123. Frede, Kirchenschriftsteller, 243. Gryson, Répertoire général, 255. Verbraken, Études critiques, 151.

<sup>313</sup> s. 365, 1-2.

<sup>314</sup> s. 365, 1: aliquis. s. 365, 2-3: haereticus.

<sup>315</sup> s. 365, 2.

<sup>316</sup> s. 365, 2.

<sup>317</sup> s. 365, 3.

<sup>318</sup> s. 365, 4. [PL 39 c. 1644/57-64.]

El propósito de la encarnación, de la vida y pasión de Cristo, era el regalarle un don a la humanidad. Si ésta ya lo poseyera por naturaleza, la muerte de Cristo habría sido en vano, sin sentido. Habría muerto con el fin de darle algo a la humanidad, algo que ya la humanidad poseía. El intellectus no es parte de la naturaleza, es más bien parte de la gratia<sup>319</sup>. Los seres humanos pueden acrecentar su conocimiento, pero el conocimiento mismo es el resultado sólo de la gracia y de la misericordia de Dios. Según Agustín, es un error muy serio pensar que el conocimiento de Dios es ya parte de la naturaleza humana (y que no requiere gracia adicional)<sup>320</sup>.

### 3.2 Primeras Pistas, antes de 416/417

El Sermo 174 (411-413)<sup>321</sup> contiene temas que con alguna frecuencia aparecen al comienzo de la controversia pelagiana. El sermón de Agustín subraya el mal de la naturaleza desde Adán, la incapacidad de la persona de sanarse a sí misma, y la necesidad de sanación por medio de Cristo (también los paruuli)<sup>322</sup>. Introduce el sujeto de la fe dentro del contexto de la prioridad de Dios (Rm 8, 30). La persona no llega al que limpia el pecado, si primero Dios no la ha visto con pecado. “Vt uideremus, uisi sumus; ut diligeremus, dilecti sumus”<sup>323</sup>. Agustín aplica a Zaqueo este principio de la prioridad de Dios. Cristo ya había dado la bienvenida a Zaqueo en su mismo corazón. Luego, Zaqueo lo pudo recibir en su casa. Cristo ya estaba en el corazón de Zaqueo. Era el mismo Cristo quien se hablaba a sí mismo las palabras que provenían de la boca de Zaqueo. Cristo vive por la fe en el corazón de aquellos que creen. Agustín cita aquí a Ef 3, 17: “habitare Christum per fidem in cordibus uestris”<sup>324</sup>. Por tanto, Cristo ya vive en el corazón de Zaqueo. La cuestión es si este modo de habitar apunta al hecho de que la fe en Cristo le haya sido dada a Zaqueo, o si esta fe fue la respuesta de Zaqueo a la inhabitación de Cristo. Dice Agustín sobre Zaqueo: “Qui magnum et ineffabile beneficium putabat, transeuntem uidere, subito meruit in domo habere. Infunditur gratia, operator fides per dilectionem; suscipitur Christus in domum, qui iam habitabat in corde”<sup>325</sup>. El hecho de que Zaqueo recibe la gracia, es evidente, pero es menos claro que ese sea el caso con respecto a la fe. ¿La fe le ha sido concedida, o es

<sup>319</sup> s. 365, 4.

<sup>320</sup> s. 365, 5. Cf. Lettieri, *L'altro Agostino*, 355 (n. 70).

<sup>321</sup> Rebillard: 411-413, Gryson: 413, Hombert: 411-413.

<sup>322</sup> Para un detallado tratamiento del s. 174, ver el capítulo 5 (el pecado) del presente volumen. Ver s. 294,11 (Rebillard: 27/06/413, Gryson: 27/06/413, Hombert: 27/06/413). Agustín cita aquí a Jn. 3,14-15: “Así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así deberá ser levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea en él, tenga vida eterna”. Para un detallado tratamiento del s. 294, ver el capítulo 3 (El bautismo de los niños) del presente volumen. Sermo 137, 6 (Rebillard: 408-411, Gryson: cuaresma 410/420, por preferencia 412/416, Hombert: 410-420) afirma que el Señor vino a establecer la Iglesia, a fusionar a los judíos cristianos (los judíos con la correcta fe, caridad y esperanza) -habiéndolos separado de los Judíos contumaces (como el trigo de la paja)-, con los paganos convertidos, como dos paredes que se juntan, con Cristo como la piedra angular. Cf. Dupont, ‘The relation between pagani, gentes and infideles.’ 144 s. 174, 4. [PL 38 c. 942/55.]

<sup>323</sup> s. 174, 4. [PL 38 c. 942/55.]

<sup>324</sup> s. 174, 5. [PL 38 c. 943/14.]

<sup>325</sup> s. 174, 5. [PL 38 c. 943/4-5.]

de su propia iniciativa? El estilo general del sermón niega cualquier mérito humano e insiste en que los infantes son traídos al bautismo por la fe de otros. Quizás la respuesta pueda estar en el distinguir varios momentos en la fe. En un primer paso, Cristo coloca la fe en él, en el corazón de la persona. Es la iniciativa de Cristo. En un siguiente paso la persona debe, por su propia libre voluntad, mostrar su asentimiento a la fe dada, siguiendo el ejemplo de Zaqueo. Entonces la iniciativa humana sigue a la iniciativa divina. El ejemplo de la fe de los paruuili, del mismo modo se refiere al carácter de don de la fe, puesto que les es concedida por otros<sup>326</sup>. La naturaleza heterónoma de la fe forma parte de la solicitud de Agustín del *baptismus parvulorum*. Los infantes heridos por el pecado de otro, son salvados por la fe de otro. La práctica del bautismo de los niños está en línea con la fe tradicional de la Iglesia, transmitida por los antepasados, fe de la que no debemos desviarnos<sup>327</sup>.

Un tema recurrente en los sermones, es la oposición entre la concepción del hombre y la de Cristo. Los seres humanos nacen de la concupiscentia y del acto sexual de los padres. Cristo, por el contrario, nació de la fe de María, que era virgen<sup>328</sup>. La fe de María, en contraste con los deseos corporales y la lujuria humana, es un tema frecuente en los sermones<sup>329</sup>.

En los sermones 290 y 293, Agustín predica sobre la antítesis entre la fe de María y las dudas de Zacarías, el padre de Juan. El sermo 290 (fiesta de Juan el Bautista [Junio 24] en el período 412-416)<sup>330</sup>, señala la diferencia entre las reacciones de Zacarías y María a la promesa del ángel de que iban a tener un hijo. Zacarías cuestiona al ángel por desconfianza, argumentando la edad avanzada de él y de su esposa. Por su incredulidad fue castigado con la mudez (Lc 1, 20)<sup>331</sup>. María hace la misma pregunta (Lc 1, 28) .En su caso como una simple petición de más información, pero no por falta de fe. María no dudó la promesa. No le faltó la esperanza<sup>332</sup>. Agustín exclama: "O uere gratia plena (cf. Lc 1, 28)."<sup>333</sup> Y hace dos preguntas: "Quis hanc explicet gratiam? Quis huic gratiae gratias agendo sufficiat?"<sup>334</sup> Queda sin explicar el estado de gratia

<sup>326</sup> Una ulterior ejemplificación del carácter (pre) dado de la fe se expone con detalle en el capítulo del bautismo de los niños. Paruuili presentados para el bautismo son todavía incapaces de afirmar su fe y esto se deja a sus padrinos. Agustín afirma que los niños creen por medio de otros, del mismo modo que son pecadores en vista de otro, a saber Adán. Ver a este respecto el capítulo 3 (El bautismo de los niños).

<sup>327</sup> s. 176, 2 (Rebillard: 414, Gryson: 412-413, Hombert: 413-414, Partoens: 413-414). Ver capítulo 3 (El bautismo de los niños) y el capítulo 5 (El pecado).

<sup>328</sup> Ver nuestro tratamiento de la concupiscentia, la naturaleza de Cristo y la de la humanidad en los sermones de Agustín en el capítulo 5 (El pecado) del presente volumen.

<sup>329</sup> Cf. s. 72A, 7 (Rebillard: 417-418, Gryson: 403-404, Hombert: 403-404). Cf. s. 214, 6 (Rebillard: dos semanas antes de la Pascua de 391 o después del 412, Gryson: dos semanas antes de la Pascua del 425/430, Hombert: -). Ver también los sermones 152 (Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: octubre del 417 o mayo del 418, Partoens/Lössl: final de septiembre/principios de octubre del 417 o mayo del 418) y el s. 153 (Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 13/10/417 o mayo del 418). Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>330</sup> Rebillard: 24/06/412-416, Gryson: 24/06/412-416, Hombert: -.

<sup>331</sup> s. 290, 4.

<sup>332</sup> s. 290, 5.

<sup>333</sup> s. 290, 5. [PL 38 c. 1315/2.]

<sup>334</sup> s. 290, 5. [PL 38 c. 1315/4.]

de la fe de María, aunque en lo que resta del sermón puede darnos alguna luz al respecto. Basándose en las palabras de María en Lc 1, 53, Agustín hace la distinción entre humildes e indigentes (los hambrientos en Lc 1, 53) y los superbi e inflati (los ricos de Lc 1, 53). Establece un paralelo de contraste entre los fariseos (llenos de superbia y no de iustitia, Lc 18,10-12) y el publicano (quien humildemente confiesa en el templo su propia miseria, Lc 18, 13)<sup>335</sup>. Comparación elaborada a la típica manera anti-pelagiana, al final del sermón. La humanidad fue creada por Dios y pereció por su libre voluntad. El creador se hace hombre para salvarla. La palabra se hizo carne, pero no pereció en ella. Sobre la encarnación dice Agustín: “O gratia”<sup>336</sup>. Se hace entonces la pregunta (tercera): “Vt hoc haberemus, quid digni eramus?”<sup>337</sup>, y encuentra la respuesta a estas tres preguntas en María misma, –“plena fide, plena gratia”<sup>338</sup> - dice en Lc 1,53: los hambrientos son satisfechos, mientras a los ricos se les despiden vacíos. Los hambrientos son los humildes y los indigentes. Los ricos son los superbi y los inflati. La distinción puede aplicarse al fariseo y al publicano en el templo. El fariseo se alaba a sí mismo y está lleno de superbia en vez de iustitia. Él no pide “Domine, da mihi gratiam” (Lc 18, 10-12). El publicano, por otra parte, es humilde y confiesa que es un pecador (Lc 18, 13)<sup>339</sup>. La referencia a la controversia pelagiana es obvia. Con frecuencia Agustín acusa a los pelagianos de falta de humildad, y de la no admisión del propio pecado. Rechaza su soberbia y lamenta el hecho de que ellos no pidan la gratia<sup>340</sup>. Esto queda bien claro al final del sermo. Aquellos que se dicen ricos, se vanaglorian y dicen: “si uolo, iustus sum; si nolo, iustus non sum”<sup>341</sup>. Los fariseos, los “ricos”, creen que –aunque recibieron de Dios caro, sensus, anima, mens e intelligentia- la iustitia es de su propiedad y pueden decidir por sí mismos, que está dentro de su potestad el ser iustus. Replica Agustín que esto es completamente falso y termina con el llamado al “hombre rico” basado en 1 Co 4, 7, a que agradezca al Señor al menos por lo que dice poseer, caro, sensus, anima, mens, intelligentia. La conclusión es un tanto abrupta, dado que Agustín no dice qué es lo que los “ricos”, -los pelagianos- deban hacer con la iustitia, el punto central de la argumentación anterior. Sin embargo en el sermo parece percibirse el doble movimiento de la fe. El ángel es el primero en hablar, y Agustín enfatiza el humilde reconocimiento de la gratia. Dios actúa primero y sólo después la persona puede responder con un acto de fe, accediendo confiadamente, como María, a la iniciativa de Dios, o dudando como Zacarías. Desde luego es importante no forzar la interpretación del sermo. María creyó, y Zacarías inicialmente dudó. Todo lo que podemos observar es que Agustín no afirmó

---

<sup>335</sup> s. 290, 6.

<sup>336</sup> s. 290, 5. [PL 38 c. 1315/11.]

<sup>337</sup> s. 290, 5. [PL 38 c. 1315/11.]

<sup>338</sup> s. 290, 6. [PL 38 c. 1315/11.]

<sup>339</sup> s. 290, 6.

<sup>340</sup> “He is addressing the archetypal Pelagian.” E. Hill (trad., notas), J. E. Rotelle (ed.), *Sermons 3/8 (273-305A). On the Saints, (The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century; 3/8)*, New York 1994, 130 (n. 12). Para una ulterior exposición del contraste entre el fariseo y el publican, ver el capítulo 4 (La oración).

<sup>341</sup> s. 290, 7. [PL 38 c. 1316/3.]

explícitamente que la fe de María le fue otorgada –así como tampoco Dios mitigó las dudas de Zacarías en aquel mismo momento. En otras palabras, todo lo que podemos afirmar es que Agustín está predicando sobre el lado humano del problema –la fe de María y las dudas de Zacarías–, y que no es del tema el papel de Dios en el proceso.

En la misma fiesta de Juan el Bautista, 24 de junio del 413, Agustín se refiere al mismo contraste entre María y Zacarías en el sermo 293, hablando de la necesidad de bautizar a los niños a causa del peccatum originale<sup>342</sup>. María y Zacarías ofrecen más o menos la misma respuesta al ángel, pero la intención de sus corazones es diferente. Zacarías cuestiona el mensaje: “¿Cómo sabré yo?” (Lc 1, 18) basado en la incredulidad. La respuesta de María, por otra parte, está basada en la fe (Lc 1, 34) En ambas respuestas Dios penetra los pensamientos escondidos. Por su falta de fe, Zacarías es castigado con la mudéz<sup>343</sup>. En cambio María creyó, “Et fide concipitur. Fit prius aduentus fidei in cor uirginis, et sequitur fecunditas in utero matris”<sup>344</sup>. Sin embargo no queda claro si la fe de María es de su propia cosecha, o le fue otorgada. En el caso de Juan el Bautista, afirma Agustín en el sermo 128 (412-416) que Cristo –el sol–, buscó una luz para los ojos débiles (i.e. para aquellos que no creen o no entienden), y Juan fue esa lámpara<sup>345</sup>.

El tema de la conversión de Saulo en Pablo, ocurre con cierta regularidad en el corpus<sup>167</sup> de los sermones de Agustín. En el sermo 299 (29/06/413),<sup>346</sup> Agustín hace énfasis en el hecho de que Dios recompensa a Pablo por los dones que Él le ha dado, -el combate bien librado, el haber corrido bien la carrera, el conservar la fe. En esto cita a 1Co 4, 7<sup>347</sup>. Saulo/Pablo –el perseguidor–, no merece la conversión. Le fue concedida, no por sus méritos, sino gratuitamente como gracia, por la misericordia de Dios. Esto sucedió como ejemplo para todos los que creerán es Cristo: nunca debe uno desesperar de buscar el perdón, si aún a Pablo le fue concedido<sup>348</sup>. Aunque este sermón anti-pelagiano no trata exclusivamente el tema de la fides, sin embargo ésta se presenta de dos maneras: *initium fidei* y *perseuerantia* –aunque no hayan sido usados estos dos términos técnicos–, y ambos son dones de la *gratia*. (1) Ciertamente Saulo no merecía su conversión, su fe. Le fue otorgada sin mérito alguno. (2) Además, el mantenerse en la fe tampoco fue por mérito propio, sino fue también un don de Dios. La exhortación conclusiva de Agustín señala, por un lado, un componente humano activo en esta *perseuerantia*. Pide al creyente apegarse a su fe y mantenerse firme contra los que duden de su estabilidad. Respecto al grupo “siempre creciente en número” -evidentemente los “pelagianos”-, dice Agustín: “sed non uincant patientiam nostram: nec tamen

<sup>342</sup> Rebillard: 24/06/413, Gryson: 24/06/413, Hombert: 24/06/413.

<sup>343</sup> s. 137, 3 (preferentemente 412-416): Jesús vio la fe de Pedro en su confesión (Jn 21, 15-17).

<sup>344</sup> s. 293, 1. [PL 38 c. 1327/37-39.]

<sup>345</sup> s. 128, 1.

<sup>346</sup> Este sermo ha sido datado tradicionalmente el 29 de junio del 418. Hombert argumenta convincentemente –basado en el contenido, claros vínculos con los escritos (anti-pelagianos) del 412-413 y la tradición manuscrita- para sostener esta fecha. Hombert, *Nouvelles recherches*, 387-398.

<sup>347</sup> s. 299, 3. s. 299, 5.

<sup>348</sup> s. 299, 6.

euertant fidem nostram”<sup>349</sup>. En otras palabras, los fieles son ellos mismos responsables de la idoneidad de su fe y de su defensa: “aduersus nouitates disputationum, humanarum utique, non diuinarum”<sup>350</sup>. Aquí vuelve Agustín, evidentemente, al carácter divino de la fe.

Sermo 115 (412–413)<sup>351</sup> Este sermo combina la fides y la oratio. La oración sin la fe es inútil. “Si fides deficit, oratio perit.”<sup>352</sup> La fe es la fons orationis. Para orar hay que tener fe. La fe lleva a la oración y la oración lleva a una fe más firme. Sin embargo, una fe perfecta no puede encontrarse aquí en la tierra, ni aún entre los apóstoles. Ellos pidieron al Señor que aumentara su fe (Lc 17, 5), lo mismo que el hombre, en Mc 9, 24, que manifestó su fe y al mismo tiempo pidió al Señor ayuda para sobreponerse a su falta de fe<sup>353</sup>. Como en el contexto característico de la polémica anti-pelagiana, aquí Agustín comienza a insistir en la humildad de los verdaderos creyentes (en contraste con el ‘orgullo’ de los pelagianos<sup>354</sup>. Mientras esto apunta al aspecto de gracia de la fe, esta última es también una tarea humana, puesto que a los seres humanos se les pide orar pidiendo la fe, y orar para que Dios les ayude en su fe. Tal oración depende ultimadamente de la fe.

Sermo 143, 4 (410–412)<sup>355</sup> Se cita aquí a Hab 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11) “iustus ex fide uiuit”, aunque no se clarifica cómo entendió Agustín este versículo. En el sermo 363, 2 (412–416)<sup>356</sup>, Agustín combina esta perícopa con Rm 4, 5: “credendo in eum qui iustificat impium, ut deputetur fides eius ad iustitiam.” Sobre esta base, afirma Agustín que el pueblo de Dios (los fieles, los bautizados) “per fidem iustificati sunt (...)”, “sed gubernasti iustitia tua populum tuum, non praesumentem de iustitia sua, sed ex fide uiuentem sub gratia tua: populum tuum hunc, quem liberasti”<sup>357</sup>. En otras palabras, Agustín se cuida de dar la impresión de que el pueblo merece la iustitia a través de la fe. Iustitia y fides, como es evidente en Rm 1, 17 y en Rm 4,5, están muy relacionadas. La iustitia, sin embargo, no proviene de la persona humana, sino que es el resultado de la gracia. Esto se aplica también a la fides. Se alude a Rm 4, 5 solamente, dentro de los sermones anti-pelagianos, en el sermo 160, 7 (415-416)<sup>358</sup> Rm 4, 5 y Rm 10, 4 unen la iustitia y la fides. Agustín insiste, sin embargo, en que esta iustitia es la obra de Dios y no del creyente. Como consecuencia, esto también vale para la fides.

A la luz de estos “primeros” sermones anti-pelagianos, uno puede concluir que el tema de la gratia fidei aún no ha sido tratado como tema explícito. En

<sup>349</sup> s. 299, 12. [PL 38 c. 1376/24.]

<sup>350</sup> s. 299, 12. [PL 38 c. 1376/25.]

<sup>351</sup> Rebillard: 413, Gryson: ¿412/413?, Hombert: -.

<sup>352</sup> s. 115, 1. [PL 38 c. 655/19.]

<sup>353</sup> s. 115, 1.

<sup>354</sup> Por esta razón el sermón de Agustín presenta el tema de la oposición entre la oración humilde del publicano y la soberbia del fariseo (Lc 18, 9-13). Ver aquí también el sermo 290, 6-7.

<sup>355</sup> Rebillard: 410-412, Gryson: 410-412, Hombert: -.

<sup>356</sup> Rebillard: ¿Vigilia Pascual? 412-416, Gryson: probablemente la Vigilia Pascual del 414, Hombert: -.

<sup>357</sup> s. 363, 2. [PL 39 c. 1637/14.]

<sup>358</sup> Rebillard: 397, Gryson: 415-416, Hombert: 415-416.

los contextos en los que emerge la fides, el énfasis es puesto principalmente en el aspecto de la gratia en la vida humana, sin dilucidar su vínculo con la fides. Agustín está cerca de darle prioridad a Dios, pero no indica, en términos más técnicos, que el *initium* y la *perseuerantia fidei*, Dios se lo otorga a quienes responden a la iniciativa divina con la oración y la perseverancia.

Tanto en los primeros como en los últimos sermones anti-pelagianos, hay evidencia de que la fe verdadera está, en esencia, conectada con la *caritas*. El sermo 145 (412–415) afirma que Dios da la *caritas* a aquellos que creen en las Escrituras<sup>359</sup>. Esta *caritas* no es adquirida por uno mismo, sino que es dada por el Espíritu Santo (Rm 5, 5)<sup>360</sup>. En el sermo 71 (417/419–420), explica Agustín que cuando Cristo dice en Mc 16, 16 que todo el que creyere y sea bautizado se salvará, se refiere solamente a aquellos que creen por amor (Gal 5, 6)<sup>361</sup>. En el mismo sermón, continúa Agustín declarando: “*primum ergo in nos, ad accipiendam uitam aeternam, quae in nouissimo dabitur, de bonitate Dei munus uenit ab initio fidei, remissio peccatorum*”<sup>362</sup>. La *remissio peccatorum* llega, en otras palabras, como un regalo de la bondad de Dios, y surge del *initium fidei*. Sin embargo, una vez más Agustín no afirma explícitamente que este *initium fidei* sea un regalo de Dios.

### 3.3. Pistas posteriores a 416/417

En los posteriores sermones de Agustín, se habla de la fe en varios lugares, aunque las referencias tienden a estar en términos más generales y de pasada. En el sermo 163A, por ejemplo, dice: “*Vt audeamus loqui uobis, fides facit, qua credimus ut oretis pro nobis*”<sup>363</sup>. Lo que sigue es un breve examen de las presencias de la fides, en los sermones posteriores. Agustín afirma que se atreve a predicar porque su fe le hace creer que su público ora por él. Creemos en lo que aún no podemos ver, y por analogía, esperamos en lo que aún no poseemos<sup>364</sup>. Tenemos que confesar la encarnación de Cristo, a través de la fe y de vivir una vida correcta<sup>365</sup>. En la tierra vivimos (en exilio) *ex fide*. La visión perfecta (*species*) de Dios, sólo la encontraremos en el más allá<sup>366</sup>. La fe tiene que ver con lo invisible y lo invisible siempre es mejor que lo visible. La fe es mejor que la comida, el oro, la plata, las haciendas, la familia, la riqueza. Todas estas cosas son visibles, pueden verse, la fe, no<sup>367</sup>.

---

<sup>359</sup> s. 145, 4.

<sup>360</sup> s. 145, 4.

<sup>361</sup> s. 71, 16.

<sup>362</sup> s. 71, 19. [RB 75 p. 83/390.]

<sup>363</sup> s. 163A, 1 (Rebillard: después del 416, Gryson: después del 416, Hombert: -). [MiAg1 p. 624/3.]

<sup>364</sup> s. 170, 8 (Rebillard: no antes del 417, Gryson: final del 417, Hombert: -).

<sup>365</sup> s. 183, 15 (Rebillard: 416-417, Gryson: 417-419?, Hombert: -). Cf. s. 214, 3 (Rebillard: dos semanas antes de Pascua, 391 o después del 412, Gryson: dos semanas antes de Pascua, 425/430, Hombert: -); Iniqui (los inicuos) no creen en la omnipotencia de Dios ya que realizan muchas obras contra su voluntad.

<sup>366</sup> s. 159, 1 (Rebillard: ¿no antes del 418?, Gryson: ¿418-420?, Hombert: 418-420).

<sup>367</sup> s. 159, 3.

Sermo 163A, 3 (después del 416)<sup>368</sup>. Es un sermón extremadamente corto sobre la necesidad humana de la gracia de Dios en su lucha contra la concupiscentia carnis. Agustín cita a Gal 5, 22-23: "Fructus enim spiritus gaudium est, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia", cuya referencia es excepcional en su obra<sup>369</sup>. El término spiritus puede referirse aquí a la lucha del espíritu contra la carne, una lucha en la que la persona es forzada a sostener, pero no sin la ayuda de Dios. La humilde y gran fe de la mujer cananea (Mt 15, 26-28) es un símbolo de fe entre las gentes, y un ejemplo de perseverancia en la oración<sup>370</sup>. El hecho de que en un principio Jesús no le haga caso, no sugiere que Él se dé cuenta de haber sido enviado no sólo a Israel. Según Agustín, Jesús ya tenía consciencia de este aspecto de su misión, y no le hizo caso sólo para poner a prueba su perseuerantia<sup>371</sup>.

Sermo 348A, 12 (416). En este sermón se demuestra que la perseverancia en la fe no pertenece completamente a las capacidades de la persona. Agustín, por tanto, aconseja a sus oyentes orar para que su fe no desfallezca<sup>372</sup>.

Sermo 71, 21 (417/419-420)<sup>373</sup>. Este sermón trata en su mayor parte, del sentido teológico de la herejía y del cisma. Los distintos movimientos disidentes como objetivos del sermón, son los judíos, los paganos los arrianos, los fotinianos, los donatistas, los eunomianos, los macedonios y los sabelianos<sup>374</sup>. La reacción de Agustín a la alabanza de los propios méritos<sup>375</sup> y su énfasis en el perdón misericordioso de los pecados en el bautismo, puede entenderse como una implícita reacción anti-pelagiana, aunque no se les mencione abiertamente. En este sermón se pregunta a sí mismo, por qué el pecar contra el Espíritu Santo no recibe perdón según Cristo en Jn 16, 8-9, mientras en Mt 12, 31 y en Mt 3, 28 enfáticamente se afirma que cualquier blasfemia será perdonada<sup>376</sup>. Explica Agustín que en la Iglesia todo pecado es perdonado por Dios (El Padre, El Hijo y el Espíritu Santo lo realizan juntos

<sup>368</sup> Rebillard: después del 416, Gryson: después del 416, Hombert: -.

<sup>369</sup> s. 163A, 3. [MiAg1 p. 626/13.]

<sup>370</sup> s. 154A, 5-6 (Rebillard: octubre 417, Gryson: -, Hombert: -, Partoens/Lössl: lo más tarde el 417). Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>371</sup> Agustín también acentúa el componente humano de la fe en el sermo 142, 8 (Rebillard: 404, Gryson: 404-406, Hombert: -, Hill: 413-417). Lo hace dentro del contexto del *Christus humilis* como *medicus* contra el tumor *superbiae*. Agustín explica que Dios les proporciona la creación y todo bien natural a los no creyentes (Mt. 5,45), señalando que si Dios concede el disfrute de toda la creación a todos, incluyendo los no creyentes, Él lo concederá mucho más a los que son suyos. En otras palabras, los creyentes recibirán el don de ver lo que creen pero que ahora todavía no ven. Agustín añade que el creer en algo, sin ver, es la forma de merecer la uisio. "Credere antequam uideas, meritum est futurae uisionis." [MiAg1 p. 701/16.] Al posponer el don de estos boni, nuestras capacidades humanas se entrenan. El retraso nos hace capaces de recibir lo que hemos deseado y lo que Dios ha prometido (s. 142, 8).

<sup>372</sup> Rebillard: 416, Gryson: 15 mayo/principio de junio del 416, Hombert: -, Hill: 415. Gryson señala con relación al s. Dolbeau 30: "Der erste Sermo, in dem AU unter Namensnennung Pelagius öffentlich angreift; gepredigt 2. Hälfte Mai oder Anfang Juni 416, zur Zeit der Abfassung von AU ep 179 und ep Div 19." Gryson, Répertoire général, 262.

<sup>373</sup> Rebillard: 417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420.

<sup>374</sup> s. 71, 4-5. Rebillard: 417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420.

<sup>375</sup> s. 71, 3.

<sup>376</sup> s. 71, 24.

en unidad de acto). Sin embargo, el pecado contra el Espíritu Santo significa tener un cor impaenitens, salirse de la Iglesia, perturbar la unidad de la Iglesia. Quienquiera que esté fuera de la Iglesia, no tiene el Espíritu Santo, y consiguientemente no puede ser perdonado<sup>377</sup>. Aquí tampoco discute Agustín el estado de gratia de la fides.

El tema del bautismo (de los niños) también vuelve a encontrarse en los posteriores sermones 181 y 260D. El Sermo 181 (416–417)<sup>378</sup> afirma que el creyente llega a la fe a través del baño del nuevo nacimiento. Todos los pecados son perdonados por el bautismo. El creyente vive bajo la gracia, en la fe, y se ha convertido en miembro de Cristo, en templo de Dios<sup>379</sup>. El bautismo hace creyente a la persona, pero no iustus, alguien sin pecado<sup>380</sup>. En el sermo 260D (416-417)<sup>381</sup> Agustín explica que los niños bautizados se llaman creyentes<sup>382</sup>. No tienen participación personal de su fe en el bautismo como sí la tienen en la confirmación. Los catecúmenos también la tienen. En el sermo 260D dice a los recién bautizados: “Vosotros sois llamados creyentes, vivid entonces devotamente.” Les pide, por tanto, seguir el ejemplo de los buenos cristianos, no el de los borrachos, adúlteros, mentirosos..., que se llaman a sí mismos creyentes<sup>383</sup>.

Sermo 165.2 (417)<sup>384</sup> En él se discute el papel de la voluntad humana en el acto de la fe. Pablo pide a Dios fuerza en Ef 3, 13. De acuerdo con Agustín, en Ef 3,13-16, Pablo indica que para recibir la gratia divinae bonitatis, uno tiene que abrir su voluntas, de modo que Dios, a través de su Espíritu, nos fortalezca con la virtus. Este fortalecimiento ocurre, de acuerdo a Ef 3, 16c-18: “in interiore homine habitare Christum per fidem in cordibus uestris [ . . . ] atque ita in charitate radicati et fundati possitis comprehendere cum omnibus sanctis [ . . . ] quae sit latitudo, longitudo, altitudo et profundum”<sup>385</sup>. Agustín no hace explícito si esta fides, de Ef 3, 17, pertenece (1) a la gratia que será recibida y otorgada por Dios; o (2) al hombre por la preparación de la uoluntas. La idea de que la persona abre su voluntad a Dios es, bajo todo aspecto, un concepto muy semi-pelagiano. Sin embargo, en lo que resta del sermón, Agustín coloca la fe, así sea indirectamente, bajo la gracia. Afirma que el comprehendere de Ef 3, 18 se refiere a nuestra percepción en las cuatro dimensiones (ancho, largo, alto, profundo) de la cruz dada a la humanidad<sup>386</sup>. Se confirma nuevamente el carácter de don de la fe<sup>387</sup>.

<sup>377</sup> s. 71, 28; 33; 36-37.

<sup>378</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: circa 416, Hombert: -.

<sup>379</sup> s. 181, 1.

<sup>380</sup> s. 181, 1-2.

<sup>381</sup> Rebillard: domingo después de Pascua después del 412, Gryson: domingo después de Pascua 416-417, Hombert: -.

<sup>382</sup> s. 260D, 2. Ver también el temprano sermo 294, 14.17 (Rebillard: 27/06/413, Gryson: 27/06/413, Hombert:

<sup>383</sup> s. 260D, 2.

<sup>384</sup> Rebillard: circa 417, Gryson: 417, Hombert: -.

<sup>385</sup> s. 165, 2. [PL 38 c. 903/38-43.]

<sup>386</sup> s. 165, 3-5.

<sup>387</sup> s. 165, 2.

El equilibrio entre la actividad humana y la divina sale al frente en el sermo 335B (415-420)<sup>388</sup>, una homilía en la que Agustín hace un llamado a los creyentes a seguir el ejemplo de los mártires. Ellos murieron a causa de la verdad<sup>389</sup> y escogieron la fe (católica) por encima de sus vidas (terrenales)<sup>390</sup>. Adán confió (fides) más en la serpiente/demonio (fidei euersor) que en el Creador, y no hizo caso a la advertencia divina. El primer ser humano creyó que no moriría aún si pecara. La serpiente no quitó el temor de la muerte, sino que quitó la fe en la (existencia de) la muerte (Gn 3, 4). Adán pecó, no porque no temiera la muerte, sino porque creyó (credere, fides) que no tendría que morir.<sup>391</sup> En contraste, los mártires no temen la mortalidad, pues reciben la ayuda de Dios. No colocan su confianza en los seres humanos (Ps (145)146, 3) –ni en ellos mismos–, porque su salvación proviene de Dios solo (Ps 3, (8) 9). Agustín invita entonces a su audiencia a confiar (fidere, fides) en Dios como lo hicieron los mártires. “[. . .] fidas in eo: princeps principum Deus ipse te adiuuet, ut fidas. Fidus esto de fide [. . .]”<sup>392</sup>. No quiere negar que sea la persona, (el mártir) quien hace esto. De hecho, es el mártir en persona quien no confía en sí mismo, menosprecia la muerte, rehúsa negar a Cristo, cree, cumple los mandamientos para confiar solamente en Dios. Aquí el propósito de Agustín es señalar que la persona no puede hacer esto sin el Ayudante (Ps (145)146, 5), sin Cristo<sup>393</sup>. Argumenta entonces que la asistencia de Dios no quita, no anula la acción humana. Claramente está buscando el equilibrio entre la gracia divina y las elecciones de la voluntad humana, frente a la tentación y al optar por Cristo.

Sermo 131. Este sermón fue pronunciado el domingo 23 de septiembre del 417 en Cartago<sup>394</sup> contra los inimici gratiae Christi<sup>395</sup> y afirma que creer es gratia: “. . . ipsum credere doni esse, non meriti...”<sup>396</sup>. Agustín corrobora esta posición usando Jn 6, 65 (“nemo uenit ad me, nisi cui datum fuerit a Patre meo”) y Jn. 6,44 (“nemo uenit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum”). El Padre no trae (ducere) a las personas humanas, las atrae (trahere). Esta uolentia habla al corazón, no a la carne, y es dulcis, suauis, no ardua ni dolorosa. Es esta suauitas la que nos atrae. Lo mismo que sucede con una oveja que es atraída por la visión de la hierba cuando se encuentra hambrienta. No es forzada físicamente (“corpore”) para llegar hasta la hierba, es más bien atraída por un ansia (“desiderio”)<sup>397</sup>. La fe es una tarea. Agustín apela a su audiencia para que crea en el crucificado, para que afronte la turbulenta tempestad de las pruebas e incitaciones de la vida. Pide a sus oyentes creer

<sup>388</sup> s. Guelf. 31. Rebillard: 410-412, Gryson: 415-420, Hombert: 415-420.

<sup>389</sup> s. 335B, 1.

<sup>390</sup> s. 335B, 3.

<sup>391</sup> s. 335B, 1.

<sup>392</sup> s. 335B, 4. [MiAg 1 p. 561/18.]

<sup>393</sup> s. 335B, 5.

<sup>394</sup> Rebillard: 23/09/417, Gryson: 23/09/417, Hombert: -, Partoens: 23/09/417.

<sup>395</sup> s. 131, 9.

<sup>396</sup> s. 131, 2. [PL 38 c. 730/8.]

<sup>397</sup> s. 131, 2.

en Cristo, porque “ubi credis, ibi uenis”<sup>398</sup>. Al mismo tiempo, la fe es gracia, porque la cruz nos asegura que no nos hundiremos. Más aún, Agustín enfatiza que quienes no se suben al barco de la fe, sólo deben culparse ellos mismos. Aquellos que se suben, no deben atribuirlo a sí mismos (arrogare). Alude aquí Agustín a Jn 6, 66. En otras palabras, está insistiendo en que la fe es un don, y ello debe incitar la humildad y la gratitud<sup>399</sup>. En lo que resta del sermón, llama la atención sobre el hecho de haber recibido de Dios la iustitia como una gratia, y de que Dios trabaja en nosotros. En el sermo 30, 10 (417)<sup>400</sup> Agustín yuxtapone Jn 6,44 y 1 Co 4, 7 (“Quid enim habes, quod non accepisti?”) como evidencia de que todo lo hemos recibido de Dios por amor y usa ambos pasajes para producir un comentario en dos pasos, sobre Mt 11, 28-29 (“Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego uos reficiam, tollite iugum meum super uos.”)<sup>401</sup>. Comienza afirmando que este “ir al Señor”, significa fe en el Señor. Contra el fondo más amplio de Jn 6, 44, insiste en que lo alcanzado por los creyentes en esta vida, es siempre el resultado de la fe. En línea con 1 Co 4, 7, plantea entonces su convicción de que las personas no pueden llegar a Dios por sí mismas. Este uenire a Dios, por tanto, no es nuestro propio trabajo. Explícitamente afirma que la iustitia no es el resultado de la libre voluntad humana, y que todo es recibido de Dios. Al combinar la idea de que uenire significa credere, y que ese uenire nos es otorgado, la audiencia de Agustín es entonces capaz de concluir, por su homilía, que la fe nos viene del Señor, aunque el predicador no lo diga explícitamente<sup>402</sup>.

Sermo 158 (cerca del 418)<sup>403</sup>. Dedicado a la explicación de Rm 8, 30-31, afirma enfáticamente que la fe es un don de Dios que precede a nuestra iniciativa humana. Dios no nos llama porque lo honramos, lo honramos porque nos llama<sup>404</sup>. Fue cuando nos apartamos de Dios que nos llamó y mientras éramos pecadores nos justificó<sup>405</sup>. Sobre la base de Ha 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11), Agustín une, en este sermón 158, 4, la iustitia y la fides, como lo hizo en el sermo 143, 4. La fides nos es dada. Los cristianos ya poseen algún grado de iustitia –por creer en lo que no pueden ver (Jn 20, 27-29)–, pero esta iustitia aún tiene que crecer por la recepción del Espíritu Santo y por el progreso diario<sup>406</sup>. Aquí no se hace referencia a la fides de los demonios (St 2, 19) –fides por temor– sino a la fe de Pedro (Mt 16, 16-17) en la que están presentes la esperanza y el amor, una fe que obra por amor (Gal 5, 6)<sup>407</sup>. La fe y la esperanza desaparecerán cuando hayan alcanzado su objetivo, la visión beatífica<sup>408</sup>. En

<sup>398</sup> s. 131, 2. [PL 38 c. 730/20.]

<sup>399</sup> s. 131, 3.

<sup>400</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: septiembre/octubre del 416, Hombert: septiembre/octubre del 416, Partoens/Lössl: finales de septiembre-principios de octubre del 417.

<sup>401</sup> s. 30, 9. [CCL 41 p. 388/203-205.]

<sup>402</sup> s. 30, 10.

<sup>403</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: circa 418, Hombert: -.

<sup>404</sup> s. 158, 3.

<sup>405</sup> s. 158, 1; 3; 4.

<sup>406</sup> s. 158, 5.

<sup>407</sup> s. 158, 6. Cf. s. 168, 2 para la oposición de la fides de los demonios y la fides de Pedro.

<sup>408</sup> s. 158, 7; 8.

este contexto, Agustín cita a Ef 3,17 para subrayar su convicción de que Cristo está presente en el corazón humano a través de la fe<sup>409</sup>. La fe, en otras palabras, es la iniciativa de Dios a la cual debemos responder de manera correcta y con la ayuda del Espíritu Santo.

Sermo 260D, 1 (416/417)<sup>410</sup>. En él, cita a Hab 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3,11): “iustus ex fide uiuit.” Lo hace para identificar creer con ser justo. Los santos son todos los fieles y, sobre la base de esta perícopa, todos ellos son iusti. Este verso bíblico es usado tanto en los posteriores sermones anti-pelagianos (ss. 26, 5; 158, 4; 260D, 1) como en los primeros (ss. 143, 4; 363, 2), en ambos casos para subrayar la conexión entre iustitia y fides. Aparte del vago uso en el sermo 143, el verso lo emplea Agustín en el sermo 363, y en escritos posteriores para indicar que la fides, como la iustitia, nos es otorgada por Dios, no es ganada<sup>411</sup>. Podemos entonces concluir que Agustín considera la relación entre iustitia y fides, en base a esta perícopa, como una expresión del aspecto de gratia de la fides.

El tema de la fe y su conexión con la iustitia, se trata detalladamente en el contexto de la oposición entre ley / obras y fe, tema que aparece particularmente en los sermones. En los sermones 270 (416)<sup>412</sup> y 272B (417)<sup>413</sup> dos sermones de Pentecostés con una interpretación anti-pelagiana, aparece la convicción de que la ley se cumple por la fe. Esta fe se considera paralela con la gracia, don del Espíritu Santo, la caridad otorgada por Dios<sup>414</sup>.

Sermo 152 (417/418)<sup>415</sup> Es una explicación de Rm 7, 25–8, 3. En Pablo, Agustín distingue tres clases diferente de ley: la ley del pecado y de la muerte, la ley Mosaica y la ley del Espíritu de vida (Rm 8, 2). Esta última es la ley de la misericordia, de la fe y no de las obras. Esta ley nos libra de la ley del pecado y de la muerte, es la ley de la gracia. La ley Mosaica no puede lograr esto, pues revela pero no quita el pecado<sup>416</sup>.

En el sermo 156 (417/418)<sup>417</sup>, Agustín se centra en la convicción de Pablo de que la fe nos otorga la asistencia necesaria para ser capaces de cumplir la ley. Sin la fe, no puede cumplirse la ley. Esto es contrario a los judíos, quienes creen que la fe y las propias uires, son suficientes para dirigir el liberum arbitrium, para ser capaces de llegar a la iustitia. Dios otorga la iustitia a

<sup>409</sup> s. 158, 8.

<sup>410</sup> Cf. supra.

<sup>411</sup> Sobre el tema de la justificación por la fe como opuesta a la ley, y el tema asociado de la fides como uno de los tres niveles en la historia de la salvación (y menos como el compromiso de un creyente individual en respuesta de la llamada de la fe), ver el capítulo 1 (status quaestionis); sobre la insuficiencia de la ley, ver el capítulo 5 (El pecado).

<sup>412</sup> Rebillard: ¿Pentecostés 416?, Gryson: Pentecostés 416, Hombert: -.

<sup>413</sup> Rebillard: Pentecostés, 10/06/417, Gryson: Pentecostés cerca del 413/415, Hombert: -.

<sup>414</sup> s. 270, 3-4; 6-7. s. 272B, 3; 7.

<sup>415</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: final de septiembre/principios de octubre del 417 o mayo del 418. Ver el capítulo 5 (El pecado). Ver el s. 152, 8, para la idea de que Cristo nació de la Virgen.

<sup>416</sup> s. 152, 5.

<sup>417</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 17/10/417 or May 418. Ver el capítulo 5 (El pecado).

omnes credentes (Rm 10, 3-4). Agustín no hace claridad en cuanto a cuál es la relación entre *fides* y *liberum arbitrium*, en cuál sea la participación humana en la *fides* y en la *iustitia* que se obtiene al creer (*impetrare*); tampoco dice si esta fe, que nos asiste en el cumplimiento de la ley y clama por ayuda, es ganada o es otorgada<sup>418</sup>. En la continuación de su sermón da una respuesta parcial, en la que describe la fe ‘correcta’, i.e. la fe de los creyentes, no la de los demonios. La fe sólo funciona a través del amor (cf. Gal 5, 6) y este amor nos es dado por el Espíritu Santo (Rm 5, 5): es un don de Dios<sup>419</sup>.

De manera similar, Agustín predica en el sermo 163 (septiembre 24, 417)<sup>420</sup> haciendo énfasis en el contraste entre la fe y la ley. Quien quiera escapar de las amenazas de la ley –Agustín se refiere aquí a la ley del pecado–, debe buscar refugio en la asistencia del Espíritu Santo. “*Quod enim lex imperat, fides sperat.*”<sup>421</sup> En este sermón enfatiza la necesidad de la ayuda de Dios. Al mismo tiempo, apoyado en Gal 3, 22, afirma que la promesa de gracia de Cristo se otorga *ex fide* a los *credenti*. La gracia es por tanto otorgada (1 Co 4, 7), no ganada. Aquí no explica que la *fides* sea un regalo de la gracia, como sí lo había hecho el día anterior en el sermo 131<sup>422</sup>.

En otras ocasiones, Agustín enfatiza la unidad entre la ley Mosaica, que no es ni buena ni mala, y la fe. Esto lo hace, por ejemplo, en el sermo 169 (416–424)<sup>423</sup>. La ley es buena, pero los que creen en Dios, no buscan su propia justicia, más bien cumplen la ley con la justicia que reciben de Dios. La plenitud de la ley es la caridad, concedida por el Espíritu Santo (Rm 5, 5)<sup>424</sup>. A pesar de la bondad de la ley, Agustín declara explícitamente que la *iustificatio* no proviene de nosotros, sino que es totalmente gracia de Dios<sup>425</sup>. Cita aquí a Ef 2, 8-9: “*Gratia salui facti estis per fidem; et hoc non ex uobis, sed Dei donum est: non ex operibus*”<sup>426</sup>. Un estribillo famoso en este sermo, que es una exposición de Fil 3, 3-16, es que no basamos la *iustitia* sobre la ley por propia iniciativa, sino solamente a través de la fe en Cristo (“*iustitia per fidem Christi, in fide, ex fide Christi*”), una justicia que bien de Dios (“*ex Deo*”)<sup>427</sup>. Del mismo modo, la fe proviene de Dios y no de nosotros. No es forzada ni contra nuestra voluntad –hemos de consentir, pero es Dios quien hace la *iustificatio*<sup>428</sup>. Según Agustín (basado en Fil 3, 12–13), el apóstol testimonia que recibió de Dios su fe, el poder, la esperanza y el amor<sup>429</sup>.

---

<sup>418</sup> s. 156, 4.

<sup>419</sup> s. 156, 5.

<sup>420</sup> Rebillard: 417, Gryson: 24/09 no antes del 417, Hombert: -, Partoens/Lössl: 24/09/417, Hill: 24 septiembre del 417. Ver el capítulo 5 (El pecado).

<sup>421</sup> s. 163, 11. [PL 38 c. 894/39.]

<sup>422</sup> s. 163, 11.

<sup>423</sup> Rebillard: 416, Gryson: septiembre del 416, Hombert: -, Partoens: 416-424. Ver el capítulo 5 (El pecado).

<sup>424</sup> s. 169, 10.

<sup>425</sup> s. 169, 2; 3

<sup>426</sup> s. 169, 3. [PL 38 c. 916/55.]

<sup>427</sup> Fil 3,9: s. 169, 7; 10; 12; 13; 16.

Sermo 170 (del 417) expone la misma perícopa y explica que la *iustitia* no está basada en la ley, sino en la fe en Cristo y de que esta *iustitia* nos es dada por Dios (s. 170, 1; 8).

<sup>428</sup> s. 169, 13.

<sup>429</sup> s. 169, 16.

Sermo 26 (septiembre–octubre 417)<sup>430</sup>, Con la afirmación abiertamente anti-pelagiana de que la gracia de la creación no es suficiente para la salvación, para la que necesitamos de la gracia de Cristo, trata el sermón sobre la fides en el particular contexto de la gratia. “Nouimus enim, quia ita legimus et ita credidimus, quod fecit Deus hominem, inter multa quae fecit, ad imaginem suam”<sup>431</sup>. Dios creó la humanidad; ella no se creó a sí misma. Los creyentes también son creados por Dios. Que la humanidad sea justa y fiel (Ha 2, 4 [Rm 1, 17; Gal 3, 11] conecta la iustitia a la fides) proviene de Dios y no de la misma humanidad<sup>432</sup>. Cristianos y paganos participan de la gracia natural. Una gracia superior es la gracia a través de la cual los cristianos son cristianos<sup>433</sup>. Según Pablo, no somos justificados por la ley<sup>434</sup>. Agustín hace dos cosas con la ley en este sermón. Primero, hace un paralelo entre justificación y fe. Segundo, enfatiza que ambas son el resultado de la gracia de Dios. El tema central del sermón es que nosotros no nos hemos ganado la gracia, que no merecíamos ser creados ni salvados. Natura, iustitia y fides son gratia<sup>435</sup>. En línea con Ef 2, 8, Agustín identifica el aspecto de gracia en la fides: “Nemo illi prior aliquid dedit, nemo exigit debitum. Gratia salui facti estis per fidem, et hoc non ex uobis, Dei donum est”<sup>436</sup>. Lo cual reitera enfáticamente al final del sermón: “Nihil ergo nobis, fratres mei, ex eo quod aliquid sumus, si tamen in eius fide aliquid sumus, quantumcumque sumus, nihil nobis arrogemus, ne et quod accepimus perdamus”<sup>437</sup>. Argumenta Agustín en tres pasos: (1) somos lo que somos, por Dios, por lo que hemos recibido de Dios. (2) Somos lo que somos, por la fe; por creer en El. (3) Esto lleva a la conclusión de que la fe es recibida. El sermo 26 asocia entonces la fe con las obras de la gratia. Agustín usa Rm 1, 17 para establecer la relación entre el tener fides y ser iustus, y lo hace para confirmar su afirmación de que el tener fides y ser iustus provienen de Dios.

Dos sermones señalan la necesidad del contenido ortodoxo de la fides y del credere. El Sermo 214 (425/430)<sup>438</sup> tiene como intención acompañar la proclamación del credo, expresión de la christiana, catholica, apostolica fides<sup>439</sup>. La presentación del credo está ligada a Rm 10, 9 -10. “Quoniam si confessus fueris in ore tuo quia Dominus est Iesus, et credideris in corde tuo quia Dominus illum suscitauit a mortuis, saluus eris. Corde enim creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem”<sup>440</sup>. Tenemos que credere y

<sup>430</sup> Rebillard: 18 noviembre de 397-401, Gryson: 25/09/417, Hombert: -, La Bonnardière: martes 25/09/417, Partoens/Lössl: (¿jueves 18 ?) octubre del 417.

<sup>431</sup> s. 26, 1. [CCL 41 p. 348/12.]

<sup>432</sup> s. 26, 5.

<sup>433</sup> s. 26, 7. Cf. s. 26, 9.

<sup>434</sup> s. 26, 9.

<sup>435</sup> s. 26, 12-15.

<sup>436</sup> s. 26, 14. [CCL 41 p. 358/309.]

<sup>437</sup> s. 26, 15. [CCL 41 p. 358/324.]

<sup>438</sup> Rebillard: dos semanas antes de la Pascua de 391, o después del 412, Gryson: dos semanas antes de la Pascua 425/430, Hombert: -.

<sup>439</sup> s. 214, 12.

<sup>440</sup> s. 214, 1. [RB 72 p. 14/5-7.]

confiteri el symbolum para ser salvados. El symbolum fortalece la fe<sup>441</sup> y debe ser creído, memorizado y defendido<sup>442</sup>. La fe en la omnipotencia de Dios es fe en la creatio ex nihilo, en otras palabras, creer que no hay natura que no haya sido creada por El. Cuando enumera los diferentes niveles de creación como respuesta al primer artículo de la confesión de fe, Agustín señala que todos los seres que tengan una rationabilis mens (ángeles y humanos), son capaces de participar en la verdad inmutable<sup>443</sup>. Aludiendo a Rm 10, 9 -10, razona que debemos creer con el corazón y confesar con los labios que Cristo nació, murió y fue sepultado como ser humano. El que Cristo ahora esté sentado a la derecha del Padre, lo tenemos que ver con los ojos de la fe<sup>444</sup>. Pregunta a los catecúmenos que le escuchan: "Haec fides imbuat corda uestra, et confessionem dirigat. Ipsa est quae in hac fide, quam audistis, fructificat et crescit in uniuerso mundo"<sup>445</sup>. La Iglesia da frutos y crece en esta fe<sup>446</sup>. En breve, por una parte la fe verdadera es una tarea y una obligación y por otra, es un don que se nos concede.

Sermo 183 (416–419)<sup>447</sup> Explícitamente trata el contenido cristológico de la bona fides, la recta fides (como respuesta a 1 Jn 4,2). Los judíos, los paganos y los maniqueos niegan que Cristo naciera de la carne<sup>448</sup>. En la primera parte de la homilía, Agustín se dirige a los movimientos heterodoxos –arrianos<sup>449</sup>, eunomianos<sup>450</sup>, sabelianos<sup>451</sup>, y fotinianos<sup>452</sup>–, quienes confirman que Cristo nació de la carne pero no reconocen que es Dios e igual al Padre. En la segunda parte del sermón y en el mismo contexto, se encarga de los donatistas<sup>453</sup>, y los pelagianos<sup>454</sup>. Según Agustín, hay un movimiento entre los donatistas que admite la divinidad de Cristo, mientras niega su completa igualdad con el Padre. Sin embargo, su principal denuncia es que los donatistas por lo general afirman la completa igualdad de Cristo con el Padre, pero lo niegan con sus obras al romper la unidad de la Iglesia. Por otra parte, los pelagianos son culpables del error opuesto. Afirman que la carne de todo recién nacido es igual a la carne de Cristo. La carne de Cristo no era carne de pecado, sólo semejante a ella. (Rm 8, 3) Consecuentemente afirman que los recién nacidos no necesitan ser salvados (por Cristo). Insiste Agustín en que la fe correcta, consiste en la confesión de la venida de Cristo en la carne, confesión que ha

---

<sup>441</sup> s. 214, 1.

<sup>442</sup> s. 214, 2.

<sup>443</sup> s. 214, 2.

<sup>444</sup> s. 214, 7.

<sup>445</sup> s. 214, 10. [RB 72 pp. 20-21/236-241.]

<sup>446</sup> s. 214, 11.

<sup>447</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: 417/419?, Hombert: -.

<sup>448</sup> s. 183, 13.

<sup>449</sup> s. 183, 3-6.

<sup>450</sup> s. 183, 6.

<sup>451</sup> s. 183, 7.

<sup>452</sup> s. 183, 8.

<sup>453</sup> s. 183, 9-11.

<sup>454</sup> s. 183, 12.

de hacerse de palabra y con las obras, llevando una vida recta<sup>455</sup>. Los malos católicos, orgullosos de su fe, seguros de sí mismos, confiesan la encarnación de Cristo con las palabras, no con las obras. La fe de los malvados es como la fe de los demonios. No debería tener sus raíces en el miedo –como los demonios–, sino en el amor, como Pedro. Basándose en St 2, 19, Agustín afirma que la fe en sí misma no es suficiente, y que las buenas obras también son necesarias. La confesión de Pedro (Mt 16, 16) fue por amor (ex amore) y no de su<sup>456</sup>. Según Agustín, este pasaje de Mateo ilustra la diferencia entre lo que Pedro recibió de Dios, y lo que tenía de propio. Creer en Cristo es dado a Pedro. En contraste, su miedo y su ansiedad en la muerte de Cristo, el hecho de olvidar que Cristo había anunciado que moriría para luego resucitar, (citando Jn 10, 18 y Jn 15, 13 – obliuio, trepidatio, horror, timor mortis), todo ello proviene de Pedro mismo. Agustín hace un resumen de su sermón, así: “Sperate in Dominum, et uerae fidei bona facta coniungite. Confitemini Christum in carne uenisse, et credendo, et bene uiuendo, et utrumque ab illo acceptum tenete, ab illo augendum et perficiendum sperate”<sup>457</sup>. La fe verdadera en la encarnación de Cristo (y la práctica que le acompaña) se recibe de Dios, lo mismo que su crecimiento y perfeccionamiento. No debemos poner nuestra esperanza en nosotros mismos y si damos alabanza (gloriar), démosela al Señor. En la oración conclusiva del sermo, Agustín pide a sus fieles orar para que Dios les haga crecer la fe, conduzca la mente (mens) humana, y les conceda espirituales cogitationes. En breve, es un sermón en el que Agustín señala la obligación humana de una ortodoxia cristológica, enfatiza que la fe y el crecimiento en la fe, son obra de Dios.

A modo de resumen, podemos decir que tanto los primeros como los más recientes sermones, colocan un énfasis significativo en la gracia de Dios para con el acto humano de la fe, en el initium y en la perseverantia. La diferencia está en que los sermones más recientes, son temáticos. Al mismo tiempo Agustín es cuidadoso de no dejar de lado la actividad humana al explicar la dimensión esencial de la gratia de la fe. Sin embargo, permanece la impresión general de que en los sermones no se trabaja sistemáticamente la condición de gracia de la fe, y que no puede ser identificado realmente un sermo de gratia fidei contra pelagianos.

#### 4. COMPARACIONES BIBLICAS

En las siguientes páginas se analizan, con el fondo de toda la obra de Agustín, las principales citas de la Escritura -Jn 16, 8–11; Jn 1, 12; Ha 2, 4 (Rm 1,17; Gal 3, 11) y Gal 5, 6– encontradas en tres sermones primordiales, los dos últimos de ellos se emplean claramente en los otros sermones anti-pelagianos que hemos discutido ya antes. Esto se suplementa con un estudio de tres citas bíblicas, que afloraron en nuestro análisis sobre el carácter de la fides en los sermones anti-pelagianos 143, 144 y 168, y que TeSelle, Drecoll y Lamberigts

<sup>455</sup> s. 183, 13.

<sup>456</sup> s. 183, 14. Mt. 16,17: esta idea es revelada a Pedro, “no por la carne y la sangre”, sino por el Padre.

<sup>457</sup> PL 38 c. 994/24-25.

consideran importantes para nuestra comprensión de la visión de Agustín de la fe. Esas citas son: Ef 3, 17; Rm 4, 5 y Jn 6, 44.

#### 4.1 Jn 16, 8–11

Ipse arguet mundum de peccato, et de iustitia, et de iudicio [Jn 16, 8]. De peccato quidem, quia non crediderunt in me [Jn 16, 9]. De iustitia, quia ad Patrem uado; et iam non uidebitis me [Jn 16, 10]. De iudicio, quia princeps huius mundi iudicatus est [Jn 16, 11] (sermone 143 y 144).

Agustín no analiza con frecuencia a Jn 16, 7-11, y cuando lo hace, lo hace en sermones genéricos. Por ejemplo, entre los sermones ad populum, el sermo 192, 3 versa sobre la encarnación<sup>458</sup>, que ilustra Agustín basado en el Ps 84(85)11: “iustitia de caelo prospexit.” Añade aquí que la iustitia en cuestión es la mencionada en Jn 16, 8-10, pero no habla sobre la fides.

Lo mismo pasa con respecto al uso de Jn 16, 7-11 en *In Iohannis euangelium tractatus* 69, 2<sup>459</sup>, y 101, 1<sup>460</sup>, donde Agustín está interesado primordialmente en la idea de Jn 16, 10: “ad Patrem uado.” *In Iohannis euangelium tractatus* 94, 6 termina con un breve debate de Jn 16, 8-11<sup>461</sup>. Agustín afirma que el único pecado que existe es el no creer en Cristo, que la iustitia consiste en ver o no ver a Cristo, y que el iudicium pertenece al demonio, el príncipe de este mundo. Cierra su sermón con la idea de que este pasaje de Juan es oscuro (*latebrosus*), y que no desea hacerlo aún más obscurius al tratarlo tan sólo brevemente al final de su sermón. Es por esta razón que incluye dicho pasaje en el subsiguiente tratado sobre Juan. Se presenta en *In Iohannis euangelium tractatus* 95, 1–3 una clara conexión con el sermo 144<sup>462</sup>. Al inicio del tratado, afirma Agustín que hay muchos lugares en las Escrituras en donde Cristo “acusa” al mundo, y lo hace en varias ocasiones asociando el tríptico *peccatum*, *iustitia*, *iudicium*. Ejemplos incluyen a Jn 15, 22; 17, 25; Mt 25, 41. En cada uno de estos pasajes relacionados con el arguere de Cristo, el *peccatum* se refiere al reconocimiento de Cristo, *iustitia* al conocimiento del Pater *iustus* y el *iudicium* al fuego eterno reservado para el demonio y sus ángeles<sup>463</sup>. Teniendo presente que Cristo habló a todo el mundo a través de sus apóstoles y no sólo a los judíos, sería equivocado afirmar que este arguere es atribuido al Espíritu Santo y no a Cristo, ya que se dirigió a los Judíos, y el Espíritu Santo al mundo entero. Agustín añade que el ser testes de Cristo, es precisamente el arguere mundum<sup>464</sup>. Se atribuye al Espíritu Santo porque

<sup>458</sup> Rebillard: 25/12 después del 411/412, Gryson: Navidad, después del 411/412, Hombert: -.

<sup>459</sup> Principios del 419: M. F. Berrouard, ‘L’activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er decembre 419 d’après la lettre 23\*A à Possidius de Calama,’ en: *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982, Études Augustiniennes*, Paris 1983, 301-327. M. F. Berrouard (introd., trad., notas), *Homélies sur l’Évangile de Saint Jean LV-LXXIX*, (Œuvres de Saint Augustin; 74A), *Études Augustiniennes*, Paris 1993, 8-49.

<sup>460</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>461</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>462</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>463</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 95, 1.

<sup>464</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 95, 1.

trae la caritas al corazón de los que creen (Rm 5, 5) y expulsa el miedo (1 Jn 4, 18). Luego, Agustín ofrece una explicación sobre el peccatum, la iustitia y el iudicium. El pecado que ejemplifica todos los pecados, es el pecado de no creer en Cristo. El mundo está confundido (“agruitur”) a causa de su propio pecado, y porque erróneamente interpreta la iustitia. Tomando como punto de partida Rm 1, 17, Agustín demuestra la relación entre iustitia y fides. Ser virtuoso es creer en lo que uno no puede ver, creer en el Cristo ascendido al Padre, y ya no más visible para nosotros<sup>465</sup>. La descripción de iustitia de Agustín, es un giro anti-pelagiano: aquellos que se consideran estar sin pecado y ser justos uoluntate sufficiente, no son ni iustus ni recte vivendo, sino inflatus<sup>466</sup>. La sugerencia de que la fe verdadera es una tarea o encargo que Dios nos hace, está limitada, hasta cierto punto, por la ya mencionada definición de iustitia y por la observación de Agustín de que Dios, según Pedro, ya ha juzgado a los ángeles pecadores (2 Pe 2, 4) in Spiritu Sancto<sup>467</sup>. En ambos sermones, 143 y 144, el iudicium hace referencia a la imitación del demonio, el príncipe de este mundo, principalmente por rehusarse a creer.

La Enarratio in Psalmum 77,14 responde a la falta de fe del pueblo judío mientras caminaban por el desierto, a la que se alude en el Ps 77, 17<sup>468</sup>. Según Jn 16, 9, este fue su pecado. El desierto debió haberles inspirado en sus mentes el orar a Dios con mayor urgencia, pidiendo por la aequitas (en sus mores), así como Él les había dado sacietas en sus fauces (bocas), pero no lo hicieron<sup>469</sup>. Cuando uno pide algo a Dios, debe hacerlo ‘con fe’ y no tentar a Dios (tentare, detrahere; St. 1,5-6.<sup>470</sup> La fe aparece entonces como una tarea humana. Algo similar leemos en Enarratio in Psalmum 109, 8<sup>471</sup>. La coronación de Cristo a la derecha del Padre es una realidad oculta y objeto de fe. La fe no merecería recompensa si su objeto no estuviera oculto. La recompensa de la fe es ver lo que uno cree antes de que se haga visible. Por eso, “la justificación que viene a través de la fe” es creer en lo que no se puede ver y llegar a verlo por el mérito de nuestra fe. Según las Escrituras, “iustus ex fide uiuit” (Rm 1, 17). Uno solamente puede ser justificado teniendo fe en lo que está oculto<sup>472</sup>. Precisamente porque la justicia se realiza a través de la fe, y los corazones se purifican a través de la fe (para que seamos dignos de ver lo que creemos) Cristo profirió esas palabras en Jn 15, 8. Los Judíos habían cometido muchos pecados, pero el Señor escogió el pecado de incredulidad y dijo: “Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado. Pero ahora no

<sup>465</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 2-3.

<sup>466</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 2.

<sup>467</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 4.

<sup>468</sup> Por medio de la epistula 169 esta enarratio puede ser fechada en el 415. H. Müller, ‘Enarrationes in Psalmos, A. Philologische Aspekte,’ *Augustinus-Lexikon* II, 5/6 (2001), 804-838, 829.

Cf. H. Rondet, ‘Essais sur la chronologie des ‘Enarrationes in Psalmos’,’ *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 61 (1960), 111-127.

<sup>469</sup> Enarratio in Psalmum 77, 14.

<sup>470</sup> Enarratio in Psalmum 77, 15.

<sup>471</sup> Müller: -, Zarb: Lent 412 (Hippo). S. M. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, St. Dominic’s Priory, Valetta 1948, 189; 231sq.

<sup>472</sup> Por esta razón nunca podemos ser justificados por la fe, al menos que creemos algo que está escondido, escondido pero que se nos ha predicado, y habiendo creído en ello, poder alcanzar su visión.

tienen excusa de su pecado.” (Jn 15, 22). Todos los pecados son perdonados con excepción del pecado de incredulidad. Si los judíos no hubiesen pecado así, todos sus demás pecados hubieran encontrado la gracia del perdón, adquirida a través de la fe. Resumiendo: vivir de acuerdo a la fe es creer en lo que no podemos ver, y el que vive por la fe es justo.

En los escritos anti-pelagianos hay solamente dos referencias a Jn 16, 7-11. En *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (411) explica Agustín que la muerte llegó para toda la humanidad a través del pecado<sup>473</sup>. Sobreponerse al temor de la muerte es parte de la lucha de la fe (ago fidei). Este no habría sido el caso si la inmortalidad siguiera inmediatamente a la fe<sup>474</sup>. Por tanto los creyentes deben sobreponerse al temor a la muerte. Seguidamente y con gran profundidad, Agustín explora la naturaleza de la fe. El Señor, durante su vida, hizo muchos milagros, y como resultado germinó la fe y comenzó a crecer. Sin embargo, la fe es más fuerte cuando no está buscando tales milagros. Cristo quiso que miráramos hacia adelante, creyendo en lo que aún no podemos ver, en lo que esperamos, para que el justo viva una vida de esperanza. La ascensión de Cristo al cielo fue necesaria para facilitar la fe de los apóstoles. Les permitió creer con una fe viva (ex fide uiuere) y pacientemente esperar la recompensa concedida a los que creen por la fe, recompensa que les estaba escondida y solamente más tarde revelada. Es por esta razón que Cristo dice en Jn 16, 7 que el Espíritu Santo no puede venir a menos que Cristo se vaya. Según Agustín, Cristo dice en Jn 16, 7: “non poteritis iuste uiuere ex fide, quod de meo dono, id est de Sancto Spiritu, habebitis, nisi a uestris oculis hoc quod intuemini abstulero, ut spiritualiter cor uestrum inuisibilia credendo proficiat.” Brevemente, vivir piadosamente de acuerdo a la fe (de acuerdo a la iustitia de la que se habla en n.16, 8-10) es mirar con esperanza lo que aún uno no se ve<sup>475</sup>. Esta fe es una tarea humana –una llamada a la forma perfecta de creer–, pero fue Cristo quien creó las condiciones para que los apóstoles adquirieran esta ‘perfecta’ forma de fe y, según Agustín, fue Cristo quien les concedió esta fe como un regalo del Espíritu Santo, para que el corazón pudiera desarrollarse espiritualmente hacia esa fe perfecta. En *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 3, 4 (421) aparece Jn 16,8 dentro de la explicación que hace Agustín de las diferencias entre los hijos de Dios, los hijos del mundo y los hijos del demonio. Los hijos de Dios están sujetos a pecar, pues nadie está sin pecado. La gente peca en tanto en cuanto son todavía hijos de este mundo. Y a la inversa, no pecan (véase Jn 16, 8) en cuanto que son hijos de Dios por la gracia. La diferencia con los hijos del demonio está en la incredulidad de estos últimos. Quienes no creen, son hijos del demonio. En resumen, lo que tenemos aquí es una combinación de la explicación del peccatum, del pecado de la incredulidad y la explicación del iudicium, seguir al demonio, tal como se encuentra en los sermones 143 y 144 y en *In Iohannis euangelium tractatus* 95.<sup>299</sup>

<sup>473</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum libri tres* 2, 52.

<sup>474</sup> *De peccatorum meritis* 2, 51.

<sup>475</sup> *De peccatorum meritis* 2, 52.

Es evidente que Agustín pocas veces hace referencia al texto de Jn 16, 7-1. Lo encontramos directamente en los sermones 143, 144 y en In Iohannis euangelium tractatus 94–95. Es claro que Agustín no usó esta perícopa como argumento anti-pelagiano, a pesar del hecho de no aparecer en su obra antes del comienzo de la controversia pelagiana. El uso que Agustín hace de Jn 16, 7-11 –en sermones anti-pelagianos o en cualquier otra parte, no se relaciona explícitamente con la *gratia fidei*. Sin embargo, al asociarlo con el tema del pecado de incredulidad, implícitamente lo está asociando con la *gratia fidei*: Jn 16, 7-11 trata, en primera instancia, de la fe “perfecta”, a lo que Agustín añade que es solamente Dios quien puede hacer posible dicha fe.

#### 4.2 Jn 1, 12

*Dedit illis potestatem filios Dei fieri, credentibus in eum (sermo 143, 2).*

En varios contextos hace Agustín uso de Jn 1, 12. En la mayoría de sus comentarios, comienza su explicación clarificando el tema de la *gratia* y del carácter de *gratia* de la *fides*. Sin embargo, en sus primeros escritos el verso alude a diferentes antítesis: amigos del mundo versus hijos de Dios<sup>476</sup>. Los judíos (que demostraron con sus propios pecados no querer ser hijos de Dios) versus los cristianos (que son hijos de Dios)<sup>477</sup>. Además en el sermo 342 (sin fecha)<sup>478</sup> encontramos antítesis entre los (arrogantes) judíos (de la línea dura que por su negativa de aceptar a Cristo quedaron como forasteros), y los (humildes) gentes (el olivo injertado, con el centurión como ejemplo).

Frecuentes son las alusiones a Jn 1,12 en un contexto sobre la *gratia*, en los escritos anteriores a la controversia pelagiana, en donde son usadas para subrayar el hecho de que Dios graciosamente transforma a los creyentes en sus hijos. Afirma Agustín que las personas se convierten en hijos de Dios por la gracia de la adopción. en contraste con Cristo quien es hijo de Dios por naturaleza. Sin embargo, no desarrolla el papel del *credere* en este proceso de adopción<sup>479</sup>. En el sermo 121, 3–4 (404–410),<sup>480</sup> subraya la diferencia entre gentes y judíos, razonando que solo las gentes recibieron la gracia por su fe, pero no dice si esta fe es una gracia o un mérito<sup>481</sup>.

En otros lugares, es más específico, explicando Jn. 1, 12 cómo aquella *potestas Dei fieri* es otorgada a la humanidad como don. Antes de la controversia pelagiana, ya hacía la observación en *Contra Adimantum* (394) que Dios otorgó a los seres humanos la *potestas* de llegar a ser hijos de Dios. Dios renueva a las personas en conformidad con la *imago Dei* en la que fueron creadas.<sup>482</sup> En la *Enarratio in Psalmo 72* (13–14/09/ antes del

<sup>476</sup> De uera religione 65 (390/391).

<sup>477</sup> De sermone Domini in monte 2, 15 (393/395).

<sup>478</sup> Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -.

<sup>479</sup> In Iohannis euangelium tractatus 2, 13 (Berrouard, La Bonnardière: 406/407).

<sup>480</sup> Rebillard: antes del 410, Gryson: ¿circa 404?, Hombert: -.

<sup>481</sup> s. 121, 3.

<sup>482</sup> *Contra Adimantum Manichei discipulum* 5.

412)<sup>483</sup>, Agustín explica el verso 24 en el que el salmista afirma que Dios lo tomó por su mano derecha. Según el predicador, la mano derecha significa la potestas de estar con Dios, de llegar a ser filii Dei. Esto no sucede por nuestros propios méritos, sino por la uoluntas de Dios (1 Tm 1, 13 y 1 Co 15, 10)<sup>484</sup>. No pasa desapercibido que este tema no desaparece después del inicio de la controversia pelagiana.(cf. *Infra*).

La yuxtaposición de los polos activo y pasivo de la fe, sobre la base de Jn 1, 12 y con énfasis en el papel humano, aparece en los primeros escritos de Agustín. Por ejemplo en *De sermone Domini in monte* (393/395), clarifica el carácter de la fides sobre la base de dicho verso. Señala que la fe es una tarea humana. Si las personas hacen lo que Dios les pide, reciben la adopción como hijos de Dios. El Dios que nos trajo a la vida, nos hace ahora sus hijos. La persona puede entonces disfrutar la vida eterna con El. “Itaque non ait: facite ista, quia estis filii, sed: facite ista, ut sitis filii”<sup>485</sup>. Afirma claramente, en *Contra Secundinum Manichaeum* (399), que la persona es adoptada como hijo de Dios de acuerdo a su gracia misericordiosa. La persona recibe esto de Dios al creer en el Hijo. Añade además Agustín, que el contenido preciso de esta fe (católica) es trabajo de la persona<sup>486</sup>.

El énfasis sobre el acto humano de la fe ha de encontrarse en tres sermones en particular. El *Sermo* 360B (403)<sup>487</sup> subraya la responsabilidad humana en la fe, al insistir en que uno debe abrirse para ser curado por el doctor. La intención aquí es llegar a ser hijos de Dios –aludiendo a Jn. 1, 12– y dejar de ser simplemente humano<sup>488</sup>. El tratamiento del *medicus* es administrado, y en este sentido es una iniciativa divina. Al mismo tiempo, sin embargo, la persona debe aceptar el someterse a tan penoso tratamiento y perseverar en él<sup>489</sup>. La fe se relaciona con lo que la persona no puede ver<sup>490</sup>. Agustín aconseja: “creed para ser capaces de ver, para que merezcáis ser capaces de ver”. La visión se gana por la fe. Primero el trabajo, después la recompensa<sup>491</sup>. El *Sermo* 166 (después del 410)<sup>492</sup> también cita a Jn 1, 12, aunque no hace la unión con el *credere*. Agustín pide a sus oyentes no mentir, no ser un ser humano como fue Adán. Les urge a hablar la verdad, como lo hizo Cristo. Dios, de hecho, desea que nos hagamos sus hijos, no por naturaleza sino por adopción<sup>493</sup>. Como tales, Jn 1, 12 se refiere aquí a la tarea humana sin aplicarla específicamente a la fe. En el *Sermo* 97A (sin fecha)<sup>494</sup> cita a Jn 1, 12 aunque sólo en parte: “dedit

<sup>483</sup> Müller: 13-14/09/ants del 412, Zarb: 411, Rondet: 411/412, La Bonnardière: 410.

<sup>484</sup> Enarratio in Psalmum 72, 30.

<sup>485</sup> *De sermone Domini in monte* 1, 78. [CCL 35 p. 88/1919-1920.]

<sup>486</sup> *Contra Secundinum Manicheum* 5.

<sup>487</sup> s. Dolbeau 25. Rebillard: -, Gryson: en Roma después de la visita de Honorio a principios de diciembre de 403, Hombert: -.

<sup>488</sup> s. 360B, 15.

<sup>489</sup> s. 360B, 16.

<sup>490</sup> s. 360B, 20.

<sup>491</sup> s. 360B, 20.

<sup>492</sup> Rebillard: después del 410, Gryson: domingo después de Pentecostés después del 410, Hombert: -.

<sup>493</sup> s. 166, 4.

<sup>494</sup> s. Casin. 2, 114-115. Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -.

eis potestatem filios Dei fieri”, en un llamado dirigido a los catecúmenos para que se bauticen para llegar a la gracia y recibir la potestas. La activa (ueni), y la pasiva (accepisti) están aquí mezcladas<sup>495</sup>. Por ejemplo, al inicio de su homilía afirma que Cristo, el *medicus*, transforma a la humanidad de *impious* a *pius*<sup>496</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, tal fe es una tarea. Uno está obligado a creer en lo que no ve, de forma que creyendo pueda merecer ver lo que cree. Puesto de manera concisa: “*Meritum uisionis, fides est; merces fidei, uisio est*”<sup>497</sup>. Agustín desea dejar claro aquí, que sola la fe en el Dios invisible puede resultar en una visión de Dios después de la resurrección. En nuestro análisis del ‘temprano’ uso de este verso, hemos podido observar que Agustín lo emplea para indicar que la persona debe asegurar su propia fe correcta, de modo que Dios pueda transformarle. Este empleo del verso es evidente en la mayoría de los sermones.

Desde el inicio de la controversia pelagiana, se hace alusión al verso en cuestión en el contexto de *gratia*, aunque el enlace entre la *fides* y la *gratia*, no siempre se establece. Hablando del pecado humano, en la Epistula 153 (413/4114) afirma Agustín que la persona es mala en tanto en cuanto es un pecador, y buena en tanto en cuanto es hijo de Dios<sup>498</sup>. Tal bondad, sin embargo, no es algo que tengamos por naturaleza, sino que viene de Dios, bueno en sí mismo. La bondad de la persona humana consiste en su elección de aceptar la bondad de Dios por su propio querer. Rechazar la bondad divina es maldad humana<sup>499</sup>. No se nace hijo de Dios por naturaleza, El ser hijos de Dios es por la gracia. Y son hijos de Dios, porque Dios les concede esta potestas cuando se le acepta y se le quiere recibir. Establece Agustín un equilibrio entre la iniciativa divina y la respuesta de la libre voluntad humana. Pero este equilibrio no se aplica aquí a la *fides*. Claramente se afirma en la Epistula 147(413) que la persona sólo ve a Dios como Dios en el más allá. Esta potestas no se gana. Ver a Dios es una gracia<sup>500</sup>. En el sermo 306 (415-420), Agustín dice que la decisión de vivir una vida buena (de tal forma que no necesitemos ya morir con temor, una vida buena como la de los mártires), es una potestas que otorga Dios a los que creen.

Jn 1,12 trata del otorgamiento de esta potestas a los fieles. Agustín sugiere de manera implícita que esta fe es la justa causa del sufrimiento de los mártires<sup>501</sup>. La homilía en cuestión –dentro de la estructura general del tema de la eficacia de la gracia sin (anterior a los) méritos–, brevemente afirma que la potestas de vivir una vida buena nos es dada, pero no explica cómo esto se relaciona con el *credere*. ¿Es, esta potestas, concedida sobre la base de una fe meritoria anterior, o por el contrario, es la fe un componente integral de la potestas dada? Agustín no lo deja en claro. El contexto es el de la gracia, sin la tematización de la condición de *fides* en ella.

---

<sup>495</sup> s. 97A, 4.

<sup>496</sup> s. 97A, 1.

<sup>497</sup> s. 97A, 2.

<sup>498</sup> Epistula 153, 13.

<sup>499</sup> Epistula 153, 12.

<sup>500</sup> Epistula 147, 23.

<sup>501</sup> Sermo 306, 2 (Rebillard: los mártires de la Massa Candida 18/08/397, Gryson: los mártires de la Massa Candida 18/08/415/420, Hombert: 415-420.)

La afirmación de que el credere y la fe apropiada son también gracia, se encuentra muy poco en el contexto de Jn 1, 12, fuera del período de la controversia pelagiana. Lo encontramos solamente una vez en la Enarratio in Psalmum 120 (405-411)<sup>502</sup>. Sentarse a la mano derecha de Dios (Ps 120, 5) hace alusión al ser 'hijos e hijas' de Dios. La persona ha recibido de Dios esta potestas; es dada por Dios –y aquí Agustín cita a Jn 1, 12– a los que creen. Concluye Agustín que la persona de hecho ha recibido de Dios la fe. Aún más, que el creyente recibe la potestas, la fe en Cristo, y al mismo tiempo la protección de esta fe (perseverantia). La potestas –la fe– es recibida y protegida por Dios<sup>503</sup>. Aún con mayor claridad y énfasis, insiste Agustín, en el Tractatus 53 sobre el evangelio de Juan (cerca del 414)<sup>504</sup>, que esta fe es un don de Dios. Cristo dijo: “Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua (Lc. 22,32)”. Según Agustín, esto lo dijo Cristo para que la persona no pensara que la fe como tal era una capacidad de la libre voluntad, y que no necesitaría de la ayuda de Dios. En su opinión, el significado de Jn 1, 12 va por esa línea. El verso deja en claro que la fe no está dentro de nuestra propia potestas. Y pretende animar al pueblo para que reconozca los beneficia que han recibido de Dios. El pueblo debería agradecer a Dios por el don de la potestas, y al mismo tiempo pedir para no (re)caer en la infirmitas. Agustín establece aquí un vínculo con Gal 5, 6. La fe, de hecho, obra por amor y este amor nos es dado por Dios<sup>505</sup>. En las Retractationes (426-427), ofrece una descripción matizada de las relaciones entre las dimensiones divina y humana de la fides, en el contexto de una disputa en Contra Adimantum. La persona tiene la potestas para cambiar su propia uoluntas, para dirigirla hacia Dios. Esta potestas es un don de Dios. Está dentro de la potestas de la persona, el querer lo que quiera, y esta uoluntas es preparada por el Señor. (Prov 8, 35) Es en este sentido que la potestas es concedida por Dios<sup>506</sup>.

En la literatura anti-pelagiana, no es la intención de Agustín usar Jn 1, 12 para describir la fides como gratia-don. En el De natura et gratia (cuaresma del 415), usa el verso para aludir a la pecaminosidad de la persona, afirmando que ciertamente no podemos ser hijos de Dios por naturaleza, pues está corrompida por el pecado. Por esta razón, la persona solamente puede ser hijo de Dios por la gracia<sup>507</sup>. Afirma también en el De spiritu et littera ad Marcellinum (412) que esta fe es un don del Espíritu Santo. Por la fe en Cristo, los creyentes son libres y actúan como hijos por amor. Ya no son más esclavos, como lo eran antes bajo la ley. Esta es la fe que justifica al pecador. Es una fe humilde que ansía la justicia, que obra por amor y no por temor. La fuente de este amor es el Espíritu Santo<sup>508</sup>. El contexto de Jn 1, 12 en

---

<sup>502</sup> Müller: no antes del 405 y no más tarde de junio del 411, Zarb: diciembre del 412, Rondet primavera del 408 (o 407)/415, Le Landais: diciembre del 414- agosto del 415, La Bonnardière: ¿Entre el invierno del 406 y la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>503</sup> Enarratio in Psalmum 120, 11.

<sup>504</sup> Berrouard: 414.

<sup>505</sup> In Iohannis euangelium tractatus 53, 8 (Berrouard: 414).

<sup>506</sup> Retractationes 1, 22, 4.

<sup>507</sup> De natura et gratia 77.

<sup>508</sup> De spiritu et littera ad Marcellinum 56.

Contra duas epistulas Pelagianorum (421), es la reacción de Agustín contra los pelagiani, noui heretici, inimici gratiae, y trata del cómo interpretan ellos la relación entre gracia y libre voluntad. La potestas para vivir una vida buena, según Agustín, no debe atribuirse a una opción libre nuestra. Esta potestas es otorgada por la gracia de Dios a través de Cristo, como se lee en Jn 1, 12<sup>509</sup>. El resto del tratado es aún más explícito en esta materia. En su opinión es una equivocación afirmar que las personas son capaces de recibir a Cristo, sobre la base de su propia libertad y sin la ayuda de la gracia. Esto implicaría que su elección les haría merecer la potestas de convertirse en hijos de Dios. Según Agustín, los “pelagianos” afirman equivocadamente que la gracia se otorga de acuerdo al mérito. En otras palabras, ellos interpretan Jn 1, 12 en el sentido de que (la libre decisión de) creer, merece la gracia. Agustín cita aquí a Jn 6, 44 y Jn 6, 64-65, citas que sirven como contraargumentos y evidencia de que la fe es un don. “Ille quippe trahitur ad Christum, cui datur ut credat in Christum. Datur ergo potestas, ut filii Dei fiant qui credunt in eum, cum hoc ipsum datur, ut credant in eum. Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio, quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberauerit, sed in malo liberum habet arbitrium, cui delectationem malitiae uel occultus uel manifestus deceptor inseuit uel sibi ipse persuasit”<sup>510</sup>. En breve, la fe no depende de la decisión humana, es más bien un don de Dios.

Juliano se refiere al uso que hace Agustín de Jn 1, 12 en Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 5 (cf. supra), una referencia que el mismo Agustín menciona en Contra Iulianum opus imperfectum (429/430). Según Agustín, la potestas de volverse hijo de Dios –creer-, es recibida. Según Juliano, tal idea es una negación flagrante del libre albedrío humana<sup>511</sup>. Agustín responde sucintamente, insistiendo en que Jn 1, 12 demuestra que la potestas de llegar a ser hijo de Dios, es otorgada por Él. Los seres humanos no se la otorgan a sí mismos<sup>512</sup>.

Jn 1, 12 parece estar presente en todas las obras de Agustín. La creación de un balance entre los polos divino y humano en el verso, acontece primordialmente en los primeros escritos (antes de la controversia pelagiana) y especialmente en los sermones. Sin embargo, aunque el uso temprano del verso no siempre es formulado con intensidad, y no siempre en relación a la fides, a menudo se encuentra relacionado con la gracia. En otras palabras, es la insistencia en que ser adoptado como hijo de Dios es un acontecimiento de la gracia. Esta exégesis es evidente en la mayoría de los escritos anti-pelagianos, sermones, enarraciones y tractatus, Dios conduce las personas en su opción por la fe y las asiste en vivir la vida como creyente.

#### 4.3 Ha 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11)

*Iustus ex fide uiuit.* (sermones 26, 5; 153, 4; 158, 4; 260 D, 1; 363, 2)

En todos los escritos de Agustín, desde los primeros hasta los últimos, podemos encontrar referencias a Ha 2, 4 (Rm 1,17; Gal 3,11)<sup>513</sup>. Sin embargo,

<sup>509</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 5.

<sup>510</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 6. [CSEL 60 p. 428/10-16.]

<sup>511</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 94.

<sup>512</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 106.

<sup>513</sup> Cuando se hace referencia en nuestra exposición a Rm 1, 17, naturalmente aludimos al mismo tiempo a Hab 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11).

el verso aparece con más regularidad después del inicio de la controversia pelagiana, aunque no siempre en un contexto explícitamente anti-pelagiano.

En sus primeros escritos, Agustín emplea este verso con el fin de establecer una conexión entre iustitia y fides, sin elaborarlo en un contexto sobre la gratia. En la *Expositio epistulae ad Galatas* (394/395), la explicación se concentra en Gal 3, 11 y particularmente en el verso precedente Gal 3, 10 en el que se afirma que la ley no justifica<sup>514</sup>. Usando Rm 1, 17 en *De sermone Domini in monte* (393-395) –sobre los haeretici y los schismatici- afirma Agustín que donde no existe la fe correcta, no hay iustitia<sup>515</sup>. En *Contra Faustum Manichaeum* (397/399) afirma que la resurrección justifica a la persona si cree en ella<sup>516</sup>. En las *Quaestiones euangeliorum* (399/400), Agustín escribe que la persona durante su vida terrena sólo puede contemplar al Señor ex fide in fide. Solamente después, cuando seamos hechos como él, podremos contemplarlo cara a cara<sup>517</sup>. En paralelo con los sermones 143 y 144, en el *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* (406- 407), Agustín predica que aquellos que pecan no creen. Aquellos que creen, no pecan en cuanto ello dependa de su fe<sup>518</sup>.

En los primeros escritos, la perícopa es tematizada en el contexto del carácter de gratia de la fides. De fide et symbolo (393) comienza con el llamado a ratificar el credo. La fe es necesaria para la salvación y la justificación. Agustín urge a sus oyentes a asegurarse de que lo que confiesan con los labios corresponda a lo que creen en el corazón. Les pide que piadosamente preserven la fe y la protejan contra los haeretici. Sin embargo, es el Señor quien otorga la fe al creyente, y al mismo tiempo, la protege. La fe es una gracia recibida<sup>519</sup>. Afirma en *In Iohannis euangelium tractatus* 3 (406/407) que la gracia es dada gratis –gratia donata-, y no es paga como merces. En este contexto explica que la fe es una gracia. Después de recibir la gracia de la fe, somos justificados. Al creer, recibimos vida eterna. La fe y la gracia eterna son recibidas, no merecidas. Creyendo, ‘merecemos’ la vida eterna. Esta fe es otorgada como gracia. La vida eterna es entonces una gracia, gratia pro gratia<sup>520</sup>. En la *Epistula* 55 (401) dirigida a Jenaro,- en la que se asocian Gal 5, 5 y Ha 2,4-, Agustín escribe sobre la transición de la muerte a la vida, una transición que ocurre a través de la fe. Esta fe conduce al perdón de los pecados en la esperanza de la vida eterna. Agustín da la impresión en esta carta de que la fe pertenece al campo de la gracia, sin formularlo así. La coloca en la misma

<sup>514</sup> *Expositio epistulae ad Galatas* 21.

<sup>515</sup> *De sermone Domini in monte* 1, 13.

<sup>516</sup> *Contra Faustum Manicheum* 16, 29. Cf. *Contra Faustum Manicheum* 12, 47, en el que Rm 1, 17 se asocia con Gal 3, 6 y Gal 3, 8 para subrayar la justificación por la fe. Ningún texto aborda la cuestión del estatus de la gratia, aunque Agustín invita a sus oyentes a creer en los profetas en § 46.

<sup>517</sup> *Quaestiones euangeliorum* 2, 39, 1. Los discípulos piden que se fortalezca su fe (Lc 17, 5) en una fe que no pueda ser vista. Rm 1, 17 –junto con 2 Cor 3, 18; 1 Jn 3, 2 (ser como Dios) y 1 Cor 13, 12 (cara a cara) – hacen alusión a Jn 1, 12: “dedit nobis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine eius”.

<sup>518</sup> *In epistulam Iohannis ad Parthos* 4, 8. Cf. *In Iohannis euangelium tractatus* 1, 2 (La Bonnardière, Berrouard: 406/407) donde la vinculación entre iustitia y fides no se desarrolla.

<sup>519</sup> *De fide et symbolo* 1.

<sup>520</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 3, 9 (La Bonnardière, Berrouard: 406/407).

línea que la esperanza y el amor, con lo cual los creyentes comienzan sus vidas sub gratia a través del bautismo, mueren y son enterrados con Cristo (Col 3, 2-4). Al haber participado en la muerte de Cristo, el creyente también participa en su resurrección (Rm 8, 10-11). Entonces y en primer lugar afirma Agustín, que así como nos es dado morir con el Señor, así también nos será dado el resucitar con Cristo. Segundo, que la fe (junto con la esperanza y el amor) son las que nos capacitan para morir y de igual forma para que podamos hacer la transición de la muerte a la vida. La fe así tiene entonces un carácter de don<sup>521</sup>. En la misma carta asocia Rm 1, 17 con su análisis de las cuatro dimensiones de la cruz de Ef 3, 18-19. La anchura de la cruz es el gozo producido por las obras. Su altura es la expectativa por la recompensa del Dios justo. Su longitud es la espera paciente por la recompensa. Su profundidad es la esperanzada expectación, aquí en la tierra, de esta recompensa, cuyo cumplimiento está reservado para el más allá. Aquí en la tierra sólo está la fe, sin que se cumplan todavía nuestras expectativas. Este punto lo refuerza con Rm 1, 17<sup>522</sup>.

En estos primeros escritos la fides y la iustitia, tal como aparecen en Rm 1, 17, son también asociados con la lucha contra la concupiscentia carnis. En la Enarratio in Psalmum 32 (403), Agustín usa Rm 1, 17 para explicar lo que significa ser iustus. La iustitia es la fides. La fides y la iustitia se implican, se vinculan mutuamente. Más específicamente, quienes creen son cuidadosos, se esfuerzan y luchan contra la carne, una lucha que Dios les ayuda a ganar<sup>523</sup>. En la explicación que hace de Ga 6, 7 (que Agustín lee como: “Dios cosecha lo que sembramos”), en la Expositio epistulae ad Galatas (394–395), alude a Rm 1, 17 precisamente sobre dicha cosecha. Vuelve a tomar esa idea cuando explica Gal 6, 8. La persona humana no debe “sembrar en la carne”, acción que se enfoca sólo al bien del cuerpo. “Qui autem seminaverit in Spiritu, de Spiritu metet uitam aeternam [Gal 6, 8]. Seminatio in Spiritu est ex fide cum caritate seruire iustitiae et non obaudire desiderii peccati, quamuis de mortali carne existentibus”<sup>524</sup>. En la Enarratio in Psalmum 146 (403)<sup>525</sup> explica qué significa que Dios cure al humilde de corazón. Esta sanación será completa sólo después de la muerte, después de abandonar nuestra naturaleza pecadora. La batalla interior, aludida en Rm 7, 23-25, la emplea para representar nuestra terrena imperfección. La sanación es (solamente) el resultado de la gracia de Dios. Insiste en que nuestros espíritus humanos han recibido el Espíritu (Rm 8, 10-11) para que comiencen a servir a Dios por la fe, por la que merecen ser llamados iustus (Rm 1, 17). La condición precisa de la fe, no se clarifica aquí, aunque sí es claro que Dios crea sus condiciones. En este sentido podemos concluir que Agustín considera la fe como otorgada por Dios.

<sup>521</sup> Epistula 55, 3, a Januarius (401).

<sup>522</sup> Epistula 55, 25.

<sup>523</sup> Enarratio in Psalmum 32, 2, 1, 4 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395, Rondet: otoño del 403, Zarb: agosto del 403, La Bonnardière: 14/15/09/403).

<sup>524</sup> Expositio epistulae ad Galatas 61. [CSEL 84 p. 136/14-18.]

<sup>525</sup> Enarratio in Psalmum 146, 6 (Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La Bonnardière: 409, Dolbeau: invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403.)

Rm 1, 17 se encuentra, en las obras anti-pelagianas de Agustín, en una gran variedad de contextos, y sirve para demostrar que la fe es un don de Dios. De spiritu et littera 18 (412) trata de las relaciones entre gratia y lex. En este contexto, Agustín inequívocamente afirma que la justificación tiene lugar a través de la fe, y que la fe es dada por Dios<sup>526</sup>. Se cita Rm 1, 17 en Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 7 (421) para sostener abiertamente que esa fe es dada por Dios y es, por lo tanto, gracia. La voluntad humana no está obligada a desear el mal, pero una persona sólo puede desear algo bueno con la ayuda de la gracia de Dios. Su argumento lo basa Agustín en Rm 14, 23: "lo que no procede de la fe es pecado". Por esta razón, la buena voluntad que evita el pecado es la voluntad de un creyente. En esto, cita a Rm 1, 17. "Ac per hoc bona uoluntas, quae se abstrahit a peccato, fidelis est, quia iustus ex fide uiuit [Rm 1, 17], ad fidem autem pertinet credere in Christum et nemo potest credere in eum, hoc est uenire ad eum, nisi fuerit illi datum. Nemo igitur potest habere uoluntatem iustam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit ueram, hoc est gratuitam desuper gratiam"<sup>527</sup>. Contra duas epistulas Pelagianorum 3, 5 (cf. 3, 4 supra) afirma que Dios distingue entre los hijos de Dios y los hijos del demonio, diferencia que no sólo se basa en el bautismo, sino también en la autenticidad de la fe. Una fe auténtica obra por amor (Gal 5, 6) y es por la que vive la persona honesta (Rm 1, 17). La relación entre fe y obras también se discute en detalle en De gratia et libero arbitrio (426/427). La fe es anterior a las obras, las cuales provienen de la fe y no al revés. Las obras de una persona honesta, por tanto, también provienen de Dios, de quien proviene la fe. Esta es la fe de la que dice la Escritura: "iustus ex fide uiuit" (Ha 2, 4; Rm 1, 17; Gal 3, 11)<sup>528</sup>. De praedestinatione sanctorum (428/429) afirma que Dios prometió a Abrahán la fe (y no las obras) de sus hijos. Brevemente, las buenas obras se basan en la fe y esta fe es otorgada por Dios<sup>529</sup>.

De perfectione iustitiae (415) recuerda la perícopa para demostrar que los seres humanos viven y respiran per fidem, non per speciem<sup>530</sup>. En la tierra la gente vive ex fide y no son perfectos<sup>531</sup>. Al rehusar ceder a las tentaciones de la carne, el honesto vive ex fide. Al hacerlo, acude a Dios pidiendo ayuda en su lucha contra el pecado. Los mismos hombres y mujeres honestos, tienen la potestas para no desear pecar, pero no está dentro de su potestas alcanzar el bien perfecto. Poseen la potestas para hacer el bien (para no ceder al deseo pecaminoso, para odiar la concupiscentia, para dar limosna, para perdonar...) pero no para alcanzarlo de manera completa. El bien perfecto sólo es posible cuando desaparezca la concupiscentia, después de la resurrección<sup>532</sup>. De manera semejante afirma Agustín en De gratia Christi et de peccato originali (418), que en esta vida sólo podemos ver la perfecta justificación que esperamos, con los ojos de la fe<sup>533</sup>.

<sup>526</sup> De spiritu et littera ad Marcellinum 18.

<sup>527</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 7. [CSEL 60 p. 429/5-10.]

<sup>528</sup> De gratia et libero arbitrio 17.

<sup>529</sup> De praedestinatione sanctorum 20.

<sup>530</sup> De perfectione iustitiae hominis 18.

<sup>531</sup> De perfectione iustitiae hominis 23.

<sup>532</sup> De perfectione iustitiae hominis 28.

<sup>533</sup> De gratia Christi et de peccato originali 1, 53.

De nuptiis et concupiscentia (419/421) vincula el verso con el peccatum originale por medio de la metáfora del árbol de olivo. La fides sólo es posible después del bautismo. Adán, por su pecado, fue transformado en un olivo salvaje, domesticado por la gracia a través del perdón del pecado por el bautismo. Sin embargo, el olivo domesticado siempre engendrará otro olivo salvaje, que continuará siéndolo hasta que renazca por la gracia. El perdón de los pecados hace que no se eche a perder el aceite del olivo, es decir, la vida según Cristo, por la que el iustus vive de la fe (Rm 1, 17)<sup>534</sup> En el contexto de la lucha contra la concupiscentia, la perícopa es usada para colocar el énfasis, una vez más, en la unión entre fides y iustitia. Quien es deshonesto, no tiene mérito real. De la misma manera, uno no puede estar verdaderamente justificado sin vivir por la fe. Sin embargo, según Agustín, los pelagianos afirman equivocadamente que uno puede ser justificado sin la fe (e. g. Fabricio, Fabio, Escipión, Régulo)<sup>535</sup>. Agustín objeta que si la iustitia proviniera de la naturaleza y de la voluntad humana, entonces Cristo habría muerto en vano<sup>535</sup>. En el anterior apartado, Agustín hace uso de Pr 24, 24 para proferir una maldición sobre los que hablan de un incrédulo como justificado. Invita a Juliano a atribuir a Dios y no a la propia voluntad las virtudes de los incrédulos<sup>536</sup>.

También se encuentran referencias a Rm 1, 17 en los escritos posteriores a 411/412, que no tienen un tono anti-pelagiano<sup>537</sup>. De patientia (417-418) claramente afirma que la fe es gracia. La electio no es el resultado de los merita adquiridos por anteriores bona opera. La gracia se concede gratis, y es anterior a las virtudes humanas. Si la gracia fuera otorgada en base a nuestros propios méritos, ya no sería más un don gratuito. La gracia hace posible el mérito, pero no se concede de acuerdo al mérito. La gracia otorga el meritum, no el meritum la gracia. Aún la gracia precede a la fe, la cual es el comienzo de toda obra buena. Agustín apoya este argumento en Rm 1, 17. La gracia no se limita a ayudar a los iusti, también tiene como fin la justificación de los impii. Si la persona es ayudada por la gracia, aún no es un meritum (aunque pareciera que la gracia se otorga por la rectitud) porque la gracia ayuda a lo que previamente se ha concedido. Esta gracia entonces precede toda obra humana buena<sup>538</sup>. En el Enchiridium (421-422), Agustín hace uso de la perícopa para afirmar que la fe presupone el consentimiento humano<sup>539</sup>. El De Trinitate (411-427) también contiene el verso, sin una abierta explicación. Agustín presenta allí la fe como una tarea otorgada simultáneamente<sup>540</sup>.

<sup>534</sup> De nuptiis et concupiscentia ad Valerium 1, 37.

<sup>535</sup> Contra Iulianum 4, 17.

<sup>536</sup> Contra Iulianum 4, 16.

<sup>537</sup> Contra aduersarium legis et prophetarum 2, 13 (419/420). Rm 1, 17 no es citado en relación con la noción de iustitia, sino solo en relación con el fragmento: "sicut scriptum est". El versillo funciona aquí para refutar la idea de que Pablo rechazaba a los profetas del Antiguo Testamento por ser mentirosos en Tit 1, 12.

<sup>538</sup> De patientia 17.

<sup>539</sup> De fide spe et caritate (Enchiridion) 20.

<sup>540</sup> De trinitate 4, 5 (Hombert: 411-414).

En varios lugares se encuentra el verso en el *De ciuitate Dei* (415)<sup>541</sup>, aunque Agustín sólo habla en uno de ellos, del carácter de gratia de la fides. Uno debe vivir correctamente, si quiere alcanzar la vida eterna y evitar la muerte sin fin. El justo vive por la fe, incapaz aún de ver el bien que desea alcanzar. Sin embargo, la persona es, de la misma manera, incapaz de vivir correctamente sin ayuda. “[...] nisi credentes adiuuet et orantes qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adiuuandos esse credamus”.<sup>542</sup>

Rm 1, 17 también se encuentra en las cartas de este período<sup>543</sup>. Por ejemplo, en la carta 190 (418), Agustín afirma que los patriarcas del Antiguo Testamento fueron salvos por la misma fe en Cristo, como lo somos nosotros ahora. También ellos eran iustus a causa de su fe<sup>544</sup>. La Epistula 194 (418-419) jugaría un papel importante en la controversia con los monjes de Hadrumeto. Es una carta cuyo tema predominante es el tema anti-pelagiano de la gracia. La gracia no es precedida por méritos que la hagan merecer. Más bien, la gracia produce los méritos en la persona<sup>545</sup>. Argumenta aquí Agustín, que aún la fe es un don de Dios, pues la fe presupone el amor y el amor concedido por el Espíritu Santo<sup>546</sup>. Para establecer el vínculo entre fides y iustitia, usa Rm 1, 17 insistiendo al mismo tiempo, en que la fe y la virtud no son merces. Precisamente son ellas -concedidas por Dios a la persona-, las que son recompensadas, por las que Dios concede una merces<sup>547</sup>. Aún la vida eterna, -como lo demuestra Pablo (Rm 6, 23; St 1,17; 1 Cor 4, 7; Jn 1, 16)-, es una gracia y no una merces<sup>548</sup>.

Muchos tratados del *In Iohannis euangelium* explican fides y iustitia según Rm 1, 17<sup>549</sup>. De particular interés aquí es la clara relación entre los sermones 143 y 144 (esp. 144) con *In Iohannis euangelium tractatus* 95, 2

<sup>541</sup> De ciuitate Dei 4, 20 (Fitzgerald: 415) identifica iustitia y fides en el contexto de los no-creyentes paganos. De ciuitate Dei 14, 2 (Fitzgerald: 419/420-425) cita Rm 1, 17 para demostrar que las obra de la carne y de la ley cuentan poco. De ciuitate Dei 20, 26 (Fitzgerald: 425-427) afirma que la Iglesia no ofrece el sacrificio en el pecado, sino en la fe. La Iglesia realiza el sacrificio en la justicia, y por lo tanto en la fe. Agustín identifica la justicia y la fe por medio de Rm 1, 17.

<sup>542</sup> De ciuitate Dei 19, 4 (Fitzgerald: 425-427).

<sup>543</sup> Cf. Epistula 186, 6 (abril/agosto 417), a Paulino de Nola contra Pelagio. Agustín insiste en que antes de la recepción de la gracia la persona solo posee virtudes negativas y no positivas. Fides no es mencionada en su explicación de Rm 1, 17, aunque el tema se expone en §7. Fides es recibida como gracia y no es merecida. Después de la recepción de la fides, se espera que el creyente realice obras buenas.

<sup>544</sup> Epistula 190, 6 (verano-otoño del 418) a Optatus. Esta carta se centra en el origen del alma humana y el tema de la gracia gozo de un grado de importancia.

<sup>545</sup> Epistula 194, 19.

<sup>546</sup> Epistula 194, 10-11.

<sup>547</sup> Epistula 194, 20.

<sup>548</sup> Epistula 194, 21.

<sup>549</sup> *Iohannis euangelium tractatus* 22, 6 (Berrouard: 419/420). Agustín usa Rm 1, 17 para identificar la fe, la vida y la iustitia en un contexto en el que señala que la promesa de Cristo y la fe no evitan la muerte física. Aquellos que no tiene fe están ya muertos. Aquellos que viven tiene fe. In *Iohannis euangelium tractatus* 45, 15 (Berrouard: 414) combina Ef 3, 17; Gal 5, 6 y Rm 1, 17 para argumentar que la persona adquiere la vida eterna por medio de la fe en Cristo, In *Iohannis euangelium tractatus* 50, 6 (Berrouard: 414) identifica fides y iustitia sin explicar el estatus de fides de la gratia.

(419)<sup>550</sup>. Este hace la observación de que en muchos lugares de la Escritura muestran a Cristo censurando / juzgando / condenando / -arguere<sup>551</sup>. ¿Por qué Juan 16, 8 atribuye este arguere al Espíritu Santo?<sup>552</sup> Agustín responde que el pecado de increencia resume todos los otros pecados. Los mismos elementos se repiten aquí, aunque no en la misma manera estructurada, como en el sermo 144. In Iohannis euangelium tractatus 95, 2 claramente contiene un discurso anti-pelagiano sobre la iustitia. Aquellos que piensan que están sin pecado y los que se creen a sí mismos virtuosos sua uoluntate suficiente, no son iustus, sino infatus, y no viven recte<sup>553</sup>. La relación entre iustitia y fides se basa en Rm 1, 17. Ser honesto es creer, particularmente en lo que no podemos ver (Jn 16, 10). Basada en Rm 1, 17 y en relación con Jn16, 10, la idea que subyace aquí es que los discípulos, después de la ascensión, ya no contemplaban a Cristo en la debilidad de su mortalidad humana, sino vivo, de acuerdo a su fe en su divinidad<sup>554</sup>. Iustitia es, después de todo, creer en el Cristo que no podemos ver en el aquí y ahora (Jn 16, 10). En breve, la iustitia consiste en la fides correcta<sup>555</sup>.

En los sermones (no específicamente anti-pelagianos) de este período, Rm 1, 17 funciona para establecer relaciones. El Sermo 10 (cerca del 412)<sup>556</sup> relaciona la vida y la fe con la distinción entre judíos y gentes convertidos. Agustín apoya este argumento con la referencia a 1 Re 3, 16–27, la historia de las dos madres que se someten al juicio de Salomón. Contrasta la sinagoga con la iglesia y su fe viva. La sinagoga es simbolizada por la madre con el niño muerto, quien representa a su vez la circuncisión judía, que es también “muerte” por la interpretación carnal más que espiritual que le dan los judíos<sup>557</sup>. La Iglesia, que vive según la fe, está simbolizada por la madre con el niño vivo<sup>558</sup>. En el sermo 49 (418)<sup>559</sup>, creer y ser justo se implican mutuamente<sup>560</sup>. El sermo 189 (¿fecha?)<sup>561</sup> trata el tema de la iustitia como don recibido de Dios. Dicha iustitia llegó a la tierra con la venida de Cristo en Navidad. Antes de la venida de Cristo, solamente teníamos el pecado, mas no poseíamos la iustitia. Con una alusión a Rm 1, 17, observando que no hay iustitia sin fe, Agustín supone que la fe es también recibida, aunque no lo dice así explícitamente<sup>562</sup>.

<sup>550</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 2 (Berrouard: principios del 419). Ver nuestra exposición de Jn. 16,8-11.

<sup>551</sup> Jn 15, 19; 15, 22; 17, 25. Mt 25, 41.

<sup>552</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 1.

<sup>553</sup> Argumenta en términos de alguna manera complejos, que el mundo (humanidad pecadora) es reprendida (arguere) en dos niveles, a saber, el peccatum y la iustitia. En el nivel del peccatum somos reprendidos por nuestro propio pecado, en la iustitia somos reprendidos por la iustitia. Esto hace referencia a aquellos que tienen una comprensión equivocada de la iustitia.

<sup>554</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 2-3.

<sup>555</sup> In Iohannis euangelium tractatus 95, 3.

<sup>556</sup> Rebillard: cerca del 412, Gryson: circa 412, Hombert: -.

<sup>557</sup> s. 10, 2.

<sup>558</sup> s. 10, 2.

<sup>559</sup> Rebillard: 418, Gryson: 418, Hombert: -.

<sup>560</sup> s. 49, 2; 4; 5.

<sup>561</sup> Rebillard: -, Gryson: Navidad antes del 410, Hombert: -.

<sup>562</sup> s. 189, 2.

Basándose en Rm 1, 17, trata los santos, los creyentes y los iusti como iguales<sup>563</sup> en el sermo 260D (¿fecha?)<sup>564</sup>. El sermo 335M (¿fecha?)<sup>565</sup> contiene la misma relación. La vida feliz se alcanza por la fe, y por esta misma fe, somos rectos (Rm 1, 17)<sup>566</sup>. Antes, en el mismo sermón, observa Agustín que la persona ha recibido todo del Señor, aún aquello que le ha devuelto a él<sup>567</sup>. El sermo 361 (¿fecha?)<sup>568</sup> coloca en el mismo nivel a los rectos y a los creyentes, con base a Rm 1, 17, en el contexto de la aseveración de que solamente los iusti saben cómo cumplir correctamente con ciertos rituales (en este caso un funeral)<sup>569</sup>.

Agustín cita con regularidad Rm 1, 17 aún antes del 411. En su temprana exégesis de este verso, alude repetidamente al carácter de gracia de la fe. Esta aseveración, vigorosa y frecuente, vuelve después de que se inicia la controversia pelagiana, especialmente en los escritos y sermones que dedica a la controversia y claramente insiste en que la fe es gracia. La más sistemática y sutil elaboración del carácter de gratia de la fides, basada en este verso, puede encontrarse en el sermo 144 y en *In Iohannis euangelium tractatus* 95, ambos relacionados al nivel de contenido y ambos como comentarios sobre Jn 16, 8-11.

#### 4.4 Gal 5. 6

*Fides per dilectionem operatur* (sermones 71, 16; 156, 4; 158, 6; 168, 2).

Gal 5, 6 aparece con cierta frecuencia en la obra de Agustín. Antes de la controversia pelagiana, emplea el verso en varios escritos anteriores al 400 para señalar la diferencia entre la ley (sostenida por el miedo) y la fe (por amor)<sup>570</sup>. También vincula el verso a la relación entre fe y obras: primero la fe (como la gracia), y luego las buenas obras (como tarea de los seres humanos)<sup>571</sup>. La Epístula 55 (400-401) asocia Gal 5, 6 con Ha 2, 4 (Rm 1, 17; Gal 3, 11: “iustus ex fide uiuit”), señalando que la persona pasa de la muerte a la vida por la fe. Esta fe le conduce al perdón de los pecados y a la esperanza en la vida eterna. Sin embargo no se hace explícito el vínculo (de la gracia) entre dilectio,

<sup>563</sup> s. Guelf. 18. Rebillard: domingo después de la Pascua, después del 412, Gryson: domingo después de la Pascua 416/417, Hombert: -.

<sup>564</sup> s. 260D, 1.

<sup>565</sup> s. Lambot 23. Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -.

<sup>566</sup> s. 335M, 5.

<sup>567</sup> s. 335M, 4.

<sup>568</sup> Rebillard: invierno 410-411, Gryson: diciembre 403, Hombert: -.

<sup>569</sup> s. 361, 6.

<sup>570</sup> *Expositio epistulae ad Galatas* 42 (394/395). Agustín ofrece un comentario a Gal 5, 6. “[...] et hic illud tetigit, quia sub lege seruitus per timorem operatur.” [CSEL 84 p. 114/13-14.] *Contra Faustum Manicheum* 19, 27 (397/399) aborda este versículo en el contexto de la diferencia que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, es decir, el cumplimiento de la ley por miedo del amor (cf. Rm 13, 8). Cristo nos otorga el don del amor, con el cual podemos cumplir la ley (Gal 5, 6). De hecho no se dice nada sobre la fides.

<sup>571</sup> *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 76, 2 (388-396). Hace referencia a una *questio* que trata del texto de St 2, 20: no puede haber fe sin obras. En §2, Agustín explica que las buenas obras que uno realiza antes de la fe que lleva a la justificación. Solo después que uno ha recibido la fe (como gracia) que es llamado a realizar buenas obras. Agustín por lo tanto armoniza los textos de Santiago y de Pablo.

iusiitia y fides<sup>572</sup>. El tema de la fe correcta, o la fe por amor, vuelve a salir en la Epistula 148 (410). Sólo quienes poseen la fe verdadera, que trabajan por amor, purifican sus corazones y verán a Dios<sup>573</sup>. En De sancta uirginitate la fe parece tener un componente activo. El verso del Nuevo Testamento se emplea para explicar la cooperación que tiene lugar entre vírgenes y mujeres casadas (madres) en la generación (espiritual) de los creyentes. Es una cooperación en la fe, una fe que obra por amor<sup>574</sup>.

Gal 5, 6 aparece en un sermón antes del 411/412. In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 10 (406/407) encontramos que esta fe se asocia con el amor. No puede haber fe sin amor, es decir, sin obras. Es entonces la fe el resultado de las obras de amor, y este amor es otorgado por Dios<sup>575</sup>. Agustín explícitamente tematiza la relación entre las obras y la fe, sobre la base de Gal 5, 6 en la Enarratio in Psalmum 31, 2 (392)<sup>576</sup>. Es imposible hablar de buenas obras antes de la fe. Son ellas el resultado de la fe. Después de todo, la fe no debe permanecer por siempre infructuosa y la fe obra por amor. (Gal 5, 6)<sup>577</sup>. En este verso Agustín coloca el énfasis en el verbo operari y al hacerlo, -leyendo el verso un poco libremente-, insinúa que es una llamada a las obras<sup>578</sup>. Prosigue afirmando que está llamada a las obras no es contraria a la afirmación paulina de que la justificación se basa solamente en la fe, independientemente de las obras (Rm 3,28). Precisamente porque la fe no es merecida y es totalmente una cuestión de gracia, no hay obras anteriores a la fe. La fe nos es dada como un regalo y la justificación se nos otorga por la fe. Después de este regalo de gracia, la fe se vuelve efectiva cuando optamos por las obras de amor<sup>579</sup>. En el sermo 2 (¿fecha?)<sup>580</sup> Agustín igualmente habla de la prioridad de la fe sobre las obras de la fe<sup>581</sup>. Se esfuerza en explicar la combinación de Rm 3, 8 –la idea de ser justificados por la fe sin las obras de la ley–, con Gal 5, 6 donde se afirma que la fe trabaja a través de la caritas. Comienza con el caso de una persona que recibe los sacramentos de la fe en su lecho de enfermo. La persona agonizante es justificada sin las obras por creer “in eum qui iustificat impium” (Rm 4, 5). Moribunda, no tiene tiempo de realizar buenas obras. Situación semejante a la del ladrón que murió junto a la cruz de Jesús. Fue justificado sólo por la fe (Rm 10, 10) sin las obras. “Nam fides quae per dilectionem operatur, et si non sit

<sup>572</sup> Epistula 55, 3 (400-401), a Januarius.

<sup>573</sup> Epistula 148, 12 (410).

<sup>574</sup> De sancta uirginitate 7.

<sup>575</sup> In epistulam Iohannis ad Parthos 10, 1-2. Una vez más se hace referencia a la diferencia entre la fe de Pedro y la de los demonios.

<sup>576</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 5-6 (La Bonnardière: 392, Zarb: enero 413, Rondet: 412/413, de Blic: 396-410).

<sup>577</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 5.

<sup>578</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 6.

<sup>579</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 6.

<sup>580</sup> Rebillard: close to 391, Gryson: 404/405, Hombert: -.

<sup>581</sup> s. 2, 9. Tomando a Abrahán como ejemplo, Agustín afirma que la justificación está basada en la fe. Abrahán creyó en Dios. “Quod credit Deo, intus in corde, in sola fide est.” [CCL 41 p. 16/224-225.] El hecho de que Abrahán estuviera dispuesto a sacrificar a su hijo, representa una gran fe y una gran obra al mismo tiempo, como una obra de fe. “[...] magna fide est utique, et magnum opus [...]” [CCL 41 p. 16/227-228].

in quo exterius operetur, in corde tamen feruens seruat<sup>582</sup>. Según Agustín, hubo gente bajo la ley (los judíos) que alardeaban de las obras de la ley. Sin embargo, las realizaban por temor y no por amor. Además se consideraban superiores a las gentes que no hacían las obras de la ley. Sin embargo, como señala Agustín, el apóstol que predicó la fe a las gentes, no estaba de acuerdo con ellas. Pablo observó que las naciones eran justificadas por la fe, de tal forma que comenzaron a realizar buenas obras, después de haber llegado a la fe. Por tanto, no se ganaron el don de la fe por sus buenas obras. Según Agustín, esta es la razón por la que Pablo estaba tan seguro en su insistencia sobre la justificación por la fe sin las obras de la ley, fe que obra por amor desde el corazón (Gal 5, 6,) aún si no hay obras externas. Los judíos, por el contrario, realizaban obras llevados por el temor<sup>583</sup>. En el sermo 90 (410), expresa Agustín su opinión sobre la práctica donatista de repudiar a los pecadores. Les recuerda que la fe debe ir siempre acompañada de la caritas. En definitiva, uno debe tener la fe correcta, es decir, la que obra por amor<sup>584</sup>.

En los escritos anti-pelagianos, Gal 5, 6 aparece en el contexto de la relación entre la fe y las obras. Aunque el uso de Gal 5, 6 en *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 27 (418) no se relaciona directamente con la fides, emplea el verso (“la fe obra por amor”) junto con Rm 14, 23 (“lo que no viene de la fe es pecado”) para señalar que donde está ausente el amor, no se puede hablar de buenas obras<sup>585</sup>. *De Gestis Pelagii* (416-417) establece la secuencia: primero la fe, y sólo después las buenas obras, buenas obras que tienen sus raíces en la fe. Nadie llega a la fe por las buenas obras, sino por la gracia. Ahora, una vez que se da la fe, no estarán ausentes las buenas obras. La fe recibe la gracia de ser capaz de hacer buenas obras, pero esta fides no se gana por ninguna obra buena. La fides se recibe de Dios (1 Cor 4, 7)<sup>586</sup>. *De gratia et libero arbitrio* afirma que la fe por sí sola no es suficiente, debe estar seguida de las buenas obras. Recibimos tales obras de Dios, así como de Él recibimos la fe y el amor<sup>587</sup>. *De correptione et gratia* (426–427) contiene varias referencias a Gal 5, 6. Este verso, según Agustín, junto con 1 Cor 4, 7, demuestra que la persona recibe tanto la fe que obra por amor, como la perseverancia en la fe que viene de Dios<sup>588</sup>. Dios es quien facilita la predicación del evangelio, para que el pueblo crea en él, y pueda perseverar en esta fe que obra por amor<sup>589</sup>. Agustín subraya el hecho de que esta fe es una fe per dilectionem<sup>590</sup>.

El verso se encuentra en dos cartas que son explícitamente anti-pelagianas. La *Epistula* 188 (octubre 417– abril 418) inequívocamente afirma que Pelagio ignora la gracia que ayuda a los seres humanos a vivir una vida

<sup>582</sup> s. 2, 9. [CCL 41 p. 16/241-243.]

<sup>583</sup> s. 2, 9.

<sup>584</sup> s. 90, 8 (Rebillard: cerca del 410, Gryson: alrededor del 410, Hombert: -). El predicador afirma aquí que mientras es posible tener fe sin amor, no es posible tener amor sin fe.

<sup>585</sup> *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 27.

<sup>586</sup> *De gestis Pelagii* 34.

<sup>587</sup> *De gratia et libero arbitrio* 18.

<sup>588</sup> *De correptione et gratia* 10.

<sup>589</sup> *De correptione et gratia* 13. Si los creyentes se desvían de la fe en un momento determinado, solo regresan después de haber sido corregidos.

<sup>590</sup> *De correptione et gratia* 16; 21; 35.

justa y piadosa con el don del amor. Agustín confronta a Pelagio con Gal 5, 6: la fe obra es por amor. Escribe sobre la fe por la que vive el justo, sin la que no puede haber obras buenas y que es dada por Dios<sup>591</sup>. Dirigida a Sixto, la Epístula 194, 11 (finales del 418/principios del 419) pide a su lector sostenerse en la fe de los cristianos (fe que obra por amor), y no en la fe de los demonios (que obra por temor). Escribe aquí Agustín que el amor de Dios, sin el cual ninguna vida puede ser buena, es dado por el Espíritu Sancto (Rm 5, 5) y es una fe que obra por amor (Gal 5, 6)<sup>592</sup>.

Después del 411/412, el verso en cuestión sólo ocurre por fuera del corpus anti-pelagiano. De fide et operibus (413), por ejemplo, vuelve al verso en varios lugares<sup>593</sup>. La fe en Cristo es la fe en la gracia cristiana. Es la fe que obra por amor, y no la fe de los demonios que se basa en el temor. Esta fe coloca a Cristo en el corazón del creyente, y da tal fundamentación de manera que el que crea no perecerá. Uno no debería escoger la fe de los demonios, sino la fe que obra por amor, la fe de la gracia<sup>594</sup>. El amor a través del cual esta fe es eficaz es el amor de la gracia divina<sup>595</sup>. Una vez encontrada la fe, deben seguir las obras de justicia<sup>596</sup>, las obras de amor<sup>597</sup>. Sobre la base de esta convicción, de que la fe trabaja a través del amor (Gal 5, 6) De patientia 25 (417-418) distingue entre los hijos de Jerusalén por un lado, y los judíos y cismáticos por otro.<sup>424</sup> En el contexto de su explicación de Rm 7 en el Contra aduersarium legis et prophetarum (419-420), Agustín clarifica la contradicción entre la letra de la ley, que mata, y el espíritu de Cristo, que da vida. La ley prohíbe pecar, pero la prohibición aumenta el deseo de pecar, y este deseo pecaminoso sólo puede ser neutralizado por el desiderium de hacer el bien (recta facere), y esto se realiza cuando la fe obra a través del amor (Gal 5, 6). Tal amor no es dado por la letra de la ley, sino por el Espíritu. No se amplía más, en este punto, el carácter de gratia de la fe<sup>598</sup>.

En el mismo contexto –las buenas obras no preceden a la fe sino que le siguen–, aparece Gal 5, 6 en el Enchiridium (421-422)<sup>599</sup> En De Trinitate, se alude a Gal 5, 6 para insistir en que la fe obra per dilectionem (420-427)<sup>600</sup>. De

<sup>591</sup> Epístula 188, 13 está dirigido a Juliana y trata de su hija Demetriades. Agustín le advierte explícitamente contra Pelagio. En el §13, Agustín hace una vinculación con Rm 12, 3. Dios da a cada una determinada medida de fe.

<sup>592</sup> Epístula 194, 11. Es importante notar aquí que según Agustín (epístula 191 y 194), Sixtus –quien posteriormente sería quien apoyara la condena del pelagianismo como Papa–, estaba inicialmente inclinado hacia el pelagianismo. No obstante los hechos del 418, lo llevaron a abandonar la línea pelagiana de pensamiento.

<sup>593</sup> De fide et operibus 21; 27; 28; 30; 38; 42; 46; 49.

<sup>594</sup> De fide et operibus 27; 30; 38.

<sup>595</sup> De fide et operibus 28.

<sup>596</sup> De fide et operibus 21.

<sup>597</sup> De fide et operibus 3; 42; 49.

<sup>598</sup> Contra aduersarium legis et prophetarum 2, 28. Gal 5, 6 es citado en el Quaestionum libri septem 2, 166, 2; 5, 54 (419/420) en el contexto del cumplimiento de la ley por medio del amor y no trata con la fides. Agustín sigue líneas similares de argumentación en el Speculum 33 (427), que la ley se cumple por el amor (dilectio) y por caminar de acuerdo con el Espíritu (Spiritu ambulare).

<sup>599</sup> De fide spe et caritate (Enchiridium) 67.

<sup>600</sup> De trinitate 13, 5 (Hombert: 420-426/427) trata con el credere en general, pero no con la gratia como estatus de fides. Estableciendo un vínculo con Rm 1, 17, De trinitate 13, 26 (Hombert: 420-

la misma manera Agustín hace uso del verso en *De civitate Dei* (425-427)<sup>601</sup> para señalar que tener fe significa vivir una vida moral y justa.

Los distintos contextos temáticos en los que se emplea a Gal 5, 6, también se encuentran en la correspondencia de Agustín. Por ejemplo, la Epístula 140 (411-412) distingue entre el amor terrenal y el amor celestial. Creemos a causa de nuestro amor por la iustitia, no porque tengamos temor del castigo<sup>602</sup>. Nuestro viaje por la tierra es cuestión de amor en la fe. En el más allá, este amor se fundamenta en la contemplación, y ya no en la fe y en la esperanza<sup>603</sup>. La Epístula 147 (43) establece un vínculo con Ef 3, 18-19 y habla de las cuatro dimensiones del amor y de la cruz de Cristo<sup>604</sup>. La Epístula 149 (finales del 415) afirma que quienes viven por un tiempo en la fe (que trabaja por amor) pero no perseveran hasta el final, no pertenecen al grupo de los llamados por Dios<sup>605</sup>. La Epístula 186 (417) establece un vínculo entre las obras y la gracia. Las buenas obras se basan en la gracia, pero ésta no proviene de aquellas. La fe, después de todo, obra a través del amor. Este amor es dado por el Espíritu Santo (Rm 5, 5) y la fe es dada por Dios. (Rm 12, 3)<sup>606</sup>.

Gal 5, 6 también aparece generalmente en los sermones. In *Iohannis euangelium tractatus* 29, 6 (414) afirma que el correcto credere (credere in) – según Gal 5, 6 – es un amare/diligere. Sin embargo, Dios nos pide este amor sólo después de dárnoslo<sup>607</sup>. La distinción entre la fe de los demonios (por temor), y la de los creyentes (por amor), está relacionada con la distinción entre judíos (que actúan por temor), y los creyentes (que actúan por amor). Sobre la base de Rm 4, 5, en combinación con Gal 5, 6 y Rm 3, 28-29, la *Enarratio in Psalmum* 67 (415) explica la prioridad de la fe sobre las obras<sup>608</sup>. En ausencia de buenas obras, el impius se justifica por la fe. Las obras siguen a la fe cuando uno opta por amor (per dilectionem Dei). Sólo esas obras realizadas por amor a Dios pueden llamarse buenas y deben estar precedidas por la fe. Las obras deben brotar de la fe y no viceversa. En breve, la fe viene primero para que puedan seguirle las buenas obras y no hay buenas obras sino las que siguen a la fe. En este sentido es que Agustín explica el verso

---

426/427) es una llamada a la fe. "Nunc librum istum ita claudimus ut admoneamus quod iustus ex fide uiuit [Gal. 3,11], quae fides per dilectionem operatur [Gal. 5,6]." [CCL 50 p. 419/64-65.]

De trinitate 15, 32 (Hombert: 420-426/427) establece un vínculo entre Gal 5, 6 y Rm 5, 5. El amor es el don del Espíritu. No hay una fe adecuada sin amor. Esta fe difiere de la fe de los demonios (St 2, 19).

<sup>601</sup> De ciuitate Dei 21, 25 (425-427).

<sup>602</sup> Epístula 140, 52 alude a Rm 1, 17. Aquellos que viven de acuerdo con la fe son herederos del Nuevo Testamento. Epístula 189, 2 (417) explica el mandamiento del amor. El amor es el cumplimiento de la ley. Es por medio de este amor que la fe es eficaz. Epístula Divjak 2\*, 6 (probablemente del 428) señala un vínculo entre la fe y el amor en el contexto de una exposición sobre la necesidad del bautismo para la salvación. Este vínculo es necesario y la fe de los demonios no debe ser seguida. No obstante no se especifica la gratia como estatus de la fides.

<sup>603</sup> Epístula 140, 63.

<sup>604</sup> Epístula 147, 34.

<sup>605</sup> Epístula 149, 22, dirigida a Paulino y explica varios pasajes bíblicos, incluyendo Rm 11, 28.

<sup>606</sup> Epístula 186, 4.

<sup>607</sup> In *Iohannis euangelium tractatus* 29, 6 (414). El contexto es el de la relación entre intellegere y credere (Is 7, 9 LXX: "Intellectus enim merces est fidei").

<sup>608</sup> *Enarratio in Psalmum* 67, 41 (Müller, La Bonnardière, Rondet: primera mitad del 415).

“Aethiopia praeueniet manus eius Deo” (Ps 67, 32). Etiopía es justificada por Dios, quien es también el Dios de las gentes, a causa de su fe y no a causa de las obras de la ley (Rm. 3, 28-29). “Aparecerse ante Dios con las manos abiertas”, significa un carácter receptivo. No explica aquí el predicador si nuestro presentarnos ante Dios es del todo nuestra propia opción. Continúa sin esclarecerse la condición de la fides, aunque el énfasis se coloca en nuestra opción por la fe. Lo dicho se refuerza con la cita del Cantar de los cantares 4, 8 LXX: “haec est fides, de qua ipsi ecclesiae dicitur in canticis canticorum: uenies, et pertransies ab initio fidei”<sup>609</sup>. En los sermones ad populum, Gal 5, 6 se cita principalmente para demostrar la diferencia de la fe de los demonios (por temor), y la fe de Pedro (por amor). Sobre este tema, grandes variaciones son evidentes en la obra de Agustín. Sólo la fe, como la de los demonios, no es suficiente. La fe debe ir acompañada de buenas obras y de una vida buena, algo que los demonios no disfrutaban<sup>610</sup>. La fe que purifica el corazón es la fe llena de amor de Pedro, no la fe llena de desesperanza de los demonios. El corazón purificado obra por amor<sup>611</sup>. La fe está inflamada por la caritas, o sea con buenas obras y con una moral buena, y este fervor lo da es el Señor. Los que ansían el fuego del amor oran por él y, al mismo tiempo, deciden abrirse a él y mantener abierto el corazón<sup>612</sup>.

Agustín cita Gal 5, 6 en varios lugares y en diferentes contextos. Su propósito principal es el llamado que hace a sus lectores/oyentes a una fe llena de amor. El verso es rutinariamente usado en los escritos anti-pelagianos, a menudo en el contexto de la relación entre fe y obras, para señalar el carácter de gratia de la fides.

#### 4.5. Ef. 3,17

*Habitare Christum per fidem in cordibus uestris (sermones 158, 8; 165, 2; 174, 5).*

La referencia a Ef 3, 17 no es muy frecuente en la obra de Agustín. Cita este verso con relación a su segunda parte (“ut sitis in caritate radicati et fundati”)<sup>613</sup> o alude al mismo sin hacer el vínculo con la fides<sup>614</sup>. Las referencias son hechas principalmente en los sermones.

<sup>609</sup> Enarratio in Psalmum 67, 41. [CCL 39 p. 898/18-20.]

<sup>610</sup> s. 16A, 11 (s. Denis 20, Rebillard: 18 de junio del 411, Gryson: 18/06/411, Hombert: -). Este sermón insiste en que la fe no debe ser la fe de los demonios, aunque no la compara con la fe de Pedro.

<sup>611</sup> s. 53, 11 (Rebillard: 21 de enero de 413, Gryson: 21/01/413, Hombert: -, Deconinck: accepta Verbraken/Perler: 412-413). Esta homilía compara la fe de Pedro con la de los demonios. Esta última es la fe de la gente desesperada. No se hace aquí referencia al tema de la fe basada en el temor, en lugar que en el amor.

<sup>612</sup> s. 234, 3 (Rebillard: martes de Pascua 400-413, Gryson: martes de Pascua no antes del 412, Hombert: -).

<sup>613</sup> In epistolam Iohannis ad Parthos 2, 9 (406/407). De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum 1, 34 (387/388). Enarratio in Psalmum 9, 15 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395). Enarratio in Psalmum 51, 12 (Müller: -, Zarb: 413, Rondet: después del 413, Perler: 412/413). Enarratio in Psalmum 90, 1, 8 (Müller: -, Zarb: septiembre-noviembre del 412, Rondet: después de la Pascua del 408). s. 162A, 7 (s. Denis 19, Rebillard: 404, Gryson: 404 antes de junio, Hombert: -).

<sup>614</sup> De agone christiano 35 (396). Epistula 237, 8 (después del 395).

La Enarratio in Psalmum 122, 4 (405–411)<sup>615</sup> emplea Ef 3, 17 para señalar que el pueblo es “templo de Dios” secundum fidem. En el cielo será “templo de Dios” secundum speciem. Es interesante observar que Agustín usa este verso para identificar la fe y Cristo, exclusivamente en los sermones en general, al insistir en que Cristo está en el corazón del creyente por la fe. El Sermo 64A (¿fecha?)<sup>616</sup> trata específicamente el tema del martirio y es en este contexto que Agustín predica que aquellos que desean preservar intacto a Cristo en ellos, deben preservar intacta la fe. Claramente identifica a Cristo con la fe, teniendo en cuenta Ef 3, 17<sup>617</sup>. En varios sermones hace alusión a Cristo en la barca (Lc 4, 24 y Mt 8, 25) e identifica la fe y Cristo por medio de Ef 3, 17 como sigue. Si la fe está despierta en las personas, también Cristo está despierto en ellas. Si Cristo duerme en las personas, es señal de que han olvidado su fe<sup>618</sup>. Lo opuesto también es verdad. Si la fe duerme en las personas, entonces también Cristo está dormido en ellas. En la Enarratio in Psalmum 120 (405-411), por medio de la identificación de la fe y Cristo apoyada por Ef 3, 17, Agustín ofrece la siguiente formulación: “Oportet enim ut Christus non dormiat in uobis, et modo intelletis uerum esse quod dicimus. Quomodo inquires? Quia si dormiat fides uestra, dormit Christus in uobis. Christus enim in corde uestro, fides Christi est. Ait apostolus: habitare Christum per fidem in cordibus uestris [Ef 3, 17]. In quo non dormit fides, uigilat Christus”<sup>619</sup>. Lo opuesto también es verdadero. Si Cristo está despierto en las personas humanas, también lo estará su fe<sup>620</sup>. En este sentido la fe parece ser una tarea humana, una actividad humana. Esto también es evidente en el sermo 105 (cerca del 412) en el que Agustín pide a sus oyentes tener fe en el contexto de la fe, la esperanza y el amor. Lo cual incluye la tarea humana de ser fieles a la fe, y no permitir al diablo corromperla, de modo que Cristo pueda vivir en los corazones<sup>621</sup>. Con pocas excepciones, este llamado a una fe fiel e intachable aparece antes de la controversia pelagiana, o a lo sumo durante su primera parte.

<sup>615</sup> Müller: después del 405 y antes de junio del 411, Zarb: diciembre del 412, Rondet primavera del 408 (o 407)/415, Le Landais: diciembre del 414- agosto del 415, La Bonnardière: invierno del 406- ¿antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>616</sup> s. Mai 20. Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -, Hill: 396-399.

<sup>617</sup> s. 64A, 2.

<sup>618</sup> In Iohannem euangelium tractatus 49, 19 (Berrouard: 414).

s. 361, 7 (Rebillard: invierno del 410-411, Gryson: diciembre del 403, Hombert: -). Este sermón desarrolla el siguiente esquema: Cristo, presente en los corazones bajo la forma de la fe, se despierta en las personas si la fe se desierta en ellas.

s. 81, 8 (Rebillard: 410-411, Gryson: octubre/noviembre 410, Hombert: -). Este sermón es el único entre los sermones ad populum en el que se cita el paralelo bíblico del texto donde se narra que Cristo dormía en la barca (con relación a Lc 8, 24 y Mt 8, 25) en el contexto de Ef 3, 17 (es decir para explicar: “¡Señor, que perecemos!”). Ef 3, 17 funciona aquí como un locus que pretende reforzar la noción de que Cristo vive en las personas por medio de la fe. Si la fe está despierta, entonces Cristo está en ellas, y Cristo les habla.

<sup>619</sup> Enarratio in Psalmum 120, 7 (Müller: después del 405 y antes del 411, Zarb: diciembre del 412, algún momento en la primavera del 408 (o 407)/415, Le Landais: diciembre del 414- agosto del 415, La Bonnardière: invierno del 406- ¿antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407). [CCL 40 p. 1739/29-34.]

<sup>620</sup> s. 63, 1 (Rebillard: -, Gryson: 424/425, Hombert: -).

<sup>621</sup> s. 105, 6 (Rebillard: 410-411, Gryson: 412, Hombert: 412).

La combinación de Ef 3, 17 y Ef 3, 18 dentro del contexto del tema de la fides, donde “latitudo, longitudo, altitudo et profundum” significan las cuatro dimensiones de la cruz –como en el sermo 165–, se encuentra sólo en dos ocasiones: en la Enarratio in Psalmum 103 y en la Epistula 140. En la Enarratio in Psalmum 103, 1 (¿Antes de la controversia pelagiana?)<sup>622</sup> el contexto de la fides se toca sólo de manera muy breve. Ef 3, 17-18 sirve aquí para establecer un equilibrio entre la actividad humana y la actividad divina. Las almas que obedecen a Dios y practican la caritas, basada en una buena conciencia y en una fe auténtica, tienen las alas fuertes. Añade de inmediato Agustín que el amor de Dios por la persona es siempre más grande que el de la persona por Dios<sup>623</sup>. Dios concede esas alas a la persona. Haciendo referencia a Ef 3, 17, Agustín explica que Pablo oró para que Cristo habitase en lo profundo de la persona por la fe. Oró para que la persona entendiera la altura, la profundidad, la largura y la anchura (Ef 3, 18), en otras palabras, que entendiera la cruz<sup>624</sup>. Después sigue explicando las mencionadas dimensiones de la cruz: latitudo es hacer buenas obras; longitudo es cuestión de perseverancia; altitudo es la elevación del corazón. Aquí hace la observación de que esto es una tarea y una responsabilidad humana, añadiendo que estas tres dimensiones de la cruz se basan en la dimensión de profundidad (profundum) de lo que no podemos ver, es decir, en los sacramentos de la eucaristía y del bautismo<sup>625</sup>. Observa que Pablo continúa estableciendo que las personas hacen todo esto por amor, por amor a Cristo. El amor de Cristo por la humanidad siempre trasciende el amor de la humanidad por El. En este sentido, el amor humano es siempre limitado<sup>626</sup>. Agustín señala los deberes de la persona humana y los basa en la gracia de Dios, pero no trata específicamente el tema de la fe, en este contexto.

La Epistula 140 (411/412) se enfoca en el tema de la responsabilidad humana, por medio de la relación entre Ef 3, 17 y Ef 3, 18<sup>627</sup>. Cristo habita per fidem en el corazón de los creyentes, y en el más allá per speciem. El amor se pone en práctica en la vida presente por las buenas obras. Este amor proviene de Cristo y tiene cuatro dimensiones<sup>628</sup>, que Agustín pasa a explicar: “Vnde ipsa caritas nunc in bonis operibus dilectionis exercetur, qua se ad subueniendum, quaqua uersum potest, porrigit, et haec latitudo est; nunc longanimitate aduersa tolerat et in eo, quod ueraciter tenuit, perseuerat, et haec longitudo est; hoc autem totum propter adipiscendam uitam facit aeternam, quae illi omittitur in excelso, et haec altitudo est. Existit uero ex occulto ista caritas, ubi fundati quodam modo et radicati [cf. Ef 3, 17] sumus, ubi causae uoluntatis Dei non uestigantur, cuius gratia sumus salui facti non

<sup>622</sup> Enarratio in Psalmum 103, 1, 14 (Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: verano tardío-otoño 411, La Bonnardière: 409, Dolbeau: ¿invierno 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: 411 o 404/409).

<sup>623</sup> Enarratio in Psalmum 103, 1, 13.

<sup>624</sup> Enarratio in Psalmum 103, 1, 14.

<sup>625</sup> Según Agustín, aquí encontramos la diferencia entre las virtudes cristianas y las buenas obras de los paganos.

<sup>626</sup> Enarratio in Psalmum 103, 1, 14.

<sup>627</sup> Ver en este sentido el tratamiento de Rm 4, 5 y Gal 5, 6 en la misma carta.

<sup>628</sup> Epistula 140, 62.

ex operibus iustitiae, quae nos fecimus, sed secundum eius misericordiam [Tt 3, 5]<sup>629</sup>. Después en la carta, alude a 1 Cor 4, 7 en su explicación de Ef 3, 16-17, con el fin de demostrar que la habitación del Señor en el corazón de la persona se recibe de Dios, y que no es cuestión de merita praecedentia<sup>630</sup>. Esta habitación en el corazón humano se inicia con el comienzo de la fe, continúa hasta la visión beatífica: “Haec est uita cordium, qua uiuimus in saeculum saeculi ab initio fidei usque ad finem speciei.” Tres dimensiones de la cruz se refieren a tareas humanas (buenas obras, paciencia, recompensa). La cuarta dimensión, que termina siendo la raíz y fundamento de las otras tres, es la gracia<sup>631</sup>. Por medio de Ef 3, 17 y Ef 3, 18, Agustín relaciona las tareas humanas con la gracia divina. Observa que esta relación está lejos de ser mutua sobre la base de las cuatro dimensiones de la cruz, dejando en claro que las tareas humanas están basadas ultimadamente en la gracia divina.

El texto de Ef 3, 17 raramente aparece fuera de los sermones, pero cuando lo hace, Agustín lo emplea para identificar a Cristo y a la fe (en Cristo) relacionándoles mutuamente, y no hace ninguna afirmación sobre el contenido de la gracia de esta fe. Enarratio in Psalmum 103, un sermón sálmico, que, según recientes investigaciones, debería dársele una fecha anterior a la controversia pelagiana, explícitamente enmarca este verso dentro del contexto del tema de la fe. Con esta excepción, el verso aparece, la mayoría de las veces, para aludir a la tarea humana de mantener (vigilante) la fe, antes del 411. En los sermones anti-pelagianos 158, 165 y 174 y en la Epistula 140 arriba discutida, Agustín emplea el verso para señalar que la fe es fundamentalmente un don de la gracia. Este paralelo relacionado por contenido, es para guardar la relación temporal entre las cuatro referencias: por un lado la Epistula 140 y el sermo 174 (cerca al 411), y por otro lado los sermones 158 y 165 (cerca al 417), pueden relacionarse unos con otros a un nivel temporal y localizados al comienzo y al final de la primera fase de la controversia pelagiana.

#### 4.6 Rm 4, 5

*Fides eius ad iustitiam (sermones 160, 7; 363, 2).*

Desde los primeros escritos de Agustín en adelante y en diferentes contextos, aparece Rm 4, 5. Las primeras obras tienden a enfocarse menos en el segmento del verso relativo a la fe, y más en las palabras: “eum qui iustificat impium.” Agustín emplea estas palabras junto con Pablo, para afirmar que Cristo transforma el impius en pius. Algunas veces combina esta idea con el segmento precedente (“ei uero qui non operatur credenti autem in eum”) para subrayar el innecesario carácter de la fe. En las Confessiones (397-401), por ejemplo, sobre la base de este verso, admite que alguna vez él fue una mala persona, y que Dios le hizo bueno<sup>632</sup>. En los primeros escritos, Rm4, 5 se coloca explícitamente en el contexto de la gracia. En Enarratio in Psalmum

<sup>629</sup> Epistula 140, 62. [CSEL p. 208/3-13.]

<sup>630</sup> Epistula 140, 63.

<sup>631</sup> Epistula 140, 63.

<sup>632</sup> Confessiones 10, 2.

30 (394/395)<sup>633</sup>, Agustín predica que la gratia que recibimos es completamente gratis. El Salvador no encontró qué honrar y qué recompensar en la persona humana, sólo cosas dignas de castigo y condena. Por esta razón, Pablo insiste en la misma carta (Rm 7, 22-25) que solamente Dios puede salvar a la persona. La gracia tiene que ser otorgada gratis pues los seres humanos no tienen mérito. Dentro de este contexto, Agustín ofrece una explicación al Ps 30, 2: “et in tua iustitia erue me, et exime me”. Según él, el verso significa que Dios justifica la persona humana,, que la persona no se justifica a sí misma, y que la justificación de Dios de la persona es concedida como un don. Esto se confirma con base a Rm 4, 5. Dios transforma el impius en iustus. En contraste, los judíos pensaban que podían alcanzar la iustitia perfecta por sí mismos. Sin embargo, al hacerlo, no lograron reconocer la gracia de Cristo<sup>634</sup>. En la *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos* (394/395), se establece un puente entre la actividad humana y la divina. Cristo hace pius al impius, de modo que las personas, en el futuro, puedan perseverar en esta pietas y iustitia<sup>635</sup>. El verso también se encuentra en *Adnotationes in Iob* (399) en el contexto de la gracia y con referencia explícita a la fides. Aquí, sin embargo, y como respuesta a Jb 27, 10, la fides alude más a la confianza en el Señor, que a la fe como tal. Debemos confiar en la gratia de Dios y no en nuestras propias obras<sup>636</sup>.

En el sermo 2 (¿fecha?)<sup>637</sup>, Agustín vuelve su atención a la prioridad de la fe: la fe es primero y luego sí, las obras de la fe<sup>638</sup>. Su objetivo aquí es explicar la combinación de Rm 3, 28 (la idea de que somos justificados por la fe y no por las obras de la ley) con Gal 5, 6 (la fe obra por la caritas [cf. *Infra*]). Comienza con el caso de una persona que recibe los sacramentos de la fe en su lecho de muerte. El moribundo es justificado sin las obras por creer: “in eum qui iustificat impium” (Rm 4, 5). Dicha persona no tiene tiempo de realizar obras, y se puede comparar con el ladrón que murió junto a Cristo en la cruz. El ladrón fue justificado sólo por su fe (Rm 10, 10), sin las obras. “Nam fides quae per dilectionem operatur, et si non sit in quo exterius operetur, in corde tamen feruens seruat”<sup>639</sup>. Según Agustín, hubo quienes bajo la ley (los judíos) presumían de las obras de la ley pero las realizaban por temor y no por amor. Además, se consideraban superiores a las gentes, quienes no realizaban

<sup>633</sup> Müller, *La Bonnardière*: 394/395, Zarb: 30/06-02/07/411, Rondet: 412-415, Perler/Maier: 413, Berrouard: no más tarde del 411, Hombert: pronto en julio del 412.

<sup>634</sup> Enarratio in Psalmum 30, 2, 1, 6.

<sup>635</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 22. Agustín afirma que somos justificados para que podamos ser iustus, no de tal forma que podamos pensar que ahora somos libres para seguir pecando.

<sup>636</sup> *Adnotationes in Iob* 27.

<sup>637</sup> Rebillard: cerca del 391, Gryson: 404/405, Hombert: -.

<sup>638</sup> s. 2, 9. A partir del caso de Abrahán, Agustín señala que la justificación tiene lugar a partir de la fe. Abrahán creyó en Dios. “Quod credidit Deo, intus in corde, in sola fide est.” [CCL 41 p. 16/224-225.] El hecho de que Abrahán estuviera dispuesto a sacrificar a su hijo, es al mismo tiempo un signo de gran fe y una gran obra, una obra de fe. “[...] magna fide est utique, et magnum opus [...]” [CCL 41 p. 16/227-228].

<sup>639</sup> s. 2, 9. [CCL 41 p. 16/241-243.]

las obras de la ley. Pero el Apóstol quien predicaba la fe a las gentes, no estaba de acuerdo con ellos, insiste Agustín. Pablo vio que estas naciones fueron justificadas por la fe, de tal manera que comenzaron a realizar buenas obras después de llegar a la fe. En otras palabras, no se ganaron el don de la fe por sus buenas obras. Entonces Agustín afirma que Pablo debió estar muy seguro de sus palabras cuando declaraba que las personas humanas pueden ser justificadas por la fe sin las obras de la ley. Esta fe, obra a través del amor en el corazón (Gal 5, 6) aún si no se exterioriza en las obras. Los judíos, realizaban sus obras por temor, no por amor<sup>640</sup>.

Agustín también emplea Rm 4, 5 como un argumento anti-donatista sobre la iustitia, al insistir en que la persona humana es justificada por Cristo mismo y no por el minister del bautismo. Emplea entonces el verso para argumentar contra la afirmación de que la persona humana –y en particular el minister de los sacramentos-, otorga la gracia, vivifica, purifica, justifica<sup>641</sup>. El vínculo explícito entre fides y iustitia, se encuentra solamente en el Ad Cresconium 3, 12 (405/406). El bautismo y la fe vienen de Cristo y no del minister. No recibimos la fe de otra persona, la recibimos de Cristo. Si la recibiéramos de alguien más, no recibiríamos la justificación. No es el minister quien justifica, sino Cristo, como lo atestigua Rm 4, 5. Si el minister fuera capaz de justificar, también estaría en libertad de decir, con Rm 4, 5: “creed en mí”. Si el minister no se atreve a decir creed en mí”, entonces tampoco se atrevería a decir “has sido justificado por mí”. Rm 4, 5 en el sermo 292 también funge como argumento anti-donatista. No es el que bautiza quien justifica, sólo Cristo justifica<sup>642</sup>.

Mutatis mutandis, Rm 4, 5 sirve, en los escritos anti-pelagianos, para subrayar el carácter de gracia de la iustificatio. Sin establecer el vínculo entre iustificatio y fides, Agustín sintetiza su posición contra Pelagio al comienzo de De natura et gratia (primavera del 415). Las personas no son justificadas por la ley sino sólo por Cristo<sup>643</sup>. De Spiritu et Littera 54 (412) explícitamente presenta el tema del carácter de la fe, y Agustín da una respuesta con ayuda de Rm 4, 5, en combinación con Rm 13, 1 (“non est potestas nisi a Deo”) y 1 Cor 4, 7. La fe, insiste, es un don de Dios. La fe se recibe de Dios y es parte de la iniciativa de Dios. La voluntad humana (que puede optar por el bien o por el mal) debe entonces aceptar esta fe. Esta aceptación es la contribución humana.

En la Epistula 140 a Honorio (carta que también refiere Agustín como De gratia testamenti noui)<sup>644</sup>, escrita al comienzo de la controversia pelagiana

<sup>640</sup> s. 2, 9.

<sup>641</sup> Contra litteras Petilianus 3, 42; 62; 66 (400/403). Un reflejo posterior anti-donatista puede encontrarse en la Epistula 185, 37 (417) en la que Agustín responde a la afirmación donatista de poseer la iustitia. Agustín contrarresta esta afirmación a partir de Rm 4, 5, señalando que esta iustitia es otorgada por medio de la fe. Esra última, por tanto, es dada por Dios y no viene de la persona.

<sup>642</sup> s. 292, 6 (Rebillard: 24 de junio del 393-405, Gryson: Fiesta de Juan el Bautista 24/6/402/405, Hombert: 402-405).

<sup>643</sup> De natura et gratia 1.

<sup>644</sup> Retractationes 2, 36.

(411/412), Agustín vuelve su atención a los argumentos de los Pelagianos. La carta en cuestión, -como sugiere el título de Agustín-, trata de la gracia específica del Nuevo Testamento. En este contexto se hace también referencia al otro segmento del verso de Rm 4, 5 ("qui iustificat impium"), que sirve para apoyar la distinción entre gentes y judíos. Por su fe, las gentes -el olivo salvaje-, se injertan en el olivo domesticado. Sus ramas naturales, -los judíos-, han sido cortadas a causa de su orgullo, de su incredulidad<sup>645</sup>. En la misma carta observa Agustín que la gente no es justificada a causa de su propia justicia, sino por la justicia de Dios. Con una referencia a Rm 4, 5, afirma explícitamente que dicha iustitia es gracia, otorgada gratis por Dios. No se discute, sin embargo, el carácter concreto de la fides<sup>646</sup>. Después del 416, el verso reaparece en dos cartas que claramente se originan de un contexto anti-pelagiano. La Epistula 177 (416), de los obispos africanos al Papa Inocencio, expone el pensamiento de Pelagio. El tema de la carta es la gracia por la que somos salvados y justificados, es decir, por la fe en Cristo. Pablo describe esta gracia en Gal 2, 21; 3,4; Rm 4, 4-5; 11,6. La propuesta central es que dicha gracia es dada por Cristo, y es esta la gracia justificante, cree Agustín, que Pelagio quiere negar<sup>647</sup>. La Epistula 186 (abril/agosto 417), dirigida a Paulino de Nola, del mismo modo reacciona contra Pelagio, empleando Rm 4, 5. Antes de la recepción de la gracia, la persona sólo tiene virtudes negativas y le faltan las virtudes positivas. En este punto, Agustín no toca el tema de la fe<sup>648</sup>. Aunque, un poco más adelante en la misma carta, escribe que a fe se recibe como gracia y no es ganada, la afirmación no se acerca a Rm 4, 5. Después de recibir la fe, se espera que el creyente realice buenas obras<sup>649</sup>.

Al mismo tiempo de la controversia pelagiana, pero dentro de un contexto diferente en términos de contenido, Rm 4, 5 da lugar a una descripción de la fe en el De Trinitate 4 (411-414) que se acerca a un acto humano. Escribe Agustín que el alma se levanta de la muerte por el remordimiento, pero esta renovación de la vida comienza en nuestros cuerpos mortales con la fe, la fe con la que creemos en el que justifica a los incrédulos (Rm 4, 5). Dicha fe crece de acuerdo a nuestro buen comportamiento, y se vuelve más fuerte día tras día, mientras la persona interior se renueva constantemente, (2 Cor 4, 16)<sup>650</sup>. De manera semejante, pero sin referencia específica al carácter de la fides, en In Iohannis euangelium tractatus 19, 11 (414) declara que el separarse uno de Dios es equivalente a pecar, mientras que el volver a Dios significa ser justificado. En otras palabras, ser justificado es creer. Mientras el carácter de la fides no es aquí el objetivo, la descripción del volver a Dios da la impresión de ser una tarea humana. En otro tratado sobre el evangelio de Juan, Agustín considera importante subrayar la dimensión divina de la fe. Sobre la base de

---

<sup>645</sup> Epistula 140, 50.

<sup>646</sup> Epistula 140, 71.

<sup>647</sup> Epistula 177, 8.

<sup>648</sup> Epistula 186, 6.

<sup>649</sup> Epistula 186, 7.

<sup>650</sup> De trinitate 4, 5 (Hombert: 411-414).

Rm 4, 5<sup>651</sup> Agustín explica la diferencia entre *credere* (Paulo, Petro) y *credere in* (solo Dios). Según él, *credere in* se relaciona con *amare/diligere* y así no es la fe de los demonios. Este es el amor que Dios nos pide, y que sólo encuentra en nosotros después de que nos lo concede. Aquí Agustín cita Gal 5, 6<sup>652</sup>. La fe en Cristo es una obra de Cristo. Trabaja en nosotros pero no sin nosotros. Sin embargo no queda claro el vínculo entre *iustitia* y *fides*<sup>653</sup>.

Rm 4, 5 no está ausente de los sermones en el período de la controversia pelagiana. En el sermo 10 (cerca del 412)<sup>654</sup>, por ejemplo, se señala la diferencia entre los convertidos de las gentes y los judíos, basado en la *gratia* cristiana. Sobre la base de Rm 4, 4-5, Agustín predica que la gracia de Dios es lo único que cuenta y no las obras de la ley o nuestros propios méritos. Claramente se emplea aquí Rm 4, 5 en un contexto de *gratia*, pero Agustín no aprovecha la oportunidad para dar claridad sobre el carácter de la *fides*<sup>655</sup>. En línea con *In Iohannis euangelium tractatus* 19, Rm 4, 5 se cita en el sermo 130A (¿fecha?)<sup>656</sup> en el contexto de la discusión sobre la diferencia entre *credere alicui* y *credere in aliquem*. *Credere Paulo*, es permitido. *Credere in*, sólo es aplicable a Cristo. Solamente Cristo justifica, no Pablo (Rm 4, 5). Debemos creer en Cristo. En otras palabras, la fe es una tarea humana<sup>657</sup>.

En las *Enarrationes* Agustín hace referencia a Rm 4, 5 para explicar la relación entre la fe y las obras. *Enarratio in Psalmum* 110 (403)<sup>658</sup> explica la justificación como una *magnificentia* de Dios, en línea con el Ps 110, 3 (“*confessio et magnificentia opus eius*”), insistiendo en que somos justificados por la gracia y no por nuestros propios esfuerzos. Afirma, con referencia a Rm 4, 5, que nadie puede ser *iustus*, si antes no es justificado. Comenzamos entonces con la fe seguida de las buenas obras, como demostración de haber recibido la fe. Esta fe (*confessio*), sin embargo, no es una primera buena obra, es más bien recibida de Dios. Citando 1 Cor 4, 7, y aludiendo una vez más al Ps 110, 3, Agustín deja en claro que la *magnificentia* y la *confessio* son obra de Dios. Las buenas obras no preceden a la justificación como mérito, sino que le siguen precisamente para revelar lo que hemos recibido como seres humanos<sup>659</sup>. La *Enarratio in Psalmum* 110 sitúa a Rm 4, 5 en una colección

<sup>651</sup> Es preciso notar que *credere* con la preposición *in*, con un sujeto en acusativo, es mucho más dinámico en latín (la *fee* s un movimiento hacia Dios) que el *credere* que tiene un sujeto en dativo.

<sup>652</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 29, 6 (Berrouard: 414). El vínculo entre *intellegere* y *credere* se establece mediante el texto de Is 7, 9 LXX, a través del cual Agustín explica que la comprensión es la recompensa de la fe. Agustín aconseja a sus lectores que no intenten entender para llegar a creer, sino que crean para poder llegar a entender. La vinculación con Gal 5, 6 también se hace aquí. La fe que lleva a entender, es una fe que actúa por medio del amor.

<sup>653</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 72, 2 (Berrouard: tempaño en el 419).

<sup>654</sup> Rebillard: cerca del 412, Gryson: circa 412, Hombert: -.

<sup>655</sup> s. 10, 3.

<sup>656</sup> s. Dolbeau 19. Rebillard: -, Gryson: después del 426, Hombert: -.

<sup>657</sup> s. 130A, 3.

<sup>658</sup> La Bonnardière: circa 400, Dolbeau: circa 400, Zarb: tiempo pascual del 414, Hombert: invierno del 403-404.

<sup>659</sup> *Enarratio in Psalmum* 110, 3.

de diferentes textos que muestran a Cristo devolviendo bien por mal<sup>660</sup>. La Enarratio in Psalmum 31, 2 (¿fecha?) trata sobre la relación entre la fe y las obras<sup>661</sup>, respecto de lo cual observa Agustín que no hay aparente contradicción entre Santiago y Pablo. Reflexiona sobre la relación, en los escritos de Pablo, entre la llamada a realizar buenas obras (leído Gal 5, 6 como referencia a la fe que obra por amor) y la afirmación de que la justificación tiene lugar sólo por la fe independiente de nuestras obras (Rm 3, 28)<sup>662</sup>. Comienza Agustín por mostrar que, de hecho, no hay contradicción. Primero, la fe obra optando por amor. Segundo, las obras realizadas antes de la fe no cuentan. Después de todo, cuando nos llega la fe, lo que encuentra es un pecador. Una vez que se nos da la fe nos justifica, pero antes éramos impius (Rm 4, 5) y como impius no podemos reclamar el haber hecho obras buenas. El impius espera una recompensa terrenal por sus obras. Es sólo cuando creemos en Dios, en el que justifica al impius, que nuestras obras son buenas<sup>663</sup>. Nuestra justificación es gratia dada gratis y sin merecerla. La iustitia de Rm 4, 5 es la iustitia de la fe, no precedida por buenas obras, sino seguida de ellas<sup>664</sup>. La Enarratio in Psalmum 67 (415) explica la prioridad de la fe respecto a las obras sobre la base de Rm 4, 5, en combinación con Gal 5, 6 y Rm 3, 28-29<sup>665</sup>. Ante la ausencia de buenas obras, el impius se justifica por la fe. Las buenas obras siguen a la fe, cuando optamos por amor (per dilectionem Dei). Sólo las obras que tienen sus raíces en este amor a Dios, pueden llamarse buenas obras, y deben estar precedidas por la fe. Las obras brotarán de la fe y no la fe de las obras. En breve, la fe es primero para que le puedan seguir las buenas obras y no hay buenas obras sino las que siguen a la fe. Es en este sentido que Agustín explica el Ps 67(68), 32 “Aethiopia praeueniet manus eius Deo”. Etiopía fue justificada por Dios quien también es el Dios de los gentes, sobre la base de su fe y no sobre la base de las obras de la ley (Rm 3, 28-29). El aproximarse a Dios con las manos extendidas es signo de un personaje receptivo. El predicador no afirma, sin embargo, si la opción de llegar delante de Dios es enteramente personal, dejando una vez más sin aclarar el carácter de la fides. No obstante, se subraya claramente nuestra opción personal por la fe. Esta impresión se refuerza con la cita del Cantar de los Cantares 4, 8 LXX: “haec est fides, de qua ipsi ecclesiae dicitur in canticis canticorum: uenies, et pertransies ab initio fidei”<sup>666</sup>. En dos de las enarraciones –cuya fecha es incierta, aunque los entendidos se inclinan por la época de la controversia pelagiana-, Rm 4, 5, es de igual forma un locus gratiae, sin una referencia específica a la fides. La Enarratio in Psalmum 51 (412/413) hace la siguiente comparación. David fue

<sup>660</sup> Enarratio in Psalmum 110, 3. Estos textos incluyen Rm 4, 5 (iustificare de los impii); Lc 23, 34 (Cristo perdona a sus verdugos); Mt 5, 44 (el mandamiento de amar al prójimo).

<sup>661</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 6 - 31, 2, 7 (Müller, La Bonnardière: 394/395, Zarb: enero del 413, Rondet: 412/413, de Blic: 396-410).

<sup>662</sup> Para esta lectua no literal de Gal 5, 6, ver nuestra exposición de la presencia del versillo en las Enarratio in Psalmum 31, 2.

<sup>663</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 6.

<sup>664</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 7.

<sup>665</sup> Enarratio in Psalmum 67, 41 (Müller, La Bonnardière, Rondet: primera mitad del 415).

<sup>666</sup> Enarratio in Psalmum 67, 41. [CCL 39 p. 898/18-20.] Cf. exposición de Gal 5, 6.

coronado por la misericordia Dei y no por sí mismo, por tanto, es la gracia de Dios la que nos justifica (Rm 4, 5). Como seres humanos, todo lo que tenemos es recibido (1 Cor 4, 7). Es en este sentido que Pablo confiesa que Dios trabaja en él (1 Tm 1, 13)<sup>667</sup>. La Enarratio in Psalmum 98 (cerca del 411) brevemente anota que Cristo mismo creó la iustitia en la persona humana, por la que puede agradecer a Cristo hasta el punto de colocarla a su mano derecha<sup>668</sup>.

Rm 4, 5 –y el empleo de este verso para subrayar la prioridad de la fe sobre las obras (suponiendo que la fe no sea una obra)–, se encuentran en toda la obra de Agustín anterior al 417/418. Después de esta fecha, la aparición de este verso no está confirmada. Además, es extraordinario que la mayoría de las veces en que se le emplea, sea dentro del corpus anti-pelagiano. El empleo anti-pelagiano del verso insiste en que la fe pertenece a la iniciativa divina. Parecería también que el verso no juega un papel en el debate entre Agustín y Juliano de Eclana o en su diálogo con los monjes de Hadrumeto, Marsella y la Provenza.

#### 4.7 Jn 6, 44

*Nemo uenit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum (sermone 30, 10; 131, 2).*

La inmensa mayoría de las referencias a Jn 6, 44 deben ser encontradas en los escritos anti-pelagianos y en los del período de la controversia pelagiana. Sólo un pequeño número de referencias son anteriores a la controversia, y algunas de ellas no tratan sobre la fides<sup>669</sup>. En dos ocasiones, dentro del género de los sermones, Jn 6, 44 aparece en el contexto donde se distingue entre Jesús y las gentes y es usado para explicar que la conversión de las gentes fue obra de Dios<sup>670</sup>. Dios es como el padre en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 28) que se afana por convencer al recalcitrante hijo mayor (simbolizando a los Judíos) de entrar a la casa, usando súplicas y argumentos (y no órdenes)<sup>671</sup>.

En toda la obra anti-pelagiana, se emplea el verso para demostrar – algunas veces implícitamente<sup>672</sup> pero la mayoría explícitamente–, que la fe nos es dada como don. En *De gratia Christi et de peccato originali* (418), Agustín observa que la fe, como es evidente en Jn 6, 44, es la misma gracia que Pelagio debería reconocer. Insiste, en otras palabras, en que la fe es un don de la gracia<sup>673</sup>. En *Contra duas epistulas Pelagianorum* (421) es aún más específico en su afirmación de que la fe no es cuestión de mérito humano. Es equivocado afirmar que se ayuda a la gente con la adquisición de la potestas de convertirse en hijos de Dios, habiendo merecido dicha potestas por haber recibido a Cristo primero sobre la base de su libre voluntad, y sin la asistencia de ninguna

<sup>667</sup> Enarratio in Psalmum 51, 17 (Müller: -, Zarb: 413, Rondet: después del 413, Perler: 412/413).

<sup>668</sup> Enarratio in Psalmum 98, 8 (Müller: -, La Bonnardière: enero del 410, Zarb: junio del 411, Rondet: 411, de Blic: 396-410).

<sup>669</sup> De diuersis quaestionibus octoginta tribus 38 (388-396). Epistula 93, 5 (407/408).

<sup>670</sup> Enarratio in Psalmum 134, 22 (Müller: -, Zarb: segunda mitad de 411-412, La Bonnardière: 408-411, Hombert: 403-404).

<sup>671</sup> s. 112A, 11 (s. Caillau 2, 11, 11, Rebillard: cerca del 400, Gryson: 403/404, Hombert: 403-404).

<sup>672</sup> De perfectione iustitiae hominis 41 (415). Las palabras de Jn 6, 44 son dichas por la fuente de la fe, Cristo, y hacen referencia a la fe con la que se cree en él. Esto implica que la fe es un don.

<sup>673</sup> De gratia Christi et de peccato originali 1, 11.

gracia. Los que equivocadamente hacen esta afirmación, argumentan que la gracia es concedida según los méritos. De la misma forma se interpreta mal Jn 1, 12, en el sentido de que (escogida antes y libremente) la fe merece la gracia. Agustín hace uso de Jn 6, 44 y Jn 6, 64-65 como contra argumentación, insistiendo en que la fe es también dada<sup>674</sup>. Añade, en el mismo documento y una vez más sobre la base de Jn 6, 44, que el comienzo de nuestra buena voluntad y de la fe, ha de encontrarse en Dios y no en nosotros<sup>675</sup>. De igual forma lo afirma en *De praedestinatione sanctorum* (428–429). Aquellos que escuchan el evangelio pero no creen, solo escuchan externamente. Aquellos que creen, escuchan el evangelio tanto interna como externamente y reciben el don de la fe. El “ser atraídos por el Padre” significa recibir del Padre el don de la fe en Cristo<sup>676</sup>. En la Carta 194 (418-419) al Papa Sixto, con un sesgo anti-pelagiano, Agustín insiste, basado en Jn 6, 44 en que la fe nos lleva a Cristo y que esta fe nos es obsequiada como don<sup>677</sup>. La *Enarratio in Psalmum 87,10* (del 418)<sup>678</sup> se estructura dentro del contexto de la idea de que sólo la gracia de Dios puede volver a la vida a aquellos que están espiritualmente muertos. En este punto, Agustín cita Jn 6, 44 para concluir que la fe –con la que creemos y a través de la cual el alma vuelve a la vida después de haber muerto su corazón–, nos la otorga Dios.

Jn 6, 44 aparece en pocas ocasiones en el corpus anti-pelagiano fuera del contexto de la fe, refiriéndose a la predestinación en general. En *Contra Iulianum* (421–422), sobre la base de la perícopa, Agustín afirma que sólo los que Dios desea que se salven, serán salvos. En otras palabras, sólo los que son atraídos por Dios, serán salvos<sup>679</sup>. En el mismo sentido, y sin aludir explícitamente a la fides, Agustín señala en la *Epistula 217* (426–428) que la gracia no es (solamente) el don de la opción libre de la ley, del enseñar, como cree que erróneamente afirman los pelagianos. La gracia es otorgada por la voluntad de Dios a toda acción humana individual<sup>680</sup>.

Se sitúa a *In Iohannis euangelium tractatus 26* (414) en el período de la controversia pelagiana. En este sermón Agustín emplea Jn 6, 44 para describir la fe como don de Dios por una parte y, por otra, como un acto libre de la persona humana. La fe es la interacción del ser atraído (seducido) por Dios y la respuesta de la libre voluntad<sup>681</sup>. Los que no son ‘atraídos’ no llegan a la fe.

<sup>674</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 6.

<sup>675</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 37.

<sup>676</sup> *De praedestinatione sanctorum* 15.

<sup>677</sup> *Epistula 194*, 12. Ver también supra y la descripción de *Rm 1, 17* y *Gal 5, 6* en la misma carta.

<sup>678</sup> Müller, *La Bonnardière*, Zarb, Rondet.

<sup>679</sup> *Contra Iulianum* 4, 44; 5, 14.

<sup>680</sup> *Epistula 217*, 12.

<sup>681</sup> *In Iohannis euangelium tractatus 26*, 2; 4-6 (Berrouard: 414). Este tratado hay que fecharlo en el periodo de la controversia pelagiana, aunque no aborde el tema de la fides. *Contra sermonem Arrianorum 28* (419) expone las relaciones trinitarias, pero no la fides. *In Iohannis euangelium tractatus 111*, 1 (Berrouard: principio del 419). Este tratado no aborda la fides, sino que sirve más bien como una explicación que acompaña el texto de Jn 17, 24, en el que Cristo pide al Padre que los suyos (sui – aquellos que le han sido dados por el padre) puedan estar con él. El vínculo con Jn 6, 44 es evidente. Es el Padre quien da a Cristo “los que son suyos” (Jn 17, 24), así como nadie va a Cristo al menos que sea atraído por el Padre (Jn 6, 44).

Llegar a la fe, en este sentido es una gracia. No debemos tratar de entender por qué Dios escoge atraer a unos y no a otros<sup>682</sup>. A quienes aún no han sido atraídos a Dios, Agustín les aconseja orar<sup>683</sup>. Sin embargo, ser atraídos a la fe y abrazarla, no puede ocurrir sin la voluntad humana<sup>684</sup>. El ser atraído no tiene lugar inuitus<sup>685</sup>. Este trahere es: “non necessitas, sed uoluptas, non obligatio, sed delectatio...”<sup>686</sup>. El equilibrio entre las dimensiones divina y humana de la fe es también evidente cuando Agustín afirma más adelante en el sermón, que aquellos que creen que le Hijo es igual al Padre, serán atraídos por el Padre al Hijo. El alma anhela la verdad y al hacerlo, es atraída hacia ella<sup>687</sup>.

La alusión a Jn 6, 44 se restringe casi exclusivamente al marco de lo anti-pelagiano. Es la cita bíblica que más explícitamente emplea Agustín y que elabora más sistemáticamente, para demostrar que la fe no es una actividad humana. La fe es la gratia, iniciativa de Dios. En este sentido, los sermones 30 y 131 están en completo acuerdo con los tratados anti-pelagianos.

## 5. CONCLUSION

Fides/credere, es tema tanto de los primeros como de los últimos sermones ad populum, dentro y más allá del corpus anti-pelagiano. Se relaciona con temas tales como el Espíritu Santo, la oración, la dilectio/caritas, la iustitia y en combinación con ciertas referencias de la Escritura. La fe puede funcionar como una categoría epistemológica (la fe en relación con la comprensión), como una categoría escatológica (la salvación por la fe) y como una categoría de gratia.

Jn 16, 7-11 –y en particular la explicación de la tríada peccatum, iustitia, iudicium–, aparece solamente tres veces en toda la obra de Agustín. La explicación de dicha tríada en el sermo 143 –el no creer en Cristo, creer en Cristo spiritaliter, resistiendo activamente al demonio–, sugiere un interés particular en la contribución humana a la fe. Ampliamente hablando, el sermo 144 (y en particular la explicación de la tríada) coloca más énfasis en la gratia divina, especialmente al relacionar la iustitia con la ascensio del Señor. En este sentido, la explicación de iustitia en In Iohannis euangelium tractatus 94–95 (la fe en el Cristo no visible y el reconocimiento de la propia condición pecadora) es para ser consecuente con el sermo 143, a pesar del vínculo que Kunzelmann y Berrouard establecen entre estos tratados de Juan y el sermo 144. También es interesante observar que el único vínculo significativo con el contenido de este sermón anti-pelagiano, debe encontrarse en De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum (411), situado de igual manera en la controversia pelagiana, en donde se hace referencia, por un lado,

---

<sup>682</sup> Esta idea essimilar al uso que hace Agustín de Rm 9, 20; 11,33 –versillos que no cita en este lugar– por meido de los cuales explica (especialmente durante la así llamada controversia “semi-pelagiana”) que él del mismo modo tampoco entiende porque Dios salva a unos y no a otros.

<sup>683</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 2.

<sup>684</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 2-3.

<sup>685</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 3.

<sup>686</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 4.

<sup>687</sup> In Iohannis euangelium tractatus 26, 5.

a la tarea de creer en Cristo, que ya no es visible, y por otro lado se nos dice que esta fe es posible por la ascensión de Cristo.

Una segunda observación general podría ser la afirmación de que la fe –*initium fidei* y la *perseuerantia*–, es gracia, aunque no excluye la voluntad humana, y está presente en los sermones anti-pelagianos, más específicamente en los sermones 143 y 144. Sin embargo, esta posición no siempre se expresa en los sermones con la misma claridad y tan explícitamente como en el caso de los escritos anti-pelagianos. Las comparaciones escriturísticas y los análisis de TeSelle, Drecoll y Lamberigts –basados principalmente en el tratado (anti-pelagiano) de Agustín–, confirman esta conclusión. La idea de la fe –la opción de creer y de perseverar–, como una forma de gracia, pocas veces explicada de manera sistemática en los sermones de Agustín. Esto podría explicarse, al menos en parte, por el hecho de que su intención en los sermones es convocar a sus oyentes a la fe (correcta), más que describir la naturaleza de la *gratia*. El género pastoral de la predicación impulsa al predicador a no perder de vista el lado humano. Desde la controversia pelagiana en adelante, observamos un mayor interés en los sermones por el carácter de gracia de la *fides*. Al mismo tiempo, Agustín se cuida de no exagerar el énfasis en este aspecto. Los sermones anti-pelagianos ciertamente no contradicen los tratados anti-pelagianos. Un gran número de sermones – a menudo asociados con 1 Cor 4, 7<sup>688</sup>– claramente afirman que la fe es *gratia*. Pero Agustín es equilibrado en su comprensión de la fe como don otorgado en su totalidad a la persona, al enfocarse de inmediato en la actividad humana dentro de la fe. Desde luego, ve la fe como una tarea moral. En este sentido, el sermo 168 claramente difiere de los sermones 143 y 144. El sermo 186 insiste en que la *fides* es un *donum Dei*, por el que las personas deben orar, para poder recibirla y perseverar en ella. Esta diferencia se puede explicar debido a la naturaleza polémica del sermo 168 en el que (los pelagianos) afirman que la opción por la fe es un mérito humano.

Puede proponerse un vínculo, con la debida precaución, entre la cronología y el contenido y la ubicación de los sermones al comienzo de la controversia pelagiana. También observamos que el sermo 144, y ciertamente el sermo 168 dan mayor énfasis a la gracia en general, y a la fe como gracia, lo cual sugiere para ambos sermones una fecha posterior a la del sermo 143. Sin embargo, esto no es del todo necesario, pues Agustín también afirma en sus primeros escritos que la gracia es un don otorgado gratis, y que el sermo 143 orientado en menor grado hacia la gracia, no implica, per se, una fecha más temprana en el género de los sermones<sup>689</sup>. Sin embargo, la observación necesita mayor investigación sobre el tema de la *fides* y dentro de los sermones anti-pelagianos, en los que dicho tema es más explícito que en los sermones posteriores, en donde se da mayor énfasis a la iniciativa divina. En términos de contenido, el sermo 168 se sitúa mejor en este grupo.

<sup>688</sup> Sermones 30, 10; 163, 11; 168, 2; 5; 290, 7; 299; 3; 5. 1 Cor 4, 7 es también explicado en el contexto de la *fides* en el presente capítulo en relación con la Epistula 140, 63; 194, 21; De gestis Pelagii 34; De correptione et gratia 10; De spiritu et littera 54; 57; 59; Enarrationes in Psalmos 51, 7; 110, 3.

<sup>689</sup> Cf. Harrison, *Rethinking Augustine*.

Los sermones 143 y 144 siguen la estructura y la secuencia de los pasajes de la Escritura sobre los que proporcionan comentario. Jn 16, 8-11 ofrece a Agustín una guía en su discusión de la fides como gratia. En el sermo 168, la cita de Ef 6, 23 sirve como punto de partida para una reflexión sobre la fe. En el último sermo citado, los ejemplos bíblicos de Abrahán y (especialmente) de Pablo sirven para ilustrar la afirmación de que la fe es gracia. Juntos, estos tres sermones, demuestran entonces la inserción bíblica de la gracia en la predicación de Agustín. Como tal, se vuelve evidente que el contexto literario del género homilético –un sermón como explicación de la Escritura–, está en relación recíproca con el contenido y con el tratamiento de la dimensión de gratia de la fides. Esta observación nos lleva a la cuestión de la comparación escriturística. El análisis de la presencia de siete citas de la Escritura –central al tema de la fe en los sermones–, en toda la obra de Agustín, dio como resultado un número de interesantes conclusiones.

Jn 16, 8-11, los versos que estructuran los sermones 143-144 y el In Iohannis euangelium tractatus 94-95, aparecen muy raramente en los escritos de Agustín. Dicho pasaje emerge del período de la controversia pelagiana, a menudo dentro del contexto de las afirmaciones específicamente anti-pelagianas de Agustín (incluyendo las dirigidas contra Juliano). Sin embargo, esto no constituye un argumento explícitamente anti-pelagiano. Además, con la excepción de los sermones ya mencionados y De peccatorum meritis, Agustín no emplea Jn 16, 8-11 para tematizar la afirmación de que la fe es una gracia otorgada.

Hablando en conjunto, en relación con Jn 1,12, observamos que Agustín ya usa el verso en sus primeros escritos como un topos de la gracia. En nuestro análisis del uso “tempranero” del verso, también observamos que Agustín algunas veces coloca el énfasis en el “credentibus in eum”, usando el verso principalmente para indicar que nosotros mismos debemos responsabilizarnos de la correcta fides, de tal forma que Dios nos pueda transformar. Sin embargo, al hacerlo, Agustín puede estar dando menor atención al carácter de don de la fe, sin que lo niegue. El énfasis sobre la responsabilidad humana desaparece con el surgimiento de la controversia pelagiana, después de la cual la atención se centraliza casi exclusivamente en el segmento precedente del verso, *dedit illis potestatem filios Dei fieri.* Particularmente este es el caso en los sermones y escritos anti-pelagianos, incluyendo los escritos contra Juliano (post 417) y contra el así llamado semipelagianismo. La interpretación de la gracia en este verso, también se encuentra en tratados posteriores que no muestran una tendencia anti-pelagiana. Permitiendo los matices necesarios, podemos afirmar que para Agustín, Jn 1, 12 siempre alude a la gracia y que esto se vuelve más acentuado después del 412 cuando se aplica a la fides.

Rm 1, 17 aparece con considerable frecuencia en los escritos de Agustín. Aunque el verso es usado antes de la controversia pelagiana y en escritos no relacionados con ella, goza un grado de relevancia entre los sermones y escritos anti-pelagianos. Aparece en los discursos anti-pelagianos de Agustín, desde el De spiritu et littera hasta el De praedestinatione sanctorum, y se le da bastante atención en la polémica con Juliano. Como tal, el verso es pocas veces usado en los sermones en general, fuera de los ejemplos que ya citamos. Agustín emplea

el verso para señalar que la fides es un don de la gratia divina. El sermo 144 y In Iohannis euangelium tractatus 95 son ejemplos explícitos de ello.

Gal 5, 6 parece haber sido algo “perenne” en el pensamiento de Agustín. Lo cita con frecuencia y en una gran variedad de contextos. Cuando lo emplea en el contexto de la fe (y las obras) lo hace para señalar el carácter de don, especialmente en los sermones anti-pelagianos, las epistulae y los tratados (comenzando con el De Gestis Pelagii del 416/417). Mientras que usa el verso por fuera de los escritos anti-pelagianos para aludir al carácter de gracia de la fe, se enfoca más específicamente, en tales casos, en la necesidad de creer por amor y no por temor. Encontramos textos anteriores a la controversia pelagiana en los que Gal 5, 6 no sólo subraya al convicción general de que la fe es dada por Dios, sino también en los que la eficacia de la fe se atribuye al amor otorgado por Dios. En este sentido, el análisis de TeSelle -de que el uso de Gal 5, 6 para explicar que la eficacia de la fe también es un don puede ser encontrado sólo después del 412-, requiere algún ajuste. Es sólo después del 412, como observa TeSelle, que Agustín describe la perseverancia en la fe como un don sobre la base de Gal 5, 6.

Agustín emplea Ef 3, 17 de manera intensa –con excepción de la Epistula 140 sólo se encuentra en sus sermones-, para identificar la fe en Cristo con Cristo mismo. Sin dejar de decir que tal identificación alude al carácter de gracia de la fe, Agustín lo emplea antes de la controversia pelagiana más como un encargo, el de guardar intacta y despierta la fe. Al hacerlo no niega la iniciativa divina de la fe, como se evidencia desde la (probablemente temprana) Enarratio in Psalmum 103, sólo que le dedica menos atención. En el sermo 174 y en la Epistula 140 (ambas circa 412) y en los sermones 158 y 165 (ambos circa 417), por contraste, coloca a Ef 3, 17 explícitamente dentro de la perspectiva de la gratia. El uso de este verso no es evidente después del 417/418.

Rm 4, 5 es citado con frecuencia por Agustín, aunque raramente en un contexto específicamente anti-pelagiano. Además del De spiritu et littera, el verso es usado exclusivamente en los sermones 160 y 163 para subrayar la convicción de que la fides y la iustitia nos son concedidas por Dios. Esta interpretación de la gracia en Rm 4, 5 aparece en los escritos de Agustín antes de la controversia y fuera de ella. También observamos que los sermones 363 (412–416) y 160 (415–416), junto con De natura et gratia (415) constituyen el último ejemplo del uso de este verso. No hay evidencia de referenciarlo después del 416.

Jn 6, 44 es claramente un topos anti-pelagiano, al no aparecer de manera significativa antes de la controversia. Es interesante observar que la designación de la fe como gracia (como resultado del trahere de Dios) sobre la base de este verso, aparece en primer lugar en el género homilético. Una inicial elaboración innegable se encuentra en In Iohannis euangelium tractatus 26 (414), una muy exacta posición si tenemos en cuenta que Agustín dedicó esta serie de sermones a la explicación del evangelio de Juan. Sin embargo representa (ya) una sistemática explicación del significado del divino trahere, el cual Agustín explícitamente tematiza en los sermones 20 y 131 (ambos del 417) y luego en De gratia Christi (418).

Nuestro estudio del tratamiento de la fides en los sermones resultó también en un adicional (quinto) elemento que refuerza la idea de la continuidad en el pensamiento de Agustín sobre la gratia. Drecoll confina su exposición del tema de la perseverancia en la fe como gracia, casi exclusivamente a los escritos “anti-pelagianos” (desde el 426). Pudimos confirmar en el presente capítulo que este tema goza de verdad de una presencia significativa en el diálogo de Agustín con los monjes de Hadrumeto, Marsella y la Provenza, particularmente en relación con nuestro análisis del uso que hace de Gal 5, 6. Al mismo tiempo, además, pudimos rastrear indicaciones de la presencia del dicho tema. La *Enarratio in Psalmum 120, 11* (405–411) junto con *Jn 1, 12* explica que la potestas de la fe y su protección –perseverancia– es algo que recibimos. Textos anteriores tales como *Enarratio in Psalmum 103* y la *Epistula 140* (411–412) de la misma manera hablan de la perseuerantia como un don, en su comentario a Ef 3, 17. Los sermones 168, 7 y 348,12 (ambos cerca del 416) invitan a sus oyentes a orar por una fe perseverante, algo que como seres humanos aparentemente debemos recibir como un don. Otros textos naturalmente pueden sonar diferente. En el mismo período, por ejemplo, Agustín explica en el sermo 163A, 3, que Cristo quiso poner a prueba la perseuerantia de la fe de la mujer cananea. Sin afirmar nada sobre el carácter de don de la perseuerantia, la trata aquí como si fuera una obligación humana. En otras palabras, el tema de la gratia perseuerantiae fidei está ya presente in nucleo en la temprana controversia pelagiana. Explicaciones sistemáticas y temáticas del tópico sólo aparecerán más tarde en los escritos de Agustín y no están presentes en términos sistemático/temáticos en los sermones como un todo.

Los resultados de nuestro análisis del primer tema de la gratia en los sermones anti-pelagianos de Agustín, nos lleva a una doble meta-reflexión. La primera se enfoca sobre el posible significado de la ausencia de ciertos temas. Un análisis crítico-literario no solamente se interesa en la presencia de ciertos temas, sino también considera importante la observación de ciertas ausencias. Discutimos tres sermones paradigmáticos, que tratan explícitamente el tema de la fides. Mientras que otros sermones anti-pelagianos también aluden al tema en cuestión, no lo hacen explícitamente. Levantamos un inventario del tratamiento de este tema en los sermones anti-pelagianos y nos vimos obligados a concluir que no estaba presente de manera prominente dentro del dicho corpus. Mientras el sujeto fue central en la controversia pelagiana, especialmente en la así llamada fase ‘semipelagiana’, los sermones anti-pelagianos a menudo no lo tematizaron. En último análisis, sería honesto decir que el tema está más ausente que presente, aunque al hacerlo, debemos ser conscientes del peligro de un argumentum silentii. La no tematización del tema de la fides en los sermones de Agustín, no significa que no lo considerara importante o que sus sermones mantenían una opinión diferente a la de sus tratados sobre la cuestión. ¿Cómo explicar, entonces, su ausencia? Una primera hipótesis afirma que unos pocos sermones han sobrevivido, en los que se trate el tema de la fides de la controversia semi-pelagiana. Una explicación alternativa sugiere que Agustín probablemente se limitó a un diálogo escrito sobre la materia con los “semi-pelagianos” y que no lo puso en

práctica en su predicación. Es del todo posible que Agustín no quiso molestar a los fieles de Hipona con el tema (al ser ya mayor viajaba menos), o quiso evitar una agitación teológica. También es posible que en Hipona los temas relacionados con la gratia estuvieran ya demasiado empolvados. De la misma manera, uno podría preguntar si el silencio de Agustín sobre el carácter de don de la fides, en los sermones que trataban de la fe pero que enfocaban la atención en la dimensión humana, pueda tener alguna relevancia. No se puede dejar de mencionar que la ausencia de una referencia explícita a la iniciativa divina y al apoyo divino en los sermones de Agustín, no nos debe conducir a la conclusión de que no consideró el acto humano de la fe como enraizado en la gracia. Además, la observación que en ocasiones refiere a la gratia fidei en sus sermones demuestra que no desarrolló una enseñanza diferente sobre la gracia en tales lugares. No hace una distinción 'táctica' entre sus escritos, sobre el carácter incluyente de la gracia, y sus sermones en los que por razones pastorales se enfoca en la iniciativa humana. Es posible, sin embargo, que estas consideraciones pastorales y la diferencia de género entre escritos descriptivos y homilías para exhortar, pudieran ofrecer una hipótesis explicativa sobre el tratamiento variado de la fides, es decir, que la audiencia de Agustín estuviera constituida por creyentes y que no (siempre) considerara necesario entrar en detalles sobre la fuente de la fe humana; sus sermones aceptan implícitamente la fe como un don. Entonces, desde una perspectiva retórica, no veía razón para analizar el tema con el pueblo que ya creía, sino que prefería llamar la atención sobre el significado de una fe activa. Dos comentarios sobre esta hipótesis. Primero, el público de Agustín, no estaba siempre compuesto sólo de creyentes bautizados. Aún el Agustín no bautizado escuchaba los sermones de Ambrosio, y Agustín también predicaba a los catecúmenos antes de su bautismo, y se ha confirmado la presencia de paganos, donatistas y pelagianos en su audiencia. Sin embargo, podemos aceptar que, en circunstancias normales, predicaba a una audiencia de cristianos bautizados. Como resultado, era libre de presumir que la fe, al menos sus comienzos, era evidente a tal audiencia y no requería de mayores explicaciones. Prefirió entonces elaborar sobre las consecuencias de la vida de fe, especialmente la obligación de vivir una existencia moralmente edificante. Segundo, necesitamos recordar que Agustín también insistió en que la perseverancia en la fe era un don, no sólo lo era el comienzo de la fe. El esfuerzo de ser consistente en la fe, era el tema con el que confrontaba a su audiencia, más que con cualquier otro, y esto explica el por qué pide a su audiencia que perseveren. Afirma explícitamente en sus escritos anti-pelagianos que esta perseverancia es gratia, y aunque hace lo mismo pero de manera discreta en varios de sus sermones, estos le dan más atención a la responsabilidad humana en relación con la perseverancia. Este aspecto puede explicarse una vez más como parte del género homilético exhortativo.

La segunda meta-reflexión se relaciona con la cronología mantenida en nuestro resumen de la gratia fidei dentro de los anti-pelagianos sermones ad populum. Por razones prácticas, el presente capítulo hizo una distinción

entre pistas tempranas y pistas tardías, distinción que también se basó en nuestro interés investigativo sobre una potencial evolución de la gratia fidei en los sermones anti-pelagianos. Nuestras observaciones conclusivas dejan en claro que, una distinción cronológica, entre pistas tempranas (antes del 417) y tardías (después del 417), es difícil de mantener sobre la base de argumentos relacionados con el contenido. Un problema adicional tiene que ver con el hecho de que un grupo de sermones anti-pelagianos debe situarse alrededor de los años 416-417-418. Desde una perspectiva cronológica, una división tripartita se ajustaría mejor al propósito de la argumentación: antes del 416, entre el 416 y el 418, después del 418. Tal división no quedaría sin problemas, puesto que muchos de los sermones discutidos aquí –con la exclusión del grupo que puede ser situado con razonable certeza en la categoría del 416-418–, son fechados por Kunzelmann en base al tratamiento, relacionado con el contenido, de la gratia. Si fuéramos a adoptar tal cronología y luego usarla para sacar conclusiones, podríamos ser acusados de razonamiento circular. Con la debida precaución, sin embargo, podemos añadir de inmediato, que la presencia y el tratamiento específico de la gratia fidei, no fueron mantenidos por Kunzelmann como criterios para asignar fechas<sup>690</sup>. Además, la evolución hacia una más explícita tematización del carácter de gracia de la fe, que observamos en los sermones anti-pelagianos, se confirmó por la comparación escriturística en otros escritos y predicaciones de Agustín. El hecho de que sus homilías sean menos explícitas al estipular la convicción de que la fe es gracia, como es el caso en sus escritos anti-pelagianos, puede explicarse (en parte) por el género sermo. Observamos, de todos modos que, este ‘atenuado’ énfasis sobre la gracia de la fe en los sermones, tiende a estar en relación con los primeros sermones que con los últimos. En este sentido, el cambio de una presentación cronológica por una temática, ultimadamente se reduce al subtítulo ‘pistas tardías’ a los ‘sermones en los que se hace hincapié en la fe como don’ y el de ‘pistas tempranas’ a los “sermones en los que se hace menos o no se hace hincapié en la fe como don”. Agustín nunca niega el carácter de don de la fe, pero los sermones en los que menos hincapié hace, parecerían aquellos que pueden tener una fecha temprana. Ahora que hemos concluido que una subdivisión en los sermones anti-pelagianos presenta dificultades, optaremos en los capítulos siguientes por una presentación más temática en su lugar.

Al terminar nuestro análisis inicial demostramos que los sermones ad populum anti-pelagianos están vinculados, en términos de contenido y del uso de la Escritura, a los escritos anti-pelagianos. También es evidente el hecho que algunos de los sermones hacen uso de sus propias citas de la Escritura, o de exégesis alternativa de las mismas citas usadas en los tratados. Esta

---

<sup>690</sup> Teniendo en cuenta los escasos frutos de la labor de Kunzelmann, no obstante es preciso notar que no usa el tema de la gratia fidei como criterio para localizar un sermón dentro de la controversia pelagiana. En términos generales, Kunzelmann usa el acento en la actividad humana –también con relación a la fe–, y la falta de énfasis en la gratia o la ausencia de referencia a la misma, como un argumento para datar un sermo fuera del corpus anti-pelagiano. Kunzelmann, ‘Die Chronologie,’ 451-479, 452-456.

distinción sirve en primera instancia, para ilustrar la singularidad literaria del sermón que toma la Escritura como su punto de partida inspirador y principio estructurante de una clase de "discurso ocasional" en un contexto litúrgico. Además, los mismos temas relacionados por el contenido, son tratados de manera diferente, según el propósito retórico y la preocupación de exhortar propios del género sermón. En breve, se ha hecho evidente en el presente capítulo que los sermones manejan el tema de la gratia fidei de una manera muy suya, muy particular.

## CAPÍTULO TRES

**SERMONES 293-294: BAPTISMUS PARUULORUM EN LA PRIMERA FASE DE LA CONTROVERSIA PELAGIANA**

En el presente capítulo, exploramos el tema de la gratia del bautismo de los niños, punto central del debate en toda la controversia pelagiana, sobre la base de dos homilías centrales, sermones 293 y 294 que no sólo tratan del bautismo de los niños, sino que tienen una participación como homilías en los turbulentos comienzos de la controversia pelagiana. Dada su clara ubicación cronológica con relación a su contenido, la subdivisión del capítulo en cuatro partes lo hace diferente a los demás. En la primera parte del capítulo ofrecemos un esbozo del pensamiento de Agustín sobre el bautismo de los niños antes del inicio de la controversia. La segunda parte se enfoca en los sermones 293 y 294, situándolos dentro del histórico y controvertido contexto. Luego los comparamos con *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum* y con *De spiritu et littera*, escritos por Agustín en el mismo período en el que escribió ambos sermones. También ofrecemos un panorama sobre la continuada presencia del tema en la controversia. En la tercera parte se colocan los sermones 293 y 294 dentro de los sermones que probablemente fueron predicados por el mismo tiempo, dándonos la oportunidad de explorar el enfoque del tema del *baptismus paruulorum* dentro de todo el corpus de los sermones anti-pelagianos. La cuarta parte del capítulo explora la aparición, en toda la obra de Agustín, de cuatro citas de la Escritura fundamentales para la argumentación y estructura de los ya nombrados sermones anti-pelagianos que tratan del bautismo.

*1. TEOLOGIA DE SAN AGUSTIN SOBRE EL BAUTISMO Y EL PECADO ORIGINAL ANTES DEL SERMO 294*

El contenido teológico de los sermones 293-294 puede resumirse en una frase: debido al pecado original se deben bautizar los niños. Sin el bautismo, la damnatio será su destino. La teología de Agustín sobre el bautismo en general se enfoca en el significado del bautismo como *remissio peccatorum*, ser sepultado y resucitar con Cristo (Rm 6). Esta teología del bautismo está

unida a la teología de la eucaristía, pues el bautismo y la primera comunión son sacramentos relacionados<sup>691</sup>. Como tema, el bautismo no es algo nuevo en los escritos de Agustín – e. g. *De baptismo* y *De unico baptismo*– y los sermones<sup>692</sup>. Sin embargo, la perspectiva ha cambiado<sup>693</sup>. Su trato previo del tema del bautismo se situaba en la controversia donatista. La eclesiología y la sacramentología eran de la mayor importancia cuando Agustín reprochaba la práctica donatista del volver a bautizar y cuando afirmaba que Cristo, y no el ministro, tenía la potestas bautismal. Confrontado con la negación un pecado original físicamente transmisible, se abrió un nuevo significado con relación al sacramento del bautismo: la pregunta de por qué tienen que ser bautizados los niños, un debate no acerca del hecho o práctica del bautismo de los niños, sino sobre las razones detrás de ello<sup>694</sup>.

Sin embargo, el tema del bautismo de los niños no surgió completamente de la nada. Antecedentes pueden encontrarse, por ejemplo, en *De quantitate animae* 36, 80; *De libero arbitrio* 3, 66–68; *De baptismo* 4, 30–32 y en la epístula 98<sup>695</sup>. Antes del 411, Agustín no trabaja este tema de manera sistemática, y ciertamente no reflexiona sobre la legitimidad y la causa de la necesidad del bautismo de los niños. En la controversia con los donatistas, la tradición de bautizar a los niños la emplea como apoyo a la eficacia de los sacramentos. Según él, el bautizar a los niños era una ilustración perfecta de la obra del Señor en el sacramento. Se centra especialmente en el problema del uso de la libre voluntad que aún no tienen los niños. El bautismo lleva consigo el creer en Dios y, de acuerdo con la tradición de la Iglesia, a los niños bautizados también se les llama creyentes. Pero ¿cómo pueden los recién nacidos manifestar su consentimiento a la fe? Agustín lo resuelve atribuyendo esa participación a la “fe de otros”, específicamente a la fe de los padres y padrinos que los presentan al bautismo. Antes de la controversia pelagiana, es sorprendente su consideración del bautismo como remisión de los pecados, también los personales, y como garantía para el futuro. El pecado de Adán no se menciona aún como la causa primordial. Respecto a ello, sólo hay una excepción, y es la epístula 98 al obispo Bonifacio de Cataqua (Numidia), sobre el papel de los padres y padrinos en el bautismo<sup>696</sup>. Alude aquí al *reatus uinculum ex Adam tractum*<sup>697</sup>. Bonifacio presentó varias preguntas sobre el tema de la “fe

<sup>691</sup> M. A. Tilley, ‘Baptism,’ in: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 84-92, 88.

<sup>692</sup> For example, sermones 120; 213; 229A; 229D; 260A; 260B; 260C; 269; 292; 295.

<sup>693</sup> Tilley, ‘Baptism,’ 88-90. V. Grossi, ‘Baptismus,’ *Augustinus-Lexikon* I, 3/4 (1990), 583-591, 589-591.

<sup>694</sup> Drecoll, ‘Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in Karthago 411-413.’ G. Bonner, ‘Baptismus paruulorum,’ *Augustinus-Lexikon* I, 3/4 (1990), 592-602. V. Grossi, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 39), Augustinianum, Roma 1993. V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 7), Augustinianum, Roma 1993. O. Wermelinger, ‘Der Bericht des Marcellinus und die Interventionen des Augustinus,’ en: O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 18-28.

<sup>695</sup> Bonner, ‘Baptismus paruulorum,’ 592. J. C. Didier, ‘Saint Augustin et le baptême des enfants,’ *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 109-129, 112-117.

<sup>696</sup> V. Grossi, ‘Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413,’ *Augustinianum* 9 (1969), 30-61, 54-61.

<sup>697</sup> Epístula 98, 2. Cf. Grossi, ‘Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413,’ 54-61.

de otros” en relación con el bautismo de los niños. A su primera pregunta -¿cómo puede la fe de los padres beneficiar al niño si, después del bautismo, los pecados de los padres no le hacen ningún daño?-, contesta Agustín que un niño sólo puede ser perjudicado por los pecados de otro antes del bautismo, pues aún no vive su propia vida, sino una vida con y en Adán<sup>698</sup>. Después del bautismo, un niño ya no puede sufrir daño alguno por los pecados de otros<sup>699</sup>. Para muchos investigadores, esta introducción al pecado de Adán es una razón para darle fecha a la carta, -según los Maurinos en el 408 -, en el período comprendido entre 411-413<sup>700</sup>.

## 2. SERMONES 293 Y 294

### 2.1 Contexto de los sermones 293 y 294

Al sermo 294 se le puede situar y dar fecha con mucha seguridad. Teniendo como referencia al sermo 293, predicado por Agustín tres días antes de la fiesta de Juan el Bautista, al sermo 294 puede asignársele la fecha del 27 de junio, fiesta del mártir Gudens<sup>701</sup>. Agustín al final del sermón cita a Cipriano, presentándolo como uno de los obispos anteriores de esa sedes<sup>702</sup>. Puesto que Cipriano era obispo de Cartago, el hecho de que en este sermón anti-pelagiano los pelagianos sean tratados con sumo cuidado (lo que sugiere una fecha al comienzo de la controversia pelagiana), y puesto que Agustín en ese período sólo estuvo en Cartago en junio del 413, podemos concluir que el sitio y fecha apropiados son Cartago en el verano del 413<sup>703</sup>.

La solicitud de Agustín por los argumentos en favor del bautismo de los niños, no es solamente ilustrativa. J.-A. Vinel demuestra que para Agustín, la liturgia -del bautismo de los niños y la oratio fidelium en particular-, tiene un significado doctrinal normativo. Insiste en que es una práctica antigua de la Iglesia universal. Pasa luego a explicar que la Iglesia no hace cosas sin un propósito o en vano. Según la práctica de la Iglesia, también se bautizan los niños y también a ellos se debe aplicar el sentido que tiene el bautismo. Como consecuencia, los niños deben tener pecado (original). Por tanto, según Agustín, la práctica del bautismo de los niños expresa una verdad doctrinal subyacente, es decir, la realidad del pecado original. En este sentido, el bautismo de los niños es un argumento “lex orandi, lex credendi” contra los pelagianos. Estos no niegan la necesidad del bautismo para los niños, pero

<sup>698</sup> Epistula 98, 1.

<sup>699</sup> Epistula 98, 2.

<sup>700</sup> J. Divjak, ‘Epistulae,’ Augustinus-Lexikon II, 5/6, (2001), 893-1057, 966, 1029. R. B. Eno, ‘Epistulae,’ in: A. D. Fitzgerald (ed.), Augustine through the Ages, 298-310, 301. Grossi, ‘Il battesimo e la polemica pelagiana,’ 54 (n. 63). Gryson, Répertoire général, 213. Hombert, Nouvelles recherches, 161 (n. 32).

Kl. Daur duda al ofrecer una opinion sobre la fecha de esta carta: K. D. Daur, Sancti Aurelii Augustini Epistulae LVI-C, (CCL; 31A), Brepols, Turnhout 2005, 227.

<sup>701</sup> s. 294, 1.

<sup>702</sup> s. 294, 19.

<sup>703</sup> Perler, Les voyages de saint Augustin, 318-319. Hombert, Nouvelles recherches, 385-386.

no aceptan la explicación de Agustín<sup>17</sup>. Su argumento lo desarrolla desde la liturgia y desde *De peccatorum meritis*, en adelante.

En el transcurso del 413 Agustín viajó a Cartago en donde predicó los sermones 293 y 294. Ambos sermones ilustran que los temas teológicos alrededor del significado del pecado de Adán y del bautismo de los niños, aún no se habían resuelto en Cartago, hasta el punto de ser cuestionadas, por algunos, las ideas de Agustín sobre el tema. Termina su sermón declarando que no quiere llamar herejes a quienes desafían sus ideas sobre el bautismo de los niños con la condición de que ellos hagan lo mismo<sup>704</sup>. Aparentemente, de acuerdo con su propio testimonio en este sermón, en Cartago algunos lo llamaban hereje. En ese momento, existían dos tratados agustinianos anti-pelagianos, y él solamente tenía a su disposición tres “fuentes” pelagianas: el *libellus*, escrito por Celestio como su defensa en el Concilio de Cartago, el *liber de fide* de Rufino y las *Expositiones xiii epistularum Pauli* de Pelagio.

Hay dos razones adicionales para explorar el potencial del sermo 294, como *locus theologicus* y como *locus gratiae*. Primero, de hecho Agustín tiene que calmar a sus oyentes durante el sermón: “Rogo uso, ut paulum acquiescatis”<sup>705</sup>. Esta frase podría considerarse como una petición del pastor a sus fieles que se han vuelto un poco impacientes después de escuchar una homilía algo caótica (cf. *infra*), insistiéndole en la necesidad de un poco más de tiempo (*paululum*) para terminar su sermón. La misma frase se relaciona con la introducción al sermo, en el que Agustín afirma que quiere calmar los animi de muchos del rebaño de Agustín trastornados por las pugnas de algunos<sup>706</sup>. Dichas frases pueden sugerir intranquilidad entre los oyentes de la homilía, y es la tendencia a creerlo en la literatura secundaria. En combinación con el hecho de que el sermón es un tanto desordenado (a pesar de haber ya escrito un tratado sobre el tema) –lo que podría apuntar al nerviosismo creciente por parte de audiencia y predicador–, y el hecho de que algunos cartagineses aparentemente consideraban como herético el pensamiento de Agustín<sup>707</sup>, esta frase es testimonio de una atmósfera algo agitada en la basílica. Lo cual implicaría que el contenido del sermón de Agustín, particularmente con respecto al *baptismus paruulorum*, no era evidente para la comunidad reunida en la basílica, antes bien, los ponía nerviosos. El que Agustín considerara necesario tratar más detalladamente el tema de la necesidad del bautismo de los niños por la pecaminosidad de los mismos, tres días más tarde en el sermo 294, habiendo ya tocado el tema brevemente al final del sermo 293, podría ser indicio de una tensión general y de un debate violento en Cartago. La segunda razón es más general. El tema de debate durante la primera fase de la controversia pelagiana y especialmente de este sermo, era la razón detrás de la necesidad del bautismo de los niños<sup>708</sup>. Agustín argumentó en teoría a favor de esa práctica. Estudios revelan, sin embargo,

---

<sup>704</sup> s. 294, 20.

<sup>705</sup> s. 294, 19.

<sup>706</sup> s. 294, 1.

<sup>707</sup> s. 294, 20.

<sup>708</sup> Tilley, ‘Baptism,’ 87.

que esta práctica –también en la Hipona de Agustín–, era la excepción y no la regla. El bautismo era para los adultos, generalmente celebrado durante la Vigilia de Pascua y los niños sólo eran bautizados cuando sus vidas corrían peligro. En este contexto sólo anotamos el hecho de que Agustín le prestaba mucha atención a la instrucción de los catecúmenos. Como tal, el sermo 294 presenta un discurso teórico-teológico que no tuvo, ni era para que tuviera, una repercusión inmediata en la práctica pastoral.

A pesar de ser un sermón anti-pelagiano, Agustín no se refiere a ninguno de los protagonistas de la primera controversia pelagiana –Celestio, Rufino, Pelagio–, llamándolos por sus nombres. Fue su política general durante esta etapa de la controversia. En sus escritos doctrinales tampoco aparecen sus nombres, hasta el año 415, cuando Pelagio fue absuelto en el Concilio de Dióspolis. Entonces cambia su afabilidad, endureciendo su posición (polémica). Sus sermones en general –en esta fase pero aún después–, dejan a sus adversarios en el anonimato. Sólo en cinco sermones menciona sus nombres<sup>709</sup>. El sermo 294 reacciona contra un grupo no especificado –dixunt, concedunt: ellos dicen, ellos afirman, ellos admiten–, cuya posición es claramente la de los así llamados pelagianos. Añade Agustín que no es su intención refutarlos; sólo quiere corregirlos, especialmente en relación con el bautismo de los niños<sup>710</sup>, error tolerable mientras no se sacudan los cimientos de la Iglesia<sup>711</sup>. Hace énfasis en que sus compañeros de debate son hermanos y no herejes<sup>712</sup>. Hasta aquí estamos lejos del epiteton de inimici gratiae.

## 2.2 *Sermo 293*

El sermo 293, pronunciado en Cartago tres días antes del sermo 294, tiene la siguiente estructura: el significado de Juan el Bautista (en relación con Cristo) es la humildas (§1–§4; §6); la encarnación del Cristo sin pecado, libera del pecado a la persona (§5); Cristo es un ser humano (y como ser humano, intermediario) y Dios (como Dios, liberador) (§7); Solamente Cristo puede reconciliar la humanidad con Dios, separada de Él desde Adán (§8–§9); los infantes también son pecadores, y deben ser liberados por Cristo (§10–§11). Con excepción de Cristo, nadie nace sin pecado (§12).

El sermo 293 comienza como un sermón tradicional sobre Juan el Bautista incluyendo la diferencia entre Juan y Cristo<sup>713</sup>, Juan como el limes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>714</sup>, Juan como el que señala la divinidad de Cristo<sup>715</sup>, la humildad de Juan<sup>716</sup>, Juan como testigo de Cristo (la voz de la

<sup>709</sup> Ver aquí, capítulo 1 (status quaestionis).

<sup>710</sup> s. 294, 1.

<sup>711</sup> s. 294, 20.

<sup>712</sup> s. 294, 2; 20.

<sup>713</sup> s. 293, 1; 3.

<sup>714</sup> s. 293, 2.

<sup>715</sup> s. 293, 4.

<sup>716</sup> s. 293, 3; 5; 6.

Palabra<sup>717</sup>, la lámpara de la luz<sup>718</sup>)<sup>719</sup>.

Agustín continúa afirmando que la humanidad necesita un libertator<sup>720</sup>, un mediator<sup>721</sup>, un saluator<sup>722</sup>, pues toda la humanidad, por Adán, se encuentra separada de Dios<sup>723</sup>. Cristo murió por los impii Rm 5, 6) y por los indigni (Ps 79 [78], 9), no por méritos humanos, sino por la misericordia (Ps 79 (78), 9). Vino no sólo en su divinidad, pues la humanidad no lo hubiera comprendido como tal (ferre, capere, suscipere). Vino entonces a la humanidad como ser humano<sup>41</sup>, no como pecador a los pecadores. Tomó la naturaleza humana, pero no la culpabilidad humana. Si hubiese cargado con la humana iniquitas, habría tenido necesidad de su propio saluator<sup>724</sup>.

En su divinidad, Cristo mantiene la unidad con el Padre, en su humanidad intercede por la humanidad<sup>725</sup>. “Hac medietate reconciliatur Deo omnis generis humani massa ab illo per Adam alienata”<sup>726</sup>. Agustín explica Rm 5, 12 (“per Adam enim peccatum intrauit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt”) como la participación de omnis generis humani massa<sup>727</sup> en el pecado de Adán, subrayando la dimensión de ‘omnes’<sup>728</sup>. Con 1 Cor 4, 7 y Rm 11, 6, insiste en que la humanidad sólo puede ser liberada de esta massa irae por la inmerecida gracia de Cristo, una gracia dada gratis. Por un ser humano, Cristo, (1 Tm 2, 5 y 1 Cor 15, 21–22), todos somos liberados: maiores, minores, senes, iuuenes, paruuli, infantes<sup>729</sup>.

Uno sólo puede nacer praeter peccatum, si uno nace praeter Adán, nacido sin el contacto sexual entre un hombre y una mujer. Esto es imposible. Cristo es la única excepción<sup>730</sup>. Esta necesidad universal de salvación lleva a Agustín a la conclusión de que los infantes también necesitan un liberator, a causa de su natura infirma. La necesidad de la liberación de los paruuli se prueba por el hecho de que las madres corren a la Iglesia para hacer bautizar a sus recién nacidos<sup>731</sup>. El bautismo es borrar el pecado. Cuando los recién nacidos son bautizados, debe haber pecado en ellos, pues no tendrían que ser bautizados

<sup>717</sup> s. 293, 3.

<sup>718</sup> s. 293, 4; 6.

<sup>719</sup> Según el s. 293,4, el salmo leído en la fiesta de Juan el Bautista fue el Ps 131,17-18. Basados en otros sermones, parece ser que las restantes lecturas fueron: Is 40, 3-8; Hch 13, 25 y Lc 1, 5-80. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, 209; 222; 317. Cf. Lapointe, *La célébration des martyrs*, 57; 88. A. Quacquarelli, ‘Introduzione ai sermones de sanctis di Sant’Agostino,’ *Vetera Christianorum* 25 (1988), 217-250, 225 (nn. 37; 40); 226 (n. 41).

<sup>720</sup> s. 293, 5. s. 293, 10.

<sup>721</sup> s. 293, 7-8.11.

<sup>722</sup> s. 293, 11.

<sup>723</sup> s. 293, 7.

<sup>724</sup> s. 293, 5.

<sup>725</sup> s. 293, 7.

<sup>726</sup> s. 293, 8. [PL 38 cc. 1133/17-18.]

<sup>727</sup> s. 293, 8.

<sup>728</sup> s. 293, 9.

<sup>729</sup> s. 293, 8.

<sup>730</sup> s. 293, 12.

<sup>731</sup> s. 293, 10.

si no tuvieran nada de pecaminoso para remover, y no reciben otra clase de bautismo, tal como un bautismo sin el perdón de los pecados. Sin embargo, Agustín no desarrolla el tema de la naturaleza de este pecado presente en los paruuli. Le hace decir a un paruulus: “[. . .] da mihi uitam Christi; in Adam mortuus sum; da mihi uitam Christi, in cuius conspectu mundus non est, nec infans cuius est unius diei uita super terram [Job 14,4 LXX]”<sup>732</sup>. Se limita a citar 1 Cor 15, 22: “Sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes uiuificabuntur”<sup>733</sup>, y explica el verso así: “Non inuenit qua ueniret in huius saeculi uitam, nisi per Adam: non inueniet qua euadat futuri saeculi poenam, nisi per Christum”<sup>734</sup>. Rm 5, 12 confirma el significado<sup>735</sup>, implicando así, sin decirlo explícitamente, que el bautismo es necesario para alcanzar el cielo.

Explica a su audiencia lo que el mismo Cristo quiso decir: El, quien salva a su pueblo del pecado (Mt 1, 21).<sup>54</sup> Como tal, Jesús puede ser el salvador de los paruuli si también pertenecen a este pueblo (pecador) llevando en sí el pecado. Agustín afirma claramente que Jesús es también para los paruuli, como su nombre lo indica, un liberador del pecado. Además, los infantes necesitan un doctor. Si tenemos en cuenta que son los enfermos y no los sanos los que necesitan un médico (Mt 9, 12): “non est opus sanis medicus, sed male habentibus”), entonces los niños deben estar enfermos<sup>736</sup>. No reciben un bautismo que difiere del bautismo que perdona los pecados<sup>737</sup>. Entonces, el tema del baptismus paruulorum se dio a conocer en Cartago, sin embargo en forma críptica. La discusión que en seguida provocó ocasionó que Agustín predicara el sermo 294.<sup>57</sup>

### 2.3 Sermo 294

El sermo 294 se puede esbozar como sigue. Comienza con una referencia al sermo 293 sobre el bautismo de los niños (§1). Los “pelagianos” afirman que el bautismo no se administra para salvar a los niños (inocentes), sino para otorgarles el acceso al reino de los cielos (§2; §5). Agustín insiste, sin embargo, que la salvación y el reino son una y la misma cosa (§3; §5). Estar sin bautismo significa tener que sufrir el fuego eterno por culpa del pecado original (§4; §6). El mismo Cristo señaló la necesidad del bautismo de los niños (§7; §8: Jn. 3,5, §9–§10: Jn. 3,13). La cruz de Cristo, no pecador, libera a la humanidad del pecado (§11; §13). La práctica ya existente del bautismo de los niños es una razón para considerarlo necesario (§12; §14). Agustín explica Rm 5, 12 (§15). La trasmisión del pecado original tiene lugar por la procreación (§16). El pecado original está también en los infantes (§17). Hay diferentes modos de santidad y de santificación (§18). Agustín cita la Epistula de Cipriano<sup>59</sup> (§19). Termina el sermón con un llamado a la corrección de quienes se han extraviado (§20).

Agustín observa que en la discusión sobre el bautismo de los niños los

<sup>732</sup> s. 293, 11.

<sup>733</sup> s. 293, 11; 12.

<sup>734</sup> s. 293, 11. [PL 38 c. 1335/5.]

<sup>735</sup> s. 293, 12.

<sup>736</sup> s. 293, 11.

<sup>737</sup> s. 293, 11.

adversarios admiten que los niños deben ser bautizados, señalando que el punto de discusión es el por qué los paruuli deben ser bautizados<sup>738</sup>. En el sermón bajo análisis, no siempre es fácil seguir la línea de razonamiento y por lo tanto percibir su estructura. Haciendo abstracción del orden específico del contenido del sermo, presentamos una breve reconstrucción del argumento de Agustín, basada en la refutación de dos afirmaciones pelagianas.

La primera afirmación ‘pelagiana’ es la siguiente: un niño sin pecado automáticamente, obtiene la vida eterna y no necesita el bautismo para alcanzarla, pues no ha pecado, “nec proprium, nec originale peccatum, nec ex se, nec de Adam tractum”<sup>739</sup>. De acuerdo al razonamiento “pelagiano”, los niños sin embargo necesitan el bautismo para obtener acceso al regnum caelorum. Por tanto, en lo que concierne a Agustín, sus adversarios afirman que una vida eterna es posible para los niños, por fuera del regnum caelorum. La respuesta de Agustín empieza con la referencia a Mt 25, insistiendo en la imposibilidad de un ‘tercer lugar, un medium locus’<sup>740</sup>. La vita aeterna y el regnum caelorum es lo mismo. La salvación es la vida eterna, y eso es el regnum caelorum. Si los niños no están en el regnum, entonces no pueden tener la vida eterna. “Paruulus non baptizatus pergit in damnationem”<sup>741</sup>. O tienen vida eterna –el reino-, o están condenados. Agustín concluye que si el bautismo es necesario para entrar al regnum caelorum, también es necesario para evitar la condenación eterna y recibir la vida eterna<sup>742</sup>. Además observa que la afirmación pelagiana incluye una grave injusticia, ni parecida a la que sagazmente le imputan a él: condenar a los paruuli a la damnatio. Si realmente no tienen culpa, ¿por qué darles vida eterna y negarles el regnum caelorum?<sup>743</sup> Quitarles la entrada al regnum caelorum, aún si se le considera como un castigo pequeño, de todas formas es un castigo (no entrar en la patria), y castigar inocentes no está de acuerdo con la justicia de Dios. Agustín piensa que no son inocentes y por tanto su condena no es injustificada.

La segunda aseveración ‘pelagiana’ es la siguiente. Los niños no tienen pecado (“[...] paruulus non habens ullum omnino peccatum, nec quod sua uita contraxit, nec quod de uita primi parentis traxit [. . .]”<sup>744</sup>) y por tanto pueden alcanzar el regnum Dei sin el bautismo<sup>745</sup>. Agustín explícitamente rechaza la premisa –la inocencia de los niños-, y la conclusión, la accesibilidad al regnum Dei sin el bautismo. Emplea aquí la referencia a Jn 3, 5: “nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei”<sup>746</sup> y Jn. 3,13: “nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit”<sup>747</sup> argumentando con ello la absoluta necesidad del bautismo. Se toma más tiempo para probar el estado

---

<sup>738</sup> s. 294, 2.

<sup>739</sup> s. 294, 2-3 ; s. 294, 2.

<sup>740</sup> s. 294, 3.

<sup>741</sup> s. 294, 7. [PL 38 c. 1339/36. ]

<sup>742</sup> s. 294, 3-4.

<sup>743</sup> s. 294, 6.

<sup>744</sup> s. 294, 6. [PL 38 c. 1338/51-53.]

<sup>745</sup> s. 294, 5-6.

<sup>746</sup> s. 294, 8-9; 16.

<sup>747</sup> s. 294, 9-10.

de no-inocencia de los recién nacidos. Primero, al aceptar el bautismo de los niños, los pelagianos admiten el poder medicinal del bautismo. 'Si reconoces la medicina, reconoces también el veneno.' Argumenta Agustín que quien reconozca la necesidad del bautismo y admita que su objetivo es borrar la culpa y el pecado, también debe admitir –puesto que los niños personalmente no han hecho nada malo–, que debe haber en ellos otro tipo de culpa/pecado<sup>748</sup>. Continúa especificando la naturaleza de ese otro pecado: a través de Adán, la naturaleza humana, originalmente creada buena por Dios, está uitiata<sup>749</sup>. Aquí la exégesis que Agustín hace de Rm 5, 12 ("per unum hominem peccatum intrauit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt"<sup>750</sup>) tiene una función importante: toda la humanidad –toda la masa o conglomerado de la raza humana–, ha pecado en Adán. El verso no quiere decir que cada ser humano peca individualmente imitando el ejemplo de Adán, que es la interpretación pelagiana. El significado es que toda la humanidad estaba presente en Adán –como en un padre lo relacionado con la propagación de la carne–, en el momento del primer pecado<sup>751</sup>. Además, el pecado original fue transmitido por la propagación física<sup>752</sup>. Esta es la razón para bautizar el niño de padres bautizados. Objetan los pelagianos: ¿por qué no nace iustus el niño de padres bautizados? Replica Agustín: el pecado original se transmite físicamente, mientras que el bautismo es una liberación espiritual<sup>753</sup>. En este contexto, Agustín convierte una objeción "pelagiana" en un argumento en pro del pecado original<sup>754</sup>. Si Adán perjudicara a quienes no han pecado, también Cristo beneficiaría a quienes no creen. Los adversarios ("pelagianos"), sobre la base de esta afirmación, quieren demostrar que Adán no perjudica a quienes no han pecado personalmente, ya que Cristo beneficia (prodesse) solamente a los creyentes. Prosigue Agustín: cuando los "pelagianos" aceptan el bautismo de los niños, están admitiendo que Cristo los beneficia. En este modo de argumentar, en el que el prodesse de Cristo se reserva para los creyentes, se implica que los niños bautizados creen<sup>77</sup>. Concluye Agustín: si los infantes son capaces de creer, aunque no lo digan, también pueden ser pecadores sin que en realidad comentan un pecado. Como quedan limpios por su fe en/a través de otros (sus padres),<sup>78</sup> han pecado en/a través de otros (sus primeros padres)<sup>755</sup>.

Al final, Agustín completa su lista de auctoritates –tras acudir a la autoridad de las Escrituras, a la de Cristo, en las citas de Juan y de Pablo en Rm 5, 12– citando a Cipriano (Epistula 64,5), que escribe que un infans es bautizado para el perdón de los pecados, no por un pecado personal, sino por el pecado de otro. Según Cipriano, un infans no ha cometido pecado personalmente

---

<sup>748</sup> s. 294, 12-13.

<sup>749</sup> s. 294, 14.

<sup>750</sup> s. 294, 15.

<sup>751</sup> s. 294, 15.

<sup>752</sup> s. 294, 16.

<sup>753</sup> s. 294, 16.

<sup>754</sup> s. 294, 17.

<sup>755</sup> s. 294, 12.17.

fuera del ser contaminado por la muerte al nacer en la carne según Adán<sup>756</sup>. Además de acudir a las Escrituras y al razonamiento lógico, encuentra prueba y autoridad para sus afirmaciones en los sentimientos de las madres, y en la tradición de la Iglesia. En el sermo 293, insiste Agustín en que el ir las madres a la iglesia para hacer bautizar a sus niños, es un testis. En su opinión, además, el hecho de que la Iglesia reciba a estos niños para el bautismo es un segundo testis<sup>757</sup>. Esta larga –antigua, canónica y consolidada– tradición eclesiástica<sup>758</sup> de bautizar a los niños, la interpreta Agustín según el adagium: *lex orandi, lex credendi*. No es inútil el mantenimiento de tal tradición por parte de la Iglesia; más bien revela que hay una causa más profunda<sup>759</sup>.

En este sermo la imagen de Dios se centra en Cristo como el único y necesario salvador aún de los recién nacidos<sup>760</sup>. En este contexto, Agustín hace uso de la representación alegórica de la serpiente de bronce como símbolo de Cristo (Jn. 3,14-15), como antídoto contra el veneno de la serpiente, representando el adámico peccatum<sup>761</sup>. Cristo nació ‘en una carne semejante a la del pecado’ (Rm 8, 3): sin iniquitas, cargó sobre sí el castigo del pecado (mortalitas) para liberar de esta culpa a la humanidad<sup>762</sup>. La condena en Adán contrasta con la redención en Cristo<sup>763</sup>. La imagen del Cristo medicus, frecuentemente usada por Agustín en sus sermones, aparece de nuevo en los sermones anti-pelagianos como también aquí en el sermo 293 y en el 294. A Cristo médico, también lo necesitan los niños. Es el ‘pediatra’, el doctor<sup>764</sup>, y el bautismo es la medicina<sup>765</sup>.

Agustín emplea las referencias de la Escritura, especialmente la de Juan 3, para apoyar su caso, y subrayar la necesidad del bautismo (para los niños). Del mismo modo emplea su exégesis de Rm 5, 12 como argumento a favor del pecado original, que se convertirá en leitmotiv en la controversia pelagiana. Usa herramientas retóricas, tales como el análisis, y el darle vuelta a los argumentos de los adversarios. Uno tiene que admitir, sin embargo, que a veces es difícil ver el orden lógico en este sermón. Sobre el mismo, así se expresa Hill: “Es un extraordinario, importante, interesante y también, un mal sermón. En él, nos parece ver a Agustín argumentando una conclusión teológica, como si fuera casi un dogma, del que estaba plenamente convencido en su intelecto, pero no en su corazón: que los niños que mueren sin bautismo van al infierno. Es presa, por tanto, de un conflicto interior que produce lo que ya hemos dicho, un mal sermón. Que los lectores juzguen por sí mismos”<sup>766</sup>. El presente autor se inclinaría por dudar que el conflicto interno

<sup>756</sup> Cipriano, Epistula 64, 5 [cf. CSEL 3, p. 720] en s. 294, 19. [PL 38 c. 1348/2-16.]

<sup>757</sup> s. 293, 10.

<sup>758</sup> s. 294, 1; 14.

<sup>759</sup> s. 294, 16.

<sup>760</sup> s. 294, 4; 11-14.

<sup>761</sup> s. 294, 11-13.

<sup>762</sup> s. 294, 13.

<sup>763</sup> s. 294, 15.

<sup>764</sup> s. 293, 11. Según Agustín sus adversaries contradicen al medicus al declarar sanos a los niños.

<sup>765</sup> s. 294, 12.

<sup>766</sup> Hill, *Sermons III/8 (273-305A)*, 195 (n. 1).

pueda ser la causa de la falta de una estructura clara en este sermo. El tema del destino de los niños sin bautizar no es desconocido para Agustín, quien profundizó sobre el tema en *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum*. Tal vez el conflicto era más externo que interno. Tal vez su audiencia de Cartago mostraba su creciente insatisfacción con el contenido del sermo de Agustín. Además de la impresión del desorden en el sermo 294, llama la atención su silencio sobre ciertos puntos difíciles, quizás debido también a la creciente ansiedad en sus oyentes. ¿Cómo un Dios justo puede permitir que se bautice a tiempo para ser salvados a unos niños y a otros no? ¿Cómo explica Agustín que el bautismo quita el castigo y la culpa del pecado original, permaneciendo la concupiscentia y la mortalidad?

#### 2.4 Una comparación de dos Tratados del mismo período

La observación mencionada, la falta de estructura la ausencia de ciertos temas, nos lleva a la comparación del sermón con el *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum*<sup>767</sup>.

<i>Sermo 294</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione Peccatorum et de baptismo paruulorum</i>
1. Introducción.	-
2. Distinción pelagiana vita aeterna y Regnum caelorum: los infantes - desde el nacimiento tienen vita aeterna - por el bautismo acceden al regnum caelorum	1, 21-23
3. Agustín: - uita aeterna = regnum caelorum, - se opone a la damnatio.	1, 21-23
4. Vita aeterna = regnum caelorum, opuesto a la damnatio (Mt 25) sin Cristo no hay salvación.	1, 21-23
5. Afirmación pelagiana: los infantes no tienen culpa y tienen acceso al regnum caelorum sin el bautismo.	1, 21-23
6. Agustín: Si los paruuli son inocentes, ¿por qué negarles el regnum caelorum?	1, 21-23; 1,30
7. Agustín admite su falta de uires para encontrar una respuesta completa a la Pregunta anterior (Rm 11, 33)	1, 29

<sup>767</sup> Grossi, 'Il battesimo e la polemica pelagiana,' 31-54.

Tabla (cont.)	
<i>Sermo 294</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione Peccatorum et de baptismo paruulorum</i>
8. El bautismo es necesario para el regnum caelorum. Jn 3, 5.	1, 26-27. 1, 58-62. 3, 7-8.
9. El bautismo es necesario para el regnum caelorum: Jn 3, 13.	1, 26-27. 1, 58-62. 3, 7-8.
10. El bautismo es necesario para el regnum caelorum: Jn 3, 13.	1, 26-27. 1, 58-62. 3, 7-8.
11. Cristo sin pecado Cf. s. 293, 12.	Cf. 2, 7-34: <i>impeccantia</i> .
12. 'Si aceptas la medicina (baptismus), reconoces el veneno (peccatum originale),' Los niños creen a través de otro, pues han pecado a través de otro. Cf. s. 293,11 Los niños que lloran piden que se les ayude y se les ayuda por el bautismo. Cf. s. 293, 10: los niños al llorar atestiguan su propia condición miserable.	1, 33-34: Cristo como Salvador de infantes. Si no fueran pecadores no necesitarían el bautismo. 1,39-56: participación en la salvación a través del bautismo 1, 25: Agustín considera el llanto de los niños durante el bautismo, como una resistencia al sacramento.
13. En una carne semejante a la del pecado (Rm 8, 3 ).' Cristo: sin la iniquitas, pero tomó la mortalitas, para librarnos del castigo y de la culpa. Cf. s. 293,5.	2, 38.
14. A los niños bautizados se les llama creyentes. <i>Natura uitata: sanada por Cristo nacido sin uitium.</i>	1, 25; 1, 28-29; 1, 36-38

Tabla (cont.)	
<i>Sermo 294</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione Peccatorum et de baptismo paruulorum</i>
15. Rm 5,12: todos pecaron en Adán, por Propagación no por imitación. Cf. s. 293, 8-12.	1, 9 1,9-20 trasmisión del pecado de Adán 3.
16. Objeción pelagiana: ¿por qué bautizar un niño de padres bautizados? Agustín: el bautismo es espiritual, opuesto a la generatio carnalis.	2, 39-40; 2,44. 3, 16-17.
17. Objeción pelagiana: Si Adán perjudica a los no pecadores, Cristo beneficia a los no creyentes. Agustín: los infantes creen y pecan a través de sus (primeros) padres.	3,2.
18. Diferentes clases de sanctitas.	2, 41-42.
19. Cipriano: epistula 64.	3, 10-14.
20. Los pelagianos no son herejes.	3, 5-6: "Pelagio solamente menciona las opiniones de otros". Agustín no condena personalmente a Pelagio.

En términos de contenido, esa lista provisional y no detallada, demuestra que todos los temas tratados en el sermón, también tienen un lugar en *De peccatorum meritis*. Por otra parte, *De peccatorum meritis* contiene un considerable número de pensamientos, aseveraciones y referencias escriturísticas que no se encuentran en el sermón. Por citar algunas:

1, 2–8: El Adán mortal no habría muerto si no hubiera pecado. Agustín adopta aquí una posición en contra de la afirmación “pelagiana” de que Adán fue creado mortal y hubiera muerto aún si no hubiera pecado.

1, 30–32: Agustín rechaza la hipótesis que afirma que la muerte de los niños no bautizados es un castigo por las malas obras realizadas en una vida anterior.

1, 36–38: La fe es concedida por el bautismo.

1, 57: Agustín insiste en que la sexualidad y el deseo sexual deben usarse apropiadamente dentro del matrimonio. Además explica la maldad de la concupiscentia.

1, 63: El exorcismo demuestra que los niños son bautizados in remissionem peccatorum.

1, 65–69: El bautismo perdona todos los pecados. Sin embargo permanece la concupiscentia.

2, 7–34: Se discute la cuestión de la impeccantia. Los seres humanos pueden permanecer sin pecado en esta vida por la gracia de Dios. En realidad, sin embargo, ningún ser humano –con la excepción de Cristo–, está sin pecado, en primer lugar porque no quieren estar sin pecar. Segundo, es imposible una completa impeccantia pues todos cargan el peccatum originale.

2, 12–21: Los sancti en el Antiguo Testamento eran justos pero no sin pecado.

2, 35–37: La naturaleza del primer pecado fue la desobediencia, que dio como resultado la desobediencia de la carne.

2, 45–56: La concupiscentia y la mortalidad quedan como una prueba después del bautismo.

3, 15–18: Agustín refuta tres objeciones de Pelagio al bautismo de los niños, fundamentado en su comentario a la carta a los Romanos<sup>768</sup>. Las citas bíblicas que juegan un papel importante en la controversia tales como 1 Cor 15, 21–22<sup>769</sup>, 1 Cor 15, 54–56 (3, 19–23) y Mt 6, 12 (3, 23), no lo hacen en el sermón.

Desde una perspectiva, la diferencia descrita es completamente lógica pues refleja una diferencia de género. Los sermones tienen una medida limitada. Al mismo tiempo, sin embargo, la dicha diferencia de género no lo explica todo, pues algunos temas, que evidentemente se sobreentienden y, más aún, se entrelazan en las aseveraciones del sermón –preguntas que deben hacerse y contestarse: el significado de la concupiscentia, la sexualidad, la mortalidad, la imposibilidad de la impeccantia como herencia del peccatum originale–, no se tratan en el sermón. Incluso se podría decir que Agustín evita tratarlos. Eso en parte puede explicarse por sus oyentes tan diferentes: el intelectual y leal Marcelino, versus una amplia y aparentemente crítica audiencia. Poco se sabe de la audiencia de estos sermones en Cartago, o de quienes la componían. Su aparente naturaleza crítica, podría confirmarla el

---

<sup>768</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>769</sup> 1 Cor 15, 21 (vinculado con Rm 5, 12) está presente en el s. 293, 8; 11; 12.

hecho de que Agustín predicaba el mismo tema más de una vez en un período de tiempo relativamente corto.

Quizás no consideró apropiado confrontar una audiencia de por sí agitada, con conclusiones de difícil alcance o pastoralmente sensitivas, para afirmar que la humanidad es incapaz de evitar el pecado. Desde luego, el objetivo (pastoral-persuasivo) de un sermón es el de animar a los creyentes a no pecar (más) y no confrontarlos con su inhabilidad para evitar el pecado.

Los problemas de Marcelino con el tema de la impeccancia (en *De peccatorum meritis* 2, 7-34) dio lugar a *De spiritu et littera*, la segunda obra doctrinal de Agustín en la controversia pelagiana, anterior a los sermones 293 y 294. En esta obra, Agustín desarrolla el tema de la relación entre la ley y la gracia. Sin la gracia, la ley aumenta el pecado, y no se puede ser justo. La insuficiencia de la ley (de las obras) la voluntad humana, la libertad para escoger y la absoluta necesidad de la gracia de Dios (el amor y el gozo en obedecer los dones de la fe derramados en el corazón de los creyentes por el Espíritu) -contenido central del *De spiritu et littera*-, no se tocan en el sermo 294, que trata del *baptismus paruulorum* por causa del *peccatum originale*.

### 2.5 *El bautismo de los niños. Continuación: el debate con Juliano*

Un argumento central de Agustín para justificar la necesidad de bautizar a los niños, en el sermo 294 y en el *De peccatorum meritis*, es porque se hace *in remissionem peccatorum*, según las Escrituras y la tradición eclesial. Puesto que los niños también reciben el bautismo aunque no tengan pecados individuales, ello indica la existencia de otra clase de pecado, el pecado original. Esta interpretación se convirtió en doctrina oficial durante el Concilio de Cartago en el 418. Agustín usa entonces la tradición y el rito del bautismo de niños para argumentar la existencia del pecado original contra Celestio, Pelagio y Juliano<sup>770</sup>. Enfatiza que el bautismo de los niños se remonta a la era apostólica, y que nada nuevo es de valor, comparado con este hecho de la tradición. El argumento del bautismo de los niños no es un elemento aislado en la doctrina anti-pelagiana de Agustín. Básicamente la planteó en un expediente de textos bíblicos que se refieren al estado pecador de la humanidad<sup>771</sup>.

El debate sobre el pecado original como causa directa de la necesidad del bautismo de los niños, provocó la así llamada primera fase de la controversia pelagiana, o sea la discusión con Celestio en Cartago en el 411. El tema reaparece más tarde en la controversia. "On retrouve le theme plus ou moins developpe dans tous les ouvrages antipelagiens [ . . . ]. Mais c'est surtout en repondant a Julien d'Eclane, le negateur du peche originel par

<sup>770</sup> *De nuptiis et concupiscentia* 1, 22; 2, 4; 2, 33; 2, 50. *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 1, 40; 2, 7; 4, 4; 8.

<sup>771</sup> M. Lamberigts ofrece una vision de conjunto del uso que hace Agustín de las Escrituras contra Juliano, incluyendo Mt 1, 21 (pp. 310-311); Mt 9, 12 (p. 311); Jn. 3, 5 (pp. 311-312). Nota en relación con el último que Agustín usa el versillo relativamente poco como un locus de la existencia del pecado original en su discusión con Juliano. Lamberigts, *De polemiek*, Deel II, Volume II, 310-312.

excellence qu'Augustin reprend le theme sans se lasser"<sup>772</sup>. En el *De nuptiis et concupiscentia* la principal posición afirma que todos los niños son pecadores, aun cuando sus padres sean cristianos, pues no han sido concebidos de acuerdo al nuevo hombre, sino al viejo. Los niños en peligro de muerte se bautizan para que sean trasladados del reino de la oscuridad, al reino del Hijo de Dios. Agustín considera esta costumbre como un argumento decisivo en favor de la existencia del pecado original. El bautismo se administra *propter remissionem peccatorum*. Puesto que es el mismo rito bautismal para los niños, (que para los adultos) el bautismo también tiene que ver con el pecado, en el caso de los niños, específicamente con el pecado original<sup>773</sup>. Agustín observa que la Iglesia mantiene la tradición y la práctica del exorcismo en el bautismo. También concierne a los niños, aunque no tengan ninguna culpa personal. El bautismo tiene que ver entonces con el *peccatum originale*<sup>774</sup>. Los niños, al igual que los adultos, se someten al exorcismo, según el rito bautismal. Que el demonio tenga que ser expulsado, prueba su presencia en los recién nacidos<sup>775</sup>. Los niños primero tienen que ser liberados del poder de las tinieblas, para obtener después el acceso al reino de Dios<sup>776</sup>. Agustín establece un vínculo entre Jn 3, 5 (sólo se salva uno por el bautismo), y Jn 6, 53 (sólo comiendo y bebiendo a Cristo, puede uno encontrar la vida). Durante la ceremonia del bautismo, los niños participan en la eucaristía<sup>777</sup>. Además, Agustín acude a la práctica concreta de todos los creyentes en el mundo entero, de las madres que se apresuran diariamente con sus recién nacidos para llevarlos a Cristo, es decir, al bautismo<sup>778</sup>.

El problema fundamental de Agustín con la aseveración de Juliano de que los niños son inocentes al nacer, es que la muerte de Cristo en la cruz no tendría sentido<sup>779</sup>. Agustín afirma que Cristo murió sólo por los pecadores<sup>780</sup>. por consiguiente, los niños solamente pueden ser salvados por Cristo si también ellos son pecadores, si también llevan el pecado original<sup>781</sup>. Según Agustín, la afirmación pelagiana de que los niños están sanos (refiriéndose a Mt 9, 12) no concuerda con la salvación de los mismos por Cristo. Por esta razón,

---

<sup>772</sup> F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. De Veer, 'Note 10: L'argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel,' en: F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. De Veer (introd., trad., notas), *La crise pélagienne 3. Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia, Contra duas Epistulas Pelagianorum*, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 23), Paris 1974, 698-702, 700.

<sup>773</sup> *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 1, 27; 1, 40. *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 120.

<sup>774</sup> *De nuptiis et concupiscentia* 1, 22.

<sup>775</sup> Para el significado del exorcismo en la respuesta de Agustín a Juliano, ver: Lamberigts, *De polemiek*, Deel II, Volume II, 319-320 (n. 127). Vinel, 'L'argument liturgique,' 222-223.

<sup>776</sup> *De nuptiis et concupiscentia* 1, 22.

<sup>777</sup> *Epistula* 182, 5. *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 2, 7. *Contra Iulianum* 1, 13.

<sup>778</sup> *Contra Iulianum* 1,31-32; 6, 22. *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 2.

<sup>779</sup> Lamberigts, *De polemiek*, Deel II, Volume I, 286-292; Deel II, Volume II, 310-324. Thonnard, Bleuzen, De Veer, 'Note 10: L'argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel.' Ver también la exposición de V. H. Drecoll sobre el s. 293 y el s. 294 con relación a la doctrina de Agustín sobre la gracia. Drecoll, 'Gratia,' 205.

<sup>780</sup> *De nuptiis et concupiscentia* 2, 56; 6, 8.

<sup>781</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 2.

enfatisa el texto de Mt 1, 21. El nombre de "Jesús" significa que "Él salvará a su pueblo de sus pecados"<sup>782</sup>. Cristo es el medicus (Mt 9, 12) también para los niños, liberándolos de la enfermedad del pecado original. Otros textos bíblicos sobre la necesidad humana de liberación, salvación, redención, reconciliación, perdón (Rm 4, 25; Mt 26, 28; Lc 19, 10; 1 Jn 3, 8) también pueden aplicárseles a los paruuili. Esto implica que tienen el pecado original<sup>783</sup>. Con frecuencia Agustín construye el siguiente discurso. Nadie puede ser liberado sino por Cristo. Para que los niños sean liberados por Cristo, Cristo los tiene que encontrar como a toda la humanidad perteneciendo a Adán<sup>784</sup>. Ser bautizado en Cristo, es ser bautizado en su muerte, es morir al pecado. Entonces el bautismo en Cristo es también significativo para los niños, si en el bautismo mueren al pecado, al que fueron expuestos con anterioridad<sup>785</sup>. Negar el pecado original en los niños es apartarlos de la misericordia de la muerte de Cristo<sup>786</sup>. "Por lo tanto, si los pequeños no contraen el pecado, no están muertos. Si no están muertos, el que murió por los muertos no murió por ellos"<sup>787</sup>.

### 3. EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS EN LOS SERMONES AD POPULUM

¿Predicó Agustín otros sermones en Cartago en el verano del 413, y si así fue, hizo alusión en ellos al tema del bautismo de los niños? ¿Hasta qué punto se discute el tema en los sermones anti-pelagianos tomados en su conjunto? En las siguientes páginas abordaremos estas preguntas.

#### 3.1 *Sermones ad populum situados en Cartago 413*

Pronunciado el martes después de Pascua del 413, cuando Agustín aún no estaba en Cartago (y probablemente todavía en Hipona), el sermo 246 aborda el tema de la resurrección de Cristo. Anuncia brevemente el contenido del sermo 294: Cristo es creado como son creados todos los seres humanos; difiere de nosotros pues nació de una virgen y no de la concupiscentia. Entonces, Cristo nació sin pecado, "propter similitudinem carnis peccati" (Rm 8, 3). "Nos omnes per peccatum nati sumus; ille sine peccato natus est, qui peccata mundavit"<sup>788</sup>. A causa de este pecado adámico, los niños deben ser bautizados. "Denique cum infantibus curritur ut soluatur illis quod non uiuendo addiderunt, sed quod nascendo traxerunt"<sup>789</sup>.

<sup>782</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 32; 1, 56; 1, 111; 2, 2.

<sup>783</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 56. Cf. De nuptiis et concupiscentia 2, 50. Contra Iulianum opus imperfectum 1, 112; 2, 68; 2, 101; 2, 189.

<sup>784</sup> Lamberigts, De polemiek, Deel II, Volume II, 316-317 (n. 113).

<sup>785</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 2, 223; 2, 225.

<sup>786</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 2, 163.

<sup>787</sup> Contra Iulianum 6, 8. J. E. Rotelle (ed.), R. J. Teske, (trad., notas), Answer to the Pelagians, II: Marriage and Desire, Answer to the Two Letters of the Pelagians, Answer to Julian, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 1/4), New City Press, Hyde Park/New York 1998, 481.

<sup>788</sup> s. 246, 5. [SC 116 (1966) 304/138.]

<sup>789</sup> s. 246, 5. [SC 116 (1966) 306/144.]

Un esbozo breve de la más amplia estructura cronológica sitúa los siguientes sermones en Cartago en el 413: sermones 23; 53; 69; 111; 277; 299<sup>790</sup>. La mayoría de estos sermones no tocan temas anti-pelagianos, o si lo hacen es muy superficialmente. El sermo 53, por ejemplo, trata sobre la diferencia entre fe y obras<sup>791</sup>, el sermo 111 sobre la salvación que es exclusiva para los que Dios ha destinado a la salvación<sup>792</sup>. El sermo 23<sup>793</sup> es el que más se acerca al tema del bautismo al predicar sobre la diferencia entre los seguidores de Adán y los de Cristo (quien es la vida eterna, fons vitae)<sup>794</sup>. Agustín no menciona el tema del *baptismus paruulorum* en estos sermones. Sin embargo, el tema del *peccatum originale*, lo trata en el sermo 69<sup>795</sup> sobre la visio Dei. Predica Agustín que todos nacemos en el *originale peccatum Adae*, “in quo omnes morimur”<sup>796</sup>. Puesto que todos los humanos, a excepción de Cristo, nacemos de la libido, en la carne, todos tenemos este primer pecado. El sermo 299 en la fiesta de los santos Pedro y Pablo, tradicionalmente se le asigna la fecha del 418. Sin embargo, P.-M. Hombert, lo coloca el 29 de Junio del 413<sup>797</sup>, en Cartago. Aquí Agustín afirma explícitamente que la muerte no es natural, sino causada por el pecado<sup>798</sup>. Claramente se está dirigiendo contra la aseveración de que Adán fue creado mortal y que hubiese muerto aún si no hubiera pecado. Esta era la primera de seis tesis que apoyaba Celestio y de lo que se le acusó durante su juicio en Cartago del 411. Agustín afirma que la muerte es consecuencia del pecado, y que el pecado no es consecuencia de la muerte. Cristo pudo haber quitado la muerte en la resurrección (como lo hizo para Enoc y Elías), pero no lo hizo con el fin de dejar la muerte como una prueba para la fe, un tema tratado en *De peccatorum meritis*<sup>799</sup> y no en el sermo 294. Este sermón advierte del *crebescere* de las *disputationes quorundam*<sup>800</sup>. El sermo 299 se dirige contra *quosdam disputatores male crebescentes*<sup>801</sup>. La cita de Mt 1, 21 en el sermo 299 corre paralela con el sermo 293<sup>802</sup>. En los sermones 174 y 293 y especialmente en los escritos contra Juliano, esta cita es un argumento a favor del bautizar a los niños, pero aquí se emplea para indicar la condición pecadora de la humanidad en general y, como resultado, la necesidad universal de la gracia salvadora de Cristo (1 Tm 1, 15-16). Agustín insiste en particular en la venida

<sup>790</sup> Consenso en esta fecha y lugar: E. Hill (trad., notas), J. E. Rotelle (ed.), *Sermons (The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century; I-XI)* New York 1990-1997. Rebillard, ‘Sermones,’ 773-792. Hombert, *Nouvelles recherches*, passim. Gryson, *Répertoire général*, passim.

<sup>791</sup> Rebillard: 21 enero 413, Gryson: 21/01/413, Hombert: -, Hill: 413-416.

<sup>792</sup> Rebillard: ¿417?, Gryson: 19/01/413, Hombert: -, Hill: 413.

<sup>793</sup> Rebillard: -, Gryson: 20/01/413, Hombert: -, Hill: 413.

<sup>794</sup> s. 23, 11-12.

<sup>795</sup> Rebillard: entre 26/01 y 01/02/413, Gryson: entre 26/01 y 01/02/413, Hombert: -, Hill: 413. s. 69, 4. [CCL 41Aa p. 463/92-93.] [PL 38 c. 442/30.]

<sup>797</sup> Rebillard: junio 29 418, Gryson: Pedro y Pablo 29/06/413, Hombert: junio 29 413. Cf. Hombert, *Nouvelles recherches*, 387-398.

<sup>798</sup> s. 299, 10-12.

<sup>799</sup> La mortalidad de Adán, ver: *De peccatorum meritis* 1, 2-8. La muerte como una prueba, ver: *De peccatorum meritis* 2, 45-56.

<sup>800</sup> s. 294, 1.

<sup>801</sup> s. 299, 12. Cf. Hombert, *Nouvelles recherches*, 396.

<sup>802</sup> Mt 1, 21 en s. 299, 6; s. 293, 11.

de Cristo para salvar a los pecadores –de acuerdo a Mt 1, 21 el significado del nombre de Jesús-, y en que todos los hombres y mujeres son pecadores. No afirma explícitamente que los infantes pertenezcan a la humanidad pecadora.

Agustín predicó en Cartago en el 413 los sermones 25A, 150, 174 y 305. A otros sermones se les asigna la misma fecha, algunos de los cuales pudieron haber sido predicados en Cartago: sermones 7; 28; 36; 57; 115; 134; 175; 176; 272B; 351; 352A<sup>803</sup> Los sermones 115, 134, 175, 272B, 352A contienen temas anti-pelagianos sobre la gracia con bastantes detalles. Cinco sermones requieren un mayor examen debido a sus referencias sobre el tema del bautismo.

El sermo 57<sup>804</sup> ofrece una explicación de la oración en Mt 6, 9-13 en la que Agustín asegura que el bautismo borra el pecado. Sin embargo la concupiscentiae permanece después del bautismo como una probatio<sup>805</sup>. Los debita, en la oración de Mt 6, 12, se refieren solamente a los pecados cometidos después del bautismo. En este sermo, la cita anterior no es usada como argumento bíblico a favor de la existencia del peccatum originale. El sermo 351<sup>806</sup> de la misma forma expresa que Mt 6, 12 debe ser la oración por nuestros pecados diarios cometidos después del bautismo<sup>807</sup>. El peccatum originale es perdonado en el bautismo. Nadie es mundus a los ojos de Dios, ni siquiera un niño de un día de vida. Los que han alcanzado la edad de tomar sus propias decisiones, pueden comenzar una nueva vida (en el bautismo), mostrando arrepentimiento de sus vidas pasadas. Se exime a los niños de esta clase de arrepentimiento pues aún no son capaces de decidir libremente después del bautismo. Durante el ritual del bautismo, los padrinos de los niños responden por ellos a la pregunta sobre la fe. La fe de aquellos que presentan a los paruuli para ser bautizados les purifica del pecado original. Los recién nacidos son entonces purificados por otros, de la misma manera que adquirieron su condición de pecadores por otros<sup>808</sup>. Los pecados son perdonados en el bautismo, pero la mortalidad permanece<sup>809</sup>. Aún después del bautismo, la gente continúa pecando por la debilidad de la carne. Son esos pecados de la vida cotidiana por los que Mt 6, 12 oró. Para pecados más graves, tenemos el acceso al sacramento de la penitencia de la Iglesia<sup>810</sup>.

Los sermones 115, 174 y 176 afirman que los recién nacidos deben bautizarse por causa del pecado original. Si el bautismo quita los pecados y

<sup>803</sup> En su lista de sermones potencialmente predicados en Cartago en el 413, O. Perler también incluye los sermones 30; 90; 299D. Estos sermones no son tratados aquí, ya que no hacen alusión al baptismus paruulorum. Perler, *Les voyages*, 319-320.

<sup>804</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua antes del 410, Gryson: 413, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua (haciendo referencia a Kunzelmann y Bouhot quienes sitúan el sermón antes de la controversia pelagiana).

<sup>805</sup> s. 57, 8.

<sup>806</sup> Rebillard: 391, Gryson: circa 413?, Hombert: ¿circa 413?. Ver capítulo 5 (La oración).

<sup>807</sup> s. 351, 6.

<sup>808</sup> s. 351, 2. Aquí Agustín cita el Ps 51, 5 (50, 7): “ecce in iniquitate conceptus sum, et in peccatis mater mea me in utero aluit”, un versillo al que alude en otros lugares en su obra (e.g. Confessiones 1, 12), pero también muy explícitamente en sus escritos anti-pelagianos (e.g. De anima et eius origine 1, 9; Contra duas Epistulas Pelagianorum 4, 29; Contra Iulianum 1, 10; 1, 14; Contra Iulianum opus imperfectum 4, 82) y en el anti-pelagiano s. 170, 4.

<sup>809</sup> s. 351, 3.

<sup>810</sup> s. 351, 4-7.

los recién nacidos no han cometido aún ningún pecado personal<sup>811</sup>, ¿de qué necesitan que se les limpie en el bautismo? La necesidad del medicus –Cristo–, y de la medicina –el bautismo–, manifiestan la enfermedad que sufren los niños, el peccatum originale<sup>812</sup>. En el sermo 115 (412-413)<sup>813</sup>, explica Agustín que los niños no tienen pecados personales. Sin embargo para salvarlos necesitan ser ‘tocados’ a causa del pecado del primer ser humano transmitido a toda la humanidad. En sí mismos los niños no son malos, pero el mal de sus orígenes los ha contaminado. En el bautismo, la gracia de Dios, de Cristo, erradica todo lo que ha manchado a la humanidad (el pecado original)<sup>814</sup>.

En el sermo 174 (411-413)<sup>815</sup> Agustín insiste en la necesidad humana de la gracia de Cristo, por la condición pecadora universal de la humanidad. Adán y Eva se cubrieron por vergüenza. Toda la humanidad proviene de esta pareja<sup>816</sup>. Todo el que afirma que la infantilis aetas no tiene necesidad de la salvación de Cristo, niega consecuentemente que Cristo es el salvador de los creyentes (bautizados) infantes. Quien esto afirma, no está de acuerdo con la regula sana. También estos niños son miembros de Cristo. Agustín formula una pregunta retórica: ¿Cuál es la razón para salvar a los niños? Si son presentados al bautismo, ¿será porque no son completamente perfectos?<sup>817</sup> La única razón para que Cristo haya venido al mundo es el pecado de la humanidad, ciertamente no sus méritos. El nombre “Jesús” significa: “El que salva a su pueblo del pecado” (Mt 1, 21). Los niños pertenecen al pueblo que necesita ser salvado del pecado por Cristo. Agustín exhorta: ‘Por esta razón, llevad a los niños a la gracia de Cristo, al bautismo, con fe.’ El que quiera bautizar a un niño, primero debe aceptar que está enfermo. El médico no puede curar a quienes piensan que están sanos. Es el enfermo, no el sano, quien necesita del médico. (Mt 9, 12)<sup>818</sup>. La serpiente venenosa mordió a toda la humanidad en el primer hombre. Nadie puede llegar al segundo hombre abandonando el primero si no es por el sacramento del bautismo. Uno debe reconocer a Adán en los niños sin bautismo y a Cristo en los bautizados. Si no se reconoce a Adán en los niños cuando nacen, tampoco se reconocerá a Cristo en los que han renacido (en el bautismo). Un creyente bautizado, cuyos pecados ya han sido perdonados, concibe a un niño agobiado con el pecado de primer hombre. Se le concibe a través de la carne (carne), y no a través del espíritu (spiritu). Afirmar que tales niños no tienen nada del pecado original,

<sup>811</sup> s. 115, 4; 174, 7-9; 176, 2.

<sup>812</sup> s. 115, 4; 174, 7-8; 176, 2. Tres sermones que se refieren a Cristo como medico de los niños, a saber: s. 115, 4; 176, 2-5; 293, 11.

<sup>813</sup> Rebillard: 413, Gryson: 412/413?, Hombert: -, Hill: 412/413. Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>814</sup> s. 115, 4. “Nihil habent mali, nisi quod de fonte traxerunt: nihil habent mali, nisi quod de origine traxerunt.” [PL 38 c. 657/39.]

<sup>815</sup> Rebillard: 411-413, Gryson: 413, Hombert: 411-413, Hill: un domingo del 412.

<sup>816</sup> s. 174, 4. Agustín acentúa la prioridad de la gracia de Dios, haciendo referencia a Jn 1, 46-48. Cristo ya ha visto al pecador antes de que acuda a él.

<sup>817</sup> s. 174, (6-)7.

<sup>818</sup> s. 174, 8. 1 Tim 1, 15, ‘Dios ha venido a salvar a los pecadores’ está vinculado con Mt 9, 12. Agustín subraya que la única razón para la venida de Cristo al mundo es el pecado de los hombres, y no ciertamente los méritos humanos.

es afirmar que no tienen necesidad de ir a Cristo. Lo que Mc 10, 14 contradice: "Dejad que los niños vengan a mí"<sup>819</sup>.

En el sermo 176 (413–414)<sup>820</sup>, Agustín hace un llamado a los fieles, con la ayuda de 1 Tm 1, 15 (Cristo vino a salvar a los pecadores), para que admitan su estado de pecado. Los que rechazan admitirlo demuestran falta de gratitud hacia el Creador. Toda la humanidad proviene de Adán y por él, todos estamos enfermos. La gracia de Cristo cura a todos, y nadie se cura sin la gracia. Como los paruuli participan de la enfermedad de Adán, también deben ser traídos a la Iglesia (para el bautismo). Ya que no pueden caminar por sí mismos, otros tienen que traerlos. Pues están enfermos por el pecado de otra persona (Adán), se salvan por otra persona que profesa (confiteri) la fe en su lugar. Esta es la fe conforme a la tradición de la Iglesia, transmitida por los antepasados y de la que nadie tiene la libertad de desviarse. Los niños no tendrían necesidad de Cristo si no estuvieran enfermos. Si estuvieran sanos, ¿para qué buscar el medicus (a través de los que los aman)? Después de todo, sólo los enfermos necesitan el médico (Mt 9, 12; Lc 2, 17). Si los recién nacidos buscan el medicus es porque están enfermos. Además, Cristo vino al mundo sólo para salvar a los pecadores. (1 Tm 1, 15). Si los niños van a Cristo (en el bautismo), es porque tienen que curarse de algo, del pecado (original). Si los infantes estuvieran libres del peccatum originale, ¿por qué no decirles a sus padres en la Iglesia (antes del bautismo): llevaos lejos a estos inocentes? Entonces, si son bautizados es porque tienen que ser salvados de algo: del peccatum originale<sup>821</sup>.

El tema de la necesidad del bautismo de los niños no fue el único sobre el que Agustín predicara en el año 413. En realidad, no aparece con mucha frecuencia, ni podemos decir que todo sermón de este período fuera dedicado por completo al tema, como es el caso con el sermo 294. Sin embargo el tema aparece de manera prominente en los sermones 115, 174, 176 y 351. Aquí Agustín desarrolla argumentos similares a los empleados en el sermo (293-) 294, que basa sobre las mismas citas de la Escritura. (e. g. Mt 1, 21; 9, 12; 1 Tm 1, 15). Desde esta perspectiva, podemos considerar el sermo (293-) 294 como el punto de arranque de su enfoque del baptimus paruulorum en sus homilias.

### 3.2. *El bautismo de los niños en el corpus de los sermones al pueblo anti-pelagianos*

El tema del bautismo y en particular el de los niños, no ocurre con mucha frecuencia en los sermones ad populum anti-pelagianos. En la mayoría de los casos en que Agustín habla sobre el significado del bautismo, lo hace para subrayar lo que le caracteriza, el perdón del pecado. En el sermo 71, 6–7 (419–420)<sup>822</sup>, por ejemplo, afirma que el bautismo perdona todos los pecados, incluyendo los pecados contra el Espíritu Santo. El sermo 71 también contiene una triple referencia a Jn 3, 5, un argumento anti-pelagiano. No usa el verso

<sup>819</sup> s. 174, 9.

<sup>820</sup> Rebillard: 414, Gryson: en los primeros años de la controversia pelagiana: 412-413, Hombert: 413-414, Partoens: 413-414, Hill: 414.

<sup>821</sup> s. 176, 2.

<sup>822</sup> Rebillard: 417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420, Hill: 417-420.

Agustín como argumento en apoyo de la necesidad absoluta del bautismo, sino más bien para aclarar el significado de “pecado contra el Espíritu Santo”<sup>823</sup>. Es posible que Agustín dirigiera a los recién bautizados su sermo 166,4 (después del 410)<sup>824</sup>. Les explica que han sido parte del “hombre viejo”, pero que ahora se han acercado a la gracia de Dios en el bautismo. Los exhorta a no mentir, sino a decir siempre la verdad, de modo que su carne mortal, que todavía tienen en Adán, pueda merecer la renovación y la transformación en la resurrección<sup>825</sup>. El sermo 260D, 2 (416–417)<sup>826</sup> parece tener la misma audiencia. Una vez más Agustín distingue entre “haber nacido malo de Adán”, y “renacer bueno en Cristo”. “Alloquor itaque uso, unus diez, infantes male nati ex Adan, bene renati in Christo. Videte quia diez estis, uidete quia fecit uos Dominus. Fugauit a cordibus uestris tenebras peccatorum, innouauit uitam uestram”<sup>827</sup>. Agustín asocia el renacer espiritual en el bautismo con el encargo moral de vivir una vida buena. Invita a los recién bautizados a escoger buenos creyentes como ejemplos a imitar<sup>828</sup>.

El sermo 363 (412-416)<sup>829</sup> se dedica a los primeros versos del Canto de Moisés en Exodo 15, 1,2. El sermón presenta al pueblo de Israel en su paso por el Mar Rojo como alegoría del bautismo. El hecho de que los Israelitas se vieron obligados a fabricar ladrillos en Egipto, es símbolo de la sujeción de la carne en el barro. El liderazgo de Moisés representa el liderazgo de Cristo, la liberación del Faraón y de los egipcios representa la liberación del demonio y sus ángeles, la muerte de los egipcios en el mar, la liberación del pecado en las aguas de la gracia santa. La destrucción de los “caballos y jinetes” significa la destrucción del orgullo y de los orgullosos en el bautismo. Cristo derrotó al enemigo en el mar Rojo. Bendijo las aguas del bautismo con su muerte sangrienta que quitó los pecados<sup>830</sup>. La travesía por tierra salvaje significa la travesía con la esperanza de la eterna Jerusalén. Es el paso de aflicción y tentación que siguen al bautismo, en el camino hacia la verdadera patria. Así como el bautismo destruye todo pecado, nuestra travesía por la vida después del bautismo, esta plagada de obstáculos que pueden superarse cuando se come comida espiritual y se bebe bebida espiritual<sup>831</sup>. Agustín asocia el Canto de Miriam la Profetisa (Ex. 15,19) con Pablo: “qui enim Iesu Christi sunt, ait apostolus, carnem suam crucifixerunt cum passionibus et concupiscentiis [Gal 5, 24]”<sup>832</sup>. Así es como entendió Agustín la pandereta que Miriam usó

<sup>823</sup> s. 71, 12.

<sup>824</sup> Rebillard: después del 410, Gryson: domingo después de Pentecostés, después del 410, Hombert: -, Hill: después del 409.

<sup>825</sup> s. 166, 4.

<sup>826</sup> s. Guelf. 18. Rebillard: domingo después de Pascua después del, Gryson: domingo después de Pascua del 416/417, Hombert: -, Hill: 416-417 durante la octava de Pascua.

<sup>827</sup> s. 260D, 2. [MA1 p. 500/7-10.]

<sup>828</sup> s. 260D, 2-3.

<sup>829</sup> Rebillard: ¿Vigilia Pascual?, 412-416, Gryson: probablemente la noche de Pascua del 414, Hombert: -, Hill: 414.

<sup>830</sup> s. 363, 2.

<sup>831</sup> s. 363, 3.

<sup>832</sup> s. 363, 4. [PL 39 c. 1638/44-46.]

para acompañarse en el canto. La carne se estira sobre una estructura de madera para hacer un tambor “[...] et ex cruce discut suauem sonum gratiae confiteri”. El fiel se hace humilde por el bautismo, por la gratiae pietas de Dios. La superbia es aniquilada, la superbia con la que el enemigo ejercía influencia sobre la humanidad<sup>833</sup>. Agustín emplea la homilía para explicar que el bautismo perdona los pecados. Cuando coloca estos pecados bajo el signo de la soberbia, lo refiere en primer lugar, a los pecados personales. No se refiere al pecado original con el que nace toda persona desde Adán (excepto Cristo). No obstante el hecho de que el tema del bautismo es propio de la controversia pelagiana, Agustín no hace el vínculo característico anti-pelagiano con el pecado original. Los principales reflejos anti-pelagianos en el sermón, giran alrededor de la convicción de que la vida después del bautismo no está libre de pecado ni de tentaciones<sup>834</sup>, y de la insistencia en la necesidad de evitar una fe llena de orgullo por nuestra propia justicia y confiarnos a la gracia de Dios<sup>835</sup>.

En el sermo 131 (23/09/417)<sup>836</sup>, Agustín reacciona contra lo que considera como convicción de los pelagianos. Advierte a sus oyentes contra aquellos que son ‘desagradecidos con la gracia que le atribuyen demasiado a la naturaleza humana herida. Al pecar, la humanidad perdió las *magnae arbitrii liberi uires* que había recibido en la creación. Usando la imagen bíblica del Buen Samaritano (Lc 10, 30-36), Agustín reacciona contra la afirmación hecha por estos “ingratos” individuos de que la infirmitas humana es sanada completamente por la *remissio omnium peccatorum* en el bautismo. Admite que la iniquitas desaparece (deleta) en el bautismo, pero advierte que la infirmitas no se ha terminado (finita) del todo. El bautismo es el aceite y el vino del Buen Samaritano administrados por el camino a quien había sido golpeado y robado. Estos “primeros auxilios”, el bautismo, es para el perdón de sus errores. Pero sus *languores* aún necesitan ser curados en la posada. La posada es la Iglesia<sup>837</sup>. Las iniquitates humanas son perdonadas en el bautismo, pero después del total perdón de los pecados, aún necesitamos de la oración (Mt. 6,12) como remedio contra los *languores*<sup>838</sup>.

Agustín repetidamente alude a la relación entre las continuas consecuencias del pecado de Adán y el sacramento del bautismo en una serie de sermones pronunciados en Cartago en el período 417-418, un par de años después de los sermones 203-294. El sermo 151, 5 (417/418)<sup>839</sup> distingue entre las *uitia* y las *cupiditates* con las que nacemos, y las *uitia* y las *cupiditates* que adquirimos como hábitos. Los niños se bautizan es por la primera categoría: “*Cum aliquibus enim nati sumus, aliquas consuetudine fecimus. Nam*

---

<sup>833</sup> s. 363, 4.

<sup>834</sup> s. 363, 3.

<sup>835</sup> s. 363, 2-3.

<sup>836</sup> Rebillard: 23/09/417, Gryson: 23/09/417, Hombert: -, Partoens: 23/09/417, Hill: domingo 23 de septiembre del 417.

<sup>837</sup> s. 131, 6.

<sup>838</sup> s. 131, 7.

<sup>839</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: lfniales de septiembre/principios de octubre del 417 o mayo del 418, Hill: 419.

propter illas cum quibus nati sumus, baptizantur infantes, ut soluantur a reatu propaginis, non malae, quam non habuerunt, consuetudinis”<sup>840</sup>. Insiste Agustín en que después del bautismo debemos luchar contra la concupiscentia<sup>841</sup>. En el sermo 152, 3 (417/418)<sup>842</sup>, explica los efectos del bautismo basándose en Rm 8, 1-2. A través de la gracia del bautismo y de las aguas del nuevo nacimiento, se disuelve la culpa con la que nacimos. El consentimiento dado a las malae concupiscentiae al cometer un crimen, por ejemplo, o por tener malos pensamientos o decir malas palabras, también se limpia. Cuando entramos a la fuente bautismal, nuestra situación se transforma de esclavitud a libertad. La ley del pecado y de la muerte (Rm.8,2) continúa presente en los miembros del cuerpo humano después del bautismo, pero no continúa haciéndonos culpables. El bautismo, después de todo, nos ha liberado de esta culpa. Aunque debemos seguir combatiendo con la ley del pecado, lo hacemos como ciudadanos libres, no esclavos. Hombres y mujeres renacidos deben luchar por evitar la derrota y el sometimiento a la esclavitud<sup>843</sup>. Reflexionando sobre Rm 8, 4, repite Agustín en el sermo 155, 9 (15/10/417)<sup>844</sup> que el bautismo no es el final de la pecaminosidad humana. Los pecados pasados cometidos a causa de la concupiscentia quedan perdonados por el bautismo. Sin embargo el conflicto con la carne continúa. La iniquitas se remueve, pero la infirmitas permanece y se debe luchar contra ella con la oración diaria pidiendo el perdón de los pecados (Mt 6, 12)<sup>845</sup>. La exégesis que hace Agustín de Gal 5, 16-17; 19-21 en el sermo 163, 2 (septiembre 24, 417) sigue una línea similar<sup>846</sup>. Para Agustín, la exhortación de Pablo a caminar en el espíritu y no ceder a la concupiscentia carnis, se dirige a los ya bautizados. El sermo 165 (417)<sup>847</sup> comienza con una reflexión exegética de Ef 3, 13-16<sup>848</sup>. Estos tres versos, según Agustín, ilustran un fenómeno bíblico, el que la Escritura, en cierto momento pide que adquiramos unas virtudes, y nos urge a orar en otros lugares, para que recibamos las mismas virtudes. Luego explica Ef 3, 18 explorando el significado de latitudo, longitudo, altitudo y profundum<sup>849</sup>. Este profundum crucis (Ef 3, 18) significa el incomprensible juicio de Dios (Ps 91,6/92,5)<sup>850</sup>, por el que unos son escogidos y otros no: los paganos son iluminados, los judíos cegados; algunos niños son purificados en el bautismo, otros permanecen en la muerte del primer hombre. La digresión siguiente, respecto al destino de los niños sin bautizar, sirve en el sermón como ejemplo claro de la ya mencionada

<sup>840</sup> s. 151, 5. [CCL 41Ba p. 21/110-113.] [PL 38 c. 817/9-13.]

<sup>841</sup> s. 151, 2; 3.

<sup>842</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: finales de septiembre/principios de octubre del 417 o mayo del 418. Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>843</sup> s. 152, 3.

<sup>844</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 15/10/417, Hill: 419.

<sup>845</sup> s. 155, 9.

<sup>846</sup> Rebillard: 417, Gryson: 24/09 no antes del 417, Hombert: -, Partoens/Lössl: 24/09/417, Hill: 24 de septiembre del 417. Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>847</sup> Rebillard: cerca del 417, Gryson: 417, Hombert: -, Partoens: ¿septiembre/octubre del 417?, Hill: 417. Cf. Partoens, ‘The Pelagians on Immortal Babies.’

<sup>848</sup> s. 165, 1-2.

<sup>849</sup> s. 165, 2-5. Ver capítulo 2 (La fe).

<sup>850</sup> s. 165, 5.

inescrutabilidad de Dios. Sobre la base de un análisis retórico, G. Partoens ha demostrado que el sermo 165, 7-8, en la que se condenan las afirmaciones de los así llamados pelagianos es, por naturaleza, más retórica y satírica que polémica. Además de toda la estructura retórica de estos parágrafos, las posiciones condenadas son el resultado de una *reductio ad absurdum*, y no representan posiciones actualmente mantenidas por los “pelagianos” como tales. En el sermo 165,6, Agustín reflexiona sobre la teoría de la pre-existencia del alma en el cielo antes de nacer, una teoría que no necesita del pecado original para explicar la muerte de los recién nacidos (como castigo). Los recién nacidos que mueren, mueren como castigo por las faltas cometidas (por sus almas) en la existencia anterior al nacimiento. Sin embargo, basándose en Rm 9, 11, rechaza tal teoría. Dios escogió a Jacob y no a Esaú antes de que nacieran, más precisamente, antes de que pudieran hacer algo bueno o malo. Agustín observa que los novelli (los “pelagianos”) de la misma forma rechazan esta posición origenística sobre la base de Rm 9, 11. Sin embargo, en un incisivo diálogo imaginario (*dialecticon*), observa que su “adversario pelagiano”- quien acepta la muerte física como castigo por el pecado- todavía no llega a la conclusión de que la muerte de los recién nacidos es causada por el pecado original. Tiene a su oponente obstinadamente afirmando que Dios crea inmortal a la persona. La muerte de los recién nacidos debe ser entonces causada por el pecado personal, cometido entre la concepción y la muerte. Agustín señala una contradicción en el pensamiento de sus adversarios. Por un lado, rechazan la muerte de los recién nacidos como castigo de un pre-existente pecado, basados en Rm 9, 11 y aún así, insisten en que la misma muerte es el resultado del castigo por pecados cometidos en el vientre, por lo tanto contradiciendo a Rm 9, 11. Agustín formalmente niega que la muerte de los recién nacidos pueda explicarse en base a la pecaminosidad personal. Sin el *voluntatis arbitrium*, observa, los recién nacidos son incapaces de pecado personal. El único pecado que poseen es el pecado de Adán. La muerte es, entonces, el resultado del pecado de Adán. “*Ecce infantes in suis utique operibus innocents sunt, nihil secum nisi quod de primo homine traxerunt habentes: quibus propterea est gratia Christi necessaria, ut in Christo uiuificentur, qui in Adam mortui sunt; ut quia inquinati sunt generatione, purgentur regeneratione*”<sup>851</sup>. Concluye Agustín referente a Rm 5, 12: todos son condenados en Adán, incluidos los niños pequeños. Todos necesitan la misma gracia en Cristo, incluidos los niños pequeños<sup>852</sup>.

En otros sermones posteriores al 413 y que no han sido aún localizados con claridad, Agustín de igual forma asocia la necesidad del bautismo de los niños con el pecado innato de Adán. Algunos de estos sermones se enfocan en subsiguiente estado de pecado del creyente después del bautismo, más que en el estado de pecado de los recién nacidos. El sermo 158, 4 (418)<sup>853</sup>, por ejemplo, explica hasta dónde el creyente ya está justificado. Somos justificados en el bautismo en el sentido de que son perdonados nuestros pecados previos,

---

<sup>851</sup> s. 165, 7.

<sup>852</sup> s. 165, 9.

<sup>853</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: circa 418, Hombert: -, Hill: 417.

pero la lucha con la carne no termina, y continuamos pecando después de haber sido bautizados. Entonces seguimos siendo pecadores, y no estamos completamente justificados. En el sermo 170, 2 (417)<sup>854</sup>, afirma Agustín que la humanidad desde Adán ha sido atada al pecado. Aún los niños de un día de nacidos, no están libres de pecado. Puede que no hayan cometido ellos mismos este pecado, pero están contaminados por él. Agustín inmediatamente asocia lo anterior con la necesidad del bautismo de los niños. Al comienzo de su sermón, ya deja en claro que los seres humanos no se salvan por sus propios méritos, sino por Dios, por medio de las aguas del nuevo nacimiento (Tt 3, 5)<sup>855</sup>. De igual manera trata el tema en el sermo 181, 1 (416)<sup>856</sup>. Afirma Agustín que ninguno de nosotros está sin pecado, incluyendo a los niños. Puede ser que no hayan cometido pecado, pero están contaminados por el pecado de sus padres. No hace uso de este argumento para mostrar la necesidad del bautismo de los niños, lo hace para señalar que aún después del bautismo el fiel no puede vivir sin pecado, en contraste con lo que él cree afirman lo pelagianos. Todos los pecados son perdonados por las aguas del nuevo nacimiento y el creyente vive bajo la gracia de Dios y en la fe, como miembro de (el cuerpo) Cristo, como templo de Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, el creyente nunca está sin pecado en esta vida, nunca es *iustus*<sup>857</sup>. Por esta razón, estamos obligados a perder el perdón, como en Mt 6, 12. Por la misma razón debemos confesar que somos pecadores en línea con Mt 6, 13<sup>858</sup>. En respuesta a Rm 8, 3,2, el sermo 183, 2 (417)<sup>859</sup> afirma que Pelagio niega la necesidad del bautismo de los niños. Cristo vino in carne, no en carne pecadora, sino en la semejanza de la carne de pecado (Rm 8, 3: “*in similitudinem carnis peccati*”). Según Agustín, los pelagianos se afanan en identificar la carne de todo recién nacido con la carne de Cristo. Al hacerlo, niegan la importancia capital de Cristo y no reconocen su singularidad. Según Pelagio, un niño no tiene necesidad de bautismo porque no tiene *uitium*. En su opinión, no lleva nada consigo que haya sido contaminado por la trasmisión de la condena de Adán (“*nihil ex traduce damnationis*”), porque no existe tal trasmisión de pecado. Si Pelagio afirma que Cristo sólo redime a los adultos y no a los niños, entonces no entiende bien a Cristo y no reconoce la venida de Cristo en la carne<sup>860</sup>.

Dos sermones anti-pelagianos deben añadirse a este breve sondeo, no porque traten explícitamente el tema del bautismo de los niños, sino porque citan a Mt 9, 12, verso que está estrechamente asociado con el tema. El sermo 156, 2 (417/418)<sup>861</sup> presenta a Mt 9, 12 en el análisis que hace Agustín de la *lex*, en el contexto de su exposición de Rm 8, 12-17. La ley fue dada para que los seres humanos pudieran conocerse, no para sanar sus enfermedades,

<sup>854</sup> Rebillard: no antes del 417, Gryson: finales del 417, Hombert: -, Hill: 417.

<sup>855</sup> s. 170, 1.

<sup>856</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: circa 416, Hombert: -, Hill: 416. Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>857</sup> Cf. s. 181, 2-3.

<sup>858</sup> s. 181, 7.

<sup>859</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: ¿417-419?, Hombert: -, Hill: 417.

<sup>860</sup> s. 183, 12.

<sup>861</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 17/10/417 o mayo del 418. Ver capítulo 5 (El pecado).

sino para empeorarlas con los pecados, de modo que fuera necesaria la presencia del *medicus*. El *medicus* sólo puede ser Cristo. Cristo mismo dijo que Él había venido para sanar al enfermo (Mt 9, 12). Los que no reconocen al Creador, arrogantemente ignoran al que los hizo. Aquellos que no admiten su enfermedad, no reconocen su necesidad de un redentor. El párrafo anterior se dirige explícitamente contra los pelgianos. Por esta razón el Creador debe ser alabado por crear la naturaleza humana y debe buscarse un redentor por los vicios de los que somos responsables. La ley no puede restaurar la vida. ¿Por qué entonces fue dada la ley? Como ayuda a la humanidad, para prevenirnos de imaginar que somos sanos. La naturaleza humana era capaz de herirse con el ejercicio de la libre voluntad. Una vez herida, sin embargo, la naturaleza humana ya no era capaz de usar su libre voluntad para sanarse. Todo lo que era necesario para ocasionar la caída de la humanidad era la persona humana. Sin embargo, carecemos de la capacidad para enderezarnos. Dios creó la persona humana sin *uitium*, y le ordenó moderación. Hubiera acatado la orden, no necesitaría un *medicus* para curar su enfermedad. Pero la humanidad no acató la prescripción, cayó y en su debilidad creó débiles hijos. Esta reflexión se acerca al tema del pecado original como algo hereditario, que pasa de padres a hijos. Sin embargo Dios proporciona de todo lo que es bueno a los débiles descendientes. Forma el cuerpo, le da vida, alimento, sol y lluvia. Dios hace todo esto tanto por los buenos como por los malos (Mt 5, 45). Aunque la humanidad fue condenada justamente, Dios no quiso abandonarla a la condenación eterna. En cambio envió al *medicus*, el redentor, para traer la salud. El *medicus* no se limitó a traer la salud sin cobrar, antes bien ofreció una recompensa al enfermo que se recuperara de su enfermedad<sup>862</sup>. En el sermo 169, 11 (416-424)<sup>863</sup> usa Agustín a Rm 10, 3 para señalar nuestro deber de reconocer que la *iustitia* viene de Dios y no de nosotros. Después de todo, Dios vino por los pecadores y los enfermos, no por los *iusti* y los sanos.<sup>196</sup>

De manera semejante el sermo 144,5 (cerca del 416) trata indirectamente el tema del bautismo de los niños, aunque contiene citas de la Escritura relacionadas<sup>864</sup>. Jn 3, 13 es asociado aquí con el tema del *totus Christus*. El cuerpo (la Iglesia) y la cabeza (Cristo) están unidos. Cristo es uno con todos sus miembros, con su cuerpo, la Iglesia. De acuerdo a Jn. 3,13, nadie puede subir al cielo a menos que este unido a Cristo –quien descendió y ascendió–, y como miembro abrazado por su cuerpo. De la misma forma Agustín ilustra esta unidad entre Cristo y el fiel con citas de la Escritura, Gal 3, 16 y Gal 3, 29 en donde se afirma, por una parte, que Cristo es descendencia de Abrahán y por otra, que los fieles también pertenecen a esta descendencia. Dado que hay solamente una descendencia de Abrahán, argumenta Agustín, los fieles y Cristo deben formar una unidad y esta totalidad (de cabeza y cuerpo) formar el único Cristo.

---

<sup>862</sup> s. 156, 2.

<sup>863</sup> Rebillard: 416, Gryson: septiembre del 416, Hombert: -, Partoens: 416-424. Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>864</sup> Ver capítulo 2 (La fe).

A manera de digresión, hacemos referencia a los sermones 323 (426)<sup>865</sup> y 324 (426)<sup>866</sup>, situados fuera del corpus anti-pelagiano y que acertadamente ilustran la importancia que Agustín le otorga al bautismo de los niños. Los Sermones 320, 321, 322, 323 constituyen una unidad en el relato de la sanación de un cierto Pablo y de su hermana Paladia en el santuario del protomártir Esteban en la basílica de Hipona, sermones que fueron predicados en la Pascua y en los días lunes, martes y miércoles siguientes<sup>867</sup>. Pablo fue curado en la Pascua. El libellus de la curación de Pablo se relata en el sermo 322, el martes después de Pascua. Después de leer este libellus, que coincide con el sermo 322, Agustín pronunció el sermo 323. Con ocasión de la curación de Pablo, Agustín, -en el sermo 323-, comienza contando la historia de un milagro en Uzalis en donde un niño muerto, todavía catecúmeno, regresó de la muerte el tiempo suficiente para ser bautizado<sup>868</sup>. Una vez iniciado el sermón, los fieles reunidos alrededor del santuario empezaron a gritar. Paladia aparentemente fue curada también en ese momento, durante el sermo 323 el martes de Pascua<sup>869</sup>. En el sermo 324, el miércoles, Agustín concluye la historia del milagro sucedido en la memoria de Esteban en Uzalis. Como respuesta a las oraciones de su madre, el niño recién muerto, regresó a la vida para ser bautizado. Lo central de la narración es la fe de la mujer. No tenía ninguna razón personal para que su hijo volviera de la muerte, sólo para que pudiera morir como cristiano bautizado. La narración pretende entonces subrayar la necesidad del bautismo de los niños.

En línea con nuestro estudio de los sermones situados en el 413, nuestro análisis del corpus anti-pelagiano parece revelar que el bautismo de los niños no era un tema favorito para Agustín. Lo trata con poca frecuencia y cuando lo hace, lo enmarca dentro del más amplio tema de la universalidad del pecado con el que nacemos y de nuestra condición pecadora después del bautismo. También podemos observar que las referencias al tema del *baptismus paruulorum* (después del 413) parecen concentrarse alrededor del año 417. El contexto escriturístico en el que se discute el bautismo de los niños en estos sermones, tiende a estar más relacionado con el estado de pecado, que con el del bautismo de los niños. Hay un despliegue de referencias bíblicas con relación al bautismo de los niños en los sermones 293-294 (y en los sermones situados en el 413) -tales como Mt 9, 12 y Jn 3, 13-, y que no aparecen después de esta fecha y con el mismo significado específico en el corpus anti-pelagiano, sino más bien dentro de la estructura de la pecaminosidad humana.

<sup>865</sup> Rebillard, Gryson, Hill: martes de Pascua del 426.

<sup>866</sup> Rebillard, Gryson, Hill: miércoles de Pascua del 426.

<sup>867</sup> Esto probablemente tuvo lugar en el 425 o en el 426, entre la construcción de la capilla dedicada a san Esteban en el 424, y la descripción que hace Agustín de la misma curación en el *De civitate Dei* a finales del 426.

<sup>868</sup> s. 323, 3.

<sup>869</sup> s. 323, 4.

## 4. COMPARACIONES BIBLICAS

En los sermones 293-294 y en los sermones anti-pelagianos, especialmente los del 413 sobre el *baptismus paruulorum*, Agustín corrobora su argumento en base a citas bíblicas: Mt 1,21; 9,12-13 (Lc 5,31-32; Mc 2,17); Jn 3, 5; 3, 13. La observación de que estos cuatro textos no siempre se citan en el contexto específico del bautismo de los niños y ni siquiera dentro de los sermones anti-pelagianos en su totalidad, nos obliga a analizar su exégesis de los citados textos bíblicos en toda su obra.

## 4.1 Mt 9, 12-13 (Lc 5, 31-32; Mc 2, 17)

*“Non est opus sanis medicus, sed male habentibus.” “Non ueni uocare iustos, sed peccatores”*(sermones 156, 2; 169, 11; 174, 8; 176, 2; 293, 11; 351, 10).

Mt 9, 12 no se presenta con frecuencia en los primeros escritos de Agustín e inicialmente goza de una amplia selección de posibles significados<sup>870</sup>. En *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 64, 4 (388-396), Agustín ofrece una explicación alegórica a la petición de agua de Jesús a la mujer Samaritana, simbolizando a los adoradores de ídolos, escisión del judaísmo. En su opinión, la petición significa que Jesús ha venido para traer a la multitud *gentium* a la fe cristiana, la incorrupta religio. La razón de la conversión de las gentes, afirma Agustín, debe encontrarse en Mt 9, 12. Sin otra explicación, esto implica que las gentes son los *male habentes* de Mt 9, 12. Este mismo verso se encuentra – de igual forma sin mucha explicación–, en *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 71, 6, en el contexto del significado de la verdadera amistad. El verso aquí, es una exhortación a sobrellevar los defectos del amigo por tolerancia *caritatis*. Intenta decir Agustín que así como sólo los enfermos necesitan un médico, dentro de la amistad son sólo estas las características que tenemos que tolerar. En la *Expositio Epistulae ad Galatas* 17 (394-395) ofrece una exégesis de Gal 2, 20 comenzando con una explicación de Gal 2, 19 como soporte para la distinción entre la ley espiritual y la ley de la carne. Pablo dice: “...no vivo yo, sino es Cristo quien vive en mí”. Agustín ofrece el siguiente comentario. Cristo ya vive en el interior de Pablo (quien representa a la humanidad) *per fidem*. Esta presencia es gracia, y no basada en los méritos de Pablo. Sin embargo Pablo (la persona) es un pecador que vive *sub lege* y en la mortalidad de la carne. Cristo vino precisamente a llamar a tales pecadores (Mt 6, 13). Vino para justificarlos, para que dejaran de ser pecadores<sup>871</sup>.

Como parte de la polémica contra los maniqueos y los donatistas, Agustín alude a Mt 9, 12 en el contexto de la gracia. En *Contra Faustum Manicheum* 12, 9 (397/399), por ejemplo, escribe que los judíos, llenos de superbia por sus obras (Rm10, 3) no escucharon al médico cuando los llamó a confesar sus pecados (Mt 11, 12-13 y Jn 8, 34. 36) y no reconocieron la redención a través de la gracia del perdón (Ps 41, 5) y mataron a Cristo. En *Contra Felicem Manicheum* 2, 8

<sup>870</sup> En el *De consensu euangelistarum* 2, 61 (399/400), Agustín explica los versillos paralelos de Mt 9, 13 y Lc 5, 32, lado a lado. Sin embargo no incluye una explicación de los versillos mencionados.

<sup>871</sup> *Expositio Epistulae ad Galatas* 17.

(diciembre 7 y 12, del 404), Agustín reacciona contra el dualismo maniqueo, rechazando la afirmación de Félix de que el Dios maniqueo es menos cruel que Cristo. Cristo condenó las almas al fuego, observa Félix, y aún así dice que vino por los pecadores. Agustín explica a Félix sobre la base de Mt 9, 13 que Cristo sólo castiga las almas que se resisten a mostrar arrepentimiento. Insiste en que el pecado es el resultado de la libertad humana de elegir, y no un fenómeno natural. El pecado como tal, no es de otra naturaleza que no sea la voluntad humana. También el arrepentimiento tiene sus raíces en la libre voluntad humana. Cuando Mt 9, 13 dice que Cristo vino por los pecadores, significa que vino a sanar a aquellos que recocieran sus pecados, y demostraran arrepentimiento. Los orgullosos, que se creen justos o que dicen no haber pecado afirmando que una naturaleza diferente peca en ellos, no pueden ser sanados<sup>872</sup>. Una explicación semejante ofrece Agustín en *Contra Epistulam Parmeniani* 3, 5 (400) dentro del contexto de la antítesis entre el fariseo y el publicano (Lc 18, 11-14). En contraste con el pecador, escribe, la persona realmente justa es humilde<sup>873</sup>. Esta humildad la recomienda Cristo como medicina, ya que Cristo, según Mt 9, 12, es el médico. *Ad catholicos fratres* (*Epistula ad católicos de secta donatistarum*) 25 (402/405) sostiene que Cristo afirmó con claridad lo que los profetas y los salmos habían dicho antes que él, usando algunas veces imágenes oscuras. Ofrece ejemplos de salmos en los que el contexto es luego esclarecido por Cristo. Por ejemplo, el significado del Ps 49, 1 lo formula Cristo mismo en Mt 9, 13. El significado central de ambos textos es que Cristo vino a llamar a los pecadores al arrepentimiento. En breve, Mt 9, 12 ya había sido usado en estos primeros escritos, dentro de un contexto explícitamente relacionado con la gracia, aunque aún no relacionado con el tema del bautismo de los niños.

Los versos en cuestión tienden a aparecer en las cartas del período 412-416. Agustín alude a Lc 5, 32 (Mt 9, 13) en su explicación del llamado al arrepentimiento de Jonás a los ninivitas (ver Jn 4, 5), tan pronto, como en la *Epistula* 102, 35 (entre el 406 y el 412, a Deogracias, un sacerdote en Cartago). En contraste con los israelitas, los ninivitas fueron salvados de igual forma que los gentes son salvados. La razón, Cristo no vino por los justos, sino por los pecadores (Mt 9, 13) El contraste entre el enfermo y el sano no juega aquí ningún papel. Dentro del corpus de las cartas de Agustín, Mt 9, 12-13 se presenta la mayoría de las veces en la elaboración de temas de la gracia típicamente anti-pelagianos. En la *Epistula* 140, 70-71 (411-412) al catecúmeno Honorato en Cartago), explica Agustín que los sancti no lo son por su propia justicia, sino por la iustitia de Dios. Cita explícitamente Rm 10, 3 (aquellos que quieren establecer su propia justicia desconociendo la justicia de Dios), y Rm 11, 6 (iustitia es la gracia dada gratis y no basada en las obras). En el siguiente párrafo, la cita de Rm 10, 3 se asocia con Mt 9, 12-13 (y Tt 3,

<sup>872</sup> Agustín admite que la ley del pecado ofrece resistencia a la ley del espíritu (Rm 7, 23). La razón de esto es que la humanidad ha heredado el castigo debido al pecado de Adán y ha construido hábitos de pecado que reducen la libertad humana. El pecado no tiene sus raíces en una naturaleza distinta.

<sup>873</sup> Ver capítulo 4 (La oración).

5; Rm 8, 24), y con ello incrementando aún más el énfasis sobre la gracia<sup>874</sup>. Esto lleva a Agustín a la conclusión de que la superbia se opone a la iustitia de Dios, pues el orgullo confía en sus propias obras. La Epistula 145, 8 (413 o 414, a Atanasio) reacciona contra los que afirman que la voluntad humana, como tal, puede cumplir la ley sin ayuda de la gracia. Aún afirman que no es necesario orar con Mt 6, 13, para no caer en la tentación<sup>875</sup>. Sin embargo, Agustín sostiene que no está dentro de nuestras capacidades humanas el ser justos, a menos que seamos sanados por la gracia de Dios. Es por ello que se debe orar. Para Agustín esto queda muy claro en Mt 9, 12-13. En la Epistula 149, 7 (finales del 416) ofrece un comentario a Paulino de Nola<sup>876</sup> sobre el Ps 16, 4 (15, 4): “multiplicatae sunt infirmitates eorum; postea accelerauerunt”. Aquí y en Rm 5, 6.8.18, los ‘enfermos’ significa los pecadores. Después de la ley hubo aún más pecados, y donde hay pecado en abundancia, la gracia es aún más abundante (alusión a Rm 5, 20). Agustín complementa el Ps 16, 4 (15, 4) con Mt 9, 12-13, afirmando que Cristo vino precisamente por tales pecadores. “Non enim uenit ille uocare iustos sed peccatores [Mt 9, 13], quia non est opus sanis medicus sed aegrotantibus [Mt 9, 12], quorum scilicet multiplicatae sunt infirmitates [Ps 15, 4], ut eis sanandis esset necessaria tantae gratiae medicina et, cui dimittuntur peccata multa, diligeret multum”<sup>877</sup>. En la misma línea, en la Epistula 157, 7 (414-415 a Hilario) escribe que Cristo en Mt 9, 12 se refiere a los iusti como sanos y a los pecadores como enfermos. Los pecadores, por tanto, no deben confiar en sus propias fuerzas. Añade que la afirmación de que la gracia de Cristo no nos es necesaria para ser iusti una vez que se ha dado el mandamiento de la ley, es testimonio de un orgullo malsano. Agustín pide a Hilario que convenza a estos opositores que ellos tienen una libre voluntad, que no deben rechazar la ayuda de Dios con tal arrogancia, sino pedir piadosamente la asistencia divina. En ninguna parte en las cartas Mt 9, 12-13 se relaciona con la necesidad del bautismo de los niños.

Dentro del género sermones, muchas son las referencias a Mt 9, 12-13 y a Lc. 5, 31-32. Por ejemplo, en *In Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 8, 10 (406/407), Agustín explica que la exhortación de Juan a amar al prójimo (1 Jn 2, 10; 3, 23) no excluye la de amar al enemigo, así en esto Juan guarde silencio. Agustín razona que debemos amar al enemigo como si fuera nuestro propio hermano, lo que implica que el amor fraterno también incluye el mandamiento de amar al enemigo. Los escultores no valoran la madera en sí misma, la valoran por lo que pueden hacer con ella. Dios ama a los pecadores por razones semejantes y esto se expresa en Mt 9, 12. Dios no ama a los pecadores porque son pecadores, sino porque los puede cambiar. De la misma manera, debemos amar a nuestro enemigo, no como enemigo, sino como a un potencial hermano. No debemos reducir a nuestros enemigos a lo que son ahora, en otras palabras, odiosos. Se insinúa aquí, aunque no explícitamente,

<sup>874</sup> Epistula 140, 72.

<sup>875</sup> Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>876</sup> Agustín comienza su explicación con: “O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei! [Rm 11, 33].” [CSEL 44 p. 354/15-16]

<sup>877</sup> Epistula 149, 7. [CSEL 44 p. 354/20-24.]

una alusión al médico que no ama la enfermedad sino a la persona enferma con vistas a su sanación. En *In Iohannis euangelium tractatus* 7, 19 (406/407)<sup>878</sup>, Agustín hace una conexión entre Mt 9, 11 y Mt 9, 12-13. Los fariseos sugieren a Cristo no comer con pecadores y recaudadores de impuestos. Mt 9, 12-13 es la respuesta de Cristo a los fariseos, del *medicus* a los *phrenetici*. Según Agustín, Cristo dice: “vosotros sois pecadores precisamente porque os habéis declarado *iusti*”. Los fariseos se consideran sanos y rehúsan la oferta de la medicina, aunque de hecho están enfermos. En los evangelios encuentra Agustín una ilustración de ese orgullo. La pecadora arrepentida en Lc 7, 39 se dio cuenta de que estaba enferma y buscó la salud en el *medicus*. También aquí los fariseos se consideran sanos. Agustín concluye nuevamente que es precisamente esta pretensión farisáica la que les hace imposible su sanación. En el *In Iohannis euangelium tractatus* 49 (414)<sup>879</sup>, asocia Mt 9, 13 con la figura de Lázaro. Lázaro (cuyas hermanas informan al Señor sobre su enfermedad Jn 11, 3) simboliza los pecadores de quienes se habla en Mt 9, 13. El paralelo es obvio: Lázaro está enfermo (Jn 11, 3). Mt 9, 12-13 identifica al enfermo con los pecadores. Lázaro entonces simboliza la humanidad pecadora, aunque el mismo Agustín no explica este silogismo<sup>880</sup>. Jn 11, 35-35 prosigue diciendo que Cristo amaba a Lázaro. La conclusión implícita es clara: Cristo ama a los pecadores<sup>881</sup>.

En la *Enarratio in Psalmum* 38, 18 (412)<sup>882</sup>, Mt 9, 12 enfatiza la distinción entre los gentiles, quienes confiesan ser débiles, y los judíos, quienes se consideran fuertes. La distinción es entonces entre la humildad y la superbia. La mortalidad es una medicina que estimula a la humildad<sup>883</sup>. Agustín ahonda mucho más en este tema en *Enarratio in Psalmum* 58, 1, 7 (¿fecha?)<sup>884</sup>. Aludiendo al recaudador de impuestos y al fariseo de Lc 18, 11-14, insiste en que Mt 9, 12 va dirigido contra quienes se consideran fuertes, quienes se vanaglorían de su propia justicia y se estiman como superiores a los demás<sup>885</sup>. Esta es la superbia de los judíos quienes rehúsan la medicina y mataron al médico. Los ‘fuertes’ afirman ser justos, y no se someten a la justicia de Dios (aludiendo a Rm 10, 3). Sin embargo, según Agustín, la fuerza debe hallarse precisamente cuando confesamos nuestros pecados y nuestras debilidades (2 Cor 12, 10). La *Enarratio in Psalmum* 61, 13 (412)<sup>886</sup> vincula Mt 9, 12 (y la variante en Lc. 5, 32) una vez más con los fariseos de Mt 9, 11 quienes se consideran a sí mismos sanos y *iusti*. Por otra parte, los verdaderamente

<sup>878</sup> La Bonnardière/Berrouard: 406/407.

<sup>879</sup> Berrouard: 414.

<sup>880</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 49, 5.

<sup>881</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 49, 21.

<sup>882</sup> Müller: -, Perler/Maier: 416 (o poco antes del 416), Hombert: diciembre del 412, Boulding: probablemente septiembre del 416. Ver capítulo 4 (El pecado).

<sup>883</sup> *Enarratio in Psalmum* 38, 18 es una invitación a la humildad, la humildad del centurión (Mt 8, 8) y los gentiles, quienes admitían que eran débiles. Estos últimos están en contraste con los israelitas quienes se consideraban a sí mismos fuertes. A partir de este contraste, Agustín aplica Mt 9, 12 a los israelitas.

<sup>884</sup> Müller: -, Zarb: enero 413, Rondet: 414/415. Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>885</sup> Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>886</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-noviembre 412, Rondet: 414, Lauras/Rondet: 415-418, Perler/Maier: 416, Hombert: primavera del 412.

sanos, son los iusti que admiten sus debilidades, y no los fariseos que creían ser iusti pero no lo eran. “Appellauit ergo sanos iustos, non quia Pharisaei hoc erant, sed quia hoc se esse arbitrabantur; et ideo superbiebant, et medicum aegrotantibus inuidebant, et plus aegrotantes medicum occidebant”<sup>887</sup>. La Enarratio in Psalmum 70, 1, 1 (413–414)<sup>888</sup> usa Mt 9, 12–13 (Lc 5, 31–32) para explicar Rm 10, 3. Según Agustín, Mt 9, 12–13 (Lc 5, 31–32) es una advertencia del Señor dirigida a aquellos que excluyen la gracia por apoyarse en sus propias obras. Apoyándose en su así llamada ‘buena salud’, ignoran la medicina que se les ofrece. En la Enarratio in Psalmum 74, 7 (411/412)<sup>889</sup>, Basándose en Mt 9, 12–13 (Lc 5, 31–32) y con una alusión a Hch 2, 37–38, Agustín demuestra que los Apóstoles explicaron a los judíos (quienes crucificaron a Cristo, que los pecadores que reconocen sus pecados, no deben dudar en que ellos recibirán misericordia. La Enarratio in Psalmum 95, 7 (405–411)<sup>890</sup> ofrece el siguiente comentario sobre el Ps 95, 6. En primer lugar el pueblo debe confesar sus pecados, sólo entonces se puede lograr la hermosura. Los seres humanos son pecadores y se han hecho feos, y son incapaces, por sí mismos, de volverse hermosos. La novia manchada es amada por el novio para hacerla hermosa. Dios ama a los pecadores –como lo dice el mismo Señor en Mt 9, 13–, sin embargo, no como pecadores. Este sermón, basado en el salmo, contiene una exhortación a dejar de ser pecador admitiendo sus propios pecados<sup>891</sup>. La Enarratio in Psalmum 147, 24 (¿403?)<sup>892</sup> ofrece una breve nota explicativa de Rm 8, 30: “Quos enim praedestinauit, illos et uocauit.” Aquí el vocare es a los pecadores no a los justos, como se expresa en Mt 9, 13 (Lc 5, 32). De esta manera, hombres y mujeres son llamados para que permitan que sus cuerpos terrenales sean curados. En las enarraciones y en el tractatus sobre el evangelio de Juan y los salmos, el verso que se discute está claramente asociado con el pecado, especialmente con el pecado más importante –la propia justificación–, pero no hay ningún vínculo con el bautismo de los niños.

Mt 9, 12–13 y Lc 5, 31–31 también son citados en los sermones ad populum que no tienen un distintivo anti-pelagiano. De hecho, los versos en cuestión ya aparecen en los sermones que precedieron a la controversia

<sup>887</sup> Enarratio in Psalmum 61, 13. [CCL 39 p. 782/19–22.]

<sup>888</sup> Müller: -, Zarb: 414/415, Rondet: 412/413, Hombert: 413/414. Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>889</sup> Müller: -, Zarb: 411/412, Rondet: principios del 411/412. Ver capítulo 4 (La oración).

<sup>890</sup> Müller: no antes del 405 y antes del 411, Zarb: 22 de diciembre del 412, Rondet: 407/408, Le Landais: diciembre 414– agosto 415, La Bonnardière: invierno del 406; ¿antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407, Monceaux: antes del 405.

<sup>891</sup> La ejemplificación de Agustín es particularmente gráfica. Describe la confesión de los pecados como si los pecadores vomitaran lo que en un momento engulleron. A diferencia de los perros, no regresan a su vómito.

<sup>892</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre 412, Rondet: finales del verano-otoño del 411, La Bonnardière: 409, Dolbeau: ¿invierno 403–404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: “Datado tentativamente en diciembre del 403”. Enarratio in Psalmum 44, 27 (Müller: miércoles 2 de septiembre, Zarb: -, Rondet: 407–408, Hombert: 403). Esta enarratio cita otras partes de Mt 9, 13 paralelamente a Os 6, 6: “Quiero misericordia no sacrificios” Agustín raramente se refiere a este último versillo, y en el s. 16A, 12 no es una excepción en este sentido (s. Denis 20. Rebillard: 18 de junio del 411, Gryson: 18/6/411, Hombert: -, Hill: 411).

pelagiana. En el sermo 97A, 1 (399)<sup>893</sup> y basado en Lc 5, 31-32, Agustín pide a los catecúmenos no posponer su entrada a la gracia. En Lc 5, 31-32, señala, Cristo llama a los pecadores no para que sigan siendo pecadores. Lc 5, 31-32 claramente funciona aquí como parte del motivo del *medicus*. Los pecadores están enfermos. Cristo ama a los pecadores, pero no por sus pecados. Los ama como un médico ama al enfermo. Un médico no quiere que sus pacientes estén enfermos, quiere más bien que se curen. El sermo 88, 7 (404)<sup>894</sup> cita a Mt 9, 12 como un signo de la enfermedad de la humanidad. Cristo es el *medicus* y nosotros los enfermos. Además, el proceso de sanación es doloroso. La humanidad –que no estaba preparada para acudir al médico–, no puede curarse a sí misma. A causa de esta imposibilidad, el médico viene a la humanidad. En esta situación, la sanación sólo puede ocurrir bebiendo la copa amarga de las tentaciones y las tribulaciones, la copa de la que el médico, quien estaba sano, no temió beber, para que el enfermo, a su vez, no dudara en beber. El sermo 159B, 11 (403–404)<sup>895</sup> describe el origen de la enfermedad (el pecado) de Mt 9, 12-13. La raíz y causa de todos los pecados, de la mortalidad humana, del sufrimiento, de las debilidades, de las tribulaciones, de toda miseria humana, es la superbia. El médico diagnostica la superbia como la fuente de los síntomas de toda enfermedad. Es esta causa subyacente la que tiene que ser curada y no solamente los síntomas externos. Por esta misma razón, el Señor curó la humanidad con su humildad. También por esta razón se le llama salvador. Es por esta razón que Cristo vino para los enfermos, según sus propias palabras en Mt 9, 12. Los enfermos eran incapaces de ir a él. Buscó a quienes no le buscaban. Se volvió a los enfermos y a los débiles. Permitted que los que estaban ciegos lo mataran, y usó su muerte para sanar sus ojos. En el sermo 80,4 (cerca del 410)<sup>896</sup>, Mt 9, 12–13 y el motivo del *medicus* se aplica a los judíos. Agustín parafrasea Mt 9, 11-13. Lo único que puede explicar la venida de Cristo es el hecho que la humanidad no era saludable. Concluye que los judíos estaban enfermos, pero no aceptaron a Cristo el *medicus*. Quienes están enfermos, conscientes de que lo están, y por tanto aceptan al médico, están menos enfermos que los que rechazan al *medicus*. Los judíos mataron a su *medicus* en la cruz. Sin embargo, el abatido y crucificado *medicus*, curó su enfermedad con su sangre<sup>897</sup>. El contenido cambia en el sermo 4,19 (fecha?)<sup>898</sup>. Jacob, quien simboliza la Iglesia, mató dos machos cabríos, que simbolizan las dos naciones, por una parte los judíos y por otra los paganos que creyeron en Cristo<sup>899</sup>. Los machos cabríos simbolizan el pecado (dado que están a la

---

<sup>893</sup> s. Casin. 2, 114, 1. Rebillard: -, Gryson: s. Dolbeau 25, principios de diciembre del 403, Hombert: -, Hill: 399. Cf. s. 279,11 (Rebillard: domingo 23 de junio del 401, Gryson: domingo 23/06/401, Hombert: -). Según este sermón, la sugerencia que la conversión de Faustino fue completamente una obra de Cristo es evidente por el texto de Lc 5, 31 ('el médico ha venido por los enfermos') y Lc 15, 4-7 (el pastor deja a las otras 99 ovejas, y va a buscar la oveja que se perdió).

<sup>894</sup> Rebillard: cerca del 400, Gryson: circa 404, Hombert: circa 404, Hill: 400.

<sup>895</sup> s. Dolbeau 21. Rebillard: 403-404, Gryson: principios de diciembre del 403, Hombert: -, Hill: 404.

<sup>896</sup> Rebillard: cerca del 410, Gryson: circa 410, Hombert: -.

<sup>897</sup> s. 80, 2-3.

<sup>898</sup> Rebillard: 22 de enero del 410-419, Gryson: 22/12/403, Hombert: -, Hill: antes del 420.

<sup>899</sup> s. 4, 18.

izquierda, mientras los corderos están a la derecha). De acuerdo con Mt 9, 12, Cristo vino precisamente por los pecadores. Agustín dice a su audiencia que Cristo también se mezcló con los pecadores. Después de todo, los enfermos son los que necesitan al médico<sup>900</sup>.

Este verso también está presente en los sermones del 411 en adelante, que no se deben situar dentro de la controversia pelagiana. El sermo 112, 8 (¿411?)<sup>901</sup> ofrece una explicación de la parábola de los invitados que rechazan la invitación a la fiesta (Lc 14, 16-24) En la ausencia de invitados, en su lugar se llamaron a los enfermos, los ciegos y cojos (Lc 14, 21-24) Los enfermos llegan porque ellos y no los sanos necesitan un médico (Mt 9, 12). En el sermo 240, 1 (después del 411?)<sup>902</sup>, Agustín dice a su comunidad que está convencido de que ellos creen en la verdad de los evangelistas, y que no tienen que defender esta fe. En su opinión, la defensa de la fe es como la curación de las heridas de la enfermedad de la incredulidad. Sin embargo, en su propia comunidad, esto no es necesario. Llega a esta conclusión basándose en Mt 9, 12. Los que no están enfermos no requieren sanación. El sermo 20B, 6 (¿411?)<sup>903</sup> trae a Pablo como ejemplo de alguien a quien no se le concedió lo que pedía. Por su propia perfección, por la vida eterna, no se le concedió lo que pedía<sup>904</sup>. Cosas malas algunas veces son dadas como disuasión y advertencia. Algunas veces se advierte a la gente que están enfermas para exhortarles a que busquen tratamiento médico, en línea con Mt 9, 12. Es por esta razón que el Señor entregó a la humanidad a sus malvados deseos (Rm 1, 18; 1, 24). Dios permite la enfermedad, el sufrimiento, el deseo, la codicia, para animar a la gente a buscar tratamiento médico, para que aprendan qué es lo que hay que pedir y qué no<sup>905</sup>. Así mismo, el sermo 278 (412-416)<sup>906</sup> hace uso del motivo del médico. Caer enfermo está dentro de la potestas de la persona humana, pero no el recuperar la salud. Para ello necesitamos un medicus, tanto para el alma como para el cuerpo. Si hubiéramos escuchado al médico mientras estábamos aún con salud, nunca hubiéramos necesitado de un médico. Después de todo, sólo los enfermos necesitan al médico. (Mt 9, 12)<sup>907</sup>. Cristo viene por los enfermos. Cristo, el medicus, prescribe la fe, el auto-control, la auto-disciplina y el dominio de la concupiscentia auaritia. Los que siguen las órdenes médicas viven como iusti, aunque no se garantiza la completa salud en esta vida. El dolor en el proceso de sanación alude a la mano del cirujano, y no al juez castigador. El sufrimiento existe para hacer la sanación completa. La dulzura del pecado debe dejar espacio a la amargura del sufrimiento. La medicina

---

<sup>900</sup> s. 4, 19.

<sup>901</sup> Rebillard: 412-420, Gryson: 411, Hombert: -, Hill: 411.

<sup>902</sup> Rebillard: Mañana de Pascua del 405-410, Gryson: Lunes de Pascua, no antes del 412, Hombert: -, Hill: después del 411 durante el tiempo pascual.

<sup>903</sup> s. Dolbeau 28. Rebillard: 411?, Gryson: primavera del 411, Hombert: -, Hill: 411.

<sup>904</sup> s. 20B, 5.

<sup>905</sup> s. 20B, 6.

<sup>906</sup> Rebillard: -, Gryson: Domingo de Pascua 412-416, Hombert: -, Hill: 414. Para nuestra exposición sobre Mt 6, 9, ver el capítulo 4 (La oración).

<sup>907</sup> s. 278, 2.

causa dolor temporal para facilitar una curación duradera<sup>908</sup>. Esta serie de sermones claramente coloca Mt 9, 12 (-13) dentro del tema de la enfermedad de la superbia. Todavía no se hace mención del hecho de que la necesidad del bautismo (de los niños) yace en esta enfermedad. Es frecuente la referencia a Mt 9, 12-13 y a Lc 5, 31-32 en los tratados anti-pelagianos desde el inicio de la controversia. En el primer libro de *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (411), el énfasis se coloca en la segunda parte de la declaración de Jesús (Mt 9, 13; Lc 5, 32: el contraste entre los justos y los pecadores) mientras el enfoque cambia a la primera parte, en el libro tercero (Mt 9, 12; Lc 5, 31: el contraste entre los enfermos y los sanos).

En *De peccatorum meritis* 1, la respuesta de Agustín a Marcelino (cf. supra), el autor observa que algunos interpretan Mt 19, 14 en el sentido de que el reino de los cielos pertenece a los paruuli. Contesta Agustín señalando, en primer lugar, que la expresión ‘pequeños’ se refiere realmente a los humildes que ya han sido justificados por el bautismo. En concordancia con Lc 5, 32 (Cristo vino por los pecadores), argumenta que este verso puede explicarse en dos formas. O Cristo no vino a llamar a los paruuli, porque se dice están sin pecado, o vino también por ellos, lo que implica que son pecadores. Agustín rechaza lo primero. Los paruuli también son llamados por el médico (refiriéndose a Lc 5, 31; Mt 9, 12). En otras palabras, ellos también están enfermos a causa del pecado original. “*Et ideo quia suae uitae propriae peccatis nullis adhuc tenentur obnoxii, originalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia, qui saluos facit per lauacrum regenerationis*”<sup>909</sup>. Agustín da una explicación más detallada de Lc 5, 32. Cristo vino a llamar a los pecadores a la paenitentia. ¿Cómo puede aplicarse esto a los niños que ni siquiera pueden pronunciar la palabra paenitentia? “*Si propterea paenitentes dicendi non sunt, quia sensum paenitendi nondum habent, nec fideles dicendi sunt, quia similiter sensum credendi nondum habent. Si autem propterea recte fideles uocantur, quoniam fidem per uerba gestantium quodammodo profitentur, cur non prius etiam paenitentes habeantur, cum per eorundem uerba gestantium diabolo et huic saeculo renuntiare monstrantur?*”<sup>910</sup> Junto con Lc 19, 9-10; Mc 16, 15-16 (los que son bautizados y creen se salvarán, los que no creen no se salvarán), Lc 5, 32 (Mt 9, 13) sirve como argumento para la necesidad del bautismo de los niños. Para los infantes, creer significa estar bautizado, y ‘no creer’ significa ‘no estar bautizado’. Jn 10, 27-28 (los paruuli solamente pertenecen al rebaño de Dios cuando están bautizados) sirve de apoyo. Según Agustín, los niños recién nacidos perecerían si no fueran bautizados, y no tendrían la vida eterna<sup>911</sup>.

En *De peccatorum meritis* 3, 8, ofrece su respuesta al comentario de Pelagio sobre la carta a los Romanos, y específicamente rechaza los argumentos que Pelagio ha reunido en contra del pecado original en el texto de la carta a los

<sup>908</sup> s. 278, 5.

<sup>909</sup> *De peccatorum meritis* 1, 24. [CSEL 60 p. 24/18-20.]

<sup>910</sup> *De peccatorum meritis* 1, 25. [CSEL 60 pp. 24/25-25/3.]

<sup>911</sup> *De peccatorum meritis* 1, 40.

Romanos<sup>912</sup>. Agustín sugiere que pasajes de difícil interpretación, tales como Rm 5, 12, deberían interpretarse con la ayuda de pasajes menos oscuros<sup>913</sup>. Jn 3, 5; Mt 1, 21 y Mt 9, 12 son claros y demuestran la necesidad del bautismo y el papel de Jesús como redentor y médico. La necesidad del bautismo, observa, también es para los paruuili. Los niños sin bautizar no pueden entrar al reino de Dios, ni poseer la vida eterna, separados del cuerpo de Cristo. Es posible si son incorporados al cuerpo de Cristo por medio del sacramento del bautismo. Los niños son traídos a Jesús en los brazos de otros (sus padrinos). Jesús es el redentor y médico, no por otra razón que la de curar de la plaga del pecado a quienes son traídos a él, con la medicina de los sacramentos<sup>914</sup>. En *De natura et gratia* (primavera del 415), Agustín acusa al autor de *De natura* de presentar a la humanidad completamente libre de culpa, de tal forma que sobra la muerte de Cristo en la cruz. Para demostrar que la naturaleza humana no se altera o debilita por el pecado, Pelagio argumenta que el pecado no fue una cosa o una sustancia, sino una acción que –sin ser sustancia–, no puede causar daño a la naturaleza humana. Agustín responde con una referencia al Ps 40 (41), 5: “Domine, miserere mei, sana animam meam, quoniam peccavi tibi.” Según Agustín, el pecador enfermo y herido del salmo, enviaría Pelagio a Cristo. Dada la petición de sanación (de su pecado), el salmista pareciera disentir de la comprensión que tiene Pelagio de la naturaleza humana. De igual forma Cristo mismo disiente. Cristo afirmó en Mt 9, 12-13 (Lc 5, 31-32) que vino por los enfermos y por los pecadores y no por los sanos y los justos<sup>915</sup>. En opinión de Agustín, Mt 1, 21 (el nombre de Jesús significa: “el que librará a su pueblo del pecado”) y Tm 1, 15 (“Cristo vino a salvar a los pecadores”) quedan sin sentido en la hipótesis de Pelagio<sup>916</sup>. A pesar de Mt 1, 21; Mt 9, 12-13 y 1 Tm 1, 15, Pelagio continúa insistiendo que el pecado de Adán no pudo haber causado tal enfermedad. Según Pelagio, los niños no nacen más débiles que Adán al momento de la creación. Agustín argumenta en contra, refiriéndose a la total impotencia de un niño al nacer. En lo que a él concierne, Pelagio afirma que los niños nacen con buena salud, y no tienen necesidad de Cristo, el médico<sup>917</sup>. El tema del bautismo de los niños claramente surge en este momento.

Mt 9, 12-13 (Lc 5, 31-32) sirve de argumento contra Celestio en *De perfectione iustitiae* (415). Celestio argumenta que el pecado podría ser evitable si e nos fuera otorgado el mandato de no pecar. Agustín rechaza esta clase de argumentación y ofrece como respuesta la siguiente comparación. Si decimos que una persona defectuosa debe ser curada, expresamos el deseo de que dicha persona quede libre de su incapacidad. Al mismo tiempo, sugerimos que también es posible para la persona estar sin la incapacidad. Pero esto no es la realidad inmediata, y sólo se puede llegar a ella, por medio del tratamiento provisto por un médico. Entonces, lo mismo es verdad para

<sup>912</sup> Agustín señala que los argumentos de Pelagio (un hombre santo: §1, un hombre digno de alabanza: §5) en contra del pecado original, son solo una colección de argumentos de otros: §5-§6.

<sup>913</sup> *De peccatorum meritis* 3, 7.

<sup>914</sup> *De peccatorum meritis* 3, 8.

<sup>915</sup> *De natura et gratia* 21.

<sup>916</sup> *De natura et gratia* 22.

<sup>917</sup> *De natura et gratia* 23.

la curación del pecado en el corazón de la persona. El deseo que una persona sea curada del pecado, demuestra que es posible para una persona estar sin pecado, aunque no sea el caso inmediatamente. Para Agustín, este es el significado de Mt 9, 12-13<sup>918</sup>. Celestio objeta que si los seres humanos no puede evitar el pecar, la libre voluntad humana (dada por Dios a la humanidad) debería estar más inclinada al mal que al bien. Responde Agustín, en base a 2 Pe 2, 19 y Mt 9, 12 que mientras la persona se ha enfermado y es esclava a causa del pecado, la liberación es posible<sup>919</sup>. Si la voluntad humana fuera suficiente, no habría sido necesario ordenar a las personas que hicieran el bien y que oraran. Hace alusión aquí a Rm 10, 3. Si atribuimos mucho a la voluntad humana, no reconoceremos la justicia de Dios. Esto es precisamente lo que se afirma en Mt 9, 12<sup>920</sup>. Agustín resume su argumento. Todos los que creen que existe alguien, fuera de Cristo, que no necesita el perdón de los pecados, están en contradicción con Rm 5, 12 y con las palabras del mismo Jesús en Mt 9, 12-13. Todos los que afirman que es posible vivir una vida sin pecado después de que son perdonados, están en contradicción con 1 Jn 1, 8, y no entienden Mt 6, 12-13<sup>921</sup>. No hay aquí una referencia explícita al tema del bautismo de los niños.

Mt 9, 12–13 (Lc 5, 31–32) se cita explícitamente contra Juliano de Eclana y específicamente en relación al bautismo de los niños. En el segundo libro de *De nuptiis et concupiscentia*, escrito (para Valerio) en el invierno del 420-421 como respuesta al *Ad Turbantium* de Juliano (quien lo escribió como respuesta al libro primero de *De nuptiis et concupiscentia*), Agustín explica la diferencia entre católicos, maniqueos y pelagianos. De manera polémica argumenta que los pelagianos son de hecho peores que los maniqueos. Aunque los maniqueos equivocadamente colocan el mal de la persona en su naturaleza, al menos insisten en que las almas de los buenos son salvadas por Cristo. Los pelagianos, por otro lado, ponen tan alto la bondad de la naturaleza humana, que nada queda para que Cristo salve. Continúa Agustín sobre la diferencia entre maniqueos y católicos. Los maniqueos creen que la naturaleza humana fue creada mala. Los católicos creen que la naturaleza humana fue creada buena, pero ahora está herida. La diferencia de visión da pie a diferentes interpretaciones de Mt 9, 12. “Pelagiani et Caelestiani dicunt naturam humanam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus paruulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate medicinam”<sup>922</sup>. Según los pelagianos, Mt 9, 12 se refiere solamente a los adultos, no a los niños, puesto que estos no están enfermos<sup>923</sup>. Agustín recuerda a sus lectores que el destino de los recién nacidos es un tema central en el debate<sup>924</sup>. Al negar que los niños tengan pecado que requiere perdón, Juliano entonces se convierte en enemigo

<sup>918</sup> De perfectione iustitiae 5.

<sup>919</sup> De perfectione iustitiae 9.

<sup>920</sup> De perfectione iustitiae 22.

<sup>921</sup> De perfectione iustitiae 44.

<sup>922</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 9. [CSEL 42 pp. 260/23-261/2.]

<sup>923</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 9.

<sup>924</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 55.

de su redención. Se refiere aquí a Rm 8, 32. Cristo murió por todos, incluidos los paruuli. También los niños tienen algo que necesita ser sanado (Mt 9, 12) y de redención como pecadores (1 Tm 1, 15) pecadores que Cristo busca (Lc 18, 10) para destruir su pecado (1 Jn 3, 8). Ofrece una descripción de Juliano. "Huic ergo paruulorum saluti inimicus est, qui eorum sic adserit innocentiam, ut sauciat et uulneratis neget necessariam medicinam"<sup>925</sup>. *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430) sigue la misma línea de pensamiento. Los paruuli también tienen necesidad de Cristo. Concluye Agustín, en base a Mt 9, 12, que también ellos están enfermos y son pecadores, y necesitan ser liberados del pecado por Cristo. En otras palabras, Mt 9, 12 también se aplica a los paruuli<sup>926</sup>. El bautismo es medicina, y su necesidad es evidente en Mt 9, 12. Dicha medicina, la gracia de Cristo, es necesaria para curar a los niños, y no sólo –como Juliano afirma incorrectamente–, para admitirlos en el regnum Dei<sup>927</sup>. Si Juliano admite que los paruuli necesitan medicina, debe admitir también que están enfermos<sup>928</sup>. "In homine nato et natura est, quam non negas bonum, de quo laudamus creatorem Deum, et uitium, quod non negas malum, si uel pressus confiteris necessarium paruulis medicum Christum, quoniam non est necessarius sanis medicus [Mt 9, 12] eundem de se ipso dixisse negare non potes Christum"<sup>929</sup>. Según Juliano, los paruuli no están perdidos y no necesitan que Cristo los busque. (Lc 19, 10). Sin embargo, de acuerdo a Agustín, Juliano niega que los paruuli tengan necesidad de Cristo. Los niños, en opinión de Juliano, no son pecadores ni por su propia voluntad ni por su origen. Agustín se dirige directamente a Juliano: "Cum ergo non saluos uenire saluandos uetatis ad medicum, diabolica in eis exercet pestis potentius principatum"<sup>930</sup>.

Mt 9, 12-13 (Lc 5, 31-32) está presente en toda la obra de Agustín, particularmente en el contexto del tema del medicus. El Christus medicus sana la humanidad enferma por la superbia. En este sentido, ya está presente el pasaje en los primeros escritos de Agustín, especialmente en el contexto del arrepentimiento y de la humildad. El arrepentimiento, sin embargo, es una indicación del pecado personal. En esta coyuntura, no se presenta referencia al pecado original, ni a la necesidad de bautizar los niños como su consecuencia. En las discusiones sobre el sacramento del bautismo dentro de la controversia donatista, Mt 9, 12-13 tampoco se asocia con el bautismo (de los niños). La idea de culpar por la enfermedad de la humanidad a una limitación de la naturaleza humana (y por tanto la idea del pecado original), se abre camino en las cartas de Agustín al comienzo de la controversia pelagiana. El verso es usado en los tractatus y en las enarrationes en un sentido general: el pecado de la humanidad es un pecado de superbia, el negar que está enferma. Sin

<sup>925</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 56. [CSEL 42 pp. 314/24-315/21.]

<sup>926</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 170.

<sup>927</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 149.

<sup>928</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 151.

<sup>929</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 153. [CSEL 85, 1 p. 457/5-9.]

<sup>930</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 20. [CSEL 85, 2 p. 359/68-69.] La relación con Mt 1, 21 se hace una vez y junto con Lc 19, 10 ('el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido').

embargo, aquí tampoco se presenta la comprensión de la necesidad de bautizar a los niños por causa del pecado original. Dentro de la controversia pelagiana, al tema y al pasaje de la Escritura se les da una clara interpretación anti-pelagiana, refiriéndose casi siempre al pecado original, y a la necesidad resultante y absoluta de la gracia sanadora de Cristo. Se han de encontrar los versos en la polémica contra Celestio, Pelagio y Juliano, pero primariamente son la reacción frecuente de Agustín contra Juliano. Los sermones no situados dentro de la controversia pelagiana, no emplean Mt 9, 12-13 para referirse al baptismus paruulorum. Sorprendentemente también es el caso con los sermones que pueden situarse en el mismo período. Por ejemplo, en los sermones 20B y 278, que pueden ser situados en el período de la controversia, se afirma que no nos habríamos enfermado si hubiésemos seguido las prescripciones del médico. Semejante a la afirmación de Agustín de que si Adán no hubiera sido pecador, hubiera disfrutado la posibilidad de la inmortalidad. La idea no necesita ser interpretada específicamente como anti-pelagiana, pues también se encuentra en el sermo 88, motivado por Mt 9, 12-13 pero anterior a la controversia. La conexión explícita entre Mt 9, 12 y la necesidad del bautismo de los niños, se estableció (sólo dentro de los sermones) en los sermones 174, 176 y 293 (todos cerca al 413)- con la excepción de De peccatorum meritis del 411, casi exclusivamente dentro del contexto de la polémica contra Juliano de Eclana. Para Agustín, Mt 9, 13-23 se refiere automáticamente, dentro del contexto anti-pelagiano, al pecado original, e inmediatamente lo asocia –con la excepción de la referencia en De perfectione iustitiae y del sermo 341-, con el baptismus paruulorum. Por un lado, parece evidente que los textos que no tratan del bautismo de los niños, no se refieran a tal comprensión de Mt 9, 12-13. Aunque esto ha quedado claramente establecido en nuestro análisis, el uso del argumenta silentii siempre tiene sus peligros. Sin embargo, la presencia de Mt 9, 12-13 sin vincularlo al bautismo de los niños podría dar pie a sugerir que un texto, siendo los sermones ejemplos par excellence, debería situarse por fuera de la controversia pelagiana. Desde luego, tal afirmación requiere inmediata cualificación. El sermo 351, claramente anti-pelagiano, cita los versos pero no los asocia con el bautismo de los niños. Por otra parte, es un hecho que los sermones 115, 165, 181 y 294 evidentemente anti-pelagianos y que tratan el tema del bautismo de los niños, no citan los versos, aunque una y otra vez se encuentran en este sentido en los escritos contra Juliano.

#### 4.2 Mt 1, 21

[...] uocabis nomen eius Iesum; ipse enim saluum faciet populum suum a peccatis eorum.(sermones 174, 8; 293, 11; 299, 6)

Mt 1, 21 aparece sólo esporádicamente por fuera de un explícito contexto anti-pelagiano. De consensu euangelistarum 2,14 (399/400) combina Lc 1, 30-35 y Mt 1, 18-25 sin tratar el tema del nombre de Jesús. En De civitate Dei 17 (425/427) explica Agustín la manera como el Antiguo Testamento y especialmente los salmos representan la pasión, muerte y resurrección de Jesús y la salvación que les sigue a través de Cristo. El Ps 67 (68), 21 demuestra que Dios salva (salvare), y es paralelo a Mt 1, 21 donde Cristo es llamado

Jesús salvator. Esto significa que Jesús salva del pecado, que derramó su sangre para el perdón de los pecados<sup>931</sup>. El sermo 51 (401)<sup>932</sup> es una lectura de Mt 1, 17-25, en donde afronta potenciales problemas del texto. La genealogía de Cristo parece estar cargada de dificultades<sup>933</sup>. Mientras analiza el texto verso por verso, trata sobre Mt 1, 21<sup>934</sup> y brevemente explica el significado de “Jesús”, salvator – “El salvará a su pueblo del pecado”<sup>935</sup>. El tema del pecado original se trata ya in nucleo en este sermón. Este es el caso cuando Agustín indica que Cristo nació de una virgen y del Espíritu Santo<sup>936</sup>, en oposición con el resto de la humanidad, nacidos todos de la sexualidad y de la concupiscentia carnis<sup>937</sup>. Dicho tema no se relaciona con Mt 1, 21 o con el tema de la necesidad del bautismo (de los niños). El tratamiento más bien generalizado del verso de Mateo no se vincula con nuestras razones para bautizar a los niños.

Mt 1, 21 aparece casi exclusivamente en los tratados anti-pelagianos. En *De peccatorum meritis et remissione ete de baptismo paruulorum* (411), explica Agustín que la concupiscentia sigue presente después del bautismo, no como algo que todavía debe ser perdonado, sino como algo que hay que conquistar con la ayuda de la gracia<sup>938</sup>. Desde el momento de la caída de Adán, ningún ser humano, excepto Cristo, ha sido liberado del pecado, y Cristo es el salvador tanto de niños como de adultos<sup>939</sup>, como se indica en Mt 1, 21 (y en Lc 2, 11). Cristo se convierte en “Jesús”, que significa salvator, por la salvación que trajo a la humanidad, no sólo para los adultos, sino también para los niños<sup>940</sup>. Cristo es, por el bautismo (Jn 3, 5), el salvador (Mt 1, 21) y el medicus (Mt 9, 12) también de los paruuli<sup>941</sup>. De natura et gratia 22 (primavera del 415) cita a Mt 1, 21 como una indicación de la herida y pecadora naturaleza de la humanidad en general, sin aplicarlo a los paruuli. Cristo ha venido a salvar a la humanidad del pecado, y esto implica que la humanidad es pecadora<sup>942</sup>.

Un papel prominente desempeña Mt 1, 21 en la refutación que hace Agustín de Juliano de Eclana. En el último párrafo de *De nuptiis et concupiscentia* (419-421) concluye que Juliano es libre para pensar lo que quiera sobre la concupiscentia carnis<sup>943</sup>, sin embargo le pide que salve a los paruuli. Le exhorta a no afirmar que los paruuli están sanos, y le pide que no los deje acudir por ayuda a Pelagio, sino por la salvación a Cristo. Quiere

---

<sup>931</sup> De ciuitate Dei 17, 18.

<sup>932</sup> Kunzelmann: Lo más pronto, un poco antes de la Navidad del 417, Rebillard: cerca del 400, Gryson: finales de diciembre del 403, Hombert: final de diciembre del 403, Hill: 418, Deconinck/Dolbeau: poco después de Navidad (pero no el 1 de enero), no hay argumentos para apoyar la datación tradicional en el 417.

<sup>933</sup> s. 51, 7, cita Mt 1, 1-16.

<sup>934</sup> s. 51, 10; 16; 31.

<sup>935</sup> s. 51, 10.

<sup>936</sup> s. 51, 30. María fue una madre sin carnalis concupiscentia y José fue un padre sin carnalis commixtio.

<sup>937</sup> s. 51, 3.

<sup>938</sup> De peccatorum meritis 2, 45-46.

<sup>939</sup> De peccatorum meritis 2, 48.

<sup>940</sup> De peccatorum meritis 2, 48.

<sup>941</sup> De peccatorum meritis 3, 8.

<sup>942</sup> En el mismo contexto Agustín cita Mt 9, 12-13 en el *De natura et gratia* 21.

<sup>943</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 59.

cerrar su libro con la conclusión de que Jesús es también “Jesús” para los paruuli y que ellos son salvados por Jesús en cuanto es el “Jesús” de Mt 1, 21. Esto significa que Jesús es salvador, que salva a su pueblo. Los paruuli son parte de este pueblo. Puesto de otra manera, él los salva del pecado. En el caso de los niños, significa que los libra de los peccata originalia. A causa de estos pecados, también es su “Jesús”, su salvador<sup>944</sup>. Mt 1, 21 se convierte en un estribillo a lo largo de *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430). Explica a Juliano que este verso generalmente indica que Jesús justifica a su pueblo y lo libera del pecado<sup>945</sup>. Mt 1, 21 se refiere explícitamente a la condición pecadora de los infantes. Cita Agustín la *Expositio in epistulam ad Romanos* 5, 15 de Pelagio, en donde menciona el siguiente argumento contra el pecado original. Si el pecado de Adán hiere a quienes no han pecado, el juicio de Cristo también beneficia a los no creyentes. Agustín usa esta cita para reprochar la opinión de Pelagio y de Juliano sobre la inocencia de los recién nacidos. Primero se refiere al rito del exorcismo. El hecho de que a los niños se les aplique este ritual, indica la presencia del mal. Además, analiza la tesis de la *Expositio* de Pelagio. O los paruuli creen, o no creen. Si no creen, ¿cómo puede beneficiarlos Cristo si no poseen el reino de los cielos? Sin mencionarlo explícitamente, pone aquí en duda la posición (así llamada pelagiana) de que los niños sin bautizar no entran al reino, pero que alcanzan la vida eterna. Insiste, por el contrario, que los niños creen y que Cristo les asiste. Como el pecado de Adán daña a aquellos que no tienen voluntad propia para pecar, Cristo beneficia (prodesse) a aquellos que no tienen una voluntad para creer. Cuando Juliano admite que los niños bautizados creen a través de otros, Agustín le invita a admitir también que pecan a través de otros. Es precisamente porque creen a través de otros –por ello se llaman ‘fieles’ en toda la Iglesia–, que Mc 16, 16 también se refiere a ellos: “aquellos que no crean serán condenados”. Esto significa que los niños serán condenados si no creen. Sin embargo, si no creen, no pueden ser condenados justamente si no están bajo el poder del pecado, del diablo, príncipe del pecado. Por esta razón, se les aplica el exorcismo. Por esta razón, contiene la Escritura Mc 10, 14 (“Dejad que los niños vengan a mí”) y Mt 1, 21. Los niños también son parte del pueblo de Cristo<sup>946</sup>. Agustín pide a Juliano permitir a los niños ser salvados del poder de las tinieblas para que puedan ser llevados al reino de Cristo. Si Juliano sostiene que no están contaminados con la enfermedad del viejo pecado, sí los separa de la misericordia del Salvador “quien rescata a su pueblo del pecado”. Por esta razón, es llamado “Jesús”<sup>947</sup>. Cuando Juliano niega que los paruuli son salvados por Cristo (pues sólo los pecados individuales pueden ser curados y los paruuli no los tienen), entonces los separa –según Mt 1, 21–, de ambos, del nombre de Jesús y de su pueblo<sup>948</sup>. Juliano cita Rm 5, 7-11 y explica que el apóstol intenta decir que Cristo murió por todos los que no tenían mérito personal. Desde esta

---

<sup>944</sup> De nuptiis et concupiscentia 2, 60.

<sup>945</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 121.

<sup>946</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 56.

<sup>947</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 63.

<sup>948</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 108.

perspectiva, Juliano entiende que el verso significa que Cristo también murió por los paruuli quienes no habían logrado nada bueno. Agustín prefiere una exégesis alternativa. Cristo murió por los pecadores. Puesto de otra manera, Cristo sólo pudo haber muerto por los niños si tuvieran algo de pecaminoso. Sólo los enfermos necesitan al médico (Mt 9, 12). Agustín repite la aseveración de Juliano de que los niños tienen buena salud, y entonces no necesitan al médico (Mt 9, 12) y que Cristo no es “Jesús” (Mt 1, 21) para ellos<sup>949</sup>. Juliano también analiza Rm 6, 1-4. Ser bautizado en Cristo significa ser bautizado en su muerte, es decir, morir al pecado. Por esta razón Juliano debe reconocer que cuando los paruuli son bautizados, también mueren al pecado. Puesto que no tienen pecados personales, éste tiene que ser el pecado original. Juliano tiene que admitir esto, o admitir que no hay necesidad de bautizar a los niños. Si admite que el bautismo significa morir al pecado, entonces no debería excluir a los niños, sino permitir que Cristo sea Jesús para los paruuli. El rescata a su pueblo del pecado. Este es el significado de las palabras del ángel en Mt 1, 21<sup>950</sup>.

Mt 1, 21 es un excelente ejemplo de un topos anti-pelagiano. Este verso aparece casi exclusivamente cuando Agustín refuta la afirmación de Juliano sobre la condición no pecadora de los niños. Con excepción de la controversia con Juliano, Mt 1, 21 (en el contexto del bautismo de los niños) solamente aparece en *De peccatorum meritis* y en los sermones anti-pelagianos 174, 293 y 299. Esta observación ilustra el hecho de que los sermones de Agustín sobre temas dogmáticos pueden tener fuertes paralelos con sus escritos teológicos sistemáticos. Sin embargo, dichos paralelos no ocurren con tanta frecuencia en los sermones. La observación confirma el hecho de que el tema del bautismo de los niños recibe menos atención en los sermones que en los tratados. Además de esta diferencia, observamos otra diferencia cronológica. Tres casos cronológicamente relacionados –*De peccatorum meritis*, sermones 174 y 179 – forman una excepción de la recurrencia de este verso en la polémica contra Juliano y provienen de (el inicio de) la primera fase de la controversia. El uso de este verso difiere del de Mt 9, 12 que también se encuentra fuera de la controversia pelagiana. Sin embargo el uso de Mt 1, 12 se asemeja al uso anti-pelagiano de Mt 9, 12. Generalmente con las mismas excepciones, ambos se concentran en la controversia con Juliano.

#### 4.3 Jn 3, 5

*Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei.*  
(*sermones 71, 12; 294, 8–9; 16.*)

Jn 3, 5 está en gran manera ausente en los primeros escritos de Agustín, aunque lo usa con importancia en dos ocasiones. *Ad Simplicianum* 1, 2, 2 (396/398) es una explicación de la doctrina de Pablo sobre la gracia en Rm 9, 19-29. Observa Agustín que las buenas obras no preceden sino que siguen a la gracia. Como Cornelio, los catecúmenos creen y poseen ya la gracia de la fe, antes de recibir los sacramentos. Sin embargo, no es suficiente para obtener el

<sup>949</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 170.

<sup>950</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 222.

acceso al reino de Dios. Una convicción que Agustín lee en Jn 3, 5<sup>951</sup> De igual forma usa el verso en Confesiones 13, 29 (397/401) para señalar la necesidad absoluta del bautismo en general, y alcanzar la entrada al reino de los cielos. Sin embargo, no se menciona el tema del bautismo de los niños<sup>952</sup>.

El tema de bautismo es central en la controversia donatista, y Jn 3, 5 aparece varias veces dentro del contexto anti-donatista. En *De baptismo* (400/401), por ejemplo, Agustín se dirige a los donatistas que han participado en la práctica del re-bautizar. Comienza invitándolos a someterse a la misericordia de Dios. La ausencia del bautismo, afirma, es peor que ser bautizado dos veces. Basa su argumento, en primer lugar, en Jn 13, 10 – un bautismo es suficiente-, y en Jn. 3, 5 –la absoluta necesidad del bautismo para la redención. Prosigue reforzando su argumento con los ejemplos de la práctica de la Iglesia. Después de su conversión a la Iglesia Católica, a los re-bautizados se les permite llegar al sacerdocio, mientras que a los no bautizados no se les permite ni siquiera llegar al altar (i.e. a la eucaristía)<sup>953</sup>. Contra Cipriano (Epistula 73,12,1) basándose en Jn 3, 5 escribe Agustín que es imposible tener acceso al reino de los cielos sin el bautismo<sup>954</sup>. Insiste en que es lo mismo para los catecúmenos. En *Contra litteras Petilianus* 3, 68 (400/403) y en *Ad catholicos fratres* (Epistula ad catholicos de secta donatistarum) 62 (402/405) de nuevo insiste en que sin el bautismo (Jn 3, 5) y sin la iustitia (Mt 5, 20) no puede haber acceso al Reino de Dios. En *Ad Cresconium* 1,27 (405/406), también usa a Jn 3, 5 como argumento en apoyo de su convicción de que el bautismo es una precondition necesaria para acceder al regnum caelorum.

El uso de Jn 3, 5 (y la combinación con Mt 5, 20)) es también evidente en escritos posteriores al 412 no relacionados con la controversia en línea con los desarrollados dentro de la controversia donatista. De *fide et operibus* 48 (413) afirma la necesidad del bautismo para la salvación, La iustitia de los creyentes debe, después de todo, superar la de los escribas y fariseos (Mt 5, 20)<sup>955</sup>. Agustín expresa la misma idea en *De civitate Dei* 21 (425-427) dentro del contexto de la necesidad de hacer obras de misericordia después del bautismo. El bautismo es necesario (Jn 3, 5) pero no suficiente (Mt 5, 20)<sup>956</sup>. En *De civitate Dei* 13 (417-420) hace una excepción a la regla para los mártires (Jn

<sup>951</sup> *Ad Simplicianum* 1, 2, 2. Agustín alude a que esta fe es suficiente para algunos para ser considerados inmediatamente miembros del Cuerpo de Cristo y el templo de Dios (1 Cor 3, 7).

<sup>952</sup> Cf. *In Iohannis euangelium tractatus* 12, 8 (La Bonnardière/Berrouard: 406/407). El predicador combina Jn 3, 3 con Jn 3, 5 para señalar que es por medio de Cristo, quien descendió del cielo, que los seres humanos se convierten en hijos de Dios. Ver nuestra exposición de Jn 3, 13.

<sup>953</sup> *De baptismo* 2, 19.

<sup>954</sup> *De baptismo* 4, 28. Cipriano habla de los mártires en el fragmento de la carta. Agustín señala que los mártires normalmente no tienen acceso al reino sin el bautismo, aunque Dios mismo puede hacer excepciones. Cf. *infra*: *De anima et eius origine* 1, 10; 2, 17 y *De ciuitate Dei* 13, 7. Sin embargo, por medio de Mt 10, 39, Agustín permite a los mártires no bautizados el acceso al reino de Dios en estos textos.

<sup>955</sup> *De fide et operibus* 48 explica que los pecados permanecen en la persona incluso después del bautismo. Estos pueden ser pecados graves que lleven a la excomunión y a la penitencia impuesta por la Iglesia, o pecados inevitables (cotidianos, menores), por los cuales es preciso orar con Mt 6, 12. Ver capítulo 4 (La oración) para nuestra exposición de Mt 6, 12.

<sup>956</sup> *De ciuitate Dei* 21, 27.

3, 5) afirmando que no necesiten bautizarse para entrar en el reino de los cielos. Según él, el martirio –morir por confesar a Cristo–, tiene la misma capacidad de perdonar pecados que las aguas del bautismo. Mt 10, 32 (“Todo el que me reconoce delante de los hombres, yo le reconoceré también delante de mi Padre que está en los cielos”) y Mt 16, 25 (“El que pierda su vida a causa de mí, la encontrará”) demuestran que Cristo hace una excepción a la regla de Jn 3, 5 para los mártires<sup>957</sup>.

Jn 3, 5 también aparece ocasionalmente en la correspondencia de Agustín. Escribe en la Epístula 265, 4 a Seleuciana (durante el episcopado de Agustín) que Jn 3, 5 representa el punto en el cual Cristo substituye la circuncisión por el bautismo<sup>958</sup>. Según la Epístula Divjak 3\*, 3 (a Félix, durante su episcopado), Jn 3, 5 se refiere al bautismo, y no a la promesa de virginidad. El bautismo es entonces una condición previa para acceder al reino, no el voto posterior. En la Epístula 98,2, carta sobre el bautismo de los niños dirigida a Bonifacio (408 finales, o incluso del 413), explica que un niño renace en el bautismo a través de la voluntad de otro. Esta voluntad, sin embargo, es la voluntad del Espíritu Santo. Después de todo, insiste, Jn 3, 5 no dice “el que no renazca por la voluntad de sus padres o por la fe de sus padrinos de los ministros del sacramento”, sino “a menos que renazca del agua y del Espíritu Santo”. En la Epístula 187,28 (mediados del 417), Agustín informa a Claudius Postumus Dardanus que Jn 3, 5 significa que el bautismo libera del pecado<sup>959</sup>. El renacer por el bautismo difiere del nacimiento físico. Jn 3, 5 expresa la necesidad de este renacer. Sólo renaciendo por la gracia del bautismo es como la persona se convierte en miembro del cuerpo de Cristo<sup>960</sup>. Con la Epístula Divjak 2\*,6 (428) responde a Firmo quien presenta su decisión de posponer su bautismo por su gran respeto hacia el sacramento. Según Agustín, Jn 3, 5 demuestra que el bautismo es absolutamente necesario para nuestra redención. Compara a Firmo con los escribas y fariseos, quienes tenían el conocimiento apropiado pero no lo pusieron por obra. Las Epístulae 193 y 194 son característicamente antipelagianas. En la Epístula 193, 4 (A Mario Mercator) Agustín escribe que los niños no pueden ser excluidos del reino de los cielos sin ser condenados<sup>961</sup>, sin provocar la ira de Dios sobre los que no creen. Si los pelagianos admiten

---

<sup>957</sup> De ciuitate Dei 13, 7.

<sup>958</sup> Esta carta es una reacción contra los argumentos de los novacianistas.

<sup>959</sup> Epístula 187, 26 afirma que el Espíritu está presente en los infantes bautizados, incluso si ellos no se dan cuenta del hecho. Epístula 187, 27 afirma que el Espíritu hace de ellos un templo, llevándolos a la plenitud si perseveran y progresan en su perseverancia. Epístula 187, 28 describe la doble liberación que trae el bautismo: del pecado original en Adán, en quien todos somos pecadores (Rm 5, 12), y del pecado personal, ya que esta vida está llena de tentaciones (Jb 7, 1). Por esta razón toda la Iglesia pide perdón con Mt 6, 12, y por esta razón, Cristo purificará a la Iglesia para hacerla que esté sine ruga et macula (Ef 5, 26-27). Ver capítulo 4 (La oración) para nuestra exposición sobre Mt 6, 12.

<sup>960</sup> Epístula 187, 33.

<sup>961</sup> Epístula 193, 3. Si los pelagianos (error: §2, aquellos que se pierden: §3) admiten que los niños bautizados son ya creyentes, señala Agustín, entonces la cuestión está de hecho resuelta. Según Jn 3, 36, la fe mencionada es necesaria para la vida. Si los pelagianos aceptan que los niños bautizados creen a través de aquellos que los presentan para ser bautizados, entonces tienen que admitir que los niños no bautizados son no-creyentes, y según la afirmación de Jn 3, 36, afrontarán la ira de Dios.

que un infans cree, así como aceptan Jn 3, 5, deben también aceptar Mc 16, 16. Aquellos que creen y son bautizados serán salvos, y aquellos que no creen serán condenados. "Si enim concedunt paruulos credere, procul dubio, sicut eos tenet illa sententia: qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum caelorum [Jn 3, 5], sic etiam ista, quae eiusdem Domini est: qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur [Mc 16, 16]. Quia ergo, cum paruuli baptizantur, fatentur isti eos esse credentes, damnari non dubitent non credentes et audeant iam dicere, si possunt, a iusto Deo damnari nihil mali ex origine trahentes et peccati contagium non habentes"<sup>962</sup>. La misma línea de argumentación se encuentra en la Epistula 194, 46 (418, a un sacerdote llamado Sixto). Según Agustín, los pelagianos argumentan contra el perdón de los pecados en el bautismo de los niños, aunque admiten que los niños creen por medio del corazón y los labios de los adultos. También están de acuerdo sobre la base de Jn 3, 5 que los niños deben ser bautizados para que puedan entrar en el reino de los cielos. Si reconocen todo esto, afirma Agustín, también deben escuchar a Mc 16, 16: "Quienes no crean serán condenados". "Sicut ergo audiunt Dominum dicentem: qui non renatus fuerit ex aqua et spiritu, non intrabit in regnum caelorum [Jn 3, 5], propter quod eos baptizandos esse concedunt, sic audiant eundem Dominum dicentem: qui non crediderit, condemnabitur [Mc 16, 16], quia sicut eos renasci per ministerium baptizantium ita etiam credere per corda et ora respondentium confitentur. Audeant ergo dicere, quod a iusto Deo innocens condemnabitur, si nullo uinculo peccati originalis innectitur"<sup>963</sup>.

La mayoría de las referencias a Jn 3, 5 dentro de la obra de Agustín se encuentran en el corpus anti-pelagiano. En *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (411), Agustín acusa a los 'pelagianos' de conceder la salvación y la vida eterna a los niños bautizados, a pesar de la claridad de lenguaje de Jn 3, 3; 3, 5, versos que evidentemente los excluyen del reino de Dios y de los cielos<sup>964</sup>. Agustín vuelve una y otra vez a Jn 3, 5 en su primera obra anti-pelagiana. El verso claramente afirma que los paruuli no tienen acceso al reino de los cielos, a menos que sean bautizados. Sus adversarios señalan que Jn 3, 5 sólo dice que uno no tiene acceso al reino sin el bautismo, y argumentan que el texto no dice que los que no estén bautizados no tengan acceso a la salvación o vida eterna. Por esta razón, dicen, los paruuli disfrutaban la salvación y la vida eterna aunque no estén bautizados, pues no tienen pecado. La respuesta de Agustín es inequívoca. Si a uno no se le permite la entrada al reino, como admiten los "pelagianos" en relación a los recién nacidos no bautizados, esto sólo puede tener una razón, el pecado. Si es necesario para hombres y mujeres renovarse en el bautismo, ello es signo de que existe algo

<sup>962</sup> Epistula 193, 4. [CSEL 57 p. 170/6-15.]

<sup>963</sup> Epistula 194, 46. [CSEL p. 57 213/5-13.] Epistula 194, 46 añade que el rito del exorcismo en el bautismo de los infantes solo tiene sentido si el demonio tiene poder sobre ellos por medio del pecado. En otras palabras, el ritual del exorcismo demuestra que el pecado original está en la base de la necesidad del bautismo de niños. La Epistula 194, 45 afirma que el bautismo ofrece el perdón de los pecados, a saber, para los niños.

<sup>964</sup> *De peccatorum meritis* 1, 26-27.

en nosotros que necesita ser renovado<sup>965</sup>. Según Agustín, el mismo Pelagio probablemente sería consciente de que la gente no nace sin pecado. Después de todo, admite que necesitamos el bautismo, y que en el bautismo nuestros pecados son perdonados. Igualmente es probable que no crea que la gente pueda estar sin pecado. Entonces afirmaría que, sobre la base de Jn 3, 5, o los inocentes recién nacidos sin bautizar son destinados a la muerte eterna, o que hay una vida eterna por fuera del reino de Dios. Agustín responde a ambas opciones respectivamente. Mt 25, 46 afirma que los justos son admitidos a la vida eterna, y todos los demás son destinados al fuego eterno. La muerte eterna señala consecuentemente al pecado. Como resultado, los paruuli sin bautizar no están sin pecado. Además, una solución de mutuo acuerdo –la vida eterna por fuera del reino–, no se puede admitir<sup>966</sup>. Si el texto de Rm 5, 12 no es claro en sí mismo, entonces debemos consultar textos claros de la Escritura<sup>967</sup>. Jn 3, 5; Mt 1, 21 y Mt 9, 12 son claros y demuestran la necesidad del bautismo y el papel de Jesús como redentor y médico. Todo esto se aplica con igual medida, o mayor aún, a los paruuli. Los niños sin bautizar no pueden entrar en el reino de Dios, ni pueden poseer la vida eterna por fuera del cuerpo de Cristo. Ello sólo es posible si son incorporados al cuerpo de Cristo por medio del sacramento del bautismo<sup>968</sup>.

En el *De gratia Cristi et de peccato originali* 2, 21 (418) observa Agustín que los pelagianos no niegan Jn 3, 5, pero no reconocen la plenitud de sus implicaciones. Señala que Pelagio nunca afirmó que los niños pudieran entrar al reino de los cielos sin bautismo. Cita a Pelagio, quien a su vez cita Jn 3, 5, en su *Epistula ad Innocentium papam*. Sin embargo, según Agustín, este no es el problema principal. El problema con los ‘pelagianos’ es que ellos niegan que los paruuli tengan el pecado original que deba ser lavado por el bautismo. Agustín escribe que el bautismo, de acuerdo a Pelagio, sólo es necesario para adquirir la entrada al reino de Dios, como si la vida eterna fuera posible sin el bautismo. Pelagio no quiere negar a los paruuli la redención del bautismo. Agustín anota, sin embargo, que Pelagio no especifica si quiere decir redención de una mala situación a una mejor (la gracia que nos redime del pecado original), o de una buena situación a una mejor (la gracia que nos capacita para actuar mejor). En su *Libellus breuissimus*, Celestio también acepta la redención de los niños, pero rechaza confesar que esta redención tenga que ver con el pecado que pasó de Adán a los niños.

El *De anima et eius origine* (419/420) cita a Jn 3, 5 varias veces. Agustín dice que Vicente Víctor se equivoca cuando afirma que los niños no bautizados disfrutaban la promesa del paraíso y el reino de los cielos. De acuerdo a Vicente, Dios no puede castigar almas inocentes (colocadas en carne pecadora) a la muerte eterna sin que un pecado anterior lo justifique. Sin embargo, según Agustín, Vicente se dio cuenta del error de su posición. Es equivocado afirmar que los paruuli pueden salvarse sin la gracia de Cristo, e insistir en que el

<sup>965</sup> De peccatorum meritis 1, 58.

<sup>966</sup> De peccatorum meritis 3, 6.

<sup>967</sup> De peccatorum meritis 3, 7.

<sup>968</sup> De peccatorum meritis 3, 8. Ver nuestra exposición de Mt 9, 12.

pecado original puede ser removido sin el bautismo de Cristo por el que se perdonan los pecados<sup>969</sup>. Vicente se da cuenta de su error cuando afirma que debemos orar continuamente por los paruuli no bautizados. Agustín redondea su argumento con Jn 3, 5 y Mt 10, 39. Nadie puede llegar a ser miembro de Cristo a no ser que se bautice o muera por Cristo<sup>970</sup>. Según Agustín, los concilios católicos y la Sede Apostólica condenarán a los haeretici pelagianos, porque se atrevieron a asignar un lugar de descanso y de redención a los niños sin bautismo, por fuera del reino de los cielos, y lo hicieron negando el peccatum originale. Como católico, Vicente aceptaba el peccatum originale, pero afirmaba al mismo tiempo que los niños sin bautismo tienen acceso al paraíso y que son admitidos al reino de los cielos después de la resurrección. Según Vicente, los paruuli no son sujeto de condenación, a pesar del hecho de no liberarse del pecado original por el bautismo. En su opinión, disfrutaban el paraíso después de que mueren hasta que son llevados al reino de los cielos después de la resurrección. Una vez más Agustín en su respuesta utiliza la combinación de Jn 3, 5 y Mt 10, 39. Con excepción de los mártires, la redención sólo es posible por el bautismo<sup>971</sup>. Agustín insiste en que no puede hacerse ninguna distinción entre el reino de los cielos para los bautizados y una, así llamada, parte alternativa del reino de Dios para los no bautizados. Jn 3, 5 no hace distinción entre el reino de Dios y el reino de los cielos. Lo cual se vuelve más claro cuando comparamos el verso en cuestión con Jn 3, 3, que afirma que quienes no renacen no pueden ver el reino de Dios. Jn 3, 5 afirma que quienes no renacen no pueden entrar en el reino de los cielos. Dado que ´ver´ y ´entrar´ se refieren a la misma realidad, el ´reino de los cielos´ y el ´reino de Dios´ de igual forma deben ser la misma realidad. Ambas formas de referirse a la misma realidad nos permite afirmar que no puede haber acceso al reino de los cielos sin el bautismo<sup>972</sup>. Repetidamente afirma Agustín que Vicente es católico y que acepta la doctrina del pecado original. Sin embargo, afirma que los niños sin bautismo son recibidos en el paraíso después de la muerte, y más tarde se les concede el acceso al reino de los cielos, después de la resurrección. Agustín juzga que la afirmación de que los niños reciben el perdón del pecado original y el acceso a los cielos sin el bautismo, es aún más perversa que la

---

<sup>969</sup> Vicente aparentemente creía en el pecado original. Sin embargo, al mismo tiempo, afirmaba que las almas de los recién nacidos eran inocentes. Como resultado, señala Agustín, reducía el pecado original (en los niños recién nacidos) al cuerpo pecador.

<sup>970</sup> De anima et eius origine 1, 10.

<sup>971</sup> De anima et eius origine 2, 17. De anima et eius origine 2 está dedicado al presbyter español Petrus. En §13-§17, Agustín pone su atención en las opiniones erradas de Vicente con relación al destino de los paruuli no bautizados. De anima et eius origine 2, 16-17 explica la afirmación que no se puede entrar en el reino de los cielos sin el bautismo. De anima et eius origine 2, 17 a Pablo y el texto de Rm 5, 18: "el pecado de uno llevó a la muerte de todos". La conclusión está clara. Nadie puede quitarse por sí mismo el pecado original sin el bautismo. Agustín refuerza su conclusión haciendo referencia a Mc 16, 16: "los que crean y se bauticen se salvarán; pero los que se resistan a creer serán condenados". Así concluye que la fe y el bautismo son necesarios para la redención. En el caso de los paruuli, esta fe recibe su expresión por parte de los adultos, para que los paruuli mencionados, no sean condenados.

<sup>972</sup> De anima et eius origine 3, 17. El tercer libro del De anima et eius origine está dirigido directamente a Vicente Victor. De anima et eius origine 3, 3-19 ofrece una visión de conjunto de los siete errores que Agustín encontró en la obra de este último.

afirmación pelagiana. Pelagio, observa, al menos defiende el contenido de Jn 3, 5 y acepta que los paruuli sin bautizar –a quienes considera libres de todo pecado-, no pueden entrar al reino de los cielos. Vicente, por el contrario, no les concede el acceso al reino, aunque cree que nacieron en pecado. En otras palabras, les concede la absolución y el acceso al reino de los cielos sin el bautismo. Agustín no se amedrenta con el argumento encontrado en Jn 3, 5. Cristo mismo declara en el texto que aquellos que no son bautizados, no tienen acceso al reino (de Dios)<sup>973</sup>.

Agustín también cita a Jn 3, 5 para que tome parte en su polémica con Juliano de Eclana, usando el verso en *Contra Iulianum* como argumento a favor de la necesidad del bautismo de los niños a causa del pecado original. Juliano permite que los paruuli sean bautizados, pero está convencido, observa Agustín, que no son redimidos, liberados, purificados y salvados del mal al ser bautizados. En contraste, insiste Agustín: para que los niños puedan ser redimidos, es porque deben estar enfermos; para que sean liberados, deben estar atados por la esclavitud; para que sean purificados, deben estar impuros; para que sean salvados, deben estar bajo el poder del mal. Por lo que concierne a los niños, esta es una cuestión del pecado original y no de pecado personal, algo que niega Juliano<sup>974</sup>. No puede haber vida eterna por fuera del reino de Dios. De acuerdo a Rm. 6.2-3, aún los paruuli son bautizados en la muerte de Cristo. Nadie es excluido. Jn.3,5 tampoco se restringe a los adultos sino que incluye a los paruuli<sup>975</sup>. El verso adquiere la misma función en *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430), sirviendo como argumento contra la hipótesis de que los niños no bautizados disfrutaran eterna felicidad por fuera del reino de Dios. Agustín emplea el verso para argumentar que dicha distinción no existe. En el contexto de su debate contra Juliano, pregunta cuál podría ser la razón para situar a los niños no bautizados por fuera del reino, donde son infelices, si se niega el pecado original<sup>976</sup>. Jn 3, 5 también se refiere a los paruuli. Puede que no hayan cometido pecados personales, pero llevan, no obstante el pecado de Adán (Rm 5, 12)<sup>977</sup>. Agustín considera un “profundo misterio” el que los niños de creyentes mueran demasiado pronto para bautizarlos, mientras los hijos de los incrédulos y blasfemos -gente que difama la gracia de Dios-, son bautizados a tiempo y entran en el reino de Dios. La redención es, en último análisis, gracia, y no se basa en los méritos de los padres<sup>978</sup>.

Muchas veces, y en toda la obra de Agustín, se cita a Jn 3, 5 en variedad de contextos. Por fuera de la controversia pelagiana, emplea el versillo para subrayar la necesidad del bautismo, en general. El uso del verso en relación con el *baptismus paruulorum* comienza con la controversia pelagiana y se convierte en un *topos* anti-pelagiano de frecuente referencia. No bautismo,

---

<sup>973</sup> De anima et eius origine 3, 19. Agustín repite que los pelagianos afirman que los niños sin bautismo entran en el reino porque ellos niegan el pecado original. No hace distinción en este párrafo entre el reino de Dios y el reino de los cielos

<sup>974</sup> *Contra Iulianum* 3, 8.

<sup>975</sup> *Contra Iulianum* 6, 10.

<sup>976</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 113.

<sup>977</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 161.

<sup>978</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 12.

significa no acceso al regnum caelorum/regnum Dei, y es sólo dentro de este regnum que se nos concede la redención y la vida eterna. Es interesante observar, sin embargo, que el sermo 294 es la única homilía (anti-pelagiana) -tanto en los sermones ad populum, como en todo género de sermones-, en la que cita a Jn 3, 5 como parte del argumento a favor de la necesidad de bautizar a los niños. Aunque Jn 3, 5 reaparece una y otra vez como un argumento a favor de la necesidad del bautismo de los recién nacidos en los tratados anti-pelagianos, es el único lugar en los sermones de Agustín que encontramos el verso usado en este sentido.

#### 4.4 Jn 3, 13

*Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit.* (sermones 144, 5; 294, 9-10)

Jn 3, 13 aparece regularmente en los escritos de Agustín. Se menciona una sola vez en su obra temprana –De agone christiano 27 (396)–, donde observa que algunos tratan de usar el verso para negar que Cristo ascendió en forma corpórea, ya que no descendió en esa forma. Insiste Agustín en que esta es una mala interpretación del verso. El cuerpo del Señor no ascendió (“non ascendit”) a los cielos, sino que fue elevado a los cielos (“levatum est in caelum”).

Jn 3, 13 es usado más tarde como un argumento anti-arriano en Contra sermonem Arrianourum 6 (419), en donde Agustín emplea el verso para respaldar la unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en Cristo<sup>979</sup>. De la misma manera cita el verso en este sentido Contra Maximinum Arrianum (427/428)<sup>980</sup>.

La mayoría de las referencias a este verso deben situarse en el género de los sermones, en su mayor parte como apoyo a la unidad cristológica y eclesiológica. Enarratio in Psalmum 122, 1 (antes del 411)<sup>981</sup> afirma que las personas son incapaces de ascender por sí mismas y sólo pueden hacerlo uniéndose a Cristo. Cristo ascendió como cabeza junto con su cuerpo, la Iglesia. Cristo edificó para él su Iglesia sin mancha. Agustín hace alusión aquí a Ef 5, 27. Cristo ascendió, pero no sin los fieles que están tan unidos a él, que son los miembros de su cuerpo. Al mismo tiempo, lee Agustín en Hch 9, 4 que Cristo permanece en la tierra en sus miembros. Cristo preguntó a Saulo: “¿Por qué me persigues?” Cristo está en la tierra como la caritas misericordiosa. Al mismo tiempo, los fieles ya están con él en el cielo en esperanzada caritas<sup>982</sup>. El verso aparece con regularidad en el tractatus sobre el evangelio de Juan. In Iohannis euangelium tractatus 12 (406/407)<sup>983</sup> combina Jn 3, 13 con Jn 3, 5, y se basa en ello para afirmar que nos convertimos en hijos de Dios por

<sup>979</sup> El contxtto más amplio es la unidad de la persona de Cristo. Él es por naturaleza Hijo de Dios, y por gracia, Hijo del Hombre.

<sup>980</sup> Contra Maximinum Arrianum 2, 20, 3.

<sup>981</sup> Müller: no antes del 405 y antes del 411, Zarb: diciembre del 412, Rondet primavera del 408 (o 407)/415, Le Landais: diciembre del 414- agosto del 415, La Bonnardière: ¿invierno del 406 antes de Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>982</sup> Col 3, 1-3 señala que los creyentes están ya en el cielo. Pablo lo dijo como si fuera ya una realidad. Agustín señala que la referencia es en el futuro, y es una realidad solo “en esperanza”.

<sup>983</sup> La Bonnardière/Berrouard: 406/407.

el descenso de Cristo de los cielos. Como Dios Cristo creó la humanidad, como ser humano Cristo la recrea<sup>984</sup>. Jn 3, 13 significa que ascendemos al cielo en y por Cristo, en esa unidad, no fuera de ella<sup>985</sup>. In Iohannis euangelium tractatus 14, 7 (406/407)<sup>986</sup> emplea Jn 3, 13 y Jn 3, 31–32 para enfatizar que el Señor está en el cielo con el Padre, y que Cristo es la Palabra de Dios. In Iohannis euangelium tractatus 27; 31 y 111 empleó Jn 3, 13 para subrayar la unidad cristológica: las dos naturalezas de Cristo constituyen una unidad. Cristo es una persona, hijo de hombre e Hijo de Dios. Jn 3,13 demuestra que el hijo del hombre está en el cielo, y que el Hijo de Dios y el hijo del hombre constituyen el único Cristo<sup>987</sup>. El lugar de Cristo es el cielo. Nunca lo ha dejado, ni aún cuando estuvo en la tierra. El declaró en Jn 3, 13 que estaba en el cielo en el momento en que estaba en la tierra<sup>988</sup>. No dijo que el hijo del hombre ‘estará’ en los cielos, sino afirmó que ya estaba en el cielo. La razón es la unidad de la persona de Cristo. Según esta unidad, en Cristo, Dios es hombre y el hombre es Dios<sup>989</sup>.

Fuera de los sermones ad populum anti-pelagianos, Jn 3, 13 aparece en los sermones que se sitúan temprano. En el sermo 91, 7 (400)<sup>990</sup>, por ejemplo, Agustín predica refiriéndose a Jn 3, 13 que los creyentes sólo pueden ascender con Cristo incorporándose a su cuerpo como miembros<sup>991</sup>. Cristo es el único que ha ascendido, y nosotros solamente lo podemos hacer asiéndonos a El, siendo parte de El. Ciertamente Cristo como Cabeza es una persona con el cuerpo. El sermo 362,16 (403)<sup>992</sup> trata de la resurrección de los muertos. Dado que su hogar era siempre el cielo, Cristo permaneció celestial. El Hijo de Dios también se convirtió en persona al aceptar un cuerpo terrenal. Sólo el que ha descendido puede ascender, y este es el caso de Cristo. Si otros ascienden por la gracia de Cristo es porque son su cuerpo. De esta forma sólo hay una persona que desciende y asciende. Con Jn 3, 13 Agustín subraya la unidad con Cristo en combinación con Ef 5, 31/ Gn 2, 14 –“dos en una carne”-, y Mc 10, 8 –“no dos sino una sola carne”<sup>993</sup>. Dos sermones tempranos aluden a Jn 3, 13 desde una perspectiva litúrgica, en relación con la fiesta de la Ascensión. Pronunciado en dicha festividad, el sermo 265B (396-397)<sup>994</sup> abre con el argumento que Cristo ofreció Jn 3, 13 en respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo puede un cuerpo ascender al cielo si no ha descendido del cielo? La

<sup>984</sup> In Iohannis euangelium tractatus 12, 8.

<sup>985</sup> In Iohannis euangelium tractatus 12, 9.

<sup>986</sup> La Bonnardière/Berrouard: 406/407.

<sup>987</sup> In Iohannis euangelium tractatus 27, 4; Berrouard: 414.

<sup>988</sup> In Iohannis euangelium tractatus 31, 9; Berrouard: 414. De igual modo, Jn 3, 13 aparece en la Epistula 187, 9 (mitad del 417, a Claudius Postumus Dardanus). Mientras Cristo estaba en el cielo como Dios, estaba también en la tierra como hombre.

<sup>989</sup> In Iohannis euangelium tractatus 111, 2; Berrouard: inicios del 419.

<sup>990</sup> Rebillard: -, Gryson: circa 400, Hombert: -, Hill: 400.

<sup>991</sup> s. 91, 7.

<sup>992</sup> Rebillard: invierno del 410-411, Gryson: diciembre del 403, Hombert: -, Hill: 411.

<sup>993</sup> s. 362, 16.

<sup>994</sup> s. Casin. 2, 76, 2. Rebillard: Ascensión del 396-397, Gryson: Ascensión del 396-397, Hombert: -, Hill: Ascensión del 396-397.

humanidad de Cristo estaba de tal modo unida a su divinidad, que la Palabra, el alma y la carne eran el Cristo, una persona<sup>995</sup>. El sermo 263A (396-397)<sup>996</sup> contiene un típico llamado agustiniano en la fiesta de la Ascensión: *sursum cor*, “levantemos nuestros corazones al Señor”. Así como Cristo ascendió sin dejar atrás la humanidad, así la humanidad está ya con El, aunque lo que se le ha prometido a la humanidad no ocurra todavía en el cuerpo humano. Ascendió arriba a los cielos mientras al mismo tiempo sufre en la tierra lo que los humanos sufren como sus miembros (Cf. Hch 9, 24).<sup>333</sup> Por otra parte, no abandonó el cielo cuando bajó a la tierra por la humanidad, ni abandonó la humanidad cuando subió al cielo. Después de todo, Jn 3, 13 afirma que el hijo del hombre “está” en el cielo y no “estará” en el cielo<sup>997</sup>. De igual manera Jn 3, 13 se refiere a la humanidad, particularmente en relación a la unidad de la humanidad con Cristo. Cristo es la cabeza y nosotros su cuerpo. Estamos en Cristo por la gracia. En Él ascendemos como uno. Jn 3, 13 hace pareja con Gal 3, 16 (Cristo es la semilla de Abrahán) y con Gal 3, 29 (somos la semilla de Abrahán). Esto significa que la humanidad y Cristo forman la misma semilla. Por tanto la humanidad no está separada de Cristo cuando El asciende<sup>998</sup>. Algunos haereticos protestan: ‘¿cómo puede un cuerpo que no descendió del cielo ascender al cielo?’ Según Agustín, Jn 3, 13 se refiere a la persona no a algo que tenía la persona. Cristo bajó a la tierra sin la vestidura de un cuerpo y ascendió con la vestidura de un cuerpo. El cuerpo que tomó para sí no le hizo persona diferente. Si no es otra persona aún unificado con la humanidad, entonces es menos probable que cambiara cuando tomó un cuerpo<sup>999</sup>. Como es evidente en Ef 5, 31 y Mc 10, 8, la persona también ascenderá, gracias (solamente) a la unión con Cristo<sup>1000</sup>.

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum 60 (411) cita a Jn 3, 13, en combinación con Jn 3, 5, en el contexto del bautismo de los niños. Los humanos sólo pueden ascender si se han convertido en miembros de Cristo, y esto ocurre en el bautismo<sup>1001</sup>.

Jn 3, 13 es relativamente un verso poco común en los escritos de Agustín. Lo cita la mayoría de las veces dentro de un esquema cristológico, y sólo ocasionalmente en relación con el tema del bautismo. Sólo De peccatorum meritis y el sermo 29 ofrecen una lectura anti-pelagiana del verso aplicándolo a la necesidad del bautismo de los niños. Así se confirma más la sólida relación entre el tratado y el sermón, lo que ya habíamos observado en nuestro análisis bíblico.

---

<sup>995</sup> s. 265B, 2.

<sup>996</sup> s. May 98. Rebillard: Ascensión del 396-397, Gryson: Ascensión del 396/400, Hombert: -, Hill: Ascensión del 396-397.

<sup>997</sup> s. 263A, 1.

<sup>998</sup> s. 263A, 2.

<sup>999</sup> Esto es parecido al que sube a una montaña o escala una tapia vestido o armado, y regresa desnudo y desarmado, como la misma persona.

<sup>1000</sup> s. 263A, 3.

<sup>1001</sup> De peccatorum meritis 59 cita Jn 3, 1-21 para hacer un esquema de todo el contexto. Ver De peccatorum meritis 1, 58 y la exposición de Jn 3, 5.

## 5. CONCLUSION

Como es evidente desde nuestro *status quaestionis*, los sermones 293 y 294 han sido objeto de extenso estudio en la investigación sobre Agustín. Se les maneja en estudios sobre liturgia, la Cristología de Agustín y respecto a su posición, relacionada con el contenido, dentro de la (primera fase) de la controversia pelagiana. Sin embargo, la literatura secundaria, tiende a dejar pasar desapercibida la importancia del sermo 294 en particular, tanto internamente (dentro del género sermón) como externamente (en comparación con la obra entera de Agustín).

En el corpus de sermones hemos observado que el tema de la necesidad del bautismo de los niños no se discute con relativa frecuencia en los (anti-pelagianos) sermones *ad populum*. El sermo 293 y en particular el sermo 294 tratan el tema sin timidez. Desde luego, el sermo 294 es la única homilía dedicada totalmente al tema, un sermón en el que Agustín reunió un completo expediente bíblico y que, a pesar de la estructura a veces desorganizada, se esforzó por contrarrestar una por una las posiciones de sus adversarios. Además, la combinación específica de citas bíblicas como argumentos en pro del bautismo de los niños no tiene comparación en ninguno de los otros sermones. También observamos con relación a la cohesión entre la cronología y el contenido de los sermones que los tratamientos del tema del *baptismus paruulorum* – originados por la necesidad del bautismo a causa del pecado original y la por la oposición entre Adán y el Cristo sin pecado – tendían a concentrarse alrededor del año 413, en particular los sermones 115, 174, 176 y 351. Insiste Agustín que el perdón de los pecados en el bautismo implica la ausencia de *impeccantia*. Cuando trata el tema del bautismo de los niños, en los sermones 151, 165, 170, 181, y 183, enraizados en la pecaminosidad general de la humanidad y como participantes del pecado de Adán, los sermones en cuestión tienden a ser situados en su mayoría alrededor del año 417. En estos sermones también el estado y el destino de los infantes no es el sujeto principal. Aquí el punto de partida es más bien el tema de las consecuencias que se siguen para toda la humanidad después de la caída. En breve, el bautismo de los niños no es un tema prominente en las homilías. Cuando tiene precedencia, la homilía en cuestión tiende a ser colocada alrededor del 413. Estas observaciones apoyan una conclusión bipartita. Por un lado, parecería que Agustín se atrevió a tocar materias complicadas pastoralmente, tales como la *damnatio* de los niños sin bautizar. Por otra parte, es evidente que sólo lo hace en muy contadas ocasiones, aunque le necesidad del bautismo para la salvación de los *paruuli* fue uno de los puntos centrales en su polémica anti-pelagiana, un punto sobre el que volvería una y otra vez en sus tratados anti-pelagianos. Esta observación subraya la necesidad de un estudio de material comparativo externo, que nos lleve a colocar los sermones 293-294 junto a *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum* y examinar las cuatro principales citas bíblicas de estos dos sermones (y de los sermones anti-pelagianos) a la luz de toda la *oeuvre* de Agustín.

Cuando colocamos lado a lado los sermones 293 y 294 con los tratados anti-pelagianos, nuestra primera conclusión debe ser que los sermones no presentan nuevo material, relacionado con el contenido, en la controversia

pelagiana. Agustín toma prestado el contenido del sermo 294, en parte, del *De peccatorum meritis*. El sermo 294 no es, sin embargo, un simple resumen del tratado, pues no incluye algunos elementos importantes de este último. El sermón en cuestión fue pronunciado un año después de la composición de *De peccatorum meritis*. El hecho de no pesentar nuevos argumentos o elementos bíblicos en el debate, podría ser indicio de no haber recibido más información sobre la posición de sus adversarios en Cartago durante este período. La diferencia entre el tratado y la homilía podría explicarse también, en parte, por la diferencia de género, junto con la diferencia en las respectivas audiencias. El sermo 294 es menos estructurado que el tratado, lo que se puede explicar, también en parte, por la tirante situación en la que fue pronunciado el sermón. El sermo 294 puede considerarse como uno de los primeros sermones anti-pelagianos, estrechamente relacionado en términos de contenido con los sermones 246, 293, 299, Epistula 98 y *De peccatorum meritis*. La homilía tiene como primer plano el tema del bautismo de los niños y el estado en que nacen los seres humanos. Estos temas más tarde se convertirán en criterio de ortodoxia. En este sentido, el sermo 294 es un *locus theologicus*, pues la homilía maneja un importante y controvertido tema. Sin embargo, no es un *locus original*, pues no desarrolla una teología nueva.

La fuerte relación, en cuanto contenido, entre el sermo 294 (un poco menos con el sermo 293) y *De peccatorum meritis*, y que ya ha sido relacionada en la primera parte del presente volumen, fue confirmada por el análisis bíblico en el presente capítulo. Aparte de la controversia con Juliano, Mt 9, 12-13 solamente aparece en *De peccatorum meritis* y en los sermones 293-294 (y en el sermo 174). El sermo 294 es la única homilía que cita Jn 3, 5, mientras que el verso en cuestión puede decirse que sea un *topos* en la literatura anti-pelagiana a partir de *De peccatorum meritis* en adelante. El sermo 294 y *De peccatorum meritis* son las únicas obras en donde se puede encontrar una aplicación anti-pelagiana de Jn 3, 13 al tema del bautismo de los niños. Esta observación confirma el hecho de que los sermones de Agustín sobre temas dogmáticos, van muy paralelos a sus escritos doctrinales.

Nuestro estudio da origen a una tercera observación. El enfoque del tema sobre la razón para el bautismo de los niños es central en la primera fase de la controversia pelagiana, lo cual se refleja claramente en los sermones 293 y 294, junto con otros sermones situados en esta primera fase. Nuestra comparación bíblica también demostró que el mismo tema, con la misma argumentación basada en los mismos versos bíblicos, como los citados en los sermones 293 y 294, ocupa un lugar primordial en la violenta disputa entre Agustín y Juliano de Eclana. El enfoque del tema de la necesidad del *baptismus paruulorum* en el sermo 294 y en los escritos dirigidos contra Juliano, tiene fuertes paralelos, aunque abiertamente ambos usan distintos estilos. Los sermones 293 y 294 se dirigen al adversario de manera amistosa, cortés y tentadora. El mismo tema será tratado más tarde en forma agresiva y condenatoria, cuando Juliano sea el objetivo. Después del 413 –y ciertamente después del 417/418–, ninguno de los sermones trata este tema explícitamente. Así, mientras el tema del *baptismus paruulorum* se encuentra explícito en la polémica con Juliano, no se encuentran paralelos en los sermones en su conjunto. No se puede dejar de

mencionar que nuestras conclusiones pueden ser la explicación al hecho de que probablemente sólo una décima parte de los sermones ad populum de Agustín se haya preservado. Sin embargo, la ausencia de este tema específico en los sermones después del 417/418 sigue siendo un vacío interesante. Sugerir que Agustín no se atrevió ya más a predicar sobre el tema enfrente de una audiencia general después del 413, es demasiado atrevido, teniendo en cuenta que ocasionalmente vuelve sobre el tema, especialmente entre el 413 y el 417. Quizá nuestra observación se deba interpretar así: Agustín se vio obligado a predicar sobre el tema –testigos son los sermones 293 y 294 como ejemplos preeminentes–, porque era importante en ese tiempo para su público del norte de África, pero el mismo tema era considerado como un cerrado debate por el mismo público –ciertamente después del Concilio de Cartago en el 418–, en la época de su polémica contra Juliano. También podría afirmarse que el debate con Juliano sobre el bautismo de los niños tiene un lugar en los sermones, y que la fecha de algunos de esos sermones debe ser revisada. Sin embargo, tal argumento no es del todo convincente. En primer lugar, la cronología de los sermones sobre el bautismo de los niños no se determina solamente en base a la presencia de dicho tema. Segundo, hemos observado que las citas bíblicas empleadas en el debate con Juliano de Eclana no aparecen en los sermones, salvo, como excepción, los sermones 293 y 294. Esta observación refuerza la hipótesis del silencio en las homilias de Agustín sobre el tema del bautismo de los niños, en tiempo de su polémica con Juliano de Eclana.

Nuestro análisis en el presente capítulo subraya la originalidad de los sermones 293 y 294 con relación a todos los demás sermones. El tema del bautismo de los niños también se encuentra en ellos –no con mucha frecuencia–, pero sin las mismas citas bíblicas, o con la misma intensidad. El rechazo de la tesis del *medius locus* y la conclusión de que los parvuli no bautizados están condenados a la perdición eterna, no se encuentran en ningún otro sermón. Tal vez Agustín tuvo que afrontar reacciones vehementes cuando pronunció los sermones 293 y 294, o durante su estadía en Cartago. Tal vez estas reacciones le hicieron decidir el no predicar más sobre este tema. También sorprende que cuando años más tarde en la misma ciudad retoma el tema, no formula sus argumentos con la misma precisión –excluido el sermo 165–, dejándonos la pregunta de si la discusión en el sermo 165 estaba, en términos de contenido, dirigida contra los pelagianos, o era simplemente una pieza de sátira retórica independiente de la controversia pelagiana.

Sin sacar conclusiones arriesgadas, también es interesante observar que una importante porción de los sermones con el tema del bautismo de los niños, claramente pueden localizarse en Cartago (mientras los demás sermones sobre el mismo tema permanecen sin localización). Pareciera que el tema del bautismo de los niños se hubiera convertido en el “rumor del pueblo” después de la condena de Celestio. Esto explicaría el por qué Agustín pronunció los sermones 293-294 y explicaría también las vehementes reacciones de su audiencia. Podría ser también la razón de que volviera sobre el tema en Cartago, en los sermones 165 y 174. El contexto local y el debate, en otras palabras, pudieron haber influenciado considerablemente el contenido de los sermones de Agustín. De manera particular y concreta, los sermones 293 y 294

ilustran el *Sitz-im-Leben* de las homilías de Agustín. El sermo 293 proporciona la ocasión concreta para el sermo 294. Además, hay varios elementos que señalan la “desazón teológica” que le pudo haber inspirado para pronunciar dichos sermones, y por consiguiente determinar el contenido (y tal vez hasta la falta de estructura del sermo 294). Además de las indicaciones que sugieren reacciones vehementes a los sermones 293 y 294, el comentario de Agustín en el sermo 294 sobre el crecimiento en número de pelagianos (aunque hay poca información histórica sobre ello), sugiere que además de la tensa atmósfera, el mismo predicador tenía sus preocupaciones. Al mismo tiempo, y sin la posibilidad de una respuesta conclusiva, debemos preguntarnos por la audiencia potencial de los sermones de Agustín sobre el bautismo de los niños. Según el testimonio de los sermones 293 y 294, estos sermones no fueron recibidos sin incidentes. ¿Por qué, entonces, no encontramos vestigios de desazón en los sermones que por esa época pronunciara Agustín en Cartago? ¿Predicó a diferentes audiencias? Un público de teólogos y clérigos –el mismo grupo que condenara a Celestio en el 411 y en relación al tema específico–, habrían estado de acuerdo con sus comentarios. Si había desasosiego durante la predicación del sermo 294 (en la basilica maiorum, en donde tal vez también predicó el sermo 293), podría sugerir una audiencia más amplia, incluyendo seguidores de las ideas pelagianas, o padres protestando ante la afirmación de condena para los niños sin bautismo. En una época de alto índice de mortandad infantil, muchos habrían tenido la experiencia de la muerte de un niño, el tema era desde luego de alta sensibilidad. La misma pregunta puede hacerse con respecto a los sermones 115, 174, 176 y sermo 165. La primera serie de sermones también toca el tema del pecado de los recién nacidos, pero no parece que tuvieran alguna observable resistencia. El sermo 165 va más allá. Fue pronunciado en Cartago, en donde como ya lo hemos sugerido, el tema era de alta sensibilidad. Sin embargo, como experto animador, Agustín limpia el piso con (su modo de entender) el pelagianismo en un sermón basado en el presupuesto de que los recién nacidos son pecadores. Tal vez el sermón presupone un público familiarizado con el matiz teológico y sin simpatías pelagianas. Entonces no parece probable que el sermo 165 tuviera el mismo público, o que haya sido pronunciado en el mismo período de zozobra que los sermones 293 y 294. El presente capítulo ha demostrado la originalidad de los sermones de Agustín. Por una parte, su contenido doctrinal encuadra con sus tratados sistemáticos sobre el mismo tema. Al mismo tiempo, sin embargo, el contexto específico que ocasionó y motivó el contenido de los sermones 293-294, y las indicaciones sobre las circunstancias concretas en las que fue predicado el sermo 294, acertadamente ilustran el hecho de que los sermones como tales son “discursos ocasionales”.

## CAPÍTULO CUATRO

**LA ORACIÓN COMO UNA SEÑAL DE LA  
PECAMINOSIDAD HUMANA**

En el capítulo anterior exploramos el uso que hace Agustín del bautismo de los niños como un argumento litúrgico, y observamos que el bautismo de los niños fue usado en parte, en la controversia pelagiana, para reforzar su doctrina sobre la gracia. No obstante en el contexto de la controversia, Agustín también apeló a otros elementos de la liturgia cristiana y de la espiritualidad en general. El significado y la necesidad de la oración jugaron un papel importante en el discurso anti-pelagiano de Agustín, así como la oración en sus diversas formas: litúrgica, personal y especialmente el Pater Noster. El presente capítulo se centra, en primer lugar, en las ideas de Agustín sobre la oración en general, esbozando la importancia del tema dentro de la controversia pelagiana. En la segunda parte del capítulo, cederemos el protagonismo al mismo predicador, con una presentación detallada de cinco sermones escogidos, en los que la oración es el tema central. Posteriormente exploraremos la presencia y el tratamiento del tema de la oración dentro del corpus de los sermones anti-pelagianos. Una lectura atenta de los sermones de Agustín sobre la oración en la segunda y tercera parte del presente capítulo, revelará la centralidad de las Escrituras en los argumentos de Agustín sobre la misma. Para alcanzar una mejor comprensión de la base escriturística de su pensamiento sobre la oración dentro de la controversia pelagiana, hemos elegido seis citas de la Escritura que veremos que son centrales en sus explicaciones sobre la oración en los sermones anti-pelagianos. En la cuarta parte del capítulo, se proporciona un inventario de estos seis textos bíblicos.

*1. El significado de la oración en el pensamiento de Agustín*

Según Th. Maschke, el nexus de la teología de Agustín sobre la oración radica en una “graciosa conformación, la humilde reestructuración o reforma de la vida cristiana a la voluntad divina, al llenarse de poder por la aseguración

de la gracia de Dios<sup>1002</sup>. Esta conformación de la voluntad humana a la divina, no radica dentro de nuestras capacidades humanas. En vista de que los seres humanos nacen en pecado, es preciso atribuir dicha conformación a la gracia divina. Esta realidad es expresada especialmente en la Oración del Señor (Mt. 6,9-13)<sup>1003</sup>. Las reflexiones de Agustín sobre Oración del Señor han sido atentamente estudiadas por P. F. Beatrice<sup>1004</sup>. La Oración del Señor forma parte de la ceremonia bautismal<sup>1005</sup>, y también pertenece al sacramento (cotidiano) de la Eucaristía, donde tiene ésta un lugar fijo, inmediatamente después de la consagración<sup>1006</sup>. Además del valor sacramental que esta oración tiene para Agustín, también juega un papel primordial en su doctrina sobre el pecado. Hacer oración con el texto de Mt 6, 12 –“Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris” (“Perdónanos nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”)–, otorga a los bautizados el perdón de los pecados (pequeños y cotidianos); pecados que inevitablemente acompañan la vida. Una condición para este perdón es que los creyentes igualmente perdonen a sus semejantes. La combinación de los textos de la Escritura Mt 6, 12 y 13: “Ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo” (“no nos dejes caer en la tentación sino líbranos del mal”); y 1 Jn 1, 8-9: “Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est. Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus, qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate” (“si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, Él que es fiel y justo perdonará nuestros pecados y nos limpiará de toda iniquidad); implica para Agustín que ningún ser humano está sin pecado después del bautismo. Primero coloca 1 Jn 1, 8 contra la petición de los donatistas de que los ministros deberían estar libres de pecado y de que todos los pecadores deberían ser excluidos de la Iglesia. Esta exigencia no tiene sentido, según Agustín, ya que nadie sobre la tierra está libre del pecado. Posteriormente usa el versillo para refutar la así llamada afirmación pelagiana, de que sería teóricamente posible para los seres humanos, estar sin pecado<sup>1007</sup>.

Como V. H. Drecoll demuestra en su análisis del pensamiento de Agustín sobre la gracia, el significado y la naturaleza de la oración es uno de

<sup>1002</sup> Th. Maschke, ‘St. Augustine’s Theology of Prayer: Gracious Conformation,’ en: J. T. E. Lienhard, C. Muller, R. J. Teske (eds.), *Augustine. Presbyter Factus Sum, Collectanea Augustiniana*, P. Lang, New York 1993, 431-446, 431.

<sup>1003</sup> Maschke, ‘St. Augustine’s Theology of Prayer,’ 437. R. H. Weaver, ‘Prayer,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages, 670-675, 672, 673*.

<sup>1004</sup> P. F. Beatrice, ‘Lord’s Prayer,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 506-509.

<sup>1005</sup> La explicación de esta oración en el contexto litúrgico goza de un significado especial, particularmente en los sermones 56-59. Estos sermones son la explicación de esta oración en el contexto de la formación pre-bautismal de los catecúmenos, durante la *traditio orationis dominicae* el domingo antes de la Vigilia Pascual, después de la *redditio symboli*, la recitación del Credo. Agustín insiste en que los fieles necesitan saber en qué creen (por medio del Credo), antes de aprender a quién y cómo (por medio de la Oración del Señor) deben orar.

<sup>1006</sup> *Epistula* 149, 2.16.

<sup>1007</sup> Beatrice, ‘Lord’s Prayer,’ 507-508.

los puntos en discusión dentro de la controversia pelagiana<sup>1008</sup>. Al principio de la controversia pelagiana (411-413), Agustín formula en el *De Spiritu et Littera* que la fe es un don de Dios. La uoluntas (voluntad) con la que uno cree, finalmente es un donum Dei (un don de Dios). Drecoll señala que para Agustín esta fe es una fe orante. “Statt dessen bezieht er sich auf die Reihenfolge von Ps. 102, 2-5, die zeige, daß der bittende Glaube in der Liebe tätig sei (spir. et litt. 59)”<sup>1009</sup>. Desde un punto de vista anti-pelagiano, los cánones del Concilio de Cartago (01/05/418) establecieron el significado de la Oración del Señor<sup>1010</sup>. Esta oración expresa la perdurable pecaminosidad de los seres humanos después del bautismo; una pecaminosidad que atestigua la presencia del pecado original. En su discusión con los monjes de Hadrumeto (426/427), Agustín escribe en el *De correptione et gratia*, que la correptio es también necesaria además de la oración. Una vida moralmente virtuosa puede ser una gracia de Dios, pero no nos exime de la responsabilidad moral de las faltas de nuestros semejantes<sup>1011</sup>. Dentro del contexto del así llamado semi-pelagianismo (426), Agustín demuestra en el *De dono perseuerantiae*, que la perseuerantia es un don de Dios. Esto puede ser visto en la oración en Mt 6, 13, particularmente en la petición de ser ayudados por Dios en la lucha contra las tentaciones futuras. Para fundamentar esta idea, Agustín hace referencia a la obra de Cipriano *De oratione dominica*. “Im Grunde würde das Vaterunser ‘ad causam gratiae’ ausreichen (perseu. 13)”<sup>1012</sup>.

Agustín acusa a Pelagio de ser demasiado unilateral, al considerar la oración una mera iniciativa humana. Así como Pelagio niega la necesidad de la gracia, igualmente es negativo con respecto a la llamada de la oración. Así mientras Pelagio explícitamente afirma la necesidad de la frase: “y no nos dejes caer en la tentación” en la Oración del Señor, no obstante discute sobre cómo se debe interpretar exactamente dicha frase. Un grupo de pelagianos estaba convencido de que los seres humanos pueden resistir la tentación completamente con sus propias capacidades, y de que Dios nunca pondrá tentaciones morales a los seres humanos. A este propósito, según este grupo de pelagianos, no es correcto orar pidiendo algo que Dios ya ha colocado dentro de la capacidad humana (de impecancia) desde el principio. Es por esto que ellos afirmaban que la frase: “y no nos dejes caer en la tentación” significa una petición de no ser colocados en un peligro físico (como el caer de un caballo o ser atracado)<sup>1013</sup>.

J.-A. Vinel demuestra que además de la práctica del *baptismus paruulorum* (bautismo de los niños), la oración (particularmente la Oración del Señor cotidiana, la *oratio fidelium*, la *oratio super populorum*

<sup>1008</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 182-242.

<sup>1009</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 207.

<sup>1010</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 213-214.

<sup>1011</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 221.

<sup>1012</sup> Drecoll, ‘*Gratia*,’ 225.

<sup>1013</sup> J. Comeliau, ‘À propos de la prière de Pélagé,’ *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 31 (1935), 77-89. J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Heffer, Cambridge 1956, 66; 94; 181-182. T. J. van Bavel, *Als je hart bidt ...: Augustinus’ leer over het gebed*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2001, 67; 124; 149; 174.

[o la benediction] y la anáfora eucarística) funcionaban como argumentos litúrgicos contra los pelagianos<sup>1014</sup>. Estas oraciones ilustran generalmente la insuficiencia de las capacidades humanas. Más específicamente revelan que incluso después del bautismo el creyente tiene necesidad del perdón, y que el creyente bautizado no puede resistir a la concupiscentia sin la ayuda de la gracia. Vinel explora los diversos pasos en la “argumentación litúrgica” de Agustín: “¿Cuál es pues la racionalidad que rige esta llamada del argumento litúrgico? Del debate con los pelagianos surgen cinco factores. En la liturgia para mostrar la verdad doctrinal que contiene se necesita (1) una práctica efectiva o comportamiento, (2) realizada por la auctoritas Ecclesiae y (3) llevada a cabo con buena fe, significando veraciter et non mendaciter. Dado que (4) estos movimientos o palabras no pueden ser hechas o pronunciadas en vano (non inaniter), es correcto preguntarse a sí mismo acerca de (5) su lógica implícita. Esto hace referencia, en el caso de la oración como una petición o [la oración como] un acto de gracia, a la insuficiencia de las capacidades particulares de la persona que ora”<sup>1015</sup>.

M. Lamberigts señala que el tema de la oración no tiene importancia en la argumentación de Juliano, aunque ocupa un lugar en la respuesta de Agustín a Juliano, a saber, en relación a tres aspectos: la oración de petición de perdón, la oración pidiendo ayuda, y la oración de intercesión<sup>1016</sup>. Para Agustín, la oración en Mt 6, 12-13 expresa la incapacidad humana, la incapacidad de perseverar haciendo el bien hasta el fin, para obtener el perdón de los pecados (Mt 6, 12a), y no ser puesto en la tentación (Mt 6, 13a)<sup>1017</sup>. Según Agustín, esta oración pidiendo el perdón en Mt 6, 12a da testimonio de una actitud espiritual básica, a saber, el humilde reconocimiento de la propia debilidad<sup>1018</sup>; el darse cuenta de la propia debilidad para llevar a cabo la obra de la obediencia<sup>1019</sup>. La oración cotidiana de Mt 6,12a prueba que nadie está sin pecado después del bautismo. A los apóstoles también se les dio este mandamiento<sup>1020</sup>. Agustín repetidamente hace referencia en esta coyuntura, a 1 Jn 1, 8. Durante su vida terrena, insiste, los bautizados son todavía filii saeculi, pecadores en potencia<sup>1021</sup>. Esta oración pidiendo el perdón, tiene un lugar en el triple proceso de justificación: “Además, la justificación se nos concede en esta vida según estas tres maneras: primero por el baño de regeneración, por medio del cual se perdonan todos los pecados; posteriormente, por nuestra lucha con los vicios, de cuya culpa nos vemos absueltos; en tercer lugar, cuando nuestra oración, en la que decimos ‘perdónanos nuestras ofensas’ (Mt. 6,12) es oída, ya que –sin importar lo fuerte que luchemos contra los vicios-, somos seres humanos. No obstante Dios nos

<sup>1014</sup> J.-A. Vinel, ‘L’argument liturgique opposé par saint Augustin aux Pélagiens,’ *Questions liturgiques* 68 (1987), 209-241.

<sup>1015</sup> En la epístula 217, 8, por ejemplo, Agustín escribe que la oratio fidelium muestra que la gracia no es precedida por ningún mérito. Vinel, *L’argument liturgique*, 224-235, 237-238.

<sup>1016</sup> Lamberigts, *De polemiek*, Part II, Vol. I, 342-347; Vol. II, 391-399.

<sup>1017</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 105-106.

<sup>1018</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 15.

<sup>1019</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 116.

<sup>1020</sup> *Contra duas epistulas pelagianorum* 3, 15.

Todos los sancti del Antiguo y Nuevo Testamento fueron pecadores. Agustín escribe esto, entre otras cosas, en *Contra duas epistulas pelagianorum* 3, 24; 4, 3; 4, 18; 4, 27; 4, 33; 4, 34.

<sup>1021</sup> *Contra duas epistulas pelagianorum* 3, 4.

ayuda con la gracia, cuando luchamos contra este cuerpo corrupto. No nos abandona porque escucha a los que vienen a pedir perdón<sup>1022</sup>. Según Agustín, la santidad de los profetas, apóstoles y los santos, no implica que estuvieron libres de pecado<sup>1023</sup>. La oración de petición de perdón (Mt. 6,12a) es correlativa a la petición de no caer en la tentación (Mt 6, 13a). Esta tentación concierne tanto a la concupiscentia, como una tendencia general al pecado, así como a la concupiscentia sexual<sup>1024</sup>. La oración es pues, una petición de auxilio para no pecar más<sup>1025</sup>, y para verse liberado del deseo del mal<sup>1026</sup>. Es una petición para recobrar la armonía entre la carne y el espíritu<sup>1027</sup>, para restaurar la libertas non peccandi<sup>1028</sup>. En resumen, Mt 6, 12a; 13a señala que un ser humano en esta uita mortalis no está libre del pecado, y por tanto necesita ayuda y liberación<sup>1029</sup>. Junto con 1 Jn 1, 8, se refuta la tesis de la impeccantia<sup>1030</sup>. Estas oraciones demuestran que Ef 5, 26<sup>1031</sup> no se aplica a la Iglesia de este tiempo<sup>1032</sup>. La Iglesia pide el perdón, y es consciente del texto de 1 Jn 1, 8. Sabe que sus miembros son pecadores, y que por tanto no pueden ser llamados sine macula et ruga (“sin mancha ni arruga”)<sup>1033</sup>. Por medio del bautismo y el perdón de los pecados, la Iglesia en la tierra está limpia, aunque de una manera imperfecta. Esto no es como será al final de los tiempos, cuando sus miembros se verán completamente sanados. Además de la oración por el perdón de los pecados, y para pedir ayuda contra la tentación, debería haber también una oración para pedir que el creyente pueda permanecer firme en su creencia, y que los no creyentes se conviertan a la fe<sup>1034</sup>. Para Agustín, esta oración por los no creyentes prueba que Dios es capaz de cambiar auersa et aduersa corda.<sup>1035</sup>

## 2. Cinco sermones paradigmáticos anti-pelagianos sobre la oración

### 2.1 Sermo 115

El sermo 115 (412-413)<sup>1036</sup> afirma que la oración necesita fe (Lc 18, 1, §1), la fe humilde del publicano (Lc 18, 9-14, §2). Los pelagianos no tienen esta

<sup>1022</sup> Contra Iulianum 3, 23. Mt. 6,12<sup>a</sup>, borra pequeños pecados, pero no los crimina (Contra duas epistulas pelagianorum 1, 27; Contra Iulianum opus imperfectum 1, 27; 2, 71).

<sup>1023</sup> Contra duas epistulas pelagianorum 4, 18; 1, 28.

<sup>1024</sup> Contra Iulianum 4, 6. Contra Iulianum opus imperfectum 4, 89.

<sup>1025</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 105; 2, 227.

<sup>1026</sup> Contra Iulianum 3, 27-28; 4, 6. Contra Iulianum opus imperfectum 1, 90.

<sup>1027</sup> Contra duas epistulas pelagianorum 4, 25. Contra Iulianum opus imperfectum 1, 72; 6, 6; 6, 14.

<sup>1028</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 104.

<sup>1029</sup> Contra duas epistulas pelagianorum 4, 2. Contra Iulianum 1, 38. Contra Iulianum opus imperfectum 6, 17.

<sup>1030</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 108; 2, 165; 2, 227.

<sup>1031</sup> “Vt illam sanctificaret mundans lauacro aquae in uerbo; ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi sancta et immaculata.”

<sup>1032</sup> Contra duas epistulas pelagianorum 4, 17; 4, 27.

<sup>1033</sup> Contra duas epistulas pelagianorum 4, 17. De nuptiis 1, 39. Contra Iulianum 4, 29.

<sup>1034</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 10; 6, 41. Contra duas epistulas pelagianorum 4, 26.

<sup>1035</sup> Contra Iulianum 4, 41. Contra duas epistulas pelagianorum 1, 37.

<sup>1036</sup> Kunzelmann, ‘Die Chronologie,’ 465. A.-M. La Bonnardière, ‘Job,’ en : A.-M. La Bonnardière, Livres historiques, (Biblia augustiniiana, A.T.), Études Augustiniennes, Paris 1960, 109-172, 134. J. Burnaby, Amor Dei, 332. Platz, Der Römerbrief, 119 (n. 7). Gryson, Répertoire général, 238.

humildad, ya que están convencidos de que ellos pueden hacerse a sí mismos justos (§3), y afirman que los niños nacen en un estado de inocencia (§4).

Agustín explica la reciprocidad entre la gracia y la actividad humana en el sermo 115 por medio de la relación entre *fides* y *oratio*.<sup>1037</sup> Orar sin creer, y creer sin orar, no tiene sentido. La fe lleva a la oración, y la oración lleva a la fe<sup>1038</sup>. La fe es gracia, y nuestro trabajo es orar para que esta fe no decaiga. Agustín acentúa que Dios escucha nuestras oraciones. Incluso cuando el juez injusto accede a las peticiones de la viuda en Lc 18, 1-7, Dios –quien nos invita a orar–, nos concederá lo que pedimos. Agustín insiste en la misma línea de Lc 18, 1 (“*orare, et non deficere*”) que debemos perseverar en la oración<sup>1039</sup>.

Agustín usa la distinción entre el publicano y la oración del fariseo en el templo (Lc 18, 9-13) para presentar el típico reproche anti-pelagiano<sup>1040</sup>. El fariseo satisfecho de sí mismo se considera a sí mismo *iustus* y que todos los otros son pecadores. Comparado con el publicano, el fariseo piensa lo siguiente de sí mismo: “*non sum, inquit, talis qualis iste, per iustitias meas, quibus iniquus non sum*”<sup>1041</sup>. De hecho el fariseo no quiere orar o pedirle algo a Dios. Por el contrario, quiere solo alabarse a sí mismo, e insultar a la persona que realmente está orando, es decir al publicano. El publicano manifiesta su humildad, confesando sus pecados (*confiteri*). Admite ser un pecador y pide algo a Dios. El publicano y no el fariseo, deja el templo justificado, porque se humilló a sí mismo<sup>1042</sup>. De este modo, Agustín critica lo que él considera como la autojustificación de los “impíos”. Ellos confían, como el fariseo, en su propia capacidad, en lugar de confiar en la gracia de Dios. Piensan que pueden justificarse a sí mismos, pero en realidad atacan la gracia de Dios con su superbia<sup>1043</sup>. En vista de que el fariseo se considera *iustus*, está convencido de que no necesita orar con Mt 6,12a (“*dimitte nobis debita nostra*”) para obtener el perdón de sus pecados. Implícitamente Agustín se refiere a los pelagianos<sup>1044</sup>.

El sermo 115 tiene características que lo pueden colocar al principio de la controversia pelagiana: todavía no se mencionan nombres, en el fondo se encuentra el bautismo de los niños, y está presente el tema de la diferencia entre la oración del fariseo y la oración del publicano (Lc 18, 9-14). In se, este sermón no es una exposición sistemática de la oración. Con respecto a la relación entre la gracia y la actividad humana, Agustín formula en este sermo que la fe es un don de la gracia. En vista de que señala al principio del sermón que la fe y la oración se implican mutuamente, la conclusión es que también la oración es una gracia. No obstante esto permanece demasiado implícito en

<sup>1037</sup> Para una exposición del s. 115 en el contexto de la *fides*, ver el capítulo 2 (fe). Para el mutuo vínculo entre la fe y la oración aquí en el s. 115, 1 –la fe favorece la oración y la oración fortalece la fe–, ver Maschke, ‘St. Augustine’s Theology of Prayer,’ 437 (n. 36: 444). Cf. Sánchez Tapia, ‘La oración de agradecimiento,’ 342 (n. 59).

<sup>1038</sup> s. 115, 1.

<sup>1039</sup> s. 115, 1.

<sup>1040</sup> s. 115, 2.

<sup>1041</sup> s. 115, 2. [PL 38 c. 656/18-20.]

<sup>1042</sup> s. 115, 2.

<sup>1043</sup> s. 115, 3.

<sup>1044</sup> s. 115, 3.

este sermón. Esta homilía acentúa mayormente que el hombre tiene el deber de orar para que su fe no desfallezca. Cada cristiano tiene la responsabilidad de orar de manera correcta, a saber, de manera humilde y no como hizo el fariseo. En este sentido, el predicador afronta el lugar que tiene la libertad y la actividad humana en la oración que el hombre le presenta a Dios como un don de la gracia de Dios.

## 2. 2 *Sermo 351*

El sermo 351, cuya autenticidad ha sido largamente cuestionada, puede probablemente ser datado alrededor del 413<sup>1045</sup>. El sermón trata sobre la

---

<sup>1045</sup> Mientras los Maurinos tenían sus dudas, ellos sin embargo sostuvieron la autenticidad de este sermo (PL 39 c. 1535, n. b.). P. Batifol lo atribuye a uno de los contemporáneos de Agustín, un Obispo africano que predicó el sermón entre el 411 y el 412, y quien tomó elementos prestados de su compañero obispo. K. Adam concluye que el contenido del s. 351 está completamente en la línea del pensamiento de Agustín, especialmente s. 351, 9: "Wendung für Wendung augustinische Art verrät". F. Di Capua demuestra a partir de un estudio del ritmo prosaico de los escritos de Agustín, que las cláusulas del s. 351 concuerdan con los escritos de Agustín. Años después, J. Carola observó: "The latter's authenticity is doubted, nevertheless, its content legitimately reflects Augustine's practice [especially that pastors too must pray for forgiveness]: "Quod si falsum est, unde quotidie [...] debitoribus nostris." Ph. Platz considera la cita de Rm 7, 23-25 en el s. 351, 1 que es una de las ocasiones excepcionales en las que encontramos Rm 7 en la obra de Agustín antes del 412. Según A. Kunzelmann, quien data este sermón en el 391, pertenece al 'primer estilo de Agustín'. B. Poschmann insiste en que el sermón es auténtico, y rechaza las dudas de Batifol: "Inhalt wie Form sprechen dagegen durchaus für seinen augustinischen Ursprung, und es kann kein Bedenken bestehen, die Predigt als aufschlussreichste Quelle für die Busslehre des Kirchenvaters auszuwerten." Reflexionando sobre la continuidad en el pensamiento de Agustín, M. Pontet observa: "Pour se mettre en garde contre les positions trop vite prises envers un sermon, qu'on examine le procès du S. 351 Sur la Pénitence. Rejeté par Batifoll, puis par K. Adam, son authenticité a été démontrée par le Dr. B. Poschmann, Rev. Bén. 1934, p. 18-35." W. Schumacher escribe en el s. 351, 2: "One of the earliest instances in which the reward of the Christian life is described as spiritualis occurs in a sermon preached in 391 A.D., where the activities of ecclesiastical authorities are stated to be of profit to men ad spiritualem salutem." Basado en las semejanzas entre el s. 351 y el s. 352, T. J. van Bavel apoya la autenticidad del s. 351. A.-M. La Bonnardiére presenta una visión de conjunto de las citas bíblicas en este sermo, que es típico de Agustín. Ella concluye: "Il est certain que l'auteur du sermon connaît la Bible d'une connaissance augustinienne. Ce qui paraît assez clair, c'est que le sermon n'est pas antérieur à 400 et qu'il manifeste davantage une ambiance antidonatiste qu'une ambiance antipélagienne." La Bonnardiére también apoya la autenticidad del sermo: "[...] en effet non seulement se retrouvent fréquemment dans l'œuvre de saint Augustin la plupart des citations scripturaires de ce sermon, mais encore leur groupement par thèmes est respecté." Exponiendo los cánones 132-133 del concilio de Cartago (419) en el estudio de G. May, A. De Veer niega la autenticidad del s. 351, en el que elementos del canon 133 aparecen casi verbatim. P.-P. Verbraken da una inicial visión de conjunto de la discusión sobre la autenticidad: "authenticité: rejetée (Érasme d'après les Mauristes), affirmée (Mauristes, Kunzelmann, Poschmann, Lambot, Pontet); acceptée (De Bruyne, van Bavel semble-t-il, Crespin, Verheijen semble-t-il, la Bonnardiére, de Seilhac); douteuse (Clavis, Supplementum, de Veer RÉA recensant May, Mandouze, Bouhot); contestée (Lamirande)." En discusiones recientes (e.g. P. Salama, É. Rebillard y en la tradcción de E. Hill), ya no se debate la autenticidad, pero quedan incertidumbres sobre la datación, y a pesar de las hipótesis de A.-M. La Bonnardiére, la datación temprana de A. Kunzelmann (391/395-400) ha vuelto a surgir. P.-M. Hombert acepta la autenticidad del sermon, y trata su datación en su primera monografía *Gloria Gratiae*: "Il est daté de 391 par Kunzelmann. Mais l'argumentation est fantaisiste: la longueur du sermon traduirait un prédicateur encore inexpérimenté (Die Chronologie, p. 490). Il est certain que le sermon remonte au plus tôt à 412. En effet, au § 2, Augustin parle du baptême des enfants et de la "remissio originalis peccati". L'expression peccatum originale, avec le sens de

necesidad del bautismo de los niños en vista del pecado original<sup>1046</sup>. Hemos observado en el capítulo precedente, que –dentro del género de los sermones– este tema pertenece al principio de la controversia pelagiana.

El tema principal del sermo 351 es el valor del arrepentimiento. Agustín comienza este sermón con la distinción entre el publicano y el fariseo, es decir, con el tema del arrepentimiento (Lc 18, 10-14)<sup>1047</sup>, que es también presentado por la ley. La ley fue dada para exponer la debilidad de los ‘soberbios’, para convencer a los ‘débiles’ para que se arrepientan, para que se den cuenta de que existe una ley diferente en los seres humanos (Rm 7, 23-25). Agustín enumera tres tipos de arrepentimiento<sup>1048</sup>: (1) el arrepentimiento anterior al bautismo, que conduce al bautismo (§2)<sup>1049</sup>; (2) el arrepentimiento durante la vida después del bautismo, para los pecados cotidianos (§3-§6); (3) el

---

faute, n'apparaît pas avant le De peccatorum meritis (cf. A. Sage, Pêché originel. Naissance d'un dogme, art. Cit., p. 233)." Al sugerir la fecha del 415-420, Hombert está en desacuerdo con T. G. Ring, quien ve en el s. 351, 4 la primera aparición de 1 Cor. 4,7. Datando el sermo Dolbeau 14 en su estudio de la cronología de los sermones, Hombert repite en una nota al pie la fecha que había sugerido en su monografía previa *Gloria Gratiae: 415-420*. Hombert ahora añade: "Ayant relu attentivement le sermon, nous préférons aujourd'hui l'avancer quelque peu. Le §2 sur le baptême des enfants donné « ad remissionem peccati originalis » se comprend tout aussi bien à l'époque du De pecc. mer. et des Ser. 293, 294, 174 etc. Par ailleurs, si l'association des Ps. 33,9 et 137,6 est fréquente chez Augustin, celle, au § 1, de ces mêmes versets et de Lk. 18,10-14 (le pharisien et le publicain) est plus spécifique. Or, on la retrouve dans le Ser. 21, 2 (v. 416 d'après A.-M. La Bonnardière), et surtout, en des termes développés qui rappellent de près le Ser. 351, dans l'En. in Ps 39, 20, prêchée le 14 juillet 413 à Carthage." K. Adam, *Die Kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustin*, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte; 14, 1), Paderborn 1917, 7 (n. 1). K. Adam, *Die geheime Kirchenbuße nach dem Heiligen Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann, Kösel, Kempten 1921*, 33. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive. Première série: La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence. La hiérarchie primitive. L'agapè*, Lecoffre, ed. 8, Paris 1926, 337-362, 357. Carola, *Augustine of Hippo*, 69 (n. 132). A. C. De Veer, 'Discussion of: G. May, *Anklage- und Zeugnisfähigkeit nach der zweiten Sitzung des Konzils zu Karthago vom Jahre 419* (Tübinger Theologische Quartalschrift 140 (1960) 163-205),' *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), 315-316. F. Di Capua, 'Il ritmo prosaico in s. Agostino,' in: *Miscellanea Agostiniana*, Vol. 2, 607-764, 759 (n. 2). Genn, *Trinität und Amt*, 280 (n. 667). Hill (trad., notas), *Rotelle (ed.), Sermons 341-400 on Various Subjects*, 134. Gryson, *Répertoire général*, 553. Hombert, *Gloria gratiae*, 216 (n. 183). Hombert, *Nouvelles recherches*, 463 (n. 21). Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 490. La Bonnardière, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,' 138-139. T. F. Martin, *Miser ego homo: Augustine, Paul and the Rhetorical Moment*, (Unpublished Doct. Diss. Evanston (Illinois)), UMI, Ann Arbor, 1995, 169 (n. 15). Platz, *Der Römerbrief*, 131; 148. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin*, 21 (n. 89). B. Poschmann, 'Die Echtheit des augustinienschen sermo 351,' *Revue Bénédictine* 46 (1934), 18-35, 35. Rebillard, 'Sermones,' 787. T. G. Ring, *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer: An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T. G. Ring*, (Sankt Augustinus, Der Lehrer der Gnade, Prolegomena; 3), Augustinus-Verlag, Würzburg 1991, 281 (n. 366). P. Salama, 'La parabole des milliaires chez saint Augustin,' en: A. Mastino (ed.), *L'Africa Romana, Atti del VI convegno di studio Sassari, 16-18 dicembre 1988*, (Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari; 14), Edizioni Gallizzi, Sassari 1989, Vol. II, 697-707, 699 (n. 10.). Schumacher, *Spiritus and spiritualis*, 167 (n. 173). T. J. van Bavel, 'Inferas'-inducas'. A propos de Mtth. 6, 13, dans les œuvres de saint Augustin,' *Revue Bénédictine* 69 (1959), 348-351, 350 (n. 1). Verbraken, *Études critiques sur les sermons*, 147.

<sup>1046</sup> s. 351, 2.

<sup>1047</sup> s. 351, 1.

<sup>1048</sup> s. 351, 2.

<sup>1049</sup> s. 351, 2.

arrepentimiento (post-bautismal) para los pecados graves en vista de los cuales los seres humanos deben abstenerse de los sacramentos; pecados que solo pueden ser perdonados por la Iglesia (§7-§12).

La segunda forma de arrepentimiento se vincula con la mortalidad humana, la consecuencia del primer pecado de Adán. Los pecados anteriores se perdonan por medio del bautismo, pero la mortalidad humana todavía perdura después del bautismo<sup>1050</sup>, y la vida humana consiste en continuas dificultades y tribulaciones (Jb 7, 1-2)<sup>1051</sup>. Al señalar la duradera pecaminosidad de los seres humanos en vista de su mortalidad, Agustín quiere prevenir a aquellos cuyos pecados previos habían sido perdonados por medio del bautismo, para que no se vuelvan soberbios. Quiere que ellos más bien conserven su humildad. Aquellos que viven una buena vida cristiana, no deben vanagloriarse, sino ser conscientes de que todo les ha sido dado, y de que nada viene sólo de ellos mismos. Agustín hace referencia a 1 Cor 4, 7 en este sentido<sup>1052</sup>. Más aun, advierte a sus oyentes para que no piensen que es suficiente conservar intacto lo que han recibido (haciendo referencia a Mt. 25, 26-30). Aquellos que viven una vida espiritual y no mundana o material, deben dar limosna y arrepentirse todos los días<sup>1053</sup>. Los pecados cotidianos no son mortales –como el homicidio y el adulterio–, pero pueden de todos modos causar una leve impureza que nos excluye de los castos abrazos del Novio. La leve impureza debe primero ser ‘secada’ (desiccere) por medio de la medicina diaria del arrepentimiento<sup>1054</sup>.

Por lo tanto, esta segunda forma de arrepentimiento lleva a Agustín a la cuestión sobre la oración. El arrepentimiento cotidiano –para los sacerdotes, obispos<sup>1055</sup> y para los creyentes ordinarios<sup>1056</sup>–, es la oración con el texto de Mt. 6, 12<sup>1057</sup>, con la que se pide el perdón de los pecados cometidos después del bautismo<sup>1058</sup>.

Mt. 6,12 hace referencia a los pecados cotidianos, y está vinculado con el dar limosna, ayunar y orar. Si el fiel rezara esta oración cotidiana sin haber realmente cometido ningún pecado (después del bautismo), estaría cometiendo el pecado de mentir. De hecho, Mt 6, 12 toma la pecaminosidad de los seres humanos como su punto de partida. Más aún, esto sería un pecado grave, ya que sería una mentira cometida durante el sacramento de la eucaristía<sup>1059</sup>. En tanto en que los fieles están unidos a Dios por la fe, esperanza y caridad, y en vista de que imitan a Cristo en la medida de lo posible, no

<sup>1050</sup> s. 351, 3.

<sup>1051</sup> s. 351, 3-4.

<sup>1052</sup> P.-M. Hombert ofrece una visión de conjunto del uso de 1 Cor. 4, 7 en la predicación de Agustín en el periodo 411-418. Hombert, *Gloria gratiae*, 198-217, 216.

<sup>1053</sup> s. 351, 4.

<sup>1054</sup> s. 351, 5.

<sup>1055</sup> s. 351, 4; 6.

<sup>1056</sup> s. 351, 5.

<sup>1057</sup> s. 351, 6.

<sup>1058</sup> s. 351, 6. Dudar de la capacidad del bautismo para perdonar los pecados, es dudar de la misma fe. Ver capítulo 2 (La fe).

<sup>1059</sup> s. 351, 6.

pecan, pues son hijos de Dios. No obstante, al mismo tiempo, todavía viven según la debilidad de la carne. En este estado, surgen en ellos sentimientos aborrecibles y vergonzosos, que no fueron quitados por la muerte, ni transformados por medio de la resurrección de Cristo. Estos sentimientos son por tanto pecaminosos<sup>1060</sup>, y los fieles tiene que confesar estos pecados. Si no los confiesan, no merecen la curación de su debilidad, sino más bien la condenación de su soberbia. Agustín termina este sermón, por tanto, con una llamada a la humildad. En esta humildad y arrepentimiento, y por medio de la confesión de su propia pecaminosidad, los seres humanos piden perdón a Dios<sup>1061</sup>. Deben seguir el ejemplo de Cristo, y no el de los clérigos perversos<sup>1062</sup>.

El sermo 351 tiene semejanzas con el 115, el cual insiste igualmente en la necesidad del bautismo de los niños, presenta el ejemplo del humilde publicano (Lc 18, 9-14), y tiene la oración como su objetivo principal. Más aun, ambos sermones, son datados comúnmente en la primera fase de la controversia pelagiana. El sermo 351 se centra en las tres formas de arrepentimiento. La oración es presentada aquí de una manera sistemática bajo la segunda forma de arrepentimiento, particularmente el Pater (Mt 6, 9-12). Agustín no se entretiene en explicar la naturaleza y la finalidad de la oración en este punto, en cambio usa la oración humana, y en particular Mt 6, 12, para argumentar sobre la pecaminosidad general de los seres humanos después del bautismo.

### 2. 3 *Sermo 348A*

El sermo 348A, conservado por muchos años como s. frg. Verbr. 44, fue completado por F. Dolbeau (Dolbeau 30).<sup>1063</sup> El sermón está ubicado en Hipona en la segunda mitad de mayo o principios del junio del 416<sup>1064</sup>. F. Dolbeau sitúa el sermo 348A: "... le Sermo contra Pelagius s'intercale entre le Concile de Carthage (epist. 175) et celui de Milev (epist. 176). Contre la doctrine de Pélage, les trois documents développent la même argumentation et un matériel biblique homogène: la nouvelle hérésie supprime insidieusement les fondements de la prière et, en particulier, des bénédictions liturgiques. Cette contre-attaque obéit, par conséquent, à une stratégie mise au point antérieurement, dès l'hiver 415-416, par Augustin qui est, sans avoir participé

<sup>1060</sup> s. 351, 6.

<sup>1061</sup> s. 351, 12.

<sup>1062</sup> s. 351, 11.

<sup>1063</sup> F. Dolbeau, 'Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte intégral,' *Recherches Augustiniennes* 28 (1995), 37-63. (Reimpreso en: F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique*, 241-267.) F. Dolbeau, 'Un second manuscrit complet du Sermo contra Pelagium d'Augustin (S. 348A augmenté),' *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), 353-360. (Reimpreso en: Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique*, 269-276.) G. Partoens, 'Quelques remarques de critique textuelle sur le sermon 348A augmenté de s.A. (Dolbeau 30),' *Augustiniana* 50 (2000), 175-195.

<sup>1064</sup> Dagemark, 'Augustine's Sermons,' 751-752 (nn. 193-195). Dolbeau, 'Le sermon 348A,' 50. F. Dolbeau, '« Seminaria uerborum ». Réflexions d'un éditeur de sermons d'Augustin,' in: G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur*, 95-111, 105-106. Gryson, *Répertoire général*, 262. Klöckener, 'Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten,' 142-143. A.-M. La Bonnardière, 'La lacune de l'Epistula 177 de saint Augustin,' *Revue des Études augustiniennes* 15 (1969), 63-65.

à l'assemblée de Carthage, le véritable inspireur de la lettre 175"<sup>1065</sup>. Antes de esto, Agustín había ya ofrecido una respuesta sustancial a Pelagio en el *De Natura et Gratia*, sin mencionar su nombre<sup>1066</sup>. Agustín está ahora alarmado por la nueva información del Oriente, y debe haber temido que la unidad cristiana pudiera estar en peligro por este movimiento intelectual "pelagiano". En el sermo 348A, Agustín ataca a Pelagio en persona y por nombre por primera vez (§5-7). En este sentido, sermo 348A representa un cambio en la controversia. La alarma de Agustín se basa en unas cartas que había recibido recientemente de Palestina (§7: "ante paucos dies"). En base a esta nueva información, decide advertir a los fieles a su cargo, y para evitar que se extiendan los rumores, ofrece una visión general de los hechos sucedidos en los meses precedentes, desde la partida de Orosio al Oriente y la llegada del mensajero Palatinus. A mediados de mayo del 416 –es decir después de que había recibido el reporte de Jerónimo sobre la actuación de Pelagio en Dióspolis (Epistula Divjak 19\*) Agustín recibe un breve escrito de defensa –Chartula defensionis– de Pelagio por medio de Palatinus. Palatinus era un habitante de Hipona que servía en el Oriente como diácono<sup>1067</sup>. Pelagio envió la Chartula a Agustín sin una carta que la acompañara, presentando su propia versión de los hechos de Dióspolis. Solo posteriormente podrá comparar Agustín el relato (tendencioso) de Pelagio, con las actas auténticas de Dióspolis.<sup>1068</sup>

No obstante en este momento no había tenido acceso al acta oficial. Informa a sus fieles de Hipona que ha recibido una Chartula defensionis, añadiendo inmediatamente que todavía está esperando un reporte oficial de Dióspolis. Sugiere que tiene sus dudas con relación al relato de Pelagio sobre los hechos (§6; §7; §15). Al mismo tiempo, la homilía expresa la esperanza de que la absolución de Pelagio signifique que realmente ha regresado a la fe católica (§15). Agustín también menciona que Palatinus ha traído noticias inquietantes, a saber, que dos monasterios en Belén habían sido quemados durante unas revueltas. Eustochium, la hija de Paula, y el mismo Jerónimo, habían vivido en esos monasterios (§7). Las revueltas probablemente habían sido más xenófobas y anti-latinas, que pro-pelagianas, pero el hecho de que hubieran sucedido un poco después de los debates en Dióspolis, da la impresión de que los acontecimientos estuvieran relacionados.

El sermo 348A está orientado directa y explícitamente contra Pelagio. Consta de tres (cuatro) partes. (1) Agustín comienza con lo que para él es un tema homilético clásico, a saber, el de Cristo el medicus, e inmediatamente lo presenta en su posición anti-pelagiana, mientras que continua silenciando ciertas cosas<sup>1069</sup>. Acentúa la centralidad de la gracia de la encarnación de Cristo

<sup>1065</sup> Dolbeau, 'Le sermon 348A,' 50. Para una contextualización más extensa en la realidad de la primera fase de la controversia pelagiana, Cf. Dolbeau, 'Le sermon 348A,' 48-49. Drecoll, 'Gratia,' 211-212.

<sup>1066</sup> Cf. Löhr, 'Pelagius' Schrift De natura,' 238.

<sup>1067</sup> El diácono Palatinus, un morador de Hipona (cf. Epistula 218), estaba visitando a su padre Gratus en Hipona y trajo con él, una carta de Jerónimo para Agustín. Este último respondió con la Epistula Divjak 19\*. Cf. Dolbeau, 'Le sermon 348A,' 809.

<sup>1068</sup> s. 348A, 7. A Agustín le pareció descortés que no hubiera una carta que lo acompañara.

<sup>1069</sup> s. 348A, 1-4. Cf. capítulo 5 (El pecado).

y su muerte en la cruz (§1), sin la cual nadie (desde la caída de Adán) puede ser redimido (§2-§4). Cristo vino como *medicus*, porque toda la humanidad estaba enferma<sup>1070</sup>. La humanidad era capaz de herirse a sí misma, pero no de curarse a sí misma. Cristo ofreció su propia muerte como medicina<sup>1071</sup>. (2) Entonces Agustín da un reporte de los acontecimientos de la controversia pelagiana (§5-§7; §15) junto con un resumen del pelagianismo: la sobreestima de la naturaleza humana (§8) en la que la oración pierde su sentido (§9). (2a) En este punto Agustín revela su verdadera intención: rechazar las ideas de Pelagio<sup>1072</sup>. Ha surgido una nueva herejía que debe ser inicialmente tolerada<sup>1073</sup>. Posteriormente ofrece una breve visión de conjunto del inicio de la controversia: las acciones de Orosio y Jerónimo. La absolución de Celestio y Pelagio en Dióspolis<sup>1074</sup>, la carta de defensa, la inquietud en Jerusalén y Belén<sup>1075</sup>. Agustín afirma su creencia de que los obispos perdonaron a Pelagio en Dióspolis porque negó la herejía de la que se le acusaba, pero no perdonó a la herejía en sí misma<sup>1076</sup>. (2b) En relación al contenido, acusa esta herejía de atacar la gracia divina, afirmando que la naturaleza humana es capaz de su propia justificación<sup>1077</sup>. (3) Esto es rebatido con nuestra necesidad humana de orar (§10: Rm 7, 22-25; §11: Mt 6, 9; 6, 12-13; §12: Mc 14, 38; Lc 22, 32; §13: 2 Cor 13, 7; §14). La segunda mitad del sermón está dedicada a la refutación de la doctrina pelagiana sobre la oración<sup>1078</sup>.

Según Agustín, la pretensión pelagiana de que el libre albedrío humano puede llevar a la *iustificatio* es un ataque al valor de la oración, cuestionando la oración como tal, y argumentando de tal manera, que parece que las oraciones nostrae carecen de sentido. Según los pelagianos, solo oramos para pedir cosas materiales y temporales, como pedir ser aliviados de un dolor de cabeza, o no morir, o no tener que enterrar al propio hijo, o no sufrir pérdidas financieras, o no ser metido en la prisión, y otros males temporales y seculares. Agustín afirma que, en la opinión de los pelagianos, los fieles deberían orar solo por estas cosas. Pero Agustín protesta, ellos niegan lo que el mismo Señor nos enseñó acerca de la oración, aunque no tienen el valor de negarlo abiertamente, Agustín se lamenta, sus argumentos implican una anulación de lo que el Señor nos enseñó. Así pues, si los pelagianos afirman que los seres humanos pueden ser justos por sus propias fuerzas, entonces no es necesaria ninguna ayuda (adicional) de Dios. Si este fuera el caso, entonces no existe ninguna otra gracia de Dios, fuera de la gracia con la que él creó a los seres humanos, con libre albedrío<sup>1079</sup>. Según Agustín, los pelagianos limitan

---

<sup>1070</sup> s. 348A, 1.

<sup>1071</sup> s. 348A, 2-4.

<sup>1072</sup> s. 348A, 5-7; 15. Ver nuestra exposición anterior del s. 348A, 5-7; 15 en la que Agustín ofrece una breve visión de conjunto de la historia (reciente) del pelagianismo.

<sup>1073</sup> s. 348A, 5.

<sup>1074</sup> s. 348A, 6.

<sup>1075</sup> s. 348A, 7.

<sup>1076</sup> s. 348A, 15. (= s. Frg. 2, 5).

<sup>1077</sup> s. 348A, 8.

<sup>1078</sup> s. 348A, 9-14.

<sup>1079</sup> s. 348A, 9.

la gracia, a la gracia de la creación; la gracia que los cristianos comparten con los paganos, ya que ambos fueron creados por Dios. No obstante, en su opinión, no toman en cuenta la gracia que hace a los cristianos precisamente cristianos. Es justamente esta gracia, acentúa Agustín, la que Pablo manifestó en Rom 7, 22-25. Pablo confesó su propia debilidad para poder ser curado. De este modo, indica que no podía ser liberado por su propia naturaleza, su propia voluntad y su libre albedrío, sino que necesitaba la gracia de Dios, por medio de Jesucristo. Los pelagianos, por el contrario, afirmaban que los seres humanos no debían pedir ayuda; que la lucha contra la carne puede ser vencida partiendo de la fuerza personal y la virtud<sup>1080</sup>. Agustín resume lo que él entiende que es la doctrina pelagiana de la gracia, y hace esto porque cree que contiene la clave de la negación del significado real de la oración.

Agustín prosigue diciendo que el Señor nos mandó orar pidiendo la gracia de Dios por medio de Cristo en Mt 6, 9: "Santificado sea tu nombre". "Iam tu, si ex libera uoluntate, ex uiribus propriis naturae potes in te sanctificare nomen Dei, ut quid oras, ut quid petis de summa maiestate quod habes in potestate?" Aquí responde a los pelagianos: "¿Por qué rezar todavía con Mt. 6, 9 si pensáis que podéis santificar el nombre de Dios en vosotros por vuestro propio libre albedrío y vuestra propia naturaleza?" Esto es similar a otra explicación anti-pelagiana sobre la secuencia de la oración en Mt 6, 13a: '¿Por qué pedir ayuda contra la tentación si los seres humanos pueden hacerlo por sí mismos?' Parece que Agustín está impresionado por esta interpretación pelagiana del "y perdónanos nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden" y "no nos dejes caer en la tentación" (Mt. 6,12-13), elemento que conoció por medio de Urbanus de Sicca. Urbanus confrontó a un pelagiano con la cuestión: "si está en nuestro poder no pecar, si podemos vencer toda tentación gracias a nuestra propia voluntad, ¿por qué pedimos a Dios 'no nos dejes caer en la tentación'?" El adversario de Urbanus respondió diciendo que el pedir a Dios que no nos deje caer en la tentación, es una petición de no sufrir aquellas formas de mal en las cuales el ser humano no puede tener el control, como pueden ser el caer de un caballo y romperse una pierna, o ser asesinado por un asaltante. Según los pelagianos, los seres humanos no necesitan pedirle a Dios ayuda para vencer las tentaciones que incitan a pecar. Ellos pueden hacer por ellos mismos lo que quieran, incluso sin la ayuda de Dios<sup>1081</sup>.

Según Agustín los "pelagianos", aquellos que se inclinaban por esta "herejía maliciosa", se habían alejado evidentemente de la verdad, y habían caído tan profundamente en sus propias opiniones, que se habían negado a ser convencidos. Ellos sostenían que el "no nos dejes caer en la tentación", es una petición hecha a Dios que evita que les sucedan a los seres humanos cosas que caen fuera de su propio control. Agustín formula su respuesta usando las Escrituras: "Estad en vela y orad para no cae en la tentación" (Mc 14, 38). El Señor evidentemente no quiso decir: 'estad en vela y orad para que no os rompáis una pierna, no tengáis un dolor de cabeza o sufráis una quiebra económica'.

---

<sup>1080</sup> s. 348A, 10.

<sup>1081</sup> s. 348A, 11. (= s. Frg. 2, 1.)

Para Agustín claramente esta no era la intención del Señor. Su perspectiva esta reforzada por lo que el Señor posteriormente dice a Pedro: “Yo he pedido por ti para que tu fe no desfallezca” (Lc 22, 32). Cristo, es decir, Dios mismo dice por tanto a un ser humano que él ha orado. El Señor dijo esto a un esclavo, el maestro al discípulo, el medico al paciente. Oró para que la fe de Pedro no desfalleciera. Esta no fue una oración contra la debilidad de los miembros humanos. Según Agustín, los pelagianos estaban de todos modos convencidos de que los seres humanos tenían pleno control de los fallos de su propia fe<sup>1082</sup>.

Agustín afirma que la oración señala la necesidad de la gracia divina. El valor de la oración es negado por los pelagianos, quienes privan de sentido a toda oración de bendición (benedictiones). Agustín usa el ejemplo de la bendición que él mismo estaba acostumbrado a usar al final de un sermón: “[...] conuersi ad Dominum benedicamus nomen eius. Det nobis perseuerare in mandatis suis, ambulare in uia recta eruditionis suae, placere illi in omni opere bono, et cetera talia.” (“[...] vueltos al Señor, bendigamos su nombre. Que nos de perseverancia en el cumplimiento de sus mandatos, que podamos caminar en el camino recto de su conocimiento, que le podamos agradecer en toda obra buena y en otras similares”). Agustín predica diciendo que esta oración litúrgica de bendición no tiene sentido según los pelagianos, ya que la perseverancia en los mandamientos, siguiendo la enseñanza correcta y haciendo obras buenas, está completamente dentro de la potestas humana. Los haeretici afirman que el poder evitar el pecado se encuentra dentro de la potestas humana. Dicen que esto puede ser hecho sine adiutorio diuinae gratiae (sin la ayuda de la gracia divina), y que el liberum arbitrium (libre albedrío) es suficiente para esto. Agustín apela de nuevo a Pablo. Pablo escribió en la carta a los Corintios: “oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali” (“pedimos a Dios para que no hagáis nada malo”: 2 Cor 13, 7). Pablo inequívocamente insiste en que debemos orar por lo que se ha mencionado en la oración de bendición. La voluntad puede contribuir al empeño de no hacer daño, pero esto no es suficiente. Pablo eligió decir “oramus” para acentuar el papel de la gracia. De este modo, sus corresponsales podían entender que cuando ellos no hacen nada malo, se abstienen del mal no solo por su propia voluntad, sino que cumplen lo que ha sido mandado con la ayuda de Dios<sup>1083</sup>.

Agustín subraya la interacción entre el libre albedrío y la gracia. Por una parte, el mandato divino de no hacer el mal señala claramente la capacidad del libre albedrío. Por otro lado, la oración ilustra la necesidad de la gracia. Agustín vuelve de nuevo a apoyarse en la Escritura. A los seres humanos se les pide que entiendan (Ps 32, 9/Ps 31, 9 LXX), para ser sabios (Ps 94, 8/Ps 93, 8 LXX), y que se controlen a sí mismos (1 Tim. 5,22). Por tanto se reconoce el papel de la voluntad humana. Los seres humanos tienen que hacer su mejor esfuerzo, pero deben también orar para comprender (Ps 119, 73/Ps 118, 73 LXX), y ser sabios (St 1,5), y tener autocontrol (Sb 8, 21). La voluntad humana interviene, pero nada es posible sin la ayuda de Dios. La necesidad humana de orar no implica que los seres humanos no deban hacer nada, como “personas

---

<sup>1082</sup> s. 348A, 12. (= s. Frg. 2, 2.)

<sup>1083</sup> s. 348A, 13. (= s. Frg. 2, 3.)

enfermas" que piden a Dios lluvia, comida, y que se las dé masticada<sup>1084</sup>. Los seres humanos juegan un papel, y deben hacer su mejor esfuerzo. Y cuando tienen éxito, deben dar gracias a Dios, y de este modo evitar ser dejados con las manos vacías, impedidos por su propia incapacidad.

Por buenas razones, el sermo 348A puede ser presentado como un momento de cambio dentro de la categoría de los sermones anti-pelagianos. Se menciona por su nombre a los protagonistas de la controversia pelagiana. Incluso Agustín da una visión actualizada de una serie de hechos y desarrollos relacionados dentro de la controversia. Mt 6, 12 es usado en el sermo 351 como un topos para la naturaleza pecadora de la persona. En el sermón en cuestión, el versillo relativo a la observación específica de la existencia de pecados cotidianos después del bautismo dentro del contexto más amplio de la espiritualidad y de la práctica de la penitencia (oración, dar limosna, ayunar). En el sermo 348A, el significado de la oración (especialmente Mt 6, 12) cristaliza en un sentido anti-pelagiano. Nuestra necesidad de oración señala, por un lado, a la fuente de nuestra necesidad, a saber, nuestra pecaminosidad, y por otro lado, a las consecuencias de nuestra pecaminosidad, es decir, a nuestra necesidad absoluta de la gracia divina. La oración, por otro lado, expresa la dependencia de la humanidad de Dios. La creencia de que la misma oración es un don de la gracia es, por supuesto, una consecuencia de esta convicción, aunque Agustín no lo dice específicamente en este punto. El predicador invita a los fieles a orar, y más específicamente a usar una forma correcta de oración.

#### 2. 4 *Sermo 181*

El sermo 181 puede ser situado después del 416<sup>1085</sup>, y es una reacción contra la posibilidad de la impecancia. Nadie puede estar sin pecado (1 Jn 1, 8-9; §1; §4-§5), y ni si quiera la Iglesia en la tierra está sin mancha (Ef 5, 25-27; §2-§3). Según Agustín esto es claro a partir del texto de Mt 6, 12 (§6-§8). El sermo 181 es un sermo conciso, que claramente tiene como punto de partida la previa, discreta y anónima exposición sobre los pelagianos. Agustín dice literalmente que son soberbios quienes sostienen, como los "arrogantes e inflados" pelagiani y coelestiani, que los iusti están sin pecado en esta vida terrena<sup>1086</sup>.

<sup>1084</sup> s. 348A, 14. (= s. Frg. 2, 4.)

<sup>1085</sup> Brown, Augustine of Hippo, 363-365. De Plinval, Pélage: ses écrits, 311. Kunzelmann, 'Die Chronologie,' 479. La Bonnardière, 'Job,' 145. La Bonnardière, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,' 146. Mechlinsky, Der modus proferendi, 219. E. Rebillard, In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; 283), École Française de Rome, Roma 1994, 165 (n. 123). E. Schmitt, Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale, Études Augustiniennes, Paris 1983, 185 (n. 13).

<sup>1086</sup> s. 181, 2. "Autem quidam inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes, ut dicere audeant, inueniri homines absque peccato. Dicunt ergo, iustos prorsus in hac uita nullum habere peccatum. Haeretici autem sunt Pelagiani, iidemque Coelestiani, qui hoc dicunt." [PL 38 c. 980/12.]

s. 181, 3. "Haeretici enim sunt, iam foris sunt: cum tota munditia sua foris remanserunt." [PL 38 c. 981/5.]

s. 181, 4. "[...] in corde uestro tumido et inflato [...]." [PL 38 c. 981/8.]

s. 181, 6. "Responde, haeretice, quae sunt debita tua?" [PL 38 cc. 981/59-982/1.]

s. 181, 7. "Vbi es ergo, haeretice Pelagiane uel Coelestiane?" [PL 38 c. 982/47.]

Las interpretaciones (pelagianas) de Ef 5, 25-27 –la Iglesia que está *sine macula et ruga*–, de que los santos (aquí en la tierra) son *iusti*, están sin pecado, es incorrecta. Este es el tema principal del sermón, y por esta razón Agustín comienza con 1 Jn 1, 8-9<sup>1087</sup>: “*Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est. Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus, qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate*”<sup>1088</sup>. Se establece pues la temática. Señala en los §1-§5 que nadie en la tierra, a lo largo de su vida, puede estar sin pecado. Los niños recién nacidos, e incluso los cristianos bautizados, no son *impeccantes*<sup>1089</sup>. Todos aquellos que pretenden estar sin pecado, que dicen ser *iustus*, son unos mentirosos.

En el contexto de esta argumentación sobre la aceptación de la pecaminosidad de toda la humanidad (a partir de Adán, excepción hecha de Cristo), Agustín aborda el tema de la oración. El texto de 1 Jn. 1, 8<sup>1090</sup> y la oración “*dimitte nobis debita nostra*” (Mt 6, 12a)<sup>1091</sup> prueban que los seres humanos nunca están sin pecado. Los pelagianos explícitamente interpelados por Agustín, están fuera de la Iglesia. Los invita a entrar a la Iglesia, a participar en la *oratio dominica*. “*Postremo omittamus Ioannis uerba: ecce in corpore Ecclesiae, quam dicis non habere maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi, et esse sine peccato, ecce ueniet hora orationis, oratura est tota Ecclesia: et tu quidem foris es; ueni ad orationem dominicam, ueni ad trutinam, ueni, dic, Pater noster [...]*”<sup>1092</sup> La petición del perdón de los pecados en esta oración es central para la explicación que hace Agustín de la oración del Señor (Mt 6, 9-14) en este sermón, y su petición de la aceptación de la pecaminosidad de los seres humanos. Los *debita* de los que las personas desean verse libres en esta oración, son sus *peccata*. De una manera poética-retórica, Agustín apela a la autoridad de Cristo. De hecho, Cristo mismo nos dijo que pidiéramos el perdón de los pecados de esta manera. Agustín acentúa este elemento. Así es como el pastor habló a sus carneros, el rey a sus soldados, el maestro a sus esclavos, Cristo a sus apóstoles, la Verdad a la humanidad, el más elevado a los humildes. Advierte a su audiencia que Cristo conoce la naturaleza interna de los seres humanos. Se dirige a ellos con las palabras de Cristo: “*Scio quid in uobis agatur: ego uos appendo, ego de trutina mea renuntio, prorsus dico quid in uobis agitur. Hoc enim ego plus quam uos scio. Dicite, dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (Mt. 6,12)*”<sup>1093</sup>

Esta es la oración por aquellos que han renacido por medio del bautismo; la oración de los bautizados. Al pedir perdón, el creyente reconoce ser un pecador. Al confesar sus pecados, los fieles son purificados, a condición de que cumplan lo que han dicho: “*nos dimittimus debitoribus nostris*” (Mt 6, 12). Al confesar su pecado, cosa que hace toda la Iglesia en la Oración del Señor, se limpia toda mancha. Cuando muere un creyente, todas sus faltas –en

<sup>1087</sup> s. 181, 2-3.

<sup>1088</sup> s. 181, 1.

<sup>1089</sup> s. 181, 1-5. Ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>1090</sup> s. 181, 4.

<sup>1091</sup> s. 181, 6. Mt 6, 12a es citado en el s. 181, 6-8. Mt 6, 9 es citado en el s. 181, 6-7.

<sup>1092</sup> s. 181, 6. [PL 38 c. 981/51-57.]

<sup>1093</sup> s. 181, 6. [PL 38 c. 982/26-28.]

la medida en la que son perdonables-, son perdonadas, porque ya habían sido perdonadas por las quotidianae preces. Este perdón es concedido por Cristo. El Señor, al estar sin pecado él mismo, borra los pecados por medio de su cruz. Transforma a los seres humanos para que estén: “sine macula et ruga”. Agustín exhorta al pueblo a pedirle a Cristo que continúe haciendo esto. Es decir, que el predicador recomienda a su audiencia que continúe orando pidiendo perdón.

Agustín termina su sermo con su tesis central: Nadie, ni siquiera aquellos dentro de la Iglesia, está sin debita o peccata.<sup>1094</sup> Si una persona no confiesa sus pecados, esto no significa que la persona en cuestión esté sin pecado; solo implica que sus pecados no han sido perdonados. Agustín resume el meollo de la vida cristiana de la siguiente manera: “Confessio nos sanat, et uita cauta, uita humilis, oratio cum fide, contritio cordis, lacrymae non fictae de uena cordis profluentes, ut dimittantur nobis peccata, sine quibus esse non possumus”<sup>1095</sup>. Desarrolla esto cuando afirma que, en vista de que los seres humanos no pueden estar sin pecado en este mundo, esto no significa que sean libres para asesinar, cometer adulterio o realizar otros pecados mortales, ya que es imposible estar sin pecado. Tales pecados no son cometidos por los buenos cristianos<sup>1096</sup>. Estos últimos solo cometen pecados que puede ser perdonados por medio de la oración cotidiana. Agustín pide a sus oyentes que oren por el perdón de los pecados, y también les pide que hagan aquello que han dicho en la oración, es decir, que perdonen a sus prójimos humanos. Esto es un contrato (sponsio) con Dios. Quien pide perdón debería también perdonar a los otros. Quien pide perdón es perdonado.

L. Mechlinsky estudia el modus proferendi de los sermones 12, 181, 240, 266, proporcionando particularmente un análisis retórico del sermo 181. El sermón en cuestión deja ver una preparación previa y un bien planeado desarrollo de un tema dado. La técnica empleada por Agustín consiste en hacer que su adversario parezca ser de poca confianza, por medio de una disputa dialécticamente estructurada. Posteriormente confronta al mencionado adversario con su propia costumbre litúrgica, a saber, el uso de Mt 6, 12 como oración<sup>1097</sup>. Debilita la argumentación principal de los pelagianos, es decir su interpretación de Ef 5, 25-27, usando la oratio dominica en el proceso. Al hacer esto, muestra su propio contexto litúrgico, y su deseo de conectar con el universo conceptual de sus oyentes. El sermón muestra un fuerte diseño retórico y un ritmo propio de la persuasio. Mechlinsky demuestra que el sermón está estructurado según las líneas de la retórica clásica: prooemium, narratio, argumentatio, peroratio<sup>1098</sup>. El sermón contiene muchos elementos que aluden a su oralidad<sup>1099</sup>. Mechlinsky concluye que ninguno de los cuatro sermones fue preparado de manera escrita. Más bien fueron planeados con antelación y fueron pronunciados según un esquema retórico.

<sup>1094</sup> s. 181, 7.

<sup>1095</sup> s. 181, 8. [PL 38 c. 983/34-38.] Para un ulterior análisis del s. 181, 1-5; 8, ver capítulo 5 (El pecado).

<sup>1096</sup> s. 181, 8. Ver capítulo 2 (La fe).

<sup>1097</sup> Mechlinsky, *Der modus proferendi*, 219. Cf. Deferrari, ‘Augustine’s Method of Composing Sermons,’ 205.

<sup>1098</sup> Mechlinsky, *Der modus proferendi*, 231-232.

<sup>1099</sup> Mechlinsky, *Der modus proferendi*, 244-254.

Del mismo modo, el sermo 181 prosigue el mismo camino iniciado por el sermo 348A. Explícitamente se opone a los “pensadores pelagianos”. Este acercamiento sitúa el sermón en lo relativo a la cronología (y a la polémica) después del tono conciliador del sermo 348A, y después del sermo 115, en el que los pelagianos permanecían en el anonimato. El tema de la oración de Mt 6, 12 está vinculado a otro argumento escriturístico anti-pelagiano (y hasta el momento anti-donatista), especialmente 1 Jn 1,8 y Ef 5, 25-27 con una visión para contrarrestar la tesis de que los seres humanos pueden ser impecantes. Agustín usa la oración de Mt 6, 9-13 combinada con otras citas de la Escritura para referirse tanto al pecado original, como a la pecaminosidad post-bautismal.

## 2. 5 Sermo 114

Fecha tarde (no antes del 423, probablemente en el 424), y situado en Cartago<sup>1100</sup>, el tema del sermo 114 es el perdón de los hermanos la luz de Lc 17, 3-4<sup>1101</sup>. El sermón no puede ser descrito como explícitamente anti-pelagiano. Los protagonistas en la controversia pelagiana, no se mencionan por nombre, a pesar de lo tardío de la fecha. Sin embargo el contenido de la homilía –la necesidad de la oración, y particularmente la convicción de que aquellos que pretenden estar sin pecados se engañan a sí mismos (1 Jn 1, 8-9)<sup>1102</sup>– sugiere (modera) el aprendizaje anti-pelagiano. Mientras que probablemente no se buscaba un discurso anti-pelagiano, éste sin duda se había convertido para Agustín un reflejo automático.

El corto sermo 114 tiene una estructura lógica: la llamada a perdonar al propio prójimo (Lc 17, 3-4: §1-§2), Cristo mismo dio el ejemplo de la mansedumbre (1 Pe 2, 21; Ef 4, 32-5, 1: §3), los seres humanos siempre requieren el perdón (1 Jn 1, 8-9: §4), “perdona para que tú seas perdonado” (Mt 6, 9-12; Lc 6, 37-38: §5).

Tomando pie en Lc 17, 3-4, Agustín invita a los fieles a perdonar en todo momento<sup>1103</sup>. El perdón de nuestros prójimos es una condición para recibir la vida eterna. Incluso si no tenemos nada que necesite ser perdonado, debemos siempre perdonar (a los otros). De hecho Dios, quien no tiene nada que perdonar, también perdona<sup>1104</sup>. En este sentido debemos imitar el ejemplo de Cristo, quien también perdonó<sup>1105</sup>. Más aún, Agustín usa la cita de 1 Jn 1, 8-9 para señalar que nadie está sin pecado. Debemos perdonar para ser perdonados<sup>1106</sup>. En resumen, todos necesitamos el perdón. Este es un adagium anti-pelagiano. Nadie está sin el pecado original y sin pecados personales.

<sup>1100</sup> M.-F. Berrouard (introd., trad., notas), *Homélie sur l'Évangile de saint Jean I-XVI*, (Œuvres de saint Augustin; 71), Desclée de Brouwer, Paris 1969, 431; 885-886 (n. 50). Kunzelmann, 'Die Chronologie der Sermones,' 507. Gryson, *Répertoire général*, 238. Verbraken, 'Le sermon CXIV de saint Augustin,' 17 (n. 3). Willis, *St. Augustine's Lectionary*, 33; 72 (n. 2).

<sup>1101</sup> s. 114, 1.

<sup>1102</sup> s. 114, 4.

<sup>1103</sup> s. 114, 1.

<sup>1104</sup> s. 114, 2.

<sup>1105</sup> s. 114, 3.

<sup>1106</sup> s. 114, 4.

Los seres humanos piden perdón, y se les pide que perdonen. La llamada a perdonar al prójimo le brinda a Agustín la oportunidad de establecer la vinculación con la oración de Mt 6, 9-12, y en particular con las palabras “*dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*” (Mt 6, 12). ¿Cuál es la relación entre pedir perdón y perdonar? “*Quo iure? Quo pacto? Quo placito? Quo cyrografo recitato?*” (“¿Por qué ley? ¿Por qué pacto? ¿Por qué contrato? ¿Por qué documento autógrafo leído?”)<sup>1107</sup>.

Los seres humanos tienen que decir esta oración y también practicarla. Perdonar para ser perdonados; ambos elementos están intrínsecamente vinculados. Agustín afirma repetidamente y explícitamente que otorgar el perdón es un prerequisite necesario para ser perdonado por Dios. Los seres humanos reciben la vida eterna perdonando al prójimo y dando limosna a los pobres<sup>1108</sup>.

En concordancia con el sermo 181, sermo 114 usa Mt 6, 9-12 de una manera anti-pelagiana, es decir (junto con 1 Jn 1, 8) como un indicador de la pecaminosidad humana. Sermo 114 no muestra sin embargo el mismo tono polémicamente vigoroso del sermo 181. Más aun, el tema de la oración, y de la Oración del Señor en particular, es presentado dentro del tema más amplio y general del sermo, es decir, el deseo de perdonar. Mt 6, 12 tiene una doble función aquí. En primer lugar, sirve como una llamada a perdonar a nuestros prójimos, orando auténticamente con Mt 6, 12b. En segundo lugar, en vista de que toda persona -según Mt. 6,12a y 1 Jn. 1,8- está necesitada de perdón. El meollo del sermón puede expresarse de la siguiente manera: “perdona porque tú mismo debes ser perdonado”. Agustín se basa aquí en una “interpretación contractual” de Mt 6, 12: solo aquellos que perdonan son perdonados. Es decir que el tema de la oración en esta homilía está limitado a la oración pidiendo perdón. Mientras esta presentación sigue el mismo camino de las explicaciones agustinianas anti-pelagianas del tema, la polémica anti-pelagiana no condiciona la orientación pastoral del sermón. Al insistir que solo podemos ser perdonados si nosotros mismos perdonamos, Agustín parece crear la impresión de una relación equilibrada entre Dios y la persona, entre la gracia y las obras humanas. El elemento fundamental de los sermones es la pecaminosidad humana. El hecho de que no afirme aquí que en vista de esta pecaminosidad humana el contrato del perdón entre Dios y los seres humanos no significa una relación igual, sino que está completamente basado en Dios, no es particularmente anti-pelagiano (el perdón de Dios a los seres humanos [por medio de la muerte de Cristo en la cruz] hace posible el perdón entre los seres humanos).

### 3. *Otras huellas de oración en los sermones ad populum anti-pelagianos*

En la tercera parte del presente capítulo, ampliamos las perspectivas de nuestra investigación para incluir todos los sermones anti-pelagianos. Para nuestro estudio de la presencia del tema de la oración dentro del corpus de los sermones anti-pelagianos, los términos *oratio*, *orare*, *inuocare*, e *inuocatio*

<sup>1107</sup> s. 114, 5. [RB 73 p. 26/79-80.]

<sup>1108</sup> s. 114, 5.

han sido investigados. Las palabras *intercessio* y *precatio* están ausentes en el corpus de sermones. Las palabras *deprecatio*, *intercedere*, e *intercessio* no aparecen en los sermones anti-pelagianos<sup>1109</sup>. Hay una serie de referencias bíblicas para el tratamiento que hace Agustín sobre la oración, a saber Mt 6, 9; 12; 13; Lc 18, 1-7; 9-14; 2 Cor. 13, 7. Estas referencias están también incluidas en nuestra investigación sobre la forma en la que Agustín aborda el tema de la oración en sus sermones anti-pelagianos. Nuestra investigación terminológica, temática y escriturística se presenta en dos líneas de búsqueda. En primer lugar, Agustín señala las vinculaciones entre la oración, la comprensión y la fe. En segundo lugar, para él, la oración cristiana hace referencia a la pecaminosidad humana. Por una parte muestra la dependencia humana –la persona pecadora necesita la ayuda de un Dios misericordioso–, mientras que por otro lado es un instrumento en la lucha contra la pecaminosidad.

### 3. 1 *La oración lleva a la comprensión y a la fe*

En el sermo 160 (415/416),<sup>1110</sup> Agustín convoca a los filósofos (incrédulos, mundanos, orgullosos) a orar, de tal manera que ellos puedan creer en la (humildad de) Cristo crucificado, de tal forma que puedan tener acceso a la *scientia* y *sapientia*. Al principio de su explicación de Rom 7, 5-13 en el sermo 153 (417/418),<sup>1111</sup> invita a su audiencia a pedir el don de la comprensión. Ora para que sus oyentes puedan entender este pasaje paulino, y les pide que oren al mismo tiempo, para que él sea capaz de explicarlo. Agustín está entonces “en deuda” con su audiencia desde este punto de vista. La idea de que él necesita la ayuda de Dios para explicar a Pablo, por medio de las oraciones de sus oyentes, se vuelve común en la serie de sermones 151-156. Si las oraciones del predicador y de sus oyentes están en armonía, entonces Dios asegurará que la audiencia será una buena receptora, y que Agustín podrá pagar fielmente la “deuda de la predicación”<sup>1112</sup>. Del mismo modo, las oraciones de los fieles, según el sermo 165 (417),<sup>1113</sup> ayudan a Agustín a explicar las cuatro dimensiones de la cruz (Ef 3, 16-18)<sup>1114</sup>. En el sermo 163A (después del 416),<sup>1115</sup> Agustín confiesa que la consciencia de que su audiencia está orando por él, hace que se atreva a hablarles<sup>1116</sup>.

<sup>1109</sup> Para esta terminología, Cf. Weaver, ‘Prayer,’ 671. M. Vincent, ‘Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin,’ *Augustiniana* 41 (1991), 783-804.

<sup>1110</sup> s. 160, 3 (Rebillard: 397, Gryson: 415-416, Hombert: 415-416).

<sup>1111</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 13/10/417, o mayo del 418.

G. Partoens (ed., inl.), J. Lössl, *Sancti Aurelii Augustini Sermones in epistolas apostolicas CLI-CLVI*, (Corpus christianorum, Series latina; 41 Ba, Aurelii Augustini Opera; 11, 7) Brepols, Turnhout 2008.

<sup>1112</sup> s. 153, 1.

<sup>1113</sup> Rebillard: cerca del 417, Gryson: 417, Hombert: -, Partoens: septiembre/octubre 417?

<sup>1114</sup> s. 165, 3.

<sup>1115</sup> s. Morin 10. Rebillard: después del 416, Gryson: después del 416, Hombert: -.

<sup>1116</sup> s. 163A, 1.

El Sermo 272B (Pentecostés, 413/415/417)<sup>1117</sup> está dedicado al tema de Pentecostés. Citando Mt 9, 17: “nemo enim mittit uinum nouum in utres ueteres” (“nadie pone vino nuevo en odres nuevos”), Agustín afirma que los discípulos eran “odres viejos” porque comprendían a Cristo solo como humano. Su encuentro con Cristo resucitado cambió esto. Siguiendo las instrucciones de Cristo, los discípulos se reunieron en un lugar en Pentecostés. Cristo les había prometido la venida del Espíritu Santo, y orando y deseando esto, ellos se desprendieron de las pieles viejas, y se revistieron con una nueva piel<sup>1118</sup>. Como resultado, eran capax (capaces) de recibir al Espíritu Santo. El efecto de la metáfora permanece implícito. Lo que Agustín quiere decir es que los apóstoles –cambiando de odres viejos en odres nuevos–, eran ahora capaces de recibir el vino nuevo, el Espíritu.

En el sermo 169 (416-424),<sup>1119</sup> Agustín señala que Pablo en Rom 10, 1 ora por la salud de aquellos que no creen. Ora para que aquellos que no creen, crean, y que aquellos que se han desviado, regresen a Dios. Este regreso y conversión no tiene lugar sin la ayuda de Dios. Según Agustín, esto es evidente en la oración de Pablo<sup>1120</sup>.

En el sermo 168 (416)<sup>1121</sup> vincula la fe con la oración, y ya ha sido analizado en el capítulo sobre la fides<sup>1122</sup>. Agustín afirma que los seres humanos tienen que orar para recibir el don de la fe: “Habete fidem: sed ut habeatis fidem, orate fide” (“Tened fe: pero para que tengáis fe, orad con fe”)<sup>1123</sup>. Primero recibimos la fe de Dios, y después devolvemos la fe que hemos recibido de nuevo a Dios por medio de la oración<sup>1124</sup>. Esta oración es efectiva. Los creyentes oran por los no-creyentes. Por tanto la conversión de Saulo es una respuesta a las oraciones de Esteban<sup>1125</sup>. Agustín pide a sus fieles que oren por aquellos que todavía no ha llegado a creer<sup>1126</sup>.

Cuando explica el difícil pasaje de Rom 7, 25-8, 3 en el sermo 152 (417/418)<sup>1127</sup>, Agustín da seguridad a sus oyentes. No hay problema con los pasajes oscuros de la Escritura si se recibe la ayuda del Espíritu Santo. Manifiesta su deseo de que el Espíritu Santo lo ayude en este sermón por medio de las oraciones de sus oyentes. Desde el punto de vista de Agustín, el deseo que tiene su audiencia de entender, es ya en sí misma una oración<sup>1128</sup>. Dicho de otra forma, la oración lleva a entender. Como predicador, afirma

<sup>1117</sup> s. Mai 158. Rebillard: Pentecostés, junio 10 del 417, Gryson: Pentecostés, en torno al 413-415, Hombert: -.

<sup>1118</sup> s. 272B, 1.

<sup>1119</sup> Rebillard: 416, Gryson: septiembre 416, Hombert: -, Partoens: 416-424.

<sup>1120</sup> s. 169, 10.

<sup>1121</sup> Rebillard: inmediatamente antes del 416, Gryson: circa 416, Hombert: -.

<sup>1122</sup> Para una exposición (y datación) del s. 168 en el contexto de la fides, Cf. capítulo 2 (a fe).

<sup>1123</sup> s. 168, 5. [PL 38 c. 913/43-44.]

<sup>1124</sup> s. 168, 5.

<sup>1125</sup> s. 168, 6.

<sup>1126</sup> s. 168, 8.

<sup>1127</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: final de septiembre/principios de octubre del 417, o mayo del 418.

<sup>1128</sup> s. 152, 1.

que solo trabaja desde fuera, mientras que la comprensión interna necesita ser dada por Dios<sup>1129</sup>.

En el sermo 183 (416-417/419),<sup>1130</sup> Agustín anuncia su intención de demostrar que las heterodoxias cristológicas no profesan que Cristo vino en carne. Una vez más, comprende el deseo de su auditorio de oírlo predicar como una oración en sí misma<sup>1131</sup>. Al final de la homilía, invita a sus oyentes a confesar la encarnación de Cristo, con las palabras y con los hechos, y a aceptar que todo esto ha sido recibido. Este pensamiento es completado en la oración final de este sermón, la oración de bendición. Los seres humanos deberían orar con todo su corazón, pidiendo una fe cristológica correcta. Agustín describe tal oración, como el hecho de pedir a Dios poder escuchar con benevolencia las oraciones de la gente, para expulsar al enemigo de los hechos y de los pensamientos de los seres humanos, para incrementar la fe, para guiar los espíritus, para que Dios les otorgue pensamientos espirituales a los seres humanos y les permita participar en su beatitud<sup>1132</sup>.

El Sermo 71 (417/419-420)<sup>1133</sup> expone Mt 12, 32, “el pecado contra el Espíritu Santo”. Agustín presenta varios tipos de herejía, una de las cuales es el ‘pelagianismo’. Admite la necesidad de la ayuda de Dios para explicar este complicado pasaje de la Escritura. Según Agustín, es altamente deseable que su intento de explicar sea apoyado por las oraciones de los oyentes<sup>1134</sup>. “Orar en el espíritu” puede ser entendido de dos maneras, a saber, como “orar espiritualmente” (orare mente; 1 Cor 14, 15) o como “orar en el Espíritu Santo”. La blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3, 29) no tiene este doble significado. De hecho, no es blasfemia contra la mente humana (mens), sino más bien ambigüamente contra el Sanctus Spiritus. La Oración del Señor (Mt 6, 9a; 12a) y la oración especial pidiendo el perdón de los pecados (Mt 6, 12), también viene en el contexto del pecado contra el Espíritu Santo, el único pecado que no es perdonado (Mt 12, 32). No obstante aquí Agustín no desarrolla el tema de la oración. Señala el hecho de que el perdón de los pecados (como un don del Espíritu), sucede por medio de las tres personas de la Trinidad juntas<sup>1135</sup>.

### 3. 2 *La oración como un remedio contra el pecado*

#### 3. 2. 1 *La universal necesidad de ayuda*

El sermo 137 (410-420)<sup>1136</sup> es un sermón sobre la unidad de la Iglesia, con una fuerte inclinación anti-donatista. Varios elementos anti-pelagianos pueden ser también distinguidos en el sermón. Agustín termina con una exhortación

<sup>1129</sup> s. 152, 1.

<sup>1130</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: ¿417-419?, Hombert: -.

<sup>1131</sup> s. 183, 2.

<sup>1132</sup> s. 183, 15.

<sup>1133</sup> Rebillard: ¿417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420.

<sup>1134</sup> s. 71, 1.

<sup>1135</sup> s. 71, 25.

<sup>1136</sup> Rebillard: 408-411, Gryson: Cuaresma del 410-420, 412-416, Hombert: 410-420.

basada en Mt 25, 24-27, que al menos debemos poner los talentos que hemos recibido en el banco, para poder entregar al Señor cuando regrese, los intereses percibidos; de este modo estaremos preparados para cuando el Señor regrese. Concluye: “Orate, ut paratos nos inueniat” (“Orad para que nos encuentre preparados”)<sup>1137</sup>. Al principio del sermo, Agustín hace una breve referencia a la diferencia entre la actitud del publicano y la del fariseo, en el texto de Lc 18, 9-14, sin colocar esto explícitamente en el marco de la oración<sup>1138</sup>. El fariseo presumía de su salud, y se elevaba por encima del publicano. El publicano por otro lado, mostraba sus heridas al medicus, y confesaba humildemente su ser de pecador. El fariseo no tenía buena salud. En vista que se gloriaba de lo contrario, regresó a su casa sin haber sido curado. En resumen, la humanidad enferma necesita la ayuda de un médico.

El sermo 290, 6 (24/06/412/414/416)<sup>1139</sup> sobre la fe de María<sup>1140</sup>, identifica los “hambrientos” y los “ricos” en Lc 1, 53. Los “hambrientos” son los humildes, los necesitados. Los “ricos” son los orgullosos y los arrogantes. El fariseo sirve como modelo de esta última categoría de personas, mientras que el publicano simboliza la primera categoría (Lc 18, 10-12). El fariseo presume de sí mismo, y se alaba a sí mismo. No ora, y no pide misericordia. No pide: “Domine, da mihi gratiam” (“Señor dame la gracia”). En contraste, el publicano pide a Dios que le muestre su favor. Es decir, la oración es una petición de ayuda que surge de la humilde conciencia de ser pecador<sup>1141</sup>. Agustín también observa en el sermo 145 (412-415) que la oración es una expresión de humildad<sup>1142</sup>. Llamar a Dios es simultáneamente un grito que pide ayuda, y que a la vez permanece silencioso<sup>1143</sup>. Es un tacere, en el sentido de que en el inuocare que el ser humano hace de Dios, el ser humano no debe gloriarse: “tu tace ab elatione” (“tu abstente [calla] de la soberbia”).<sup>1144</sup>

En el sermo 294 (27/06/413),<sup>1145</sup> Agustín señala que los paruuli –heridos por el pecado de Adán; salvados por la fe de sus padrinos– quienes no hablan, que están en silencio, de hecho piden ser ayudados cuando lloran<sup>1146</sup>. Sermo 26 (417)<sup>1147</sup> explora la diferencia entre la gracia de la creación en general, y la gracia cristiana. Aquí Agustín explica lo que quiere decir con la gracia de la creación. Dios cuida a los seres humanos, y es por eso que podemos invocar a Dios y orar, confiados en que el Creador escucha a sus criaturas<sup>1148</sup>. Según Agustín,

<sup>1137</sup> s. 137, 15. [PL 38 c. 763/30.]

<sup>1138</sup> s. 137, 4.

<sup>1139</sup> Rebillard: 24/06/412-416, Gryson: 24/06/412-416, Hombert: -.

<sup>1140</sup> s. 290, 4-5 explica la diferencia entre la respuesta de María al ángel y la de Zacarías.

<sup>1141</sup> s. 290, 6.

s. 290, 7. El rico, como el fariseo, creen que deben la iustitia a sí mismos. Agustín inmediatamente contrasta esto con 1 Cor 4, 7.

<sup>1142</sup> Rebillard: 12-14 mayo 397, Gryson: 412-415, Hombert: 412-415.

<sup>1143</sup> s. 145, 4.

<sup>1144</sup> s. 145, 5. [PL 38 c. 794/38.]

<sup>1145</sup> Rebillard: 27/06/413, Gryson: 27/06/413, Hombert: 27/06/413.

<sup>1146</sup> s. 294, 12.

<sup>1147</sup> Rebillard: 18 de noviembre, 397-401, Gryson: 25/09/417, Hombert: -.

<sup>1148</sup> s. 26, 1.

los pelagianos pensaban que los seres humanos que recibían el libre albedrío de Dios en el momento de la creación, pueden justificarse a sí mismos. Por ello, los seres humanos no tienen que orar para recibir la justificación de Dios (inuocare).<sup>1149</sup> Por otro lado, Agustín está convencido de que los seres humanos deben orar a Dios pidiendo ayuda, más específicamente, ayuda contra el pecado<sup>1150</sup>. El sermo 152 comienza con un resumen de los pensamientos del anterior sermo 151 sobre Rom 7. En la exégesis del sermo 152, Agustín presenta la idea de la oración, así como la cita de la petición de Mt 6, 12, algo que no había hecho en su sermón anterior. Afirma que cuando alguno peca, esta persona es derrotada y sujeta al pecado. La única cosa que una persona puede hacer es orar pidiendo gracia (gratiam inuocare)<sup>1151</sup>. Precisamente porque las malae concupiscentiae y los mala desideria continúan existiendo en los seres humanos mientras ellos vivan en la tierra, tienen que orar con Mt 6, 12<sup>1152</sup>. Los seres humanos tienen que pedir ayuda a Dios, porque ellos no pueden vivir por sí mismos. No obstante, esto no implica que tengan que permanecer completamente pasivos. En el sermo 156 (417/418),<sup>1153</sup> Agustín explica que los mismos seres humanos deben actuar, y que Dios los ayudará cuando actúan. “Agnosce quid poscas; agnosce quid confitearis, quando dicis: Adiutor meus esto, ne derelinquas me (Ps. 26,9). Adiutorem utique inuocas Deum. Nemo adiuuatur, si ab illo nihil agatur.” (“Reconoce lo que pides, reconoce lo que confiesas cuando dices: Sé mi ayuda, no me abandones (Ps. 26, 9). Invocas la ayuda de Dios. Nadie es ayudado si él no actúa”)<sup>1154</sup>. En la continuación de este sermo, Agustín señala que la ayuda de Dios no es algo opcional, sino más bien es la condición para la acción humana<sup>1155</sup>.

### 3. 2. 2 Ayuda en la lucha contra la *Concupiscentia*

En la liturgia del día, asociado con el sermo 30 (septiembre-octubre 416),<sup>1156</sup> Ps. 118 (119), 133 “gressus meos dirige secundum uerbum tuum, et ne dominetur mihi omnis iniquitas” (“dirige mis pasos según tu palabra, y no dejes que la iniquidad me domine”)– se rezó (orare) como responsorium. Agustín considera este versillo como una importante oración, ya que trata del tema de la gratia. Su sermón por tanto, nos da una explicación de la oración, de tal modo que el fiel pueda entender lo que pide cuando ora con ella<sup>1157</sup>. Agustín le da una interpretación anti-pelagiana al texto del salmo. Comienza señalando que se pide a Dios (inuocare) que asegure que el pecado (“peccatum

<sup>1149</sup> s. 26, 2.

<sup>1150</sup> Cf. s. 142, 4 (Rebillard: 404, Gryson: 404-406, Hombert: -). El salmista no ora en el Ps. 82 (83), 17 contra el alma humana o contra la persona (quien ha sido creada por Dios), sino más bien contra el pecado (que es obra de los mismos hombres).

<sup>1151</sup> s. 152, 1.

<sup>1152</sup> s. 152, 2.

<sup>1153</sup> Rebillard: octubre 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 17 de octubre del 417, o mayo del 418.

<sup>1154</sup> s. 156, 11. [CCL 41Ba p. 152/286-289.] [PL 38 c. 856/3-6.]

<sup>1155</sup> s. 156, 12-13.

<sup>1156</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: septiembre-octubre del 416, Hombert: septiembre-octubre del 416.

<sup>1157</sup> s. 30, 1.

iniquitas est"; "el pecado es iniquidad" [1 Jn. 5,17]) no nos domine<sup>1158</sup>, por ello observa que los seres humanos necesitan orar pidiendo ayuda en su lucha con el pecado. Posteriormente añade que debemos pedir ser guiados por Dios. Los seres humanos no pueden afrontar la lucha contra el pecado por sí mismos. Se han hecho a sí mismos distortus, y ahora deben pedir al Señor que los haga rectus<sup>1159</sup>. Agustín explica que los seres humanos perdieron la capacidad de salvarse a sí mismos en vista de la caída; una consecuencia de ello es la lucha interna entre la ley de la carne, y la ley del espíritu (Rm 7, 14-15). Esta batalla solo puede ser librada con éxito gracias a la gracia, por medio de la ayuda del medicus Christus<sup>1160</sup>. Esta es la razón por la que explícitamente afirma que los seres humanos deberían pedir a Cristo ayuda, yendo contra el naturae defensor<sup>1161</sup>. "Si uis te tyranni esse uictorem, Christum inuoca imperatorem." ("Si quieres ser el vencedor del tirano, invoca a Cristo el emperador")<sup>1162</sup>. Si la victoria sobre la carne, sobre el pecado puede ser atribuida a los seres humanos, la oración con este salmo sería inútil<sup>1163</sup>. Aquellos que rezan con esta oración (precari), y piden ayuda (inuocare), demuestran que los seres humanos no pueden guiarse a sí mismos, sino que necesitan que sea Dios quien los guíe<sup>1164</sup>.

El sermo 154A (;417?)<sup>1165</sup> afirma que los seres humanos necesitan la ayuda de Cristo en la lucha eterna entre la ley de la mente y la ley de la carne (Rm 7, 22-25).<sup>1166</sup> "[...] clama ad illum [...]" ("clama a él")<sup>1167</sup>. Agustín cita el Ps. 129 (130), 1: "De profundis clamaui ad te Domine: 'Domine exaudi uocem meam.' " ("Desde lo hondo a ti grito Señor, Señor escucha mi voz' ").<sup>1168</sup> En la lucha contra la ley de la carne, contra la ley del pecado, los seres humanos necesitan invocar (inuocare) la ayuda de Dios<sup>1169</sup>. Agustín usa el relato de la mujer cananea (Mt 15, 23-24) como un ejemplo<sup>1170</sup>. Cuando pidió la curación de su hija, la negativa inicial de Cristo a escucharla, tenía como finalidad ejercitar su perseuerantia. No obstante ella continuaba llamando (clamare), ella finalmente consiguió lo que pedía (impetrare), concretamente, la curación de su hija<sup>1171</sup>. Según Agustín este ejemplo nos enseña que cuando pedimos algo a Dios debemos perseverar en la oración hasta que llenos de deseo, recibamos lo que hemos pedido. Dios pospone la concesión, para aumentar nuestros deseos. Los seres humanos tienen que pedir a Dios dos cosas: una buena vida

---

<sup>1158</sup> s. 30, 1.

<sup>1159</sup> s. 30, 2.

<sup>1160</sup> s. 30, 3-7.

<sup>1161</sup> s. 30, 5.

<sup>1162</sup> s. 30, 6. [CCL 41 p. 386/41.]

<sup>1163</sup> s. 30, 8.

<sup>1164</sup> s. 30, 8-10.

<sup>1165</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: -, Hombert: -, Partoens/Lössl: lo más tarde el 417..

<sup>1166</sup> s. 154A, 2-3.

<sup>1167</sup> s. 154A, 3. [CCL 41Ba p. 176/47.] [MA 1 p. 602/33.]

<sup>1168</sup> s. 154A, 4. [CCL 41Ba p. 177/54-56.] [MA 1 p. 603/7-8.]

<sup>1169</sup> s. 154A, 2.

<sup>1170</sup> s. 154A, 5.

<sup>1171</sup> s. 154A, 5

aquí en la tierra, y la vida eterna en el cielo. Tienen que pedir una buena vida en la tierra. Si Dios no responde y ayuda nuestra voluntad humana, no tendremos éxito. Una buena vida terrena y la vida eterna en el cielo, son las dos únicas cosas que deberíamos pedir a Dios. Según Agustín no sabemos si otras cosas son buenas para nosotros, por ello no debemos pedir las<sup>1172</sup>.

Agustín termina el sermo 151 (417/418)<sup>1173</sup> sobre la concupiscentia (explicando Rom 7, 15-25) diciendo que la concupiscentia puede alcanzar cosas cuando las personas piadosas están dormidas; cosas que no podría lograr cuando estas personas están despiertas. No obstante prefiere no abundar en este tema, ya que suscita la vergüenza, “sed non pigeat inde Deum precari” (“pero no hay que tener pereza de orar a Dios”)<sup>1174</sup>.

El sermo 163 (septiembre 24 del 417)<sup>1175</sup> toca brevemente el tema de la oración. Agustín afirma que la ley no es suficiente para la salvación, y que la gracia de Cristo es también necesaria. Esto le da ocasión de resumir los diferentes dones de la gracia<sup>1176</sup>. La gracia existe en vista de las siguientes razones: Cristo vino; perdonó el pecado original y personal; nos enseñó a rezar; nos prometió misericordia. Más específicamente, la gracia de Cristo consiste en el hecho de que él es quien controla la lucha (entre lo carnal y lo espiritual), él es quien nos ayuda cuando estamos en peligro de perder en la lucha, y nos recompensa con el premio cuando vencemos<sup>1177</sup>. Agustín concluye que los seres humanos deberían invocar al Espíritu (inuocare) en la lucha contra la concupiscentia carnis (la concupiscentia de la carne), para caminar de acuerdo con el Espíritu (Spiritu ambulare). Si la carne se apodera de la mente (mens), entonces la mente debe invocar (clamare, inuocare) a Dios. Aquí Agustín cita Lc 18, 1: “Oportet semper orare, et non deficere” (“Es necesario orar siempre sin desfallecer”)<sup>1178</sup>. Los seres humanos deben siempre pedirle ayuda a Dios. “Inuoca omnino, inuoca adiutorium” (“Invócalo en todo momento, pide ayuda”)<sup>1179</sup>. Los seres humanos (homo) se encuentran cautivos en la ley del pecado (in lege peccati) y por tanto deben orar (orando) y confesar (confitendo): “Miser ego homo” (Rom 7, 24), y “Quid est homo, nisi quod memor es eius” (Ps. 144, 3). Es por esto que ellos deben exclamar (exclamare): “Quis me liberabit de corpore mortis huius?” (Rm 7, 24)<sup>1180</sup>. Las personas necesitan darse cuenta de la condición en la que se encuentran, y enraizados en esta humilde consciencia, deben pedir a Dios la gracia: “Si hoc fideliter, si humiliter dicis; uerissime respondetur: Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum” (Rom 7, 25)<sup>1181</sup>.

<sup>1172</sup> s. 154A, 6.

<sup>1173</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: finales de septiembre/ principios de octubre del 417 o mayo del 418.

<sup>1174</sup> s. 151, 8. [CCL 41Ba p. 30/218.] [PL 38 c. 819/34.]

<sup>1175</sup> Rebillard: 417, Gryson: 24/09 no antes del 417, Hombert: -, Partoens/Lössl: 24 de septiembre del 417.

<sup>1176</sup> s. 163, 4.

<sup>1177</sup> s. 163, 10.

<sup>1178</sup> s. 163, 12. [RBen 115 (2005) p. 285/260-261.] [PL 38 c. 895/24-25.]

<sup>1179</sup> s. 163, 12. [RBen 115 (2005) p. 285/260-261.] [PL 38 c. 895/25-26.]

<sup>1180</sup> s. 163, 12. [RBen 115 (2005) p. 285/262-270.] [PL 38 c. 895/28-38.]

<sup>1181</sup> s. 163, 12. [RBen 115 (2005) p. 285/270-272.] [PL 38 c. 895/38-41.]

3. 2. 3 *La vinculación con Mt 6, 12*

A.-M. La Bonnardière ha investigado las repeticiones simultáneas de 1 Jn 1, 8 y Mt. 6,12 en los escritos de Agustín<sup>1182</sup>, siendo su primera pregunta si las repeticiones simultáneas de ambos versillos en un texto son suficientes para poder datar el texto mencionado en el periodo anti-pelagiano<sup>1183</sup>.

Los cánones 6, 7 y 8 del Concilio de Cartago del 418 condenaban la interpretación pelagiana de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8. El concilio considera ambos versillos de la Escritura como una llamada a la humildad, es decir, a confesar los propios pecados. De hecho los santos, confiesan igualmente sus pecados, y piden perdón por ellos cuando rezan la Oración del Señor. Textos como St 3, 2; Ps 142, 2; Ecl 7, 21; Jb 37, 7; Dn 9, 5.15.20 revelan que todos los fieles y todos los santos confiesan su pecaminosidad y debilidad. Los santos rezan la Oración del Señor con convicción, y no con una falsa humildad<sup>1184</sup>.

La mayor parte de las veces que aparecen esta combinación de textos de la Escritura en el corpus agustiniano, es en un contexto anti-pelagiano<sup>1185</sup>. Según Agustín los pelagianos creían que cuando los santos rezaban con Mt 6, 12, ellos solo fingían humildad. Según su punto de vista, es posible alcanzar la perfección en esta vida por nuestro libre albedrío. Como resultado, pedir perdón por nuestros pecados se vuelve algo superfluo. El reproche de Agustín es formulado de la misma manera en la Epistula 176, 2; De peccatorum meritis 2, 10; De natura et gratia 18, 20; Epistula 178, 3; De dono perseuerantiae 5, 8; De haeresibus 88<sup>1186</sup>. Agustín con frecuencia se refiere a 1 Jn 1, 8 para explicar Mt 6, 12, combinado con otras citas de la Escritura<sup>1187</sup>. Los pasajes que usan la combinación de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 con frecuencia se refieren a Ef 5, 25-27 (“... mundans eam lauacro aquae in uerbo, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi ...”), un versillo empleado por Pelagio para afirmar la realidad de una Iglesia terrena sine macula et ruga<sup>1188</sup>.

La Bonnardière saca tres conclusiones de su estudio del uso combinado de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8: (1) La combinación solo aparece en una pequeña parte de las diversas explicaciones sobre el Padrenuestro, solo en 28 de 163. “Ils apparaissent comme en marge de la catéchèse sur l’Oraison dominicale”<sup>1189</sup>. (2) La combinación solo aparece en contextos polémicos (con una o dos excepciones) y se refiere a la primera parte de Mt 6, 12: “y perdónanos

<sup>1182</sup> Plantea dos preguntas de investigación fundamentales: ¿Cuál es el origen y el significado de los grupos de textos de la Escritura que aparecen en la misma combinación cuando Agustín aborda los mismos temas doctrinales? ¿Cómo pueden los argumentos escriturísticos en la obra de Agustín ser distinguidos del 411 en adelante? A.-M. La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8 dans l’œuvre de s. Augustin,’ *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955), 129-147.

<sup>1183</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 129.

<sup>1184</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 129-130.

<sup>1185</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 131.

<sup>1186</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 132 (n. 5).

<sup>1187</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 133-134.

<sup>1188</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 134.

<sup>1189</sup> La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 142.

nuestras ofensas". Antes del 411, Agustín uso esto como un arma contra la santidad auto-declarada del campo donatista. Después del 411, y después del concilio de Cartago, enarbola la misma arma contra los pelagianos. Aquí acentúa las fuentes de su afirmación: la fidelidad al mandato del Señor de orar con Mt 6, 12, la conducta de los apóstoles, la catequesis de los Padres, y las costumbres litúrgicas de la Iglesia. Insiste en que está enraizado en la más auténtica tradición<sup>1190</sup>. (3) El uso de estos versillos nos enseña una lección sobre las obras polémicas de Agustín. Para apreciar complementemente esto, debemos también examinar sus escritos pastorales: "Para comprender correctamente su actitud en la polémica anti-pelagiana una hace falta conocer sus catequesis. En el caso presente, los pelagianos, con su interpretación de la Oración del Señor, entraron en un camino de falsedad. De sus catequesis Agustín fácilmente extrajo la lúcida distinción de la triple veracidad propia de los cristianos: la veracidad objetiva: reconocer la condición pecaminosa del hombre; veracidad subjetiva: no decir la Oración de Señor al menos que uno crea ser un pecador; veracidad existencial: realmente perdonar con los labios y con el corazón. Con estas tres condiciones unidas, uno puede recitar la Oración del Señor hasta el final, con seguridad todos los días, en una asamblea plenamente cristiana y unido con los propios hermanos"<sup>1191</sup>.

El Sermo 131 (23/09/417)<sup>1192</sup> critica la convicción "pelagiana" de que la naturaleza y la ley son suficientes para que los seres humanos se justifiquen a sí mismos<sup>1193</sup>. Según Agustín, tal auto-justificación es imposible, porque la naturaleza humana está herida por el pecado original<sup>1194</sup>. Es pues en este contexto de la "naturaleza herida" que habla de la necesidad del bautismo y de la oración. El bautismo lava las iniquidades, pero no pone fin a la humana infirmitas<sup>1195</sup>. Las iniquidades se perdonan por medio del bautismo; pero en esta vida la carne vulnerable, el cuerpo, oprimen al alma. Después del completo perdón de sus pecados (por medio del bautismo) los seres humanos han recibido el remedio de la oración (*remedium orationis*) hasta que se curen todas las enfermedades (languores). Por ello decimos orando: "dimitte nobis debita nostra" (Mt 6, 12a). Al usar el Ps 102 (103), 2-4 Agustín nos exhorta a no olvidar las retribuciones y a agradecer al Señor por ellas. Estas retribuciones son el quitar todas las iniquidades por medio del bautismo, y la cura de los

<sup>1190</sup> La Bonnardière, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.I,8,' 142.

<sup>1191</sup> "Pour bien comprendre son attitude dans la polémique antipélagienne, il faut connaître sa catéchèse. Dans le cas présent, les Pélagiens, avec leur interprétation de l'oraison dominicale, s'engageaient en une voie de fausseté. Saint Augustin tira très simplement de sa catéchèse la distinction lucide de la triple véracité qui doit être celle des chrétiens: véracité objective: reconnaître la condition pécheresse de l'homme; véracité subjective: ne dire le Pater que si l'on se croit pécheur; véracité existentielle: pardonner réellement de bouche et de cœur. Ces trois conditions réunies, on peut en sécurité chaque jour, en pleine assemblée chrétienne et uni à ses frères, réciter jusqu'au bout l'Oraison dominicale." La Bonnardière, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.I,8,' 142-143.

<sup>1192</sup> Rebillard: 23/09/417, Gryson: 23/09/417, Hombert: -, Partoens: 23/09/417.

<sup>1193</sup> s. 131, 9-10.

<sup>1194</sup> s. 131, 7.

<sup>1195</sup> s. 131, 7.

languores en la oración<sup>1196</sup>. Después de la redención, *post redemptionem*, el “*dimitte nobis debita nostra*” (Mt 6, 12a) no será ya necesario, ya que el pecado habrá sido borrado, y la muerte y el pecado ya no reinarán. En el mundo futuro, la oración de Mt 6, 12 será reemplazada por Is 26, 12: “*Domine Deus noster, pacem da nobis; omnia enim reddidisti nobis*”<sup>1197</sup>.

En el sermo 159 (418-420),<sup>1198</sup> Agustín afirma, del mismo modo, que no habrá ya oración en el mundo futuro, solo alabanza, porque a los seres humanos ya no les faltará nada. Lo que se cree aquí será visto allá. Lo que se espera aquí, será poseído allá. Lo que se pide aquí, será recibido allá<sup>1199</sup>. En este sermón, Agustín también afirma que no habrá necesidad de orar por los mártires en el más allá, cuando sus nombres sean recitados en el canon. Las oraciones por los difuntos, continuarán, pero sería una iniuria (injuria) rezar por los mártires, pues ellos ya han vencido el pecado con su sangre. Más bien, los fieles deben encomendarse a las oraciones de los mártires<sup>1200</sup>.

En el sermo 335B (415-420),<sup>1201</sup> Agustín contrasta la vida de la tierra con la vida celestial. Nuestra vida terrena no es nuestra vida real. Los mártires eligieron la vida real, y por tanto rechazaron su vida terrena. Agustín menciona tres actividades, e incluye la oración entre ellas: “*Actio uitae huius, quae sic amatur, quae est? Cupere, timere, sperare, falli, laborare, aegrescere: uera tristitia, falsa laetitia: fundere orationes, timere temptationes*”<sup>1202</sup>. En el mismo sermón señala que los seres humanos no deben confiar en sus propias fuerzas, y que ellos necesitan un Auxiliador. Por esta razón debemos pedir que no “nos deje caer en la tentación”<sup>1203</sup>.

El sermo 155, 9 (15/10/417)<sup>1204</sup> expone Rom 8, 4: “*Qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum Spiritum*”. En este sermón Agustín desarrolla su clásica oposición anti-pelagiana *secundum carnem* y *secundum Spiritum* ambulare. Según él, el primero significa “*carnalibus concupiscentiis consentire*” (“consentir con las concupiscencias carnales”). Lo opuesto a esto es: “*adiuuari Spiritu in mente, et concupiscentiis carnis non obedire*” (“Siendo ayudado por el Espíritu en la mente, y no obedeciendo a las concupiscencias de la carne”)<sup>1205</sup>. Esto lo inspira a explicar su afirmación de que después del bautismo permanece el conflicto con la carne, aunque hayan sido borrados nuestros pecados anteriores por medio del bautismo “[...] quia deleta est iniquitas, sed manet infirmitas.” (“[...] ya que ha sido borrada la iniquidad, pero permanece la debilidad”)<sup>1206</sup> Los seres humanos deberían luchar contra

<sup>1196</sup> s. 131, 7. [Auga 54 (2004) p. 73/107-110.] [PL 38 c. 732/47-50.]

<sup>1197</sup> s. 131, 7. [Auga 54 (2004) p. 74/121-122.] [PL 38 c. 733/12.]

<sup>1198</sup> Rebillard: ¿no antes del 418?, Gryson: ¿418-420?, Hombert: ¿418-420.

<sup>1199</sup> s. 159, 1.

<sup>1200</sup> s. 159, 1.

<sup>1201</sup> s. Guelf. 31. Rebillard: 410-412, Gryson: 415-420, Hombert: 415-420.

<sup>1202</sup> s. 335B, 3. [MA 1 p. 560/29-31.]

<sup>1203</sup> s. 335B, 5.

<sup>1204</sup> Rebillard: octubre del 417, Gryson: mayo del 418, Hombert: -, Partoens/Lössl: 15/10/417.

<sup>1205</sup> s. 155, 9. [CCL 41Ba p. 120/235-238.] [PL 38 c. 846/12-16.]

<sup>1206</sup> s. 155, 9. [CCL 41Ba p. 121/247-248.] [PL 38 c. 846/27-28.]

esta *delectatio illicitae concupiscentiae*, resistir a ella y negarse a ser cómplices con ella. No obstante no deben desesperar cuando la *concupiscentiae* hace sentir su presencia. Es por esto que ellos piden todos los días: “*dimitte nobis debita nostra*” (Mt 6, 12)<sup>1207</sup>.

Las varias veces que aparece el sujeto de la oración en los sermones anteriormente mencionados, señala todo ello en una dirección. Ellos señalan cómo el ser humano depende de Dios, y por tanto nos invitan a ser humildes. A los seres humanos se les conceden los dones de la comprensión y de la fe, y deben pedir ambos dones. El hecho de que tengan que hacer esto, pone de manifiesto su “naturaleza dada como don”. La presencia de la *concupiscentia* en los seres humanos implica que necesitan a Dios, particularmente en la lucha contra la misma *concupiscentia*. Los seres humanos deben, de la misma manera, orar pidiendo la ayuda divina. La oración demuestra nuestra impotencia. Si la victoria en esta lucha estuviera a nuestro alcance, como seres humanos, Dios no nos hubiera dado el mandamiento de orar. Más aun, la oración revela la presencia de la *concupiscentia* en los seres humanos, y es la misma *concupiscentia* la que es responsable de nuestra impotencia. A todo esto se le da una expresión particular cuando oramos con Mt 6, 12-13. Este pasaje de la Escritura parece ser particularmente un topos anti-pelagiano. A los seres humanos se les manda orar humildemente. Dios nos anima a orar, y de este modo puede ser visto como el que toma la iniciativa. En el contexto de los sermones expuestos en el presente párrafo, la oración no aparece explícitamente como un don de la gracia. Más bien aparecería como un elemento que pertenece a un nivel específico de deberes que se nos encomiendan como seres humanos.

#### 4. Comparaciones de la Escritura

A partir de una comparación del uso de los pasajes de la Escritura, el análisis de nuestra fuente de materiales se ha expandido en la segunda y tercera parte del presente capítulo, para incluir la entera obra de Agustín. En nuestro examen de la oración dentro de los cinco sermones paradigmáticos y todo el corpus de los sermones anti-pelagianos, surgieron un grupo de citas de la Escritura que claramente jugaron un papel central en el contexto de la oración: Mt 6, 9; 12; 13; Lc 18, 1-7; 9-14; 2 Cor 13, 7. En la cuarta parte de este capítulo exploraremos el papel y el significado de estos pasajes dentro de los escritos de Agustín como un todo.

##### 4. 1 Mt. 6, 9

*“Pater noster, qui es in caelis sanctificetur nomen tuum.”*  
(sermones 71, 25; 348A, 11.)

Mt. 6, 9 se puede encontrar en los escritos de Agustín desde el principio. De *diuersis quaestionibus octoginta tribus* 69, 4 (388/396) toma Mt 6, 9b

<sup>1207</sup> s. 155, 9

como un ejemplo del lenguaje bíblico, y Agustín explica que el nombre de Dios es siempre santo. El segmento del versillo es formulado de tal manera que sugiere que hubo un tiempo en el que el nombre de Dios no era santo. En vista de que el nombre de Dios era y es siempre santo, la intención de esta formulación es animar al lector a reconocer lo que siempre ha sido –la santidad del nombre de Dios, como si el mismo reconocimiento lo hiciera real. Contra *Faustum Manicheum* 3, 3 (397/399) reacciona contra la crítica maniquea de las discrepancias entre las varias genealogías en los evangelios. La respuesta de Agustín es doble. En primera instancia, es posible para una persona tener dos padres por medio de la adopción. En segundo lugar, el fiel también se refiere a Dios como Padre en Mt. 6,9, aunque no haya nacido de su sustancia, sino que hubieran sido adoptados por la gracia. De sermone *Domini in monte* (393/395) presenta el texto de Mt 6, 9-12 como modelo de oración, y específicamente expone Mt 6, 9. *Pater noster* pues es el nombre con el que los cristianos se dirigen a Dios, y no el que usaban los judíos<sup>1208</sup>. “En el cielo” significa: no atados ni al tiempo ni al espacio, sino presente entre los santos<sup>1209</sup>, entre los virtuosos<sup>1210</sup>. Agustín concluye señalando que Mt 6, 9b no implica que el nombre de Dios no es todavía santo. Más bien el pasaje es una llamada a todos los pueblos a considerar el nombre de Dios como santo. Es una llamada a difundir el evangelio en todos los tiempos, también en los propios días de Agustín<sup>1211</sup>.

En un sentido cronológico, Mt. 6,9 se encuentra extendido a lo largo de los sermones de Agustín. Dentro de los sermones ad populum no considerados anti-pelagianos, mayormente se limita a Mt 6, 9a, y es usado para subrayar la paternidad de Dios. Sermo 65A, 6 (406-407)<sup>1212</sup> asocia Mt 23, 9 con Mt 6, 9, una combinación que Agustín usa para designar a Dios como Padre. El sermón se centra de hecho en el correcto objeto del amor, es decir, Dios y no sus criaturas. En este contexto, Agustín pregunta cuál debe ser nuestra relación con nuestros padres, ya que han sido creados por Dios, mientras que la Iglesia es la madre de todos los fieles, y Dios el Padre. Agustín insiste que los padres humanos tienen derecho a ser amados por sus hijos, pero solo en Cristo, y no en lugar de Cristo. Cristo, más que los padres, es el creador de la humanidad<sup>1213</sup>. En el sermo 136C, 4 (¿fecha?),<sup>1214</sup> Agustín

<sup>1208</sup> De sermone domini in monte 2, 15; 17.

<sup>1209</sup> De sermone Domini in monte 2, 17 identifica ‘cielo’ de Mt 6, 9a con los santos por medio de 1 Cor 3, 17, como opuesto a la tierra, que es identificado con los pecadores (por medio de Gn. 3, 19). La diferencia entre un pecador y un santo es tan grande, en términos espirituales, como la diferencia material entre la tierra y el cielo.

<sup>1210</sup> De sermone Domini in monte 2, 18. Las personas virtuosas piden al Señor, a quien llaman con Mt 6, 9, que viva en ellos y que ellos vivan una vida justa. Al hacer esto, Dios es invitado a hacer del alma del virtuoso, su casa.

<sup>1211</sup> De sermone Domini in monte 2, 19.

<sup>1212</sup> s. Etaix 1. Rebillard: ¿414-418?, Gryson: ¿406-407?, Hombert: 406-407, Hill: 397-398, De Coninck: una visión de conjunto de varias fechas posibles.

<sup>1213</sup> s. 65A, 5.

s. 65A, 6 afirma que Cristo mismo dio ejemplo de esta relación entre los parientes humanos (con referencia a Dios) en Mt 12, 48-50. s. 65A, 7 añade que es precisamente por nuestro amor por la Iglesia como madre y por Dios como Padre que los creyentes deben amar a su padre y su madre terrena.

<sup>1214</sup> s. Lambot II. Rebillard: -, Gryson: Lent, Hombert: -. Cf. más adelante Lc 18, 9-14 (y en particular Jn 9, 31).

señala que la afirmación del hombre nacido ciego en Jn 9, 31 –que Dios no escucha a los pecadores– es incorrecta. Dios escucha a los pecadores, insiste. Los pecadores son los huérfanos (pupilli), los pobres, los necesitados (Ps. 81 (82),3), los mansos que son justificados por Dios, como el publicano en Lc 18, 13-14. No obstante los fieles no son huérfanos en un sentido literal, ya que Mt 6, 9a nos enseña que Dios es su Padre *spiritaliter*, de una manera secreta. Pupillus se aplica a aquellos que son pequeños (paruulus) en la fe. Sermo 32, 25 (403)<sup>1215</sup> expone que la gente que vive con uanitas (como Goliat), y no en humiltas (como David), no son parte de la herencia de Cristo. No son parte del reino del que ha sido llamado Pater Noster (Mt 6, 9a). En los sermones 57, 2 (¿fecha?)<sup>1216</sup> y 59, 3 (circa 415),<sup>1217</sup> Agustín usa este versillo para demostrar que Dios es el Padre de todos los fieles. Somos hermanos en Cristo, y compartimos su herencia. En los sermones 139, 1 (416-418),<sup>1218</sup> 177, 2 (412?),<sup>1219</sup> 229L, 2 (no antes del 412),<sup>1220</sup> Agustín repite en relación con la paternidad de Dios en Mt 6, 9, que somos hijos de Dios por adopción. Sermo 357, 4 (411)<sup>1221</sup> recuerda a los donatistas de la misma paternidad de Dios afirmada en Mt 6, 9. Pide a sus oyentes que traten a los donatistas con mansedumbre cristiana y católica (mansuetudo). De hecho, ellos son también hermanos –aunque hermanos perversos-, y según Mt. 6, 9a ellos tienen el mismo Padre. En el Sermo 252A, 9 (410-412),<sup>1222</sup> Agustín expone que al orar con Mt 6, 9a, los catecúmenos ponen su confianza en la ayuda de Dios y no en la ley.

La explicación de Agustín de Mt 6, 9b con frecuencia sigue un molde fijo – que ya es evidente en sus primeros escritos– y aparece particularmente en sus sermones que explican la Oración del Señor a aquellos que se preparan para el bautismo. Sermo 56 (412)<sup>1223</sup> observa que Dios es siempre santo, y que Mt 6, 9b es por tanto una oración en la que se pide a Dios que nos trate como santos, y que no nos desprecie<sup>1224</sup>. Finalmente oramos con esta plegaria por nosotros mismos, y no por Dios<sup>1225</sup>. Agustín repite con alguna frecuencia que Dios es siempre santo, y que Mt 6, 9 es pues una llamada a la santificación humana, en

<sup>1215</sup> Rebillard: 403, Gryson: 17/9/403, Hombert: -.

<sup>1216</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua del 410, Gryson: 413, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua; Kunzelmann y Bouhot lo datan antes de la controversia pelagiana.

<sup>1217</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua de los años 412-415, Gryson: una semana antes de la Pascua de 415, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck/Poque: no tienen razones decisivas para aceptar o rechazar la fecha propuesta por Kunzelmann (410, basado en una versión abreviada).

<sup>1218</sup> Rebillard: 416-418, Gryson: 416-418, Hombert: -.

<sup>1219</sup> Rebillard: 22 de mayo – 24 junio del 397, Gryson: circa 412, Hombert: 412.

<sup>1220</sup> s. Guelf. 14. Rebillard: Jueves de Pascua después del 412, Gryson: Jueves de Pascua no antes del 412, Hombert: -.

<sup>1221</sup> Rebillard: 17 de mayo del 411, Gryson: 17/05/411, Hombert: -.

<sup>1222</sup> s. Wilm. 13, 6. Rebillard: Viernes de Pascua 410-412, Gryson: Viernes de Pascua circa 410-412, Hombert: -.

<sup>1223</sup> Rebillard: una semana antes de Pascua 410-412, Gryson: 412, Hombert: -, Poque: 8 días antes de Pascua, De Coninck: cuestiona la fecha propuesta por Kunzelmann (410-412).

<sup>1224</sup> s. 56, 5.

<sup>1225</sup> s. 56, 9.

línea con los sermones 57, 4 (¿fecha?),<sup>1226</sup> 58, 3 (circa 414),<sup>1227</sup> 59, 3 (circa 415).<sup>1228</sup>

El significado de Mt 6, 9 es frecuentemente dejado sin explicar en los sermones en los que sirve *pars pro toto* para toda la oración. Agustín mayormente dirige su atención al sujeto de Mt 6, 12, el perdón de los pecados, como en los sermones 16B, 1 (412-416),<sup>1229</sup> 71, 25 (419-420),<sup>1230</sup> 135, 7 (418),<sup>1231</sup> 211, 3 (antes del 410)<sup>1232</sup>. El sermo 315, 10 (416-417),<sup>1233</sup> por ejemplo, afirma explícitamente que la ira es el verdadero enemigo de la persona. Esta ira nos permite recitar Mt 6, 9a, pero nos impide rezar con Mt 6, 12b, porque nos hace incapaces de perdonar.

Mt. 6, 9 está también presente en una variedad de formas en el género sermón en el sentido más amplio de la palabra. Las *Enarrationes*, por ejemplo, contienen una serie de observaciones generales sobre el versillo. La *enarratio* in Psalmum 145, 18 (¿fecha?)<sup>1234</sup> afirma que el Padre está en cielo, mientras que la Iglesia que está en la tierra es una extraña, una huérfana, una viuda. La *enarratio* in Psalmum 32, 2, 2, 29 (403)<sup>1235</sup> es una llamada a orar por los donatistas. En contraste con los paganos y los judíos, los donatistas siguen siendo hermanos, ya que tienen el mismo Padre, y por ellos también rezan con Mt 6, 9a. La *enarratio* in Psalmum 65, 21 (412)<sup>1236</sup> ofrece una explicación del Ps. 65,16-17, centrándose en particular en las grandes cosas que Dios ha hecho por el alma. Agustín escribe aquí que Dios convierte el alma, y hace posible que el alma ore con Mt 6, 9. Se puede pues llamar al Señor con las palabras dadas e inspiradas por el Señor mismo. La *enarratio* in Psalmum 104, 1 (a partir del 418)<sup>1237</sup> comienza el análisis del salmo en cuestión, observando que la alabanza precede a la intercesión y a la invocación. Este modelo general es confirmado por la Oración del Señor. El tema de la santidad primera de Dios es también expuesto aquí<sup>1238</sup>. La *enarratio* in Psalmum 71, 19 (415)<sup>1239</sup> compara

<sup>1226</sup> Rebillard: una semana antes de Pascua, antes del 410, Gryson: 413, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de Pascua; Kunzelmann y Bouhot; antes de la controversia pelagiana.

<sup>1227</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: una semana antes de la Pascua del 414, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua, sugiere que es posible una datación anterior a la propuesta por Kunzelmann (412-416).

s. 58, 1 afirma que primero viene el *symbolum* (de fe) y solo entonces la *oratio* (oración).

<sup>1228</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua 412-415, Gryson: una semana antes de la Pascua 415, Hombert: -, Hill: 410-412, Deconinck/Poque: no tienen argumentos convincentes para confirmar o rechazar la datación de Kunzelmann (410, basado en una versión abreviada).

<sup>1229</sup> s. Mai 17. Rebillard: 412-416, Gryson: 412-416, Hombert: -.

<sup>1230</sup> Rebillard: ¿417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420.

<sup>1231</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: 414, Hombert: -.

<sup>1232</sup> Rebillard: Cuaresma antes del 410, Gryson: Cuaresma antes del 410, Hombert: -.

<sup>1233</sup> Rebillard: 26/12/416-417, Gryson: Fiesta de Esteban 26/12/416-417, Hombert: -.

<sup>1234</sup> Müller: -, Monceaux: 405-410, Zarb: después de febrero del 405 o tiempo pascual (abril) 395, Rondet: 406-408, La Bonnardière: 408-411.

<sup>1235</sup> Müller: -, Rondet: otoño 403, Zarb: agosto 403, La Bonnardière: 14-15/09/403, Boulding: 13/09/403. Cf. capítulo 2 (la fe) para la exposición de la *Enarratio* in Psalmum 32, 2, 1, 4.

<sup>1236</sup> Müller: no antes del 403, Zarb: Domingo en Cuaresma del 412, Rondet: después de junio del 411, Hombert: 412.

<sup>1237</sup> La Bonnardière, Zarb, Rondet.

<sup>1238</sup> *Enarratio* in Psalmum 142, 6 (412) cita Mt 6,9, combinado con Mt 6, 12, colocando el acento en Mt 6, 12 para refutar la tesis de la *impeccantia*. Cf. más adelante Mt. 6, 12.

<sup>1239</sup> Müller, La Bonnardière, Rondet: primera mitad del 415. Cf. más adelante Mt. 6, 12.

Mt 6, 9b con el Ps 71, 17 (“et benedicentur in ipso omnes tribus terrae”<sup>1240</sup>). En vista de que Dios es grande en sí mismo, y no fue hecho grande por los seres humanos, el versillo del salmo solo alaba la grandeza de Dios. De manera similar, oramos diciendo: “santificado sea tu nombre”, aunque el nombre de Dios es ya santo. La enarratio in Psalmum 103, 1, 3 (¿fecha?)<sup>1241</sup> ofrece el mismo comentario en relación al Ps. 103,1. Así como Dios es ya grande, y no podemos hacerlo nosotros grande, del mismo modo, su nombre es ya santo, y no lo podemos hacer santo. Mt 6, 9b es pues, una petición de que los no creyentes lleguen a considerar el nombre de Dios como santo.

El uso de Mt 6, 9 en los sermones sobre el evangelio según Juan, es variado y diverso. En *In Iohannis euangelium tractatus* 48, 9 (414)<sup>1242</sup> insiste en que Dios mismo es santo en sí mismo, y que no es hecho santo por el hecho de que oremos con el texto de Mt. 6,9. In *Iohannis euangelium tractatus* 67, 3 (419)<sup>1243</sup> reacciona contra la interpretación pelagiana de Jn 14, 2, a saber, que la casa del Padre debe distinguirse del regnum coelorum. Según Agustín, el texto de Mt. 6,9 demuestra que el Padre está el cielo, obviando de esta manera la distinción<sup>1244</sup>. In *Iohannis euangelium tractatus* 81, 4 (419)<sup>1245</sup> ofrece un comentario sobre Jn 15, 7: “Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y se realizará”. Dichas palabras de Cristo incluyen Mt 6, 9, la oración que él mismo nos enseñó<sup>1246</sup>.

Mt. 6,9 puede también ser encontrado en los escritos después del 411 que no son considerados anti-pelagianos. En la obra anti-donatista *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 4 (418), Agustín usa Mt 6, 9 como un argumento para favorecer la unidad, partiendo de su convicción de que todos los fieles tiene un único y mismo Dios como padre, y una única y misma Iglesia como madre. Es a este mismo Padre al que rezamos con Mt 6, 9a. Hay, pues, un solo Padre, que desea una sola novia, la Iglesia; así pues, hay una sola madre. En sus explicaciones terminológicas del uso del verbo sanctificari en el Antiguo Testamento en las *Locutionum libri septem* (419/420), Agustín establece un vínculo con Mt 6, 9b. Posteriormente identifica el verbo mencionado con sanctus haberi,<sup>1247</sup> y sanctitatem declarare.<sup>1248</sup> Contra *aduersarium legis et prophetarum* 1, 41 (419-420) invita a tener cuidado en nuestra comprensión del lenguaje de la Biblia. El nombre del Señor es siempre santo, pero la oración de Mt 6, 9b está ahí en vista de que algunas personas desprecian su nombre (Ez 43, 8).

En los escritos en cuestión, Agustín también asocia Mt 6, 9 con Mt 6, 12 y el tema de (el perdón) de los pecados. *Enchiridion* 71 (421/422) afirma que para los pecados ordinarios, cotidianos y leves, de los cuales nunca nos vemos libres

<sup>1240</sup> Enarratio in Psalmum 71, 19. [CCL 39 p. 894/4-5.]

<sup>1241</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La Bonnardière: 409, Dolbeau: invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: 411 (o 404, o 409).

<sup>1242</sup> Berrouard: 414.

<sup>1243</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1244</sup> In *Iohannis euangelium tractatus* 67, 3.

<sup>1245</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1246</sup> Cf. In *Iohannis euangelium tractatus* 17, 16 (Berrouard: 414). Toda la gente reza a Dios con Mt 6, 9.

<sup>1247</sup> *Locutionum libri septem* 3, 55: Lv 22, 32.

<sup>1248</sup> *Locutionum libri septem* 4, 65: Nm 20, 12.

en esta vida, la oración cotidiana de los creyentes es suficiente. Aquellos que están bautizados (Jn 3, 5) son libres para orar con Mt 6, 9a, que completamente elimina todos nuestros pecados cotidianos menores. La condición aquí, es que oremos sinceramente, pidiendo el perdón de nuestros prójimos cuando rezamos con Mt 6,12. De *symbolo ad catechumenos* 16 (425) está relacionado con esta explicación. Hay tres tipos de perdón del pecado en la Iglesia: el bautismo, la oración y la penitencia. La oración y la penitencia son solo para aquellos que ya están bautizados. Aquellos que todavía no están bautizados, por tanto, todavía no pueden orar con el texto de Mt. 6,9a. Los catecúmenos por tanto, retienen sus pecados hasta el momento en el que sean bautizados.

De igual manera, las cartas contienen alusiones a Mt 6, 9. En la *Epistulae* 120 (410, a Consentius) y 187 (mediados del 417, a Claudius Postumus Dardanus), Mt 6, 9a señala la presencia de Dios. Dios está en todas partes porque no es corporal<sup>1249</sup>. Dios está presente en todo lugar por medio de su divinidad, pero no por medio de la inhabitación de la gracia, o en todas las personas como gracia. Mt 6, 9a nos recuerda esto: “Nuestro Padre” está “en el cielo” y no “en todo lugar”<sup>1250</sup>. En la *Epistula* 130 (411/412, a Proba), Agustín explica cómo deben orar los cristianos. La Oración del Señor proporciona una lista de cosas que debemos pedir, a saber, la vida eterna, y no bienes temporales. Mt. 6,9b es una oración que pide la santificación del nombre de Dios, el cual, aunque es santo en sí mismo, no es siempre tratado como santo, y en ocasiones es objeto de insultos<sup>1251</sup>. Señala que todas las peticiones incluidas en esta oración ya se encuentran en el Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento, contraparte de Mt. 6,9b, no se encuentra en Sir 36, 4 y 18<sup>1252</sup>. Agustín ha sido informado de que la persona a la que le dirige la *Epistula* 217 (426/428) –un cierto Vitalis–, cree que es posible llegar a creer por la propia voluntad y sin la ayuda de Dios. Para Agustín, esto va en contra de la tradición de la Iglesia de orar por la conversión de los no creyentes<sup>1253</sup>. Advierte a Vitalis de que sus ideas lo acercan a los pelagianos, quienes reducen la gracia de Dios al don de la potencial libertad de la voluntad de elegir<sup>1254</sup>. Se refiere a Mt 6, 9-10 y a la interpretación de Cipriano del mismo texto en el *De oratione dominica* 14-17 como una petición a orar por la conversión de los no creyentes. Cipriano invita a orar por los no creyentes, por los que son enemigos de la Iglesia, siguiendo el mandamiento de orar por los propios enemigos (Mt 5, 44; Lc 6, 28). Agustín observa que la oración por los no creyentes no tendría sentido si Dios no los atrae a la fe por medio de su gracia<sup>1255</sup>.

Mt. 6,9 juega un papel importante en los escritos anti-pelagianos de Agustín. En el *De spiritu et littera ad Marcellinum* 45 (412), sigue una

<sup>1249</sup> *Epistula* 120, 14.

<sup>1250</sup> *Epistula* 187, 16. Cf. *Epistula* 153, 13 (413-414).

<sup>1251</sup> *Epistula* 130, 21. Mt 6, 9b está en la misma línea que Mt 6, 10. Así como el nombre de Dios es santo, el reino de Dios vendrá, lo queramos o no. Más bien lo que pedimos es que merezcamos reinar en su reino.

<sup>1252</sup> *Epistula* 130, 22.

<sup>1253</sup> *Epistula* 217, 1.

<sup>1254</sup> *Epistula* 217, 4.

<sup>1255</sup> *Epistula* 217, 6.

interpretación (según la gracia) de la perícopa que no es específicamente anti-pelagiana. Mt 6, 9b da voz a la obligación humana de considerar a Dios santo, aunque Dios es siempre santo en sí mismo, y para desarrollar un santo temor de Dios. En el *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 4, 27 (421), Agustín cita la interpretación de Cipriano de Mt 6, 9 y Mt 6, 12 en el *De oratione dominica*, como un argumento contra la posición pelagiana sobre la posibilidad de *impeccantia*. Cipriano afirma con relación a Mt 6, 9: “Opus est enim nobis cotidiana sanctificatione, ut qui cotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione adsidua repurgemus”<sup>1256</sup>. En el *De correptione et gratia* 10 (426-427), se cita el *De oratione dominica* dentro del contexto de la *perseuerantia* como don de Dios. Basado en la referencia de Cipriano a Lev 19, 2 (“sancti estote, quoniam et ego sanctus sum”) en el *De oratione dominica* 12, Agustín afirma que pedimos a Dios que nos santifique cuando rezamos siguiendo el texto de Mt 6, 9b, que el nombre de Dios sea santificado en nosotros. Aunque esto ya ha sucedido en el bautismo, oramos todos los días pidiendo que podamos perseverar, a pesar de lo que se nos ha proporcionado en el bautismo: “id petimus et rogamus, ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseueremus”<sup>1257</sup>. Agustín ofrece una explicación de esta cita. Cuando los creyentes oran con Mt 6,9b diariamente, piden ser capaces de perseverar en lo que han comenzado. Según Agustín, ninguno duda que aquellos que piden a Dios que les conceda perseverar en lo que es bueno, también admiten que tal perseverancia es un don de Dios. De *dono perseuerantiae* 4 (428/429) señala la misma cita del *De oratione dominica* 12, como un antídoto contra los ‘pelagianos’. Junto con la referencia de Lev 19, 2, Agustín lo usa para explicar Mt 6, 9, como una oración diaria en la que se pide la santificación, más específicamente, la perseverancia en la santificación que fue iniciada en el bautismo<sup>1258</sup>. Refuerza su argumento con una cita adicional del *De oratione dominica* 12: “Haec, inquit, sanctificatio ut in nobis permaneat oramus: et quia Dominus et iudex noster sanato a se et uiuificato comminatur non delinquere, ne quid ei deterius fiat: hanc continuis orationibus precem facimus, hoc diebus et noctibus postulamus, ut sanctificatio et uiuificatio quae de Dei gratia sumitur, ipsius protectione seruetur”<sup>1259</sup>.

Una observación inicial con relación a Mt 6, 9 tiene que ver con su relativa poca frecuencia. Las veces que aparece están limitadas, en su mayor parte, al género sermón en general, y a los sermones anti-pelagianos en particular. Está claro que el versillo raramente se encuentra solo, es decir, que raramente se hace referencia a él sin vincularlo con Mt 6, 9-13 como un todo, o con Mt 6, 12 en particular. Dentro de este contexto, Mt 6, 9 funciona junto con Mt 6, 12 (-13) como una alusión a la necesidad humana del perdón de los pecados. Por tanto, Mt 6, 9 sirve para ilustrar la pecaminosidad humana. El uso de Mt 6, 9, sin el vínculo a Mt 6, 9-13, tiende a estar restringido a un contexto

<sup>1256</sup> *De oratione dominica* 12 [CCL 3A p. 96] en *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 4, 27. [CSEL 60 p. 556/5-7.]

<sup>1257</sup> *De oratione dominica* 12 in *De correptione et gratia* 10. [CSEL 92 p. 1/63-64.]

<sup>1258</sup> Cf. también: *De dono perseuerantiae* 55.

<sup>1259</sup> *De oratione dominica* 12 en *De dono perseuerantiae* 4. [PL 45 c. 997/5-11.]

anti-pelagiano. Según Agustín, Mt 6, 9 significa que no hay distinción entre la casa del Padre, y el reino de los cielos. Subraya el hecho de que Cristo enseñó esta oración a la humanidad. Como seres humanos, por tanto, debemos orar pidiendo fe y el don de la perseverancia en la oración.

#### 4. 2 Mt. 6,12

*“Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.”*  
(sermone 71, 25; 28; 114, 5; 115, 3; 131, 7; 155, 9; 159, 1; 163, 9; 181, 6-8; 335B, 3; 5; 348A, 11; 351, 6.)

Se hace referencia con particular frecuencia a Mt 6, 12 en la obra de Agustín, incluyendo sus primeros escritos. De sermone Domini in monte (393/395) contiene una explicación completa de la Oración del Señor. Con relación a Mt 6, 12a, observa que los debita son nuestros peccata humanos (Mt 5, 26; Lc 13, 1-5). Las deudas (ofensas) no son financieras, insiste, aunque los deudores que se niegan a pagar sus deudas están también incluidos dentro de los debita, las malas cosas que otras personas nos pueden hacer<sup>1260</sup>. Cuando alguno se niega a perdonarnos, esto no significa que somos libres de negarnos a perdonar en respuesta. El mandamiento de amar al propio enemigo debe ser obedecido en tales circunstancias (Mt 5, 44)<sup>1261</sup>. Agustín ve una vinculación bíblica entre los siete dones del Espíritu, las siete bienaventuranzas y las siete peticiones de la Oración del Señor. Concretamente, esto significa que el consilium como don del Espíritu, la bienaventuranza de los misericordes y Mt 6, 12, están colocados en la misma línea. “Si consilium est quo beati sunt misericordes, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita debitoribus nostris, et oremus ut nobis nostra dimittantur.”<sup>1262</sup>

En las Confesiones 9, 13, 35 (397/401), Agustín pide el perdón de los debita de su madre. Durante su vida, ella practicó la misericordia, y de todo corazón perdonó a sus enemigos. Agustín ahora pide a Dios que perdone los pecados que ella cometió después de su bautismo. Escribe en In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 7, 1 (406/407) que esta oración es un pacto entre Dios y nosotros. Si queremos que Dios nos perdone, debemos perdonar los pecados que han sido cometidos contra nosotros.

En Contra Faustum Manicheum (397/399), Agustín hace el contraste entre la invitación al perdón de las ofensas, que se encuentra en Mt 6, 12 con la noción del Antiguo Testamento de la venganza<sup>1263</sup>. También usa Mt 6, 12 como un argumento contra el dualismo maniqueo. En su opinión, los maniqueos no pueden orar con Mt 6, 12 con sinceridad, en vista de su dualismo. Según los maniqueos, todo pecado (debita, peccata) es causado por el principio del mal (el gens tenebrarum). Como consecuencia, un maniqueo que ora pidiendo perdón por sus propios pecados usando Mt 6, 12, debería de hecho pedir que la gens tenebrarum, quien es el responsable del mal en el mundo, fuera perdonada.

<sup>1260</sup> De sermone Domini in monte 2, 28.

<sup>1261</sup> De sermone Domini in monte 2, 29.

<sup>1262</sup> De sermone Domini in monte 2, 38. [CCL 35 p. 129/852-855.] Cf. más sobre Mt 6, 13.

<sup>1263</sup> Contra Faustum Manicheum 19, 25.

Más aun desde la perspectiva de los maniqueos, Dios es el responsable de la situación de la humanidad. Agustín responde a esta afirmación maniquea preguntando cómo puede Dios perdonar nuestras deudas, si él está de hecho en deuda con nosotros. Así pues, Agustín explica que Dios, quien no se encuentra mezclado con el mal, difiere de nosotros, seres humanos, que nos encontramos mezclados con el mal, hasta tal punto que no está en deuda con nosotros. Agustín afirma, que el pacto de perdón entre nosotros y Dios, está representado por Mt 6, 12, y no puede funcionar dentro de la perspectiva dual de los maniqueos. Cuando un maniqueo ora con Mt 6, 12, por tanto, lo hacen de una manera blasfema y para engañarse a sí mismos<sup>1264</sup>.

A partir de Mt 6, 12, Agustín afirma en el *De sancta uirginitate* 48 (401), que nadie está nunca completamente exento del pecado (1 Jn 1, 8). Señala que Cristo no se refería a los pecados previos, que han sido ya perdonados por el bautismo, cuando nos dijo que rezáramos con Mt 6, 12. Es decir, el uso de la oración tendría que estar restringido a los catecúmenos antes de su bautismo: “Cum uero eam baptizati orant, praepositi et plebes, pastores et greges, satis ostenditur in hac uita, quae tota temptatio est, neminem se tamquam ab omnibus peccatis immunem debere gloriari”<sup>1265</sup>.

Esta misma línea de argumentación, a partir de Mt 6, 12, puede también ser encontrada en los escritos anti-donatistas. Contra *epistulam Parmeniani* 2, 20 (400) observa que los donatistas también tienen cismáticos entre ellos, pecadores, mentirosos, quienes buscan su propio placer. Del mismo modo observa que incluso los donatistas que son considerados de autoridad, no niegan que son pecadores cuando golpean sus pechos como una señal de remordimiento. Para Agustín ellos son, o bien hipócritas, convencidos de hecho de no ser pecadores, y por tanto pecando de engañar a los otros con su humildad fingida, o bien son sinceros y oran con Mt 6, 12 con verdad<sup>1266</sup>. Esto no solo se refiere a los pecados que son perdonados en el nuevo nacimiento del bautismo; incluye más bien los pecados que se han acumulado durante nuestra vida en la tierra, como una consecuencia de la debilidad humana. El remedio para tales pecados es dar limosna, el ayuno y la oración. El perdón de los pecados es por tanto una gran obra de caridad. Pero los donatistas no oran con Mt 6, 12 con sinceridad, ya que estaban convencidos de que ellos no tenían pecados que necesitarán ser perdonados. Esta última noción, para Agustín, es un pecado grave. Contra *litteras Petiliani* 2, 237 (400/403) contrarresta el argumento, partiendo del Ps. 140,5: “Dixit quoque Dauid: ‘oleum peccatoris non unget caput meum’” usado por Petiliano junto con Mt 6, 12. Agustín recomienda ser cuidadoso para no confundir al traditor con el peccator. La última categoría se aplica a todos los seres humanos, incluyendo a Petiliano. En este sentido se refiere a Mt 6, 12, la oración que el mismo Señor enseñó a los apóstoles: “Neque enim de illis peccatis hoc petimus, quae nobis in baptismo dimissa sunt. Ergo ista uerba orationis aut non te permittunt

---

<sup>1264</sup> Contra Faustum Manicheum 20, 17.

<sup>1265</sup> De sancta uirginitate 48. [CSEL 41 p. 294/17-21.]

<sup>1266</sup> Contra epistulam Parmeniani 2, 20.

esse Dei deprecatores aut aperiunt peccatores<sup>1267</sup>. Cresconio usa el mismo argumento para excluir a los pecadores. Agustín responde a esto en su *Ad Cresconium* (405/406) partiendo de Mt 6, 12 (y 1 Jn 1, 8), centrándose en la idea básica de que todos somos pecadores<sup>1268</sup>. Cresconio dice que a los pecadores no se les debería permitir administrar el bautismo. Agustín responde diciendo que no existe ninguna persona que no tenga pecados, y que todos oramos con Mt 6, 12 en la oratione dominica. Una persona puede estar en lo cierto al decir que no es un traditor o un turificator, o un adulter, o un homicida, o un idolorum cultor, o un haereticus, o un schismaticus, pero nadie puede decir que no es un peccator. Aquellos que dicen o piensan lo contrario, están llenos de la haeretica superbia. Nadie puede decir en voz alta o pensar en silencio que no tiene necesidad de la deprecatio de Mt 6, 12. El bautismo nos limpia los pecados, pero después del bautismo permanecen nuestras faltas y pecados. Según nuestra humana fragilitas nunca estamos libres de culpa, sin importar cuán cuidadosos seamos en obedecer los mandamientos de Dios. El texto de 1 Jn 1,8 contrarresta igualmente la idea de que después del perdón dado por bautismo, ya no se cometen pecados<sup>1269</sup>.

Agustín cita el versillo en cuestión con regularidad en los escritos posteriores al 411/412 que no se encuentran dentro del contexto de la controversia pelagiana. De *fide et operibus* 48 (413) explica que los seres humanos nunca están sin pecado. En consecuencia, el bautismo no es suficiente para la vida eterna. La vida cristiana después del bautismo, debe ser coherente con el bautismo. Agustín cree que su negación de la posibilidad de la impecancia puede ser respaldada por Pablo y Cristo. En primer lugar, si no hubieran existido pecados serios que deben ser castigados, el Apóstol no hubiera escrito 1 Cor 5, 4-5 y 2 Cor 12, 21. En segundo lugar, si la gravedad específica de los pecados no pudiera ser sanada por el arrepentimiento y la humildad, (como en 2 Cor 12, 21) sino solo por la corrección fraterna, en este caso el mismo Señor no hubiera dicho las palabras que encontramos en Mt 18, 15. “Postremo nisi essent quaedam, sine quibus haec uita non agitur, non cotidianam medellam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris [Mt. 6,12]”<sup>1270</sup>.

Esta clase de pecado es también la razón de la repetida mención de Mt 6, 12 en el *De continentia* (418/420). El Espíritu de Dios es el que nos concede continentia, permitiéndonos controlar y vencer nuestros deseos carnales<sup>1271</sup>. Según Agustín, los seres humanos viven bajo la gracia en esta difícil lucha, y ellos luchan con la ayuda del Señor: “In hoc tam magno proelio, in quo uiuit homo sub gratia et, cum bene pugnat adiutus, exultat in Domino cum tremore, non desunt tamen etiam strenuis bellatoribus et operum carnis quamuis inuictis mortificatoribus aliqua uulnera peccatorum, propter quae sananda cotidie ueraciter dicant: dimitte nobis debita nostra [Mt. 6,12],

<sup>1267</sup> *Contra litteras Petilianus* 2, 237. [CSEL 51 p. 151/21-23.]

<sup>1268</sup> *Ad Cresconium* 2, 33.

<sup>1269</sup> *Ad Cresconium* 2, 35. Cf. la exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1270</sup> *De fide et operibus* 48. [CSEL 41 p. 94/24-23.]

<sup>1271</sup> *De continentia* 12.

contra eadem uitia et contra diabolum principem regemque uitiorum multo uigilantius et acrius ipsa oratione certantes, [...]”<sup>1272</sup>. En su forma de abordar el tema de la continentia, los textos de Mt 6, 12 y 13 están vinculados, partiendo del Ps. 102 (103), 2-3. “Benedic, anima mea, Dominum, et noli obliuisci omnes retributiones eius, qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes languores tuos [Ps. 102, 2ss.]. Propitius fit iniquitatibus, cum peccata dimittit, sanat languores, cum desideria praua compescit; propitius fit iniquitatibus dando indulgentiam, sanat languores dando continentiam”<sup>1273</sup>. El perdón sucede en el bautismo, cuando el Señor concede que sea verdad la petición de Mt 6, 12. La curación sucede con la ayuda de Dios, cuando derrotamos la infirmitas, y cuando se nos concede lo que pedimos con el texto de Mt 6, 13<sup>1274</sup>. Agustín señala su convencimiento de que la naturaleza humana está herida, y que la Iglesia, que tiene miembros marcados por los deseos de la carne, aunque no ceden a ellos (Gal 5, 16-17), no está sine macula et ruga. Agustín subraya el hecho de que junto con los deseos mencionados, existen pecados (concretos) por los la Iglesia ora cotidianamente con Mt. 6,12a. El discípulo amado complementa esto con 1 Jn 1, 8<sup>1275</sup>. El texto de Mt 6,12 funciona por tanto, como un topos contra la idea de una posible impecancia.

En la obra *Quaestionum libri septem in Heptateuchum* (419/420), se hace un contraste entre la noción del Antiguo Testamento sobre la retribución (*lex talionis*: ojo por ojo) con Cristo. Y más específicamente, con Mt 6, 12<sup>1276</sup>. En el mismo comentario, Agustín señala que la Iglesia, como la novia virgen de Cristo, ora con Mt 6, 12 todos los días<sup>1277</sup>. De *adulterinis coniugiis* 2, 15 (419/420) nos presenta una aplicación concreta de Mt 6, 12: un cristiano debe perdonar a su pareja si esta ha cometido adulterio.

El *Enchiridion* (421/422) frecuentemente alude a Mt 6, 12. En un párrafo sobre el pecado – in concreto sobre la mentira, el robo y el adulterio– escribe: “Propter quod malum, quia subreperere in hac mortalitate non desinit, etiam ipsi coheredes Christi dicunt: dimitte nobis debita nostra [Mt 6, 12]”<sup>1278</sup>. Para los que están bautizados (Jn 3, 5)<sup>1279</sup>, la oración cotidiana es suficiente para el perdón de los pecados más pequeños, de los que nunca nos vemos libres en la vida presente. La oración cotidiana borra completamente estos pecados. También quita los pecados más serios, de los que los fieles se han librado gracias a la penitencia y la reforma, con la condición de que oren con sinceridad con el texto de Mt 6, 12. Se trata de que ellos perdonen a los que los han ofendido, porque nadie está exento de culpa y todos necesitamos del perdón<sup>1280</sup>. Agustín insiste que nadie puede evitar tales pecados menores –de pensamiento y de hecho (St 3, 2)- y proporciona dos ejemplos como ilustración.

<sup>1272</sup> De continentia 13. [CSEL 41 p. 155/15-21.]

<sup>1273</sup> De continentia 18. [CSEL 41 p. 162/8-13.]

<sup>1274</sup> De continentia 18.

<sup>1275</sup> De continentia 25.

<sup>1276</sup> *Quaestionum libri septem* 2, 80.

<sup>1277</sup> *Quaestionum libri septem* 7, 49. Mt. 6,12 es usado como una explicación alegórica de Jud 11,30.

<sup>1278</sup> *Enchiridion* 22. [CSEL 46 p. 62/94-96.]

<sup>1279</sup> Aquellos que están bautizados pueden rezar con el texto de Mt 6, 9.

<sup>1280</sup> *Enchiridion* 71.

El primero tiene que ver con la sexualidad dentro del matrimonio, donde el fin no es la concepción de los hijos, sino el evitar el adulterio (1 Cor 7, 5). El segundo tiene que ver con llevar a alguno a un tribunal por razones mundanas (1 Cor 6, 1.4-7; Mt 5, 40; Lc 6, 30.) Es precisamente por estos pecados por los que tenemos que orar con Mt 6, 12a, y no debemos mentir con relación a Mt 6, 12b<sup>1281</sup>. En su teoría sobre el pecado (harmatología), Agustín señala que la gente peca por dos razones. La primera es el mal de la ignorancia, es decir, por no conocer lo que debe ser hecho. La segunda es el mal de la debilidad, o sea, no hacer lo que sabemos que debe ser hecho. La ignorancia y la debilidad son consecuencias del pecado original. Por ello, debemos no solo orar con Mt 6, 12, haciendo referencia a nuestros pecados pasados, sino también con Mt 6, 13, para que el Señor no nos deje caer en la tentación. Esto es lo que los fieles deben pedir al Señor. El salmista oró diciendo: “El Señores mi luz y mi salvación” (Ps 26 (27),1). Los creyentes deben pedir al Señor, por tanto, que quite la tiniebla de la ignorancia, y que cure su debilidad<sup>1282</sup>. De Trinitate 12, 18 (399-422/426) afirma concisamente que debemos orar con Mt 6, 12a, pidiendo el perdón de nuestros pensamientos pecaminosos, y al mismo tiempo añadir Mt 6,12b.

En el *De symbolo ad catechumenos* 15 (425), Agustín explica Mt 6, 12 en el contexto de las tres remisiones de la Iglesia: el bautismo, la oración y la penitencia<sup>1283</sup>. El bautismo quita todos los pecados (graves)<sup>1284</sup> y después de él, lo hace la penitencia<sup>1285</sup>. El texto de Mt 6, 12 es suficiente para pecados menores.

De *ciuitate Dei* (425-427) cita Mt 6, 12 varias ocasiones. Agustín explica que recibimos el perdón de los pecados cotidianos rezando esta oración. Es un acto de misericordia poner en práctica la oración, perdonando a los demás. Aquí Agustín combina Mt 6, 12, y Mt 6, 14-15<sup>1286</sup>. Mt 6, 12 funciona, en la misma obra, como un topos para expresar su convicción de que nadie en la tierra puede estar sin pecado, sin importar lo mucho que una persona se esfuerce para vivir una vida virtuosa y justa, luchando contra los vicios<sup>1287</sup>. En este sentido, Mt 6, 12 también demuestra que la justicia de la ciudad terrena –que ora con Mt 6, 12 por medio de todos sus miembros–, se encuentra limitada. Su justicia consiste más del perdón de los pecados, que de la perfección. Toda la ciudad de Dios ora con Mt 6, 12 en la tierra. No obstante, la oración en sí misma no es eficaz para aquellos cuya fe (son obras) está muerta. Solo es eficaz para aquellos cuya fe está activa por medio del amor<sup>1288</sup>. Agustín reacciona explícitamente contra una exégesis errada de Mt 6, 12 afirmando sin ambigüedad que las obras de misericordia no son suficientes, y que debemos rechazar la vida pecadora. Esta exégesis errónea está basada en una

---

<sup>1281</sup> *Enchiridion* 78.

<sup>1282</sup> *Enchiridion* 81. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1283</sup> *De symbolo ad catechumenos* 16.

<sup>1284</sup> Agustín usa aquí el ejemplo de los judíos que mataron a Cristo, pero posteriormente creyeron y participaron de su sangre (fueron bautizados).

<sup>1285</sup> Los pecados graves hacen que los creyentes se vean privados de la participación en la liturgia y separados del cuerpo de Cristo.

<sup>1286</sup> *De ciuitate Dei* 21, 22.

<sup>1287</sup> *De ciuitate Dei* 22, 23.

<sup>1288</sup> *De ciuitate Dei* 19, 27.

lectura particular de St 2, 13 –solo aquellos que no manifestaron misericordia, serán juzgados-, junto con Mt 6, 12 y Mt 6, 14-15, a saber, la interpretación de que todo está perdonado para aquellos que perdonan, no solo los pecados menores cotidianos, sino también los pecados mayores como el consentir en una vida de perdición. Ambas citas, han sido combinadas incorrectamente, con la creencia de que aquellos que muestran misericordia automáticamente perdonan a los demás en este acto de misericordia. En primer lugar, Agustín apela a la proporcionalidad. El acto de misericordia debe contrarrestar el pecado cometido. Un hombre rico que dé unas pocas monedas como limosna, no puede igualarse con el pecado del asesinato o del adulterio. Aquellos que optan por un acto de misericordia adecuado, eligen no permanecer en la pecaminosidad hasta el fin de sus días. Agustín por tanto afirma que una obra de misericordia adecuada implica primero, y como lo más importante, el poner fin a nuestra vida pecaminosa. Concluye con la observación de que las obras de misericordia solo sirven para quitar los pecados que ya hemos cometido, y no nos permiten continuar pecando con impunidad. “Oratio uero cotidiana, quam docuit ipse Iesus, unde et dominica nominatur, delet quidem cotidiana peccata, cum cotidie dicitur: dimitte nobis debita nostra, atque id quod sequitur non solum dicitur, sed etiam fit: sicut et nos dimittimus debitoribus nostris [Mt. 6,12]; sed quia fiunt peccata, ideo dicitur, non ut ideo fiant, quia dicitur”<sup>1289</sup>.

En las *Retractationes* (426/427) el texto de Mt 6, 12 se repite como un estribillo contra la hipótesis de una impecancia potencial. De *moribus ecclesiae catholicae* 1, 30, 64 señala el fuego del amor divino que quema por dentro al ser humano santificado y purificado, quitándole todo vicio. En su comentario sobre este pasaje, Agustín claramente afirma que no desea afirmar que la perfección completa sea posible en esta vida mortal. Más bien insiste en que la Iglesia en la tierra no está sin macula o ruga (Ef 5, 25-27). El bautismo quita todos nuestros pecados anteriores, de hecho la Iglesia sigue rezando con Mt 6, 12<sup>1290</sup>. Agustín presenta una especificación anti-pelagiana semejante en el *De sermone Domini in monte* 1, 8, 20. No es posible usar el *arbitrium uoluntatis* para alcanzar la perfección aquí en la tierra. No podemos vivir nuestra vida en la tierra *sine peccato*. Satisfacer la ley significa guardar todos los mandamientos, y el mandamiento de orar con Mt 6, 12 es claramente uno de ellos. En esta oración es donde podemos ver la expresión de nuestra continua pecaminosidad<sup>1291</sup>. En el *De sermone Domini in monte* 1, 16, 43, Agustín deja claro que Dios no coloca a los pecadores lejos de sí. De hecho, el texto de Mt 6, 12 es una evidencia suficiente de la disposición de Dios para perdonar. Agustín observa en el *De baptismo*, que cuando usa Ef 5, 27 contra los donatistas, esto no significa que la Iglesia aquí en la tierra está ya sin macula o ruga. Más bien significa que la Iglesia se está preparando para estar sin macula o ruga en el futuro. De hecho, la Iglesia ora con Mt 6, 12 cada día, en

<sup>1289</sup> De ciuitate Dei 21, 27. [CCL 48 p. 802/99-105.]

<sup>1290</sup> *Retractationes* 1, 7, 5.

<sup>1291</sup> *Retractationes* 1, 19, 3.

vista de la ignorantiae y la infirmitates membrorum suorum<sup>1292</sup>. Agustín ofrece una exégesis explícitamente anti-pelagiana de este versillo en la retractatio del *De peccatorum meritis*: “Vbi maxime disputatur de baptisate paruulorum propter originale peccatum et de gratia Dei qua iustificamur, hoc est iusti efficimur, quamuis in hac uita nemo ita seruat mandata iustitiae, ut non sit ei necessarium pro suis peccatis orando dicere: dimitte nobis debita nostra [Mt. 6,12]. Contra quae omnia sentientes illi nouam haeresem condiderunt.”<sup>1293</sup> Su reacción contra los pelagianos en el *De haeresibus* 88 (428) es idéntica<sup>1294</sup>. “In id etiam progrediuntur, ut dicant uitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum, et ex his ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici ut sit omnino sine macula et ruga, quasi non sit Christi ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum: dimitte nobis debita nostra [Mt 6, 12]”<sup>1295</sup>.

El texto de Mt 6, 12 es citado abundantemente en los tratados anti-pelagianos de Agustín. En el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (411), la oración pidiendo el perdón de los pecados (Mt 6, 12) y el no caer en la tentación (Mt 6,13) sirve para probar que la concupiscentia continúa en nosotros después del bautismo<sup>1296</sup>. De hecho, las heridas del pecado tienen todavía que ser sanadas en nosotros, y no tenemos la capacidad de luchar contra la concupiscentia sin ayuda<sup>1297</sup>. Agustín enumera una serie de ejemplos bíblicos que apoyan esta tesis. Daniel confesó sus pecados (Dan 9, 20), no solo aquellos de su pueblo, sino también sus propios pecados personales, como queda puesto de manifiesto en el texto de Dan 9, 5.11.15. Posteriormente confronta a su adversario: “Y seguramente no eres ‘más sabio que Daniel’ (Ez 28, 3)”. Según Agustín el ejemplo de Daniel también refuta el argumento de que los apóstoles eran ya santos, perfectos y sin pecado. Del mismo modo refuta la afirmación de que ellos no oraban con Mt 6, 12, en bien de sí mismos, sino en bien de los imperfectos, quienes eran todavía pecadores<sup>1298</sup>. Mientras admitía que han existido muchos hombres y mujeres santos, inmediatamente añade que ellos no estuvieron nunca sin pecado. A cada uno de ellos se podían aplicar las palabras de Mt 6, 12 y hacer realidad lo que expresan<sup>1299</sup>. Agustín observa que algunos dicen que hay personas –del pasado o en el futuro-, que son capaces de usar su razón y que viven sin pecado. Añade que tal situación es de hecho algo que uno debe desear, a la que uno debe aspirar aquí y ahora, algo que hay que pedir, pero nadie la puede hacer realidad. Después del bautismo, todos nosotros todavía tenemos que orar con Mt 6, 12. Agustín concluye que según 1 Jn 1, 8, aquellos que dicen que la gente santa no necesita orar con Mt 6, 12, y que de hecho nadie necesita orar con esas palabras, no hacen otra cosa que engañarse a sí mismos<sup>1300</sup>.

<sup>1292</sup> *Retractationes* 2, 18.

<sup>1293</sup> *Retractationes* 2, 33. [CCL 57 p. 117/8-14.]

<sup>1294</sup> *De haeresibus* 88, 1.

<sup>1295</sup> *De haeresibus* 88, 5. [CCL 46 p. 341/42-46.]

<sup>1296</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 4. Cf. más adelante Mt. 6, 13.

<sup>1297</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 4.

<sup>1298</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 13.

<sup>1299</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 25.

<sup>1300</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 3, 23. Cf. Nuestra exposición sobre 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El Pecado).

En el *De spiritu et littera ad Marcellinum* (412) combina igualmente Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 para sustentar la convicción de que nadie en esta vida está completamente sin pecado<sup>1301</sup>. Al mismo tiempo, Mt 6, 12 juega un papel importante en el *De natura et gratia* (primavera del 415), en el argumento de Agustín contra la posibilidad de la impecancia. Observa la afirmación de Pelagio, de que los seres humanos tenemos que orar para que se nos perdonen nuestros pecados (Mt 6, 12). No obstante, según Agustín, Pelagio se niega a aceptar que también debemos pedir no caer en la tentación (Mt 6, 13)<sup>1302</sup>. Pelagio presenta a Agustín el siguiente dilema: si los santos han muerto con pecado, entonces están condenados; o bien ellos mueren sin pecado, y por tanto Agustín debe admitir que ellos eran ‘impecantes’<sup>1303</sup>. Agustín señala en su respuesta que los pelagianos han olvidado la oración de Mt 6, 12. La oración cotidiana pidiendo el perdón de los pecados implica que es posible morir sin pecado, pero no es posible vivir sin pecado. Escribe lo siguiente sobre Mt 6, 12: “*Per hoc enim cotidianum spiritale quodammodo incensum, quod ante Deum in altare cordis, quod sursum habere admonemur, infertur, etiamsi non hic uiuatur sine peccato, licet mori sine peccato, dum subinde uenia deletur, quod subinde ignorantia uel infirmitate committitur*”<sup>1304</sup>. Pelagio cita el *De libero arbitrio* 3, 18, 50 (387/388) de Agustín, donde este señala que el pecado puede ser evitado. Confrontado con la cita, Agustín reconoce que lo que escribió es posible solo bajo la estricta condición de que suceda con la ayuda de la gracia. Por esta razón los creyentes oran con Mt 6, 12, pidiendo el perdón de los pecados anteriores y con Mt 6, 13 para ser capaces de evitar los pecados futuros. Si fuéramos capaces de hacer esto por nosotros mismos, no habría necesidad de orar pidiéndolo<sup>1305</sup>. La oración es pues, una evidencia de la realidad pecaminosa de la humanidad.

En el *De perfectione iustitiae hominis* (415), Agustín reacciona contra la pretensión de Celestio de que todo pecado puede ser evitado<sup>1306</sup>, insistiendo en que la completa impecancia es imposible en nuestra vida humana mortal, y en caso de que fuera posible, no se podría alcanzar sin ayuda. Agustín admite que la naturaleza humana es buena y se encuentra potencialmente sin pecado, por ello rezamos con Mt 6, 13. No se puede alcanzar la plena libertad del pecado en esta vida, ya que el cuerpo condiciona al alma<sup>1307</sup>. Dios no toma en cuenta los pecados de aquellos que oran con Mt 6, 12, aquellos que oran pidiendo el perdón de sus pecados, y que a la vez perdonan a los demás. El

<sup>1301</sup> *De spiritu et littera ad Marcellinum* 65. Cf. nuestra exposición sobre 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El Pecado).

Agustín también escribe que Dios siempre tiene algo que dar a los sancti en esta vida, y algo por lo que otorgarles su misericordia cuando ellos confiteri. Nunca estamos sin pecado. Aquellos que poseen un cierto grado de iustitia deberían estar conscientes de que es el resultado de la gracia de Dios y no de sus obras.

<sup>1302</sup> *De natura et gratia* 20. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1303</sup> *De natura et gratia* 40.

<sup>1304</sup> *De natura et gratia* 41. [CSEL 60 p. 263/10-14.]

<sup>1305</sup> *De natura et gratia* 80. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1306</sup> Esto procede de la obra perdida de Celestio *Definitiones*, reconstruida por J. Garnier (en PL 48, cc. 617-622) a partir de las citas de Agustín.

<sup>1307</sup> Cf. más sobre Mt 6, 13.

pecado puede ser evitado, pero no por la voluntad arrogante de aquellos que piensan que pueden alcanzarlo por ellos mismos. El pecado puede ser evitado por la voluntad humilde de aquellos que piden ayuda<sup>1308</sup>. Los pecados del pasado son perdonados en el bautismo, de hecho todo creyente debe todavía orar con Mt 6, 12. Sin la gracia nadie puede estar sin pecado<sup>1309</sup>. Agustín está de acuerdo con Celestio en que hay textos bíblicos que nos ordenan estar sin pecado. No obstante, al mismo tiempo, Agustín añade que tal orden no puede ser cumplida mientras estamos todavía en este “cuerpo de muerte” (Rm 7, 24), y solo podemos ser liberados de este cuerpo por la gracia de Cristo. En la lucha contra la concupiscentia, debemos orar con Mt 6, 12<sup>1310</sup>. Según Agustín Mt 6, 12 sirve para ilustrar cómo los justos pueden vivir esta vida por medio de la fe, cómo pueden ser justos aunque nunca se encuentren libres de pecado en esta vida. Precisamente por esta razón, piden perdón orando con el texto de Mt 6, 12<sup>1311</sup>. Agustín dice como conclusión, que aquellos que afirman que hay personas –diferentes de Cristo, que no necesitan que les sean perdonados los pecados, contradicen el texto de Rm 5, 12. Incluso después del perdón de los pecados en el bautismo, nadie está sin pecado (cf. 1 Jn 1, 8)<sup>1312</sup>. Este último texto no solo alude a la presencia de la mala concupiscentia. Si este fuera el caso, solo tendríamos que orar con Mt 6, 13 para vernos libres de la tentación, y no tendríamos que pedir perdón de nuestros pecados con Mt 6, 12<sup>1313</sup>.

El texto de Mt 6, 12 es también mencionado en varios lugares de la exposición que hace Agustín de las actas del Sínodo de Dióspolis en el *De gestis Pelagii* (416-417). Observa que Pelagio no acepta la afirmación de Celestio de que “hubo personas sin pecado antes de Cristo”. La posición propia de Pelagio es más moderada, a saber, de que “antes de la venida de Cristo, algunas personas vivieron vidas santas y justas”. Agustín inmediatamente confirma que “llevar una vida santa y justa” no es lo mismo que “estar sin pecado”. Las personas que viven una vida santa y justa, también reconocen la validez del texto de 1 Jn 1, 8<sup>1314</sup>, y del mismo modo oran con Mt 6, 12. Sin embargo Agustín duda de que la corrección que Pelagio le hace a Celestio, signifique lo mismo para Pelagio y para él<sup>1315</sup>. Acusa a Pelagio de decir que la Iglesia en la tierra está sin pecado ni arruga (Ef 5, 27), y observa que este es el mismo error que cometieron los donatistas. Ya había señalado en sus argumentos contra los donatistas, que el trigo y la paja están mezclados, y aquí cita 1 Jn 1, 8<sup>1316</sup> y Mt 6, 12 contra la afirmación de Pelagio de una Iglesia

<sup>1308</sup> De perfectione iustitiae hominis 15.

<sup>1309</sup> De perfectione iustitiae hominis 16. Agustín observa que si las personas fueran capaces de permanecer libres del pecado por su propia cuenta, entonces Cristo hubiera muerto inútilmente (Gal 2, 21).

<sup>1310</sup> De perfectione iustitiae hominis 18. Para Hab 2, 4, Cf. Capítulo 2 (La fe).

<sup>1311</sup> De perfectione iustitiae hominis 19. Los iusti desean la perfección, aunque esta no puede ser alcanzada en esta vida. Por ello, ayunan, dan limosna y oran.

<sup>1312</sup> Cf. la exposición de 1 Jn 1,8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1313</sup> De perfectione iustitiae hominis 44. Cf. Más adelante Mt 6, 13.

<sup>1314</sup> Ver la exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1315</sup> De gestis Pelagii 26.

<sup>1316</sup> Cf. la exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

sin pecado. De hecho los fieles humildemente aceptan su pecaminosidad, que tienen maculae y rugae<sup>1317</sup>. El texto de Mt 6, 12 es un testimonio de que es imposible permanecer sin pecado incluso después del bautismo<sup>1318</sup>.

El texto de Mt 6, 12 sirve para dar forma al argumento de Agustín en el *De nuptiis et concupiscentia* (419/421), de que la culpa de la concupiscentia en la carne de los padres bautizados se quita por el bautismo. La concupiscentia permanece, no como una sustancia, sino como una cualidad pobre, como una enfermedad. Esta enfermedad se cura en las vidas de aquellos que están bautizados y progresan. La completa curación solo se da en la resurrección, cuando el cuerpo humano será redimido<sup>1319</sup>.

En el *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* (421), se remonta a Mt 6, 12 como una refutación de la comprensión pelagiana de la concupiscentia. Agustín explica que la concupiscentia no es un pecado en el creyente bautizado, pero se hace referencia a ella como un pecado, porque es el resultado del pecado. Más aun, la concupiscentia y la ignorancia, pueden llevar a pecados posteriores, y por esto, los creyentes deben orar con Mt 6, 12 todos los días, para que se les perdonen los pecados, y con Mt 6, 13 para verse librados de las tentaciones. Los creyentes no oran con Mt 6, 12 en vista de la continuación de la concupiscentia, en vista de que después del bautismo, ya no es un pecado. Permanece presente, como una inclinación a pecar. Se hace referencia a ella como un pecado, porque los creyentes pecan cuando dan su asentimiento a ella después del bautismo. Es decir que oran con Mt 6, 13 en vista de los pecados que han cometido al haber cedido a la concupiscentia<sup>1320</sup>. Por tanto ninguno está sin pecado. Debemos orar con Mt 6, 13 en vista de la concupiscentia<sup>1321</sup>. Los creyentes pueden evitar trasgresiones serias, pero nunca pueden verse completamente libres del pecado, es decir, de los pecados cotidianos que permanecen después del bautismo, para cuya remisión debemos orar con Mt 6, 12 todos los días<sup>1322</sup>. Aunque el bautismo quite nuestros pecados previos, no nos quita la debilidad (infirmitas) contra la cual, todos aquellos que han renacido deben luchar. Cuando los creyentes ceden ante esta debilidad, pecan, y por esta razón deben orar con Mt 6, 12<sup>1323</sup>. Según Agustín los pelagianos acusaban a los católicos de no considerar a los profetas y a los apóstoles como santos, sino solo como menos malos. Agustín responde que estos iusti perdonaron a otros, por lo que ellos mismos pudieron ser perdonados, siguiendo el texto de Mt 6, 12<sup>1324</sup>. Más aún, añade que el mismo Pablo confesó su propia imperfección<sup>1325</sup>, una

---

<sup>1317</sup> De gestis Pelagii 27.

<sup>1318</sup> De gestis Pelagii 28.

<sup>1319</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 38.

<sup>1320</sup> Agustín denomina ignorancia como la segunda razón para orar con Mt 6, 13. Ignorancia es también una consecuencia del pecado original. Después del bautismo, la gente peca al optar por el mal como si fuera algo bueno por ignorancia.

<sup>1321</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 27. Cf. Más adelante Mt 6, 13.

<sup>1322</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 28.

<sup>1323</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 3, 5. Para el texto de Gal 5, 6 y Hab 2, 4, Cf. capítulo 2 (La fe)

<sup>1324</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 3, 14. Para el texto de Gal 5, 6 y Hab 2, 4, Cf. capítulo 2 (La fe).

<sup>1325</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 3, 14.

imperfección que es evidente por el hecho que el Señor enseñó a los apóstoles a orar con Mt 6, 12<sup>1326</sup>. Para Agustín la soberbia de los pelagianos consiste en su determinación a hacer creer a la gente que el bautismo borra todos los pecados. De tal forma que los bautizados no tienen pecados por los que deban pedir cotidianamente perdón. Así pues, ellos afirman que la Iglesia, después del bautismo, está completamente sin pecado. Según Agustín, el error de esta afirmación es evidente, por el hecho de que la Iglesia ora con el texto de Mt 6, 12 constantemente por medio de todos sus miembros<sup>1327</sup>. La pretensión pelagiana de que hay personas justas en esta vida terrestre, que está completamente sin pecado, es contradicha por la oración del Mt 6, 12. Aquí Agustín cita a Cipriano para apoyar su argumento. En el *De opere et eleemosynis* 3, 18, Cipriano dice que no podemos vivir sin estar heridos (sin pecar), y no podemos curarnos sin la ayuda de la divina misericordia. Según *Pr* 20, 9 y *1 Jn* 1, 8, ninguno puede evitar el pecado, y está por tanto necesitado de Dios. De *oratione dominica* 12<sup>1328</sup> alude a ambos Mt 6, 9 y Mt 6, 12, juntamente con *1 Jn* 1, 8-9, para demostrar que nunca estamos completamente libres del pecado después del bautismo, que debemos luchar cotidianamente contra los vicios, y que tenemos una necesidad cotidiana de pedir perdón<sup>1329</sup>.

Mt 6, 12 es también usado en *Contra Iulianum* (421-422) para señalar que la completa perfección no puede ser alcanzada en este cuerpo mortal, que los seres humanos no están nunca sin pecado<sup>1330</sup>, que siempre hay algo contra lo que debemos luchar, y por lo que debemos pedir perdón cotidianamente<sup>1331</sup>. Aquí Agustín explícitamente responde a la afirmación de Juliano, de que hay personas en esta vida que se encuentran libres de todo pecado, de tal modo que no necesitan orar con Mt 6, 12<sup>1332</sup>. Los creyentes en vista de la ley de pecado en sus miembros, y de la lucha contra el pecado, cometen pecados, por lo que deben orar cotidianamente para que les sean perdonados<sup>1333</sup>. Por medio de la gracia, los creyentes no ceden a la tentación,

---

<sup>1326</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3, 15. Toda la gente santa, en la mortalidad y debilidad de la carne, tiene una sola esperanza, a saber, que Cristo va a perdonar los pecados (*1 Jn* 2, 1-2).

Cf. *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3, 16. Cristo es llamado pecado (*Rm* 8, 3) porque su sacrificio quita el pecado, del mismo modo que la ley hace referencia a los sacrificios por los pecados. Los pecados son borrados por el bautismo y al orar con el texto de Mt 6, 12 cotidianamente.

<sup>1327</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4, 17. Según Agustín los “pelagianos” se engañan a sí mismos (alusión a *1 Jn* 1, 8). Solo después de su glorificación será la Iglesia: “...ubi ei perfectius nulla insit macula et ruga.” [*CSEL* 60 p. 541/8.]

<sup>1328</sup> *Cyprianus, De oratione dominica* 12. [*CCL* 3A p. 96.]

<sup>1329</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4, 27.

<sup>1330</sup> *Contra Iulianum* 3, 48; 4, 29. Agustín combina *1 Jn* 1, 8 y Mt 6,12 en su argumento contra Juliano. No importa cuanto progreso podamos hacer en este cuerpo presente, solo nos engañamos a nosotros mismos cuando decimos que no tenemos pecado. Debemos orar con Mt 6, 12a cotidianamente pidiendo el perdón de nuestros pecados. Agustín observa aquí que los “pelagianos” piensan que puede estar sin pecado por sus propios medios y que no es necesario pedir perdón.

<sup>1331</sup> *Contra Iulianum* 4, 28.

<sup>1332</sup> *Contra Iulianum* 3, 2.

<sup>1333</sup> *Contra Iulianum* 2, 33.

aunque los arrastre la concupiscentia. Por medio de la misma gracia, los creyentes son escuchados cuando dicen las palabras de Mt 6, 12<sup>1334</sup>.

El *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430) ofrece una reacción contra la idea pelagiana de que hay personas aquí en la tierra, que no necesitan orar con Mt 6, 12 aplicado a ellos mismos<sup>1335</sup>. Agustín insiste en lo contrario, que incluso los santos deben orar con Mt 6, 13 y Mt 6, 12. A pesar de nuestros mejores esfuerzos para vivir una vida buena, nunca habrá una razón para que dejemos de orar con Mt 6, 12. Los seres humanos no están nunca sin pecado. Mt 6, 13 es una petición de ayuda a Dios contra la concupiscentia<sup>1336</sup>. Desde la caída, ya no es posible estar sin pecado. Esto es evidente en la Oración del Señor. Además de Mt 6, 12, referente a los pecados previos, también oramos con Mt 6, 13, que hace referencia a los pecados futuros. Si fuéramos capaces de no pecar, como sucedía antes de la caída, no habría necesidad de pedir esta capacidad, como se hace en Mt 6,13<sup>1337</sup>. Por ello Agustín contrarresta la acusación de Juliano, de que es un aliado de Joviniano, quien afirmaba que una persona bautizada no puede pecar. Agustín insiste en que siempre hay una razón en esta vida para orar con Mt 6, 12<sup>1338</sup>. Solo la gracia de Dios, por medio de Cristo, nos puede liberar de todo pecado, tanto aquellos ya cometidos, como aquellos potenciales y futuros. De hecho Cristo nos enseñó no solo a orar con Mt 6, 12, sino también con Mt 6, 13<sup>1339</sup>.

El *De correptione et gratia* (426-427) claramente afirma que los santos deben también orar con Mt 6, 12. Adán en el momento de la creación, recibió el libre albedrío sin el pecado. El mismo Adán, sin embargo, sujetó

---

<sup>1334</sup> *Contra Iulianum* 6, 44. El contexto más amplio aquí es que Juliano había acusado a Agustín de decir que realmente no somos renovados por el bautismo, solo aparentemente renovados. Agustín explica a Juliano que la gracia del bautismo libera al bautizado de la culpa del pecado y lo sigue liberando de las tentaciones de la concupiscentia a lo largo de toda su vida. De hecho, Agustín observa, es Juliano y no él, quien hace la gracia mencionada ineficaz. Para él, la gracia del bautismo libera a los creyentes de la culpa de todo pecado, tanto aquellos cometidos en el proceso del nacimiento, como los cometidos personalmente.

Cf. *Contra Iulianum* 2, 23. *Iustitia* se concede en esta vida de tres maneras, a saber, por medio del bautismo, en la lucha contra las limitaciones que son resultado de la culpa de la que somos liberados, y cuando lo pedido al orar con Mt 6, 12 es concedido. “[...] quoniam quamlibet fortiter contra uitia dimicemus, homines sumus; Dei autem gratia sic nos in hoc corruptibili corpore adiuuat dimicantes; ut non desit propter quod exaudiat ueniam postulantes.” [PL 44 c. 689/29-32.]

<sup>1335</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 30.

<sup>1336</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 89. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1337</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 15. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1338</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 98; 1, 101; 1, 104-105.

<sup>1339</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 104-105. Cf. más adelante Mt 6, 13..

Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 67. Agustín explica que Rm 7, 19 (“hago el mal que no quiero”), está relacionado con Mt 6, 13 y no con Mt 6, 12.

Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 71. A través del perdón cotidiano de Dios, por el cual los creyentes oran con Mt 6, 12, Dios borra los pecados.

Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 212. Agustín responde a la interpretación de Juliano del texto de Rm 5, 16, diciendo que la misma gracia perdona todo pecado en el bautismo, y también los pecados cotidianos de aquellos que oran con Mt 6, 12. La gracia mencionada, perdona y justifica. Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 116. Juliano dice que Dios, según Agustín, ordena cosas que nosotros como seres humanos no podemos cumplir. Agustín responde que los mandamientos de Dios pueden ser cumplidos porque Dios hace posible que nosotros los podamos cumplir. Donde nosotros fallamos, Dios perdona a aquellos que oran con Mt 6, 12.

su voluntad a la esclavitud del pecado. La voluntad de los santos, también esclavizada por el pecado, fue liberada por Cristo. Por medio de esta gracia, ellos ya no son esclavos del pecado que lleva a la muerte. Esto no significa que ya han sido liberados del pecado original. Por el contrario, deben constantemente luchar en esta vida contra el deseo de pecar. Por lo tanto, es por esta razón que ellos oran con Mt 6, 12 cotidianamente. Por medio de la gracia de Cristo, ellos recibieron la libertad para servir a Dios, y ya no son retenidos como prisioneros del demonio. Dios les concede esta libertad junto con la perseuerantia, a aquellos que él ha predestinado a ser llamados<sup>1340</sup>. Agustín resume esta doctrina de la gracia en el *De gratia et libero arbitrio* (426-427) para los monjes de Hadrumento. La gracia no es solo el perdón de los pecados previos –por lo que debemos orar con Mt 6, 12 todos los días, sino también no ser tentados para cometer pecados en el futuro, como se afirma en Mt 6, 13. No rezaríamos con este último texto, si fuéramos capaces de evitar la tentación con nuestras propias fuerzas. Cipriano demostró esto en su *De oratione dominica*, diciendo que debemos orar para ser capaces de cumplir los mandatos de la ley<sup>1341</sup>. Agustín cita la misma obra en el *De dono perseuerantiae* (428/429), contra la pretensión pelagiana de que una persona justa en esta vida, puede estar completamente sin pecado. Como lo había hecho anteriormente, Agustín se refiere al texto de Cipriano, *De oratione dominica* 22<sup>1342</sup>, para dar una respuesta, y su explicación del texto de Mt 6, 12. Al citar a Cipriano (quien a su vez cita 1 Jn 1, 8), Agustín insiste en que todos tenemos el pecado en nosotros<sup>1343</sup>.

El texto de Mt. 6,12 también está presente en las cartas de Agustín, particularmente a partir del 410. La epistula 265 (sin fecha, dirigida a Seleuciana, una laica católica), coloca el versillo dentro del contexto de la penitencia cotidiana, en reacción al novacianismo. Agustín explica cómo hacemos penitencia antes del bautismo y después del bautismo<sup>1344</sup>. Mt 6, 12 pertenece a la penitencia que los buenos cristianos hacen por los pecados veniales que cometen cotidianamente<sup>1345</sup>.

Dentro de las epistulae, el texto de Mt 6,13 se reserva en primer lugar, para ejemplificar que para los seres humanos les es imposible vivir sin pecado. En la tan citada ep. 130 a Proba (411/412), con el tema de la oración, Agustín da Proba una explicación de Mt 6, 13. De este modo, señala que el versillo es una petición hecha a Dios para que no nos quite su ayuda. Con la ayuda de Dios podemos superar la tentación. El versillo nos recuerda que todavía no nos encontramos en una situación en la cual ya no tenemos que enfrentar el mal. La petición se hace al final de la oratio dominica, precisamente porque se puede aplicar a toda tribulatio en la que los seres humanos se puedan

<sup>1340</sup> *De correptione et gratia* 35.

<sup>1341</sup> *De gratia et libero arbitrio* 26. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1342</sup> Cyprianus, *De oratione dominica* 22. [CCL 3A p. 101.]

<sup>1343</sup> *De dono perseuerantiae* 8.

<sup>1344</sup> Epistula 265, 7.

<sup>1345</sup> Epistula 265, 8.

encontrar<sup>1346</sup>. La epístula 153 (413-414, a Macedonio) explica Mt 6, 12 a partir de Mt 6, 14. Solo perdonando a los demás, es como los mismos bautizados son perdonados por Dios. Este perdón tiene que ver con los pecados cometidos después del bautismo, como resultado de nuestra debilidad mortal<sup>1347</sup>. Por esta razón, también tenemos necesidad de misericordia después del bautismo, y una necesidad de orar con Mt 6, 12<sup>1348</sup>. En la epístula 167 (415, a Jerónimo), Agustín señala que nadie en esta vida puede ser completamente virtuoso, porque todos somos siempre pecadores (1 Jn 1, 8)<sup>1349</sup>. Para poder progresar en la virtud, debemos orar con Mt 6, 12; 11, 4, a pesar del hecho que todas nuestras palabras y hechos pecaminosos hubieran sido perdonados en el bautismo<sup>1350</sup>. El texto de Mt 6, 12 es el remedio cotidiano para los pecados cotidianos cometidos después del bautismo, la clase de pecados que no podemos evitar en esta vida<sup>1351</sup>. A mitad del 417, Agustín escribió a Claudius Postumus Dardanus, diciéndole que el bautismo perdona tanto el pecado original, como los pecados personales. No obstante añade que los bautizados nunca están sin pecado en esta vida, porque la tentación está siempre presente (Jb 7, 1), y por esta razón ellos rezan válidamente con Mt 6, 12. Agustín insiste en señalar que es imposible que exista una Iglesia sin pecado (Ef 5, 27) en la tierra, porque la Iglesia por medio de sus miembros, –quienes usan la voluntad y la razón–, siempre ora con Mt 6, 12 con sinceridad<sup>1352</sup>. La imposibilidad de una Iglesia sin mancha sobre la tierra, es precisamente lo que Agustín señala contra los donatistas. El argumento mencionado se puede encontrar en la epístula 185 (417), dirigida a Bonifacio, el tribuno responsable del castigo de los donatistas<sup>1353</sup>. Más específicamente afirma que si la Iglesia donatista estaba realmente sin pecado, como erróneamente se presentaba, entonces no tendría –o no se le permitiría–, orar con Mt 6, 12, la oración que nos enseñó nuestro mismo Señor, y estaría en contradicción con 1 Jn 1, 8-9<sup>1354</sup>. El texto de Mt 6, 12 se explica en la epístula 196, 5 (418, a Asellicus, Obispo de Tusuros) contra la idea de fondo de que la ley aumenta la concupiscentia, en lugar de curarla<sup>1355</sup>. La

---

<sup>1346</sup> Epístula 130, 21.

<sup>1347</sup> Epístula 153, 13.

<sup>1348</sup> Epístula 153, 15. Agustín afirma que incluso en el hipotético caso de que no fuera necesario orar con Mt 6, 12a en vista de que nuestro espíritu estaba libre de pecado, todavía tendríamos que ser misericordiosos, estar siempre listos para perdonar a los otros (cf. Lc 6, 37-38). Aquí ofrece el ejemplo del impecante Cristo perdonando a la mujer adúltera en Jn 8, 7-11.

<sup>1349</sup> Cf. nuestra exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1350</sup> Epístula 167, 15.

<sup>1351</sup> Epístula 167, 20. Agustín explica que la ley de la libertad, según St 3, 2 es la ley de la caritas. Los apóstoles nos enseñaron que las obras de misericordia nos consiguen el perdón de nuestros pecados cotidianos. Según Agustín, Santiago describe cómo los pecados cotidianos, sin los que ninguno de nosotros puede vivir, son borrados por medio de remedios cotidianos.

Cf. Epístula 167, 19: Lc 6, 37-38.

<sup>1352</sup> Epístula 187, 28.

<sup>1353</sup> Epístula 185, 38-39.

<sup>1354</sup> Epístula 185, 39. Cf. nuestra exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1355</sup> Esta carta trata sobre un grupo de cristianos que vivían de acuerdo a la ley judía y se llamaba a sí mismos judíos. Dentro de este contexto la epístula 196, 5 trata con el estatus de la ley. La ventaja de la ley es que demuestra el hecho que la gente no la puede cumplir sin la ayuda de la gracia. No es la ley, sino más bien la gracia la que nos hace espirituales, y por tanto capaces de

gracia asegura que los creyentes no ceden a las tentaciones carnales, aunque los deseos pecaminosos siempre permanecen en esta vida. Si este no fuera el caso, entonces no habría necesidad de orar con el texto de Mt 6, 12. La libertad del deseo pecaminoso solo se logrará cuando seamos inmortales (1 Cor 1, 54), cuando ya no cedamos a los deseos de la carne. De hecho, tales deseos ya no existirán cuando hayamos alcanzado la inmortalidad. Estas cartas, –que pueden ser ubicadas cronológicamente dentro de la controversia pelagiana–, otorgan al texto de Mt 6, 12 una interpretación anti-pelagiana, aunque este no sea el objetivo principal.

Dentro de la correspondencia específicamente anti-pelagiana, Mt 6, 12 ocupa un lugar importante. En la epistula 157, 2 (414/415), una respuesta a Hilario (un laico católico de Sicilia), con relación al pelagianismo, hay tres autoridades que proporcionan argumentos contra la tesis de la *impeccantia*. Juan claramente afirma, en 1 Jn 1, 8, que una vida sin pecado es imposible. El mismo Señor dio a los apóstoles el texto de Mt 6, 12. Si el Señor había previsto que iba a haber personas sin pecado, entonces nos hubiera dado una oración diferente, en la que las personas mencionadas ya no hubieran tenido que pedir perdón por sus propios pecados. A tales personas se les habrían perdonado todos los pecados en el bautismo. En tercer lugar, Daniel mismo pide perdón por sus propios pecados. Por esta razón, concluye Agustín, aquellos que afirman no tener pecado, deberían ser confrontados con las palabras de Ezequiel, dirigidas a un hombre orgulloso: “¿Eres tú más sabio que Daniel?” (Ez 28, 3)<sup>1356</sup>. En la epistula 178, 3 (416), dirigida al obispo Hilario (probablemente de Narbona)<sup>1357</sup>, Agustín nos ofrece un resumen sucinto de las afirmaciones “pelagianas” que él considera erróneas, e invita a todos los católicos a condenar estas “aberraciones”. En su opinión, tal pestífera impietas contradice la petición presentada en el texto de Mt 6, 12. Los “pelagianos” afirmaban que los seres humanos pueden alcanzar un grado de iustitia por sus propios esfuerzos, de tal forma que ya no es necesario orar con Mt 6, 12 para pedir el perdón de los pecados. Ellos no aceptaban que el texto de Mt 6, 13 fuera una oración en la que se pide ayuda para evitar la tentación, ya que esto se encuentra también dentro de las capacidades humanas. Para los “pelagianos”, Mt 6, 13 es solo una oración que nos invita a no estar distraídos<sup>1358</sup>.

El concilio de Milevi envió la epistula 176, 2 al Papa Inocencio (416), como una respuesta contra el pelagianismo. Los obispos del norte de África acusaban a los “herejes pelagianos” de robar a los cristianos la Oración del Señor, al poner el acento en las capacidades de un libre albedrío humano que no necesita ayuda. Según los padres conciliares, la negación de los pelagianos de orar con Mt 6, 12, radica en la afirmación de que una vez que se conocen los

---

cumplir la ley. La ley revela la debilidad humana. Los mandamientos aumentan la concupiscentia más que curarla, ya que lo que está prohibido se vuelve más apetecible.

<sup>1356</sup> Cf. Epistula 157, 3. Podemos abstenernos de los pecados graves con la ayuda de Dios. Para los pecados veniales y cotidianos debemos pedir el perdón.

<sup>1357</sup> Esta carta fue escrita para un Obispo del otro lado del mar, llamado Hilarius. Agustín no nos da el nombre de su sede episcopal. Estos detalles combinados sugieren que estamos hablando de Narbona. Cf. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 91.

<sup>1358</sup> Epistula 178, 3.

mandamientos, el ser humano es capaz en esta vida para alcanzar un elevado grado de justicia, únicamente por medio de su libre albedrío, sin la ayuda de la gracia del Redentor. Por ello no se necesita orar con el texto de Mt 6, 12. Además, ellos sostienen equivocadamente que Mt 6, 13 no significa que los seres humanos tienen necesidad de la ayuda de Dios para evitar la tentación para no pecar. Están convencidos de que los seres humanos tienen la capacidad de resistir al pecado, y de que nuestra voluntad humana es suficiente en este sentido: “*Illud uero, quod sequitur: ne nos inferas in temptationem [Mt 6, 13], non ita intellegendum, tamquam diuinum adiutorium poscere debeamus, ne in peccatum temptati decidamus, sed hoc in nostra esse positum potestate et ad hoc implendum solam sufficere hominis uoluntatem, [...]*”<sup>1359</sup> De este modo, ellos abiertamente contradicen Rm 9, 16; 1 Cor 10, 13; Lc 22, 32; Mt 26, 41<sup>1360</sup>. La epistula 177 (416) está también dirigida a Inocencio, y sus autores –Aurelio, Agustín, Alipio, Evodio y Posidio– abordan explícitamente la hipótesis “pelagiana” de la impecancia potencial. Según los autores de la carta, Pelagio admite que la gracia existe en el don de nuestra potencial libertad para elegir, en el perdón de los pecados y en la ley. Sin embargo no dice, que la gracia tiene que ver con la victoria sobre la concupiscentia con la ayuda del Espíritu Santo dado por Cristo. De este modo, los autores afirman que Mt 6, 13 no se ora para adquirir “naturaleza” o “libre albedrío”, en vista de que estos ya fueron dados en el momento de la creación. Del mismo modo el versillo no es una oración para obtener el perdón de los pecados, en vista de que este es el propósito del versillo precedente, Mt 6, 12. Se ora con Mt 6, 13 para que el Espíritu Santo nos asista en nuestra debilidad<sup>1361</sup>. Al mismo tiempo, los cinco autores explican que no es una oración para recibir el mandamiento de evitar el pecado. Por el contrario, es claramente una oración para cumplir el mencionado mandamiento. Ser tentados a pecar es precisamente lo que contradice el mandamiento<sup>1362</sup>. Agustín reacciona específicamente contra la afirmación de que Zacarías puede ser visto como un ejemplo de impecancia. En primer lugar, Zacarías e Isabel no estaban libres de pecado. Más aún, no hicieron el bien que realizaron por sus propias fuerzas y naturaleza, sino por la gracia de Dios. En segundo lugar, como sacerdote, Zacarías ofreció un sacrificio por los pecados del pueblo y por sus propios pecados. Por tanto en consecuencia, claramente no estaba libre del pecado. En la misma línea del texto de Mt 6, 12, los sacrificios que estaba prescrito que los sacerdotes ofrecieran por sus propios pecados, sirven para probar que ellos no estaban sin pecado<sup>1363</sup>. En términos más generales, Agustín también responde a la

<sup>1359</sup> Epistula 176, 2. [CSEL 44 p. 665/7-12.] Sin embargo la carta no explica cómo interpretan los “pelagianos” el texto de Mt 6, 13, según el concilio de Milevi.

<sup>1360</sup> En el mismo párrafo, ellos acusan a los “pelagianos” de decir que los niños sin bautismo pueden ganar la vida eterna, incluso sin el bautismo. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1361</sup> Cf. más adelante M. 6, 13.

<sup>1362</sup> Epistula 177, 4. Los creyentes piden poder evitar el pecado, y no hacer ningún mal, como Pablo pedía para los Corintios en el texto de 2 Cor 13, 7. Agustín también observa aquí que aunque claramente tenemos libertad de elección, el poder de la misma no es suficiente para evitar que pequemos, o que hagamos algún mal sin ayuda.

<sup>1363</sup> Epistula 177, 16.

pretensión de *impeccantia*, diciendo –con una alusión a 1 Jn 1, 8–, que nadie puede decir que no tiene necesidad de orar con Mt 6, 12a<sup>1364</sup>.

En la epístula 186 (abril-agosto 417), Agustín y Alipio advierten a Paulino de Nola sobre Pelagio. Le dicen que han leído el *De natura* de Pelagio, y lo consideran un “enemigo de la gracia”. Hacen referencia a Mt 6, 12 cuando abordan una de las doce proposiciones que condenó Pelagio en el concilio de Dióspolis, a saber: “*Et filios Dei non posse uocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti; [...]*”<sup>1365</sup>. Agustín y Alipio insisten, en contra de la proposición condenada, que se debe creer lo siguiente: “*Fateatur filios Dei uocari posse illos, qui cotidie dicunt: dimitte nobis debita nostra [Mt 6,12; Lc 11,4], quod utique non ueraciter dicerent, si essent omni modo absque peccato*”<sup>1366</sup>. La epístula Divjak 4\*,4 (otoño 417) a Cirilo, Obispo de Alejandría, contiene del mismo modo, una advertencia anti-pelagiana. Agustín observa que aquellos que dicen que los pecadores deben ser condenados en todo caso al castigo eterno, pueden bien ser “pelagianos”. La proposición implica que todos aquellos que pecan han sido automáticamente condenados. Para Agustín, no obstante, esto no cuenta, dado el hecho de que todo ser humano es pecador (y por tanto según esta proposición todos están condenados al infierno), y su redención está en las manos del Dios que perdona (incluso después del bautismo. Los “pelagianos” dicen también que puede haber personas en esta vida mortal que estén sin pecado: “[...] *eis displicere qui dicunt etiam istam mortalem uitam sanctos habere sine peccato, ut eis ad indulgentiam peccatorum suorum, quoniam nulla sunt, nec oratio dominica sit necessaria, in qua tota clamat ecclesia: dimitte nobis debita nostra [Mt. 6,12], [...]*”<sup>1367</sup>. Como resultado de su convicción que es posible estar sin pecado en esta vida, solo estos sin pecado están sin condena y todo pecador está por tanto condenado<sup>1368</sup>.

Hay muchas referencias a Mt 6, 12 dentro del género literario de los sermones. En las primeras *Enarrationes*, antes de la controversia pelagiana, Mt 6, 12 es colocado para garantizar el perdón de las ofensas a nuestros prójimos. En la *enarratio* in Psalmum 54, 14 (¿anterior?)<sup>1369</sup> Agustín invita a su audiencia a orar con sinceridad con el texto de Mt 6, 12, es decir, perdonando a los demás. Agustín usa el ejemplo de David en la *enarratio* in Psalmum 131, 2 (antes del 411)<sup>1370</sup>, quien tuvo la oportunidad de matar a Saúl pero no lo hizo (1 Sm 24, 5; 26, 7-12); de otro modo no hubiera sido capaz de orar con Mt 6, 12. La *enarratio* in Psalmum 66, 7 (403)<sup>1371</sup> expone que las gentes

<sup>1364</sup> Epístula 177, 18.

<sup>1365</sup> Epístula 186, 32. [CSEL 57 p. 71/15-16.]

<sup>1366</sup> Epístula 186, 33. [CSEL 57 p. 73/5-7.]

<sup>1367</sup> Epístula Divjak 4\*, 4. [CSEL 88 p. 27/21-25.]

<sup>1368</sup> Epístula Divjak 4\*, 4.

<sup>1369</sup> Müller: -, Monceaux: 394-396, Zarb: tiempo de pascua (abril) 395, Rondet: 408, La Bonnardière: 408/400-411.

<sup>1370</sup> Müller: después del 405 y antes del 411, Zarb: diciembre del 412, Rondet: primavera del 408 (o 407/415, Le Landais: diciembre del 414-agosto del 415, La Bonnardière: ¡invierno del 406 antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>1371</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La

convertidas pueden extraer agua de este mundo que les penetra por medio del ayuno, la limosna y orando con Mt 6, 12 con un corazón puro. De hecho, según la enarratio in Psalmum 103, 3, 18 (403)<sup>1372</sup>, Mt 6, 12 es un remedio para los pecados pequeños y cotidianos. La condición para el perdón, según señala san Agustín en la enarratio in Psalmum 103, 1, 19 (403)<sup>1373</sup>, es que concedamos el perdón a los otros. Nosotros mismos debemos hacer (Mt 6, 12b) aquello que pedimos (Mt 6, 12a). La enarratio in Psalmum 36, 2, 20 (403)<sup>1374</sup> contiene una refutación de la creencia donatista en la necesidad de sacerdotes sin pecado. Agustín insiste en que los sacerdotes también tienen que orar por sus propios pecados, como queda evidenciado por el hecho de que los apóstoles pidieron a sus comunidades que oraran por ellos y ellos mismos oraban con Mt 6, 12.

La enarratio in Psalmum 129 (anterior al 411)<sup>1375</sup>, expone Mt 6, 12. A partir del Ps 129, 4, Agustín explica aquí la ley de la caritas. Debemos llevar los unos las cargas de los otros y perdonarnos mutuamente, si nosotros mismos deseamos ser perdonados<sup>1376</sup>. La ley de la caritas perdona los pecados pasados y nos advierte con respecto a los futuros, de tal modo que la gente no ofenderá más a Dios. Si caemos, Dios nos ha dado un remedio inmediato con Mt 6, 12<sup>1377</sup>. Aquellos que cumplen la ley de Cristo –llevando las cargas de los otros (Gal. 6,2)–, también oran con sinceridad con Mt 6, 12<sup>1378</sup>. No deberíamos desesperar cuando pecamos, sino que deberíamos aferrarnos a la ley del Señor, la ley de Mt 6, 12. Dios nos perdonará<sup>1379</sup>.

Como una llamada a perdonar, Mt 6, 12 también aparece en enarraciones posteriores, más o menos del principio de la controversia pelagiana, evolucionando gradualmente hasta convertirse en una reacción contra la hipótesis de la impeccantia. La enarratio in Psalmum 108, 5 (del 418)<sup>1380</sup> es

---

Bonnardièrre: 409, Dolbeau: ¿invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: finales del 411 o finales del 412

<sup>1372</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La Bonnardièrre: 409, Dolbeau: invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: 411 (o 404, o 409). Cf. Enarratio in Psalmum 103, 1, 14 en el capítulo 2 (La fe). Cf. supra Enarratio in Psalmum 103, 1, 3 en relación a Mt 6, 9.

<sup>1373</sup> Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La Bonnardièrre: 409, Dolbeau: ¿invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: 411 (o 404, o 409).

<sup>1374</sup> Müller: -, Wundt: otoño del 401, Monceaux: otoño del 403, Zarb: octubre/noviembre del 403, Hombert: finales de septiembre del 403, Rondet: 401-405, Boulding: 403.

<sup>1375</sup> Müller: después del 405 y antes del 411, Monceaux: -, Zarb: diciembre del 412, Rondet: primavera del 408 (o 407/415), Le Landais: diciembre del 414-agosto del 415, La Bonnardièrre: ¿invierno del 406 antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>1376</sup> Enarratio in Psalmum 129, 4. Agustín observa un paralelo: ‘Llevad las cargas los unos de los otros (así cumpliréis la ley de Cristo Gal 6, 2), así que otro llevará tu carga’, muestra la misma mutualidad como Mt 6, 12: ‘perdona al otro para que tú mismo seas perdonado’.

<sup>1377</sup> Enarratio in Psalmum 129, 3.

Cf. Enarratio in Psalmum 147, 13 (Müller: -, Zarb: septiembre-diciembre del 412, Rondet: final del verano-otoño del 411, La Bonnardièrre: 409, Dolbeau: ¿invierno del 403-404?, Hombert: diciembre del 403, Boulding: “tentativamente datado diciembre del 403”). Por medio del perdón siguiendo el texto de Mt 6, 12, se nos da la caritas. Caritas aumenta con el perdón.

<sup>1378</sup> Enarratio in Psalmum 129, 5.

<sup>1379</sup> Enarratio in Psalmum 129, 12.

<sup>1380</sup> La Bonnardièrre, Zarb, Rondet.

una reflexión sálmica contra la ira. Agustín pregunta si rezamos con Mt 6, 12 con confianza y con un espíritu tranquilo por aquellos que nos dañan<sup>1381</sup>. La enarratio in Psalmum 38 (412)<sup>1382</sup> combina Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8, con la idea de que nadie está sin pecado<sup>1383</sup>. Agustín señala, como lo hace con frecuencia, que los pecados menores son perdonados al rezar Mt 6, 12<sup>1384</sup>. Citando Mt 6, 10.12.13, la enarratio in Psalmum 118, 3, 2 (después del 419?)<sup>1385</sup> señala que la concupiscentia permanece después del bautismo y que el perdón es también necesario después del bautismo<sup>1386</sup>. La culpabilidad de una enfermedad –que surge de los ilícita desideria y a lo que Pablo se refiere como pecado en Rm 6, 12-13–, y todo hecho, obedeciendo a la mencionada enfermedad –en palabra o en obra–, es quitada por el bautismo. En vista de que ya no hay culpa, la tentación, la ocasión de ceder a los deseos pecaminosos en pensamiento, palabra y hecho, permanece. Incluso cuando estamos atentos para evitar los pecados mayores, los pecados menores permanecen y por ellos debemos orar con Mt 6, 12<sup>1387</sup>. La enarratio in Psalmum 118, 19, 7 (¿después del 419?)<sup>1388</sup> ofrece una exégesis del Ps 118, 80 (“cor meum immaculatum in iustificationibus tuis, ut non confundar”<sup>1389</sup>) y como tal, expone la idea de que Dios nos justifica y purifica nuestro corazón con su gracia. Agustín describe varias formas de gracia: el bautismo, la ayuda del Espíritu, la oración con Mt 6, 12. Todos los pecados son destruidos por el bautismo; gracias al Espíritu luchamos contra nuestros deseos contrarios a la carne; la oración con Mt 6, 12 es eficaz. Nuestro corazón se purifica de sus defectos gracias al nuevo nacimiento, a la ayuda en el conflicto, a la oración con Mt 6, 12<sup>1390</sup>. La enarratio in Psalmum 142, 6 (412)<sup>1391</sup> combina Mt 6, 9 con Mt 6, 12 para rechazar la hipótesis de la impecancia potencial. Es un comentario al Ps 142, 2, que demuestra, según

<sup>1381</sup> Así como Cristo pidió para sus verdugos en la cruz (Lc 23, 34).

<sup>1382</sup> Müller: -, Perler/Maier: 416 (o un poco antes), Hombert: diciembre del 412, Boulding: probablemente septiembre del 416.

<sup>1383</sup> Enarratio in Psalmum 38, 14. Cf. nuestra explicación de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1384</sup> Enarratio in Psalmum 38, 22.

<sup>1385</sup> Müller: -, Kannengiesser/La Bonnardière: lo más temprano 419, probablemente cerca/después del 422.

<sup>1386</sup> See further Mt. 6,13.

<sup>1387</sup> Cf. Enarratio in Psalmum 140, 18-19 (Müller: no antes del 403, Zarb: 414-415, Rondet: 415, La Bonnardière: antes del 411, Boulding: probablemente predicado en Hipona durante la vigilia de un mártir o entre el 397-405). Todos tenemos pecados que necesitan ser perdonados, y Mt 6, 12 es la prueba. Para Agustín Mt 6, 12 debería ser usado para la confesión de los pecados cotidianos y no como disculpa para los pecados cotidianos.

<sup>1388</sup> Müller: -, Kannengiesser/La Bonnardière: lo más temprano el año 419, probablemente circa/después del 422.

<sup>1389</sup> Enarratio in Psalmum 118, 19, 7. [CCL 40 p. 1729/1-2.]

<sup>1390</sup> Enarratio in Psalmum 118, 19, 7.

Cf. Enarratio in Psalmum 143, 7 (Müller: -, Zarb: 28-30 diciembre del 412, Rondet: 414-415, Hombert: 406). El vínculo con Lc 6, 37-38 también es establecido aquí. El perdonar a los otros se ha vuelto una condición para ser perdonado. Todos los pecados son borrados cuando oramos el texto de Mt 6, 12 con un corazón recto y con confianza.

<sup>1391</sup> Müller: -, Zarb: 414-415, Rondet: 411-413, Hombert: 15 de septiembre de 412, Perler: 15 de septiembre del 416. Ver supra Mt 6, 9.

Agustín, que nadie en esta vida es justo a los ojos de Dios. Incluso los apóstoles tenían que orar con Mt 6, 12 y del mismo modo ellos eran incapaces de orar diciendo: “Gracias Dios, por habernos perdonado todas las cosas [implicando que todos sus pecados les habían sido perdonados por el bautismo], así como nosotros perdonamos a aquellos que nos han ofendido”. No ellos tenían que orar con Mt 6, 12 (perdonamos, así como nosotros perdonamos), implicando que ellos también –aunque eran de hecho apóstoles– tenían debita después del bautismo. Mt 6,12 es pues una oración para todos los creyentes, no solo para los catecúmenos. Si esta oración hubiera sido reservada solo a los catecúmenos, entonces solo aludiría a los pecados perdonados en el bautismo, cosa que no es el caso. En síntesis, aunque la conclusión de Agustín tiende aquí a ser más implícita, nadie está sin pecado.

La forma de abordar Mt 6, 12 dentro de los sermones sobre el evangelio de san Juan, pueden ser colocados cronológicamente haciendo referencia a la controversia pelagiana. In Iohannis euangelium tractatus 26, 11 (414)<sup>1392</sup>, recuerda el imperativo a perdonar dentro del contexto eucarístico. Agustín invita a su audiencia a reflexionar sobre lo que ellos dicen en Mt 6, 12, antes de que se acerquen al altar. Solo si perdonamos a los otros, la eucaristía puede ser el pan de vida. Si no lo hacemos, entonces es un veneno. En In Iohannis euangelium tractatus 52, 9 (414)<sup>1393</sup>, Agustín advierte que a pesar de que el demonio ya no reina dentro de nosotros, no obstante no ha puesto fin a sus asaltos (tentare)<sup>1394</sup>. Agustín vincula esto con Mt 6, 12-13. Al orar con Mt 6, 12 se pide a Cristo curar nuestras heridas, aquellas ya infectadas por los asaltos externos del diablo. La oración de Mt 6, 13 pide la protección de Cristo contra los futuros asaltos del diablo, para que estos no penetren el corazón, el lugar en donde mora la fe<sup>1395</sup>. In Iohannis euangelium tractatus 53, 8 (414)<sup>1396</sup> presenta la idea de que Mt 6, 12-13 demuestra por qué no podemos estar sin pecado por nuestras propias fuerzas<sup>1397</sup>. In Iohannis euangelium tractatus 124, 5 (419)<sup>1398</sup> señala que todo pecado –personal u original–, es borrado por el bautismo. Agustín entonces formula el remedio del pecado después del bautismo: dar limosna y orar con Mt 6, 12<sup>1399</sup>. Después del perdón dado por el bautismo, debemos clamar al Señor todos los días con las palabras de Mt 6, 13, porque la vida en la tierra es una tentatio (Jb 7, 1)<sup>1400</sup>. Nuestro estado pecador es evidente en estas homilías sobre el evangelio de Juan. En contraste con el

<sup>1392</sup> Berrouard: 414. Cf. In Iohannis euangelium tractatus 26, 2; 4-6, en el capítulo 2 (La fe).

<sup>1393</sup> Berrouard: 414.

<sup>1394</sup> Agustín distingue aquí entre *intrinsicus* (regnare) y *forinsecus* (oppugnare). Por medio del bautismo ya no somos pecadores y el demonio ya no reina dentro de nosotros. Esto no significa que el pecado como una tentación haya desaparecido. Ya no somos pecadores, pero podemos ser tentados para pecar. El diablo continua su ataque, pero ahora desde afuera.

<sup>1395</sup> Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1396</sup> Berrouard: 414.

<sup>1397</sup> Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1398</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1399</sup> Nos encontramos en este pecado como una consecuencia del *primum peccatum*.

<sup>1400</sup> Cf. más adelante Mt 6, 13.

tractatus 124, Agustín no deja claro que ese pecado es inevitable, tampoco dice explícitamente en este contexto que la ayuda de Cristo es necesaria<sup>1401</sup>.

El rechazo de Agustín a la hipótesis de la impecancia, se presenta explícitamente por medio del tema evangélico del lavatorio de los pies. In *Iohannis euangelium tractatus* 56, 4 (419)<sup>1402</sup> es un comentario del texto de Jn 13, 6, en el que Cristo lava los pies a sus discípulos. Agustín ofrece una explicación alegórica y moralizante. Cristo enseña, por medio del lavatorio de los pies, que aquellos que ya han sido lavados, necesitan de todos modos volver a lavarse los pies. Somos completamente lavados en el bautismo, incluidos nuestros pies.

Por tanto, vivimos in rebus humanis. Como los pies, los affectus humani, sin los que no podemos vivir in hac mortalitate, son lugares que tiene una influencia en nosotros (afficimur) ex humanis rebus. Por ello, 1 Jn 1, 8 señala que no podemos estar sin pecado<sup>1403</sup>. Es por esto que Cristo -quien intercede en nuestro favor (Rm 8, 34)-, lava los pies de los fieles cada día, y los fieles confiesan cada día su necesidad de lavarse los pies, la necesidad de orar con el espíritu la oración de Mt 6, 12. Si confesamos nuestros pecados, Cristo nos perdona, y nos purifica de toda iniquitas (1 Jn 1,9): “usque ad pedes quibus conuersamur in terra”<sup>1404</sup>. In *Iohannis euangelium tractatus* 57, 1 (419)<sup>1405</sup> continua con el tema del lavatorio de los pies del tratado precedente. Hemos sido completamente lavados por el bautismo; pero ya que vivimos en este tiempo presente y caminamos en la tierra con humani affectus, nos contagiamos (contrahere) por medio de nuestros pies, simplemente por vivir en esta vida. Estamos por tanto obligados a orar con Mt 6, 12<sup>a</sup>, y al hacer esto, somos purificados por el que lavó los pies a los discípulos, aquel que perpetuamente intercede por nosotros (Rm 8, 34). Del mismo modo, In *Iohannis euangelium tractatus* 58, 5 (419)<sup>1406</sup> aborda el sentido espiritual de lavatorio de los pies de Jn 13, 10-12. Al lavar los pies que ya estaban lavados, el Señor demostró que nadie está sin pecado aquí en la tierra, sin importar cuánto progreso haya hecho en esta vida. El Señor intercede por estos pecados cuando oramos con Mt 6, 12, con el que los creyentes oran los unos por los otros, del mismo modo que se perdonan los unos a los otros<sup>1407</sup>.

El versillo Mt 6, 12, además de estar presente en los sermones ad populum anti-pelagianos, está también presente en los primeros sermones de Agustín, aunque con frecuencia de una manera no tematizada, y centrándose en dos temas particulares. En primer lugar encontramos una lectura literal, en la que Mt 6, 12 determina la condición para el perdón de los pecados. Debemos primero perdonar a otros, y perdonar cualquier mal que nos hayan hecho,

<sup>1401</sup> Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1402</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1403</sup> Cf. nuestra exposición de 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1404</sup> In *Iohannis euangelium tractatus* 56, 4. [CCL 36 p. 468/18-19.]

<sup>1405</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1406</sup> Berrouard: principios del 419.

<sup>1407</sup> In *Iohannis euangelium tractatus* 58, 5.

como se señala en el sermo 83, 4 (408-409)<sup>1408</sup>. En el sermo 47, 23 (407-408)<sup>1409</sup>, Agustín dice a sus fieles que deben tener caritas en sus corazones. Esto sucede cuando oran con Mt 6, 12, no solo con sus labios, sino también con su corazón. El sermo 163B, 3 (410)<sup>1410</sup> aplica el lema 'Dilige, et quicquid uis fac' al perdón de los pecados. El pecado de nuestros semejantes no debería ser simplemente olvidado, de otro modo estaríamos cometiendo el pecado de negligencia. Solo cuando nos decidimos a llevar las cargas de los otros, además de la nuestra propia, es cuando podemos usar las palabras de Mt 6, 12 para dirigirnos a Dios con una buena conciencia<sup>1411</sup>. El sermo 376A, 3 (circa 410-412)<sup>1412</sup> fue dirigido a los recién bautizados, exhortándolos a orar con Mt 6, 12-13. Agustín les informa que cuando ellos se vean arrastrados a sus antiguos hábitos, deben orar con Mt 6, 12-13 para pedir la ayuda de Dios. Subraya el aspecto contractual que tiene el texto de Mt 6,12: "Eleemosynam facis, eleemosynam accipis. Ignoscis, ignosceatur tibi. Erogas, erogabitur tibi"<sup>1413</sup>.

Agustín se refiere en segunda instancia a Mt 6, 12 como un remedio para borrar los pecados cotidianos cometidos después del bautismo, como en el sermo 110A, 8 (¿fecha más temprana?), por ejemplo<sup>1414</sup>. El sermo 47, 7 (407/408)<sup>1415</sup> habla por tanto de Mt 6, 12 como una medicina por la que está presente en la consciencia errati atque peccati. Según el sermo 198, 56 (404),<sup>1416</sup> la oración de Mt 6, 12, junto con el dar limosna y ayunar, son parte de los remedios para curar las heridas de los pecados cotidianos<sup>1417</sup>. En el sermo 229, 3 (405-411),<sup>1418</sup> Agustín afirma que la dimensión de perdón de los pecados del texto de Mt 6, 12, es una condición para recibir la eucaristía con sinceridad. El sermo 354A, 12 (403-404)<sup>1419</sup> trata sobre la bondad del matrimonio. Por medio del matrimonio, la sexualidad se vuelve perdonable, también para las parejas que se "usan" mutuamente, más de lo que es estrictamente necesario para la concepción de los hijos. Este último pecado pertenece al nivel de pecados (cotidianos) por los que oramos con Mt 6, 12. En el sermón sin fecha, sermo 335M, 4,<sup>1420</sup> Agustín incluye Mt 6, 12 –como un perdón para los pecados post-

<sup>1408</sup> Rebillard: 408-409, Gryson: 408-409, Hombert: -.

<sup>1409</sup> Rebillard: 401-411, Gryson: 407-408, Hombert: 407-408, Hill: 414.

<sup>1410</sup> s. Frangip. 5. Rebillard: 410, Gryson: 08/09/410, Hombert: -.

<sup>1411</sup> Cf. s. 16A, 8 (s. Denis 20. Rebillard: 18 de junio del 411, Gryson: 18/07/411, Hombert: -, Hill: 411).

<sup>1412</sup> Rebillard: domingo después de la Pascua, cerca del 410-412, Gryson: Domingo después de la Pascua, cerca del 410-412, Hombert: -, Hill: 425.

<sup>1413</sup> s. 376A, 3.

<sup>1414</sup> s. Dolbeau 17. Rebillard: 10-18 agosto del 397, Gryson: 403-404, Hombert: 403-404?, Hill: 397.

<sup>1415</sup> Rebillard: 401-411, Gryson: 407-408, Hombert: 407-408, Hill: 414.

<sup>1416</sup> s. Dolbeau 26. Rebillard: -, Gryson: 01/01/404, Hombert: -.

<sup>1417</sup> s. 198, 56.

Cf. s. 208, 2 (Rebillard: principio de la Cuaresma del 410-412, Gryson: principio de la Cuaresma circa 410-412, Hombert: -). El ayuno va unido a la limosna, y la limosna con el perdón.

cf. s. 9, 21 (Rebillard: -, Gryson: 403-404, Hombert: -, Hill: 420). Esta es una llamada a hacer obras buenas (como la oración, el ayuno y la limosna) en vista de nuestros pecados veniales (minuta peccata), para estar alejados de los pecados graves, y así poder rezar con confianza el texto de Mt. 6,12.

<sup>1418</sup> Rebillard: Easter 405-411, Gryson: Easter 405-411, Hombert: -. La autenticidad es cuestionable.

<sup>1419</sup> s. Dolbeau 12. Rebillard: -, Gryson: invierno del 403-404, Hombert: 403-404, Hill: 397.

<sup>1420</sup> s. Lambot 23. Rebillard: -, Gryson: fiesta de Domitianus, Hombert: -.

bautismales– en una lista de todas las cosas que hemos recibido de Dios<sup>1421</sup>.

El Sermo 352 (402/404?)<sup>1422</sup> muestra paralelos a nivel de contenidos con el sermo 351, a saber en su forma de abordar las tres clases de arrepentimiento: bautismo, orar con la Oración del Señor cotidianamente, y el arrepentimiento por pecados serios. En primer lugar, nadie puede acercarse al bautismo –una nueva vida– sin arrepentimiento de su vida anterior<sup>1423</sup>. En segundo lugar, debemos demostrar nuestro arrepentimiento cada día orando con Mt 6, 12, en donde la palabra “deudas” significa pecados, pero no nuestros pecados pre-bautismales, que ya han sido perdonados por medio del bautismo. Para los pecados cometidos después del bautismo, tenemos una medicina, a saber, Mt 6, 12 (tanto orando este texto y perdonando a los otros desde el corazón); dar limosna a los pobres, y comida a los hambrientos<sup>1424</sup>. La tercera clase de arrepentimiento, para aquellos que han sido excomulgados presupone una penitencia más fuerte. Pero nadie debe desesperar, porque el *medicus* es todopoderoso<sup>1425</sup>. Mientras Mt 6, 12 se usaba combinado con 1 Jn 1, 8 para señalar nuestra pecaminosidad post-bautismal en el sermo 351, Mt 6, 12 en el sermo 352 no alude al carácter inevitable de nuestra pecaminosidad general después del bautismo.

Todos los elementos a los que nos hemos referido anteriormente se reúnen en el sermo 211 (antes del 410)<sup>1426</sup>, que pone al mismo nivel el significado del ayuno, con el otorgar el perdón a los otros. La cuaresma es un tiempo de concordia fratrum, de resolver conflictos. Dado que ninguno de nosotros está sin pecado (1 Jn 1, 8), cada uno de nosotros está obligado –según Mt 6, 12–, a perdonar a nuestros prójimos, hombres y mujeres<sup>1427</sup>. El único remedio que hace posible la vida es orar con Mt 6, 12<sup>1428</sup>. Aquí llama la atención que Mt 6, 12 se encuentra ya asociado a 1 Jn 1, 8 antes de la controversia pelagiana, y con la imposibilidad de estar sin pecado en la vida presente<sup>1429</sup>.

Se hace referencia con frecuencia a Mt 6,12 en los sermones posteriores, aunque Agustín no siempre incluye un comentario detallado. En los sermones 49, 8 (418)<sup>1430</sup> y 315, 10 (416-417),<sup>1431</sup> por ejemplo, sirve como una advertencia

<sup>1421</sup> Hemos recibido todo de Dios: la existencia, ser creados a su imagen, su venida a la tierra como un ser humano, el perdón de todos nuestros pecados por medio del bautismo, y el perdón de nuestros pecados después del bautismo por medio de Mt 6, 12a.

<sup>1422</sup> Rebillard: principio de la Cuaresma del 402, Gryson: principio de la Cuaresma del 404, Hombert: -, Hill: 398.

<sup>1423</sup> s. 352, 2.

s. 352, 6.

<sup>1424</sup> s. 352, 7.

<sup>1425</sup> s. 352, 8.

<sup>1426</sup> Rebillard: Cuaresma antes del 410, Gryson: Cuaresma antes del 410, Hombert: -. Cf. supra Mt 6, 9.

<sup>1427</sup> s. 211, 1.

<sup>1428</sup> s. 211, 1.

<sup>1429</sup> Tampoco hace referencia a un contexto anti-donatista. Es un sermón de Cuaresma que invita al perdón. Este tema, por supuesto, puede siempre tener un sabor anti-donatista como reacción contra el modelo exclusivo de la iglesia mantenido por los donatistas. El resto de la homilía no contiene ningún otro elemento anti-donatista.

<sup>1430</sup> Rebillard: 418, Gryson: 418, Hombert: -, Hill: 420.

<sup>1431</sup> Rebillard: 26/12/416-417, Gryson: fiesta de Esteban 26/12/416-417, Hombert: -. Cf. supra Mt 6, 9.

contra la venganza, el odio y la ira. En el último sermón, Agustín sugiere a su audiencia que su verdadero enemigo es la ira. La ira nos permite decir las palabras de Mt 6, 9a, pero no nos permite decir las palabras de Mt 6, 12b, porque nos negamos a perdonar. Insiste en que el texto de Mt 6, 12, es una oración que necesitamos rezar cada día, como un mendigo que necesita limosna<sup>1432</sup>. Esta necesidad es provocada por nuestros pecados cotidianos, a pesar de que tengamos una buena conciencia<sup>1433</sup>. La oración por el perdón de los pecados es necesaria para ser capaces de participar en la eucaristía<sup>1434</sup>, y (junto con Mt 6, 13), ser capaces de resistir la rixa cupiditatis.<sup>1435</sup> También se refiere a ella como una medicina bautismal cotidiana<sup>1436</sup>, necesaria porque nunca dejamos de ser deudores<sup>1437</sup>, ya que el bautismo quita la iniquitas, pero no la infirmitas, por lo que debemos orar con Mt 6, 12a todos los días<sup>1438</sup>.

Mt 6, 12-13 es abordado de manera extensa en los sermones 56-59, donde se expone la Oración del Señor para aquellos que se preparan para el bautismo.

Sermo 56 (412)<sup>1439</sup> señala que el bautismo perdona todo pecado. Sin embargo, después del bautismo, seguimos cometiendo pecados (menores) (1 Jn 1, 8)<sup>1440</sup> simplemente por seguir viviendo nuestras vidas<sup>1441</sup>. Esto es una consecuencia de la debilidad de la carne<sup>1442</sup>, y es precisamente por esta razón por la que debemos orar con Mt 6, 12<sup>1443</sup>. En vista de que ninguno de nosotros nunca puede tener una razón para no orar con Mt 6, 12, ninguno de nosotros puede describirse a sí mismo como *iustus*. Agustín explica a aquellos que se preparan para el bautismo que todos los pecados –el pecado original y personal-, serán perdonados en el bautismo, a condición de que cumplan su

<sup>1432</sup> s. 114A, 5 (s. Frangip. 9. Rebillard: no antes del 428, Gryson: 428, Hombert: -, Hill: 428-429).

<sup>1433</sup> s. 93, 13 (Rebillard: 411-412, Gryson: 412, Hombert: -). Cf. el deber de perdonar en el s. 93, 14.

<sup>1434</sup> s. 17, 5 (Rebillard: -, Gryson: 425-430, Hombert: -, Hill: 425-430).

<sup>1435</sup> s. 256, 1 (Rebillard: Domingo 05/05/418, Gryson: Domingo 05/05/418, Hombert: -, Hill: durante la semana de Pascua del 418).

<sup>1436</sup> s. 261, 10 (Rebillard: 410 o 418, Gryson: Ascensión, 418, Hombert: -).

<sup>1437</sup> Sermo 229E, 3 (s. Guelf. 9. Rebillard: lunes de Pascua después del 412, Gryson: Lunes de Pascua no antes del 412, Hombert: -).

<sup>1438</sup> s. 179A, 6 (s. Wilm. 2. Rebillard: cerca del 415, Gryson: 415, Hombert: 415, Hill: antes del 410).

<sup>1439</sup> Rebillard: 410-412, una semana antes de Pascua, Gryson: 412, Hombert: -, Poque: 8 días antes de la Pascua, De Coninck: cuestiona la fecha propuesta por Kunzelmann (410-412). Cf. supra Mt. 6, 9.

<sup>1440</sup> s. 56, 12. Todos los pecados son borrados por el bautismo (Tit 3, 5). Dar limosna y orar pueden quitar los pecados cotidianos a condición de que no sean pecados graves que merezcan un castigo serio. Esta última categoría incluye la herejía, el cisma, el adulterio, los actos sexuales ilícitos, el asesinato, robo, la idolatría, la astrología, el maldecir y dar falso testimonio. Hay muchas ocasiones de pecado. Incluso aunque no cometamos pecado con nuestros actos, es imposible controlar nuestros pensamientos. Los pecados pueden ser pequeños, pero también pueden ser numerosos. Cf. nuestra exposición del 1 Jn 1, 8 en el capítulo 5 (El pecado).

<sup>1441</sup> Aquellos que dejan esta vida inmediatamente después del bautismo, salen de la fuente bautismal sin deuda y siguen su camino sin deudas. Aquellos que ya están bautizados y siguen viviendo, pecan en vista de la debilidad de la carne.

<sup>1442</sup> Se derrama agua en vista de la debilidad de la carne, y aunque no lleve a un naufragio, debe ser sacada.

<sup>1443</sup> s. 56, 11.

acuerdo con Dios, perdonando a los otros<sup>1444</sup>, y amando a sus enemigos<sup>1445</sup>. En este sentido Mt 6, 12 es una petición de que Dios nos ayude a perdonar a nuestros enemigos<sup>1446</sup>. Paralelamente al texto de Mt 6, 13, Agustín explica que Mt 6, 12 hace referencia al perdón de los pecados previos, y Mt 6, 13 al evitar los pecados futuros<sup>1447</sup>.

El Sermo 57 (¿fecha?)<sup>1448</sup> ofrece una explicación idéntica de Mt 6, 12, observando que el perdón de los pecados cotidianos cometidos después del bautismo depende de nuestra petición de perdón, y del hecho de que perdonemos a los demás<sup>1449</sup>: “In illa temptatione, qua quisque decipitur et seducitur, neminem temptat Deus, sed plane iudicio suo alto et occulto quosdam deserit. Cum ille deseruerit, inuenit quod faciat temptator. Non enim inuenit aduersus se luctatorem, sed continuo illi se exhibet possessorem, si deserat Deus. Ne deserat ergo nos, ideo dicimus: Ne nos inferas in temptationem [Mt 6, 13]”<sup>1450</sup>. Después del bautismo, la lucha contra las concupiscentiae permanece como una probatio iniciada por Dios<sup>1451</sup>. La liberación del mal significa ya no ser tentados (Mt 6, 13)<sup>1452</sup>. El hecho de buscar venganza es una tentación mayor<sup>1453</sup>, y es por esta razón por la que Cristo mismo puso el énfasis en el perdón de aquellos que nos han ofendido en el texto de Mt 6, 12b<sup>1454</sup>.

El Sermo 58 (circa 414)<sup>1455</sup> señala explícitamente, a partir de Mt 6,12 que es imposible vivir sin pecado en la existencia terrena. Todos tenemos pues necesidad de orar con Mt 6, 12.<sup>1456</sup> Cristo enseñó esta oración a los apóstoles, los carneros, y si los carneros deben orar pidiendo el perdón de sus pecados, mucho más los corderos. Los pecados graves se perdonan en el bautismo, pero posteriormente debemos alejarnos de dichos pecados. Para los pecados cotidianos tenemos la oración cotidiana de Mt 6, 12<sup>1457</sup>. Además tenemos un

<sup>1444</sup> s. 56, 13.

<sup>1445</sup> s. 56, 14.

<sup>1446</sup> s. 56, 15.

<sup>1447</sup> s. 56, 18. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1448</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua antes del 410, Gryson: 413, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua. Kunzelmann y Bouhot ubican el sermón antes de la controversia pelagiana. Cf. supra Mt 6, 9.

<sup>1449</sup> s. 57, 8.

<sup>1450</sup> s. 57, 9. [CCL 41Aa p. 186/185-191.] [Homo Sp. 420/143-147.]

Hay dos clases de tentación: la tentación por la que nos vemos sometidos al demonio y la temptatio como probatio, siendo puestos a prueba. Esto hace referencia a la lucha contra la concupiscentiae.

<sup>1451</sup> s. 57, 9.

<sup>1452</sup> s. 57, 10.

<sup>1453</sup> s. 57, 11.

<sup>1454</sup> s. 57, 12.

<sup>1455</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: una semana antes de Pascua del 414, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua, sugiriendo que es factible una fecha anterior a la propuesta por Kunzelmann (412-416). Cf. supra Mt 6, 9.

<sup>1456</sup> Es mejor seguir el ejemplo del publicano que el del fariseo, a saber, confesar los propios pecados. Cf. más adelante Lc 18, 10-13.

<sup>1457</sup> s. 58, 8. Cf. s. 58, 6. Hay dos clases de perdón, el bautismo y rezar la Oración del Señor mientras vivamos..

acuerdo con Dios, de perdonar a los otros con sinceridad, si nosotros mismos queremos ser perdonados. Si no perdonamos, entonces nuestra oración no será válida<sup>1458</sup>. Mt 6, 13 es una oración para evitar ser derrotados por la *temptatio* y para evitar pecar<sup>1459</sup>. Al mismo tiempo, pone de manifiesto el hecho de que actualmente nos encontramos “en medio del mal”<sup>1460</sup>. Según Agustín, por tanto, Mt 6, 12-13 es una petición a Dios: “*dimittite quae fecimus, et alia non committamus*”<sup>1461</sup>. No podemos resistir al mal con nuestras propias fuerzas y sin la ayuda de Dios.

El sermo 59 (circa 415)<sup>1462</sup> repite temas conocidos. Aunque podamos tener éxito para evitar las trasgresiones más serias en esta vida –por las cuales nos vemos excluidos de la eucaristía– después del bautismo en el que se perdonan los pecados– ninguno de nosotros puede vivir sin pecado. Mt 6, 12 es un remedio cotidiano para lavar los pecados cotidianos, a condición de que perdonemos a los demás, ya que la venganza es un pecado<sup>1463</sup>. Mt. 6,13 es una petición de ser librado de la tentación, –no nos dejes caer en la tentación–, de tal modo que podamos permanecer *purus*<sup>1464</sup>. Aunque Agustín no niega nuestra responsabilidad ética (e.g. “*Et do tibi consilium: contemne auaritiam et non te corrumpat pecunia, contra temptationem claude ostium et pone seram, Dei dilectionem [...]*”<sup>1465</sup>), afirma claramente que debemos pedir a Dios en la Oración del Señor que no nos deje caer en la tentación.

El tema del Sermo 278 (412-416)<sup>1466</sup> es *Cristo medicus*.<sup>1467</sup> Las semejanzas son obvias. Mt 6, 12 es el *antidotum* para el veneno de toda clase de pecado<sup>1468</sup>. En esta vida de debilidad mortal, es difícil evitar la *intemperantia*, yendo más allá de la medida en las cosas que usamos por necesidad. El remedio para esta *intemperantia* es Mt 6, 12<sup>1469</sup>. El bautismo –conversión–, y el sacramento de

<sup>1458</sup> s. 58, 7. Cf. s. 58, 10. ‘¡Perdonad y dad!’

<sup>1459</sup> s. 58, 9. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1460</sup> s. 58, 11. Cf. más adelante Mt 6, 13.

<sup>1461</sup> s. 58, 9. [CCL 41Aa p. 209/208-209.] [EcOr. 1 p. 128/178-179.]

<sup>1462</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua del 412-415, Gryson: una semana antes de la Pascua 415, Hombert: -, Hill: 410-412, Deconinck/Poque: no hay argumentos convincentes para confirmar o negar la fecha propuesta por Kunzelmann (410, basado en una versión abreviada). Cf. *supra* Mt 6, 9.

<sup>1463</sup> s. 59, 7.

<sup>1464</sup> s. 59, 8.

<sup>1465</sup> s. 59, 8. [CCL 41Aa p. 226/131-134.] [SC 116 p. 198/132-134.]

<sup>1466</sup> Rebillard: -, Gryson: Sábado de Pascua 412-416, Hombert: -, Hill: 414. Cf. *supra* Mt 6, 9.

<sup>1467</sup> s. 278, 5. Cristo ofrece la medicina amarga del sufrimiento para contrarrestar la dulzura del pecado.

<sup>1468</sup> s. 278, 6. Mt. 6,12 es asociado aquí al mandamiento doble del amor (Mt 22, 37-40), basado en la idea de que hay dos clases de pecado, contra Dios y contra nuestro prójimo.

s. 278, 7.

s. 278, 8. Aquellos que se dañan a sí mismos son pecadores porque la regla sobre la cual se basa nuestro amor al prójimo es el amor por nosotros mismos (‘ama a tu prójimo como a ti mismo’). Si no nos amamos a nosotros mismos (bien) no podemos amar a nuestros prójimos (bien).

s. 278, 9. Cuando nos dañamos a nosotros mismos con la *intemperantia* también dañamos a nuestros prójimos.

<sup>1469</sup> s. 278, 10.

la penitencia sirven para perdonar los pecados graves<sup>1470</sup>, el texto de Mt 6, 12 para perdonar los pecados leves. Es imposible vivir en esta vida terrena sin tales pecados, y en vista de su abundancia, pueden arrastrarnos hacia abajo si no son perdonados por Dios, así como muchos granos de maíz pueden hundir un barco, y muchas gotas de lluvia nos pueden matar. Las condiciones, por supuesto, son que nos castigemos a nosotros mismos, y entonces Dios mostrará su misericordia, y que perdonemos a los otros<sup>1471</sup>.

El sermo 135 (418)<sup>1472</sup> establece un vínculo entre Mt 6, 12 y el hombre que nació ciego según el texto de Jn 9, 31, quien se pregunta si el Señor escucha a los pecadores. Inmediatamente después, Jesús lo cura, el hombre puede ver con sus ojos, pero no con su corazón. La visita se le ha aclarado, pero no su corazón. Esto solo sucedió cuando reconoció a Jesús como el Señor<sup>1473</sup>. El Señor de hecho escucha las oraciones de los pecadores, como señala el ejemplo del publicano de Lc 18, 13-14. Es por tanto necesario que confesemos nuestros pecados, y que pidamos el perdón con Mt 6, 12. Nadie está sin pecado en esta vida. Incluso los apóstoles oraron cotidianamente pidiendo el perdón<sup>1474</sup>.

No hace falta decir en estos momentos que Mt 6, 12 aparece continuamente en el pensamiento y en los escritos de Agustín, en varios contextos y algunas veces sin relación a un periodo específico. En sus primeros escritos, exhorta a sus oyentes a que perdonen. Dentro del marco de la polémica anti-donatista, usa el versillo, en primera instancia, para insistir que ninguno de nosotros está completamente libre de pecado, incluyendo los ministros de los sacramentos. Citas posteriores, fuera de la controversia pelagiana, siguen una línea argumentativa similar. El versillo está explícitamente presente dentro de la controversia pelagiana, con frecuencia combinado con otros topoi anti-pelagianos como 1 Jn 1, 8, Ef 5, 25-27 y citas de Cipriano, como un argumento contra la hipótesis de la impeccantia. El mismo análisis puede ser aplicado a la presencia del versillo dentro de los sermones de Agustín tomados como un todo. En los primeros sermones –especialmente aquellos relacionados con la cuaresma-, sirve para animar al perdón, y aparece como un remedio contra los pecados cotidianos, junto con el ayuno y la limosna. Dentro de los sermones, anti-pelagianos, el uso que hace Agustín del versillo está en concordancia con sus escritos anti-pelagianos, en los sermones posteriores, que no tienen un carácter anti-pelagiano, Mt 6, 12 señala nuestra actual infirmitas y nuestra necesidad cotidiana de perdón de los pecados.

<sup>1470</sup> s. 278, 11. Todos los pecados pasados son perdonados cuando nos convertimos. Para el resto de nuestras vidas, los pecados serios y mortales nos siguen tentando, y nuestra única liberación es un corazón humilde, un espíritu contrito, el dolor de la penitencia y el remordimiento. Tales pecados son perdonados por las llaves de la Iglesia.

<sup>1471</sup> s. 278, 12.

s. 278, 13. Perdonar a otros es como bombear fuera el agua que inunda una barca, y que amenaza con hundirla. Mientras naveguemos por las aguas de este mundo y de esta vida, debemos continuar bombeando hasta que alcancemos la patriae soliditas et firmitas.

<sup>1472</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: 414, Hombert: -. Cf. supra Mt 6, 9. Cf. más adelante Lc 18, 13-14.

<sup>1473</sup> s. 135, 6.

<sup>1474</sup> s. 135, 7.

## 4. 3 Mt 6, 13

*“Ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo.”*  
(sermone 152, 2; 348A, 12.)

Mt 6, 13 aparece con frecuencia, y relacionado directamente con Mt 6, 12. Esta combinación fue detallada anteriormente, cuando abordamos el texto de Mt 6, 12. En las siguientes páginas centraremos nuestra atención en Mt 6, 13, y en los lugares en los que el versillo está vinculado a Mt 6, 12, haremos una breve referencia al significado específico del mismo en relación con Mt 6, 13. Una presentación más detallada de las veces en las que aparecen estos dos versillos se puede encontrar en el apartado anterior, 4.2.

Llama la atención que el texto de Mt 6, 13 está casi completamente ausente en los escritos anteriores al comienzo de la polémica pelagiana. La obra *De sermone Domini in monte* (393/395) es una excepción al caso, y una excepción más bien comprensible. En el *De sermone Domini in monte*, Agustín expone el significado de la oración de Mt 6, 9-13 y como tal, esto incluye el significado de Mt 6, 13<sup>1475</sup>. El versillo en cuestión contiene la sexta y séptima petición de la oración. La sexta es la que se pide verse libre del mal que se ha de afrontar<sup>1476</sup>, la séptima es la de ser liberados del mal en el que ahora nos encontramos. Si se nos concede lo que pedimos, entonces no debemos temer tentaciones futuras. Sin embargo durante nuestra existencia terrena, no tenemos esperanza de que lo que pedimos en la oración nos sea concedido de esta manera<sup>1477</sup>. La tentación a la que hace referencia Mt 6, 13a, es la que se continúa en nuestra vida temporal y terrena<sup>1478</sup>.

Raramente se encuentra Mt 6, 13 después del 411 fuera de los escritos anti-pelagianos, y en la mayoría de las veces, el versillo está relacionado con Mt 6, 12. En el *De continentia* (418/420), Agustín escribe que Dios es misericordioso cuando aparecen las iniquidades humanas, y que las perdona concediendo lo pedido en la oración de Mt 6, 12. Él es igualmente misericordioso cuando se trata de las infirmitades, concediendo continentia y lo pedido en la oración de Mt 6, 13<sup>1479</sup>. En el *Enchiridion*, Agustín explica que Mt 6, 12 tiene que ver con el perdón de los pecados previos, mientras que Mt 6, 13 es una petición de ayuda contra las dos causas del pecado: el mal de la ignorancia y el mal de la debilidad<sup>1480</sup>. El *Enchiridion* 116 (421/422) ofrece una explicación exegética a la diferencia entre Lc 11, 2-4 y Mt 6, 9-13.

En el evangelio según san Lucas, la Oración del Señor contiene cinco peticiones, en lugar de siete. Con relación al contenido no difiere de la versión de Mateo, pero proporciona la clave para entender las siete peticiones de

<sup>1475</sup> Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1476</sup> *De sermone Domini in monte* 2, 30. Agustín explica la sexta petición de la Oración del Señor (Mt 6, 13a) junto con la diferencia entre *inducas* e *inferas*. No es Dios sino el diablo quien nos lleva a la tentación. La tentación es una tribulación y una prueba para que nosotros la resolvamos.

<sup>1477</sup> *De sermone Domini in monte* 2, 35.

Cf. *De sermone Domini in monte* 1, 51.

<sup>1478</sup> *De sermone Domini in monte* 2, 38. Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1479</sup> *De continentia* 18.

<sup>1480</sup> *Enchiridion* 81. Cf. supra Mt. 6,12.

Mateo<sup>1481</sup>. La última petición de Mateo es: “mas líbranos del mal”. Lucas no incluye esta petición, porque quiere mostrar que el “verse librados del mal” es realmente parte de la petición anterior: “no nos dejes caer en la tentación”. Es por esto que Mateo dice: “mas líbranos” y no “y líbranos”. Este “mas” especifica la petición precedente –en el sentido de “no quiero esto, mas quiero aquello”, y no presenta una nueva petición. Mateo deja claro que se hace solo una petición y no dos. En Lucas coinciden tanto “líbranos del mal” y “no caer en la tentación”. Según Agustín, todos pueden entender que el verse libres del mal (Mt 6, 13b) consiste en no haber caído en la tentación (Mt. 6,13a).

En el *De bono uiduitatis* 21 (414), se hace una clara lectura anti-pelagiana de Mt 6, 13. Agustín advierte aquí contra los “opositores de la fe” y los “enemigos de la gracia de Cristo”, quienes tratan de convencer a las personas de que no es necesario pedir al Señor no caer en la tentación. Según tales personas, basta nuestro libre albedrío para poder cumplir los mandamientos de Dios sin la ayuda de la gracia de Dios. Agustín señala que si lo que ellos dicen es verdad, entonces el mandamiento: “uigilate et orate, ne intretis in temptationem” de Mt 26, 41 es redundante<sup>1482</sup> y por tanto es innecesario para orar con Mt 6, 13a todos los días<sup>1483</sup>. Mt. 6,13 y 26,41 expresan nuestra necesidad humana de orar. Funcionan como una evidencia de nuestra dependencia humana de la gracia de Dios.

El texto de Mt 6,13 es mayormente citado en los escritos anti-pelagianos de Agustín, especialmente en aquellos asociados con las fases posteriores de la polémica pelagiana. En el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 2 (411), Agustín acusa a los “pelagianos” de creer que nuestra voluntad es tan fuerte que no necesita ayuda para evitar el pecado. En su opinión, por tanto, no hay necesidad de pedir ser librados de las tentaciones. Agustín responde diciendo que Mt 6, 13 es de hecho una evidencia de lo contrario, de nuestra dependencia humana de la ayuda divina para vencer la tentación. Según Agustín, la petición de perdón y la de ser librados de la tentación, (Mt 6, 12-13) prueban que la concupiscentia no desaparece después del bautismo<sup>1484</sup>.

El *De natura et gratia* (primavera del 415) sigue una línea semejante. Pelagio aparentemente aceptaba la necesidad de orar con Mt 6, 12<sup>a</sup> (para el perdón de los pecados), pero según Agustín, Pelagio no reconoce la misma necesidad con respecto a Mt 6, 12a (contra la tentación)<sup>1485</sup>. Agustín señala lo contrario, insistiendo que incluso los bautizados carecen de la capacidad de no pecar, y esta gracia no coincide con la gracia de la creación. Mt 6, 13 pide específicamente la “gracia redentora”. Agustín añade que esta no es una petición para ser liberados de la carne, sino de la debilidad de la carne<sup>1486</sup>. “[...] sicut pro membris sanatis gratias agere ita pro sanandis orare debemus

<sup>1481</sup> Enchiridion 116. Lucas demuestra que la tercera petición es de hecho una repetición de las dos precedentes. Dejando de lado esta tercera petición, el significado de las dos primeras se hace más claro.

<sup>1482</sup> *De bono uiduitatis* 21. [CSEL 41 p. 329/6.]

<sup>1483</sup> *De bono uiduitatis* 21.

<sup>1484</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 2, 4. Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1485</sup> *De natura et gratia* 20. Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1486</sup> *De natura et gratia* 62.

[...].”<sup>1487</sup> No podemos enfrentarnos con el demonio con nuestra propia voluntad, sin pedir la ayuda de Dios, como demuestra el texto de Mt 6, 13<sup>1488</sup>. Agustín repite que solo podemos evitar el pecado con la ayuda de la gracia, orando con Mt 6, 12-13<sup>1489</sup>.

El núcleo de la respuesta de Agustín a Celestio en el *De perfectione iustitiae hominis* (415) sigue la misma línea de argumento. Celestio decía que si la naturaleza humana es buena, entonces esta tendría que ser capaz de permanecer sin pecar. Agustín está de acuerdo en que la naturaleza humana es buena y que puede estar sin pecado, y es por esto último por lo que oramos con Mt 6, 13. No obstante la completa libertad del pecado, no es posible en esta vida, porque el alma está lastrada por el cuerpo. Si se alcanza, debe ser vista como una acción de la gracia<sup>1490</sup>. El texto de Mt 6, 13 se repite como argumento contra la pretensión de Celestio de que la voluntad humana es capaz de permanecer libre de pecado por sí misma. Agustín insiste en lo contrario, que nadie en la tierra puede estar sin pecado, y si queremos estar sin pecado, necesitamos la ayuda de Dios. Es por esto que oramos con Mt 6, 13<sup>1491</sup>. Y precisamente porque nadie está sin pecado después del bautismo, es por lo que oramos con Mt 6, 12-13<sup>1492</sup>.

En el contexto de este debate con Juliano de Eclana, Agustín primeramente asocia Mt 6, 13 en el *Contra Iulianum* (421-422) con la concupiscentia. (1) Si no hubiera mal<sup>1493</sup>, (2) si la concupiscentia no existiera<sup>1494</sup>, y (3) si la concupiscentia estuviera siempre presente en el cuerpo en este estado impecante de todos modos<sup>1495</sup>, ya no habría ninguna razón para orar con Mt 6, 13. En el *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430), Agustín se centra en la temptatio de Mt 6, 13a<sup>1496</sup>. En el paraíso, el demonio sedujo una voluntad satisfecha, que ahora ya no lo está: “Ab hac ergo miseria, ne per illam nunc facilius, quam tunc ad illam seducta est, adhuc seducatur a diabolo, non eam liberat nisi ille, ad quem cotidie tota clamat ecclesia: ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo [Mt. 6,13]”<sup>1497</sup>. La gracia de Dios no solo abraza nuestros pecados anteriores, sino que también nos ayuda a evitar los futuros. Esto queda puesto en evidencia por el hecho de que Cristo nos enseñó a orar tanto con Mt 6, 12, como con Mt 6, 13<sup>1498</sup>. Es precisamente porque no tenemos la capacidad de hacer esto por nosotros mismos, que lo debemos pedir en la

<sup>1487</sup> De natura et gratia 62. [CSEL 60 p. 284/12-13.]

<sup>1488</sup> De natura et gratia 68.

<sup>1489</sup> De natura et gratia 80. Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1490</sup> De perfectione iustitiae hominis 14.

<sup>1491</sup> De perfectione iustitiae hominis 40; 43.

<sup>1492</sup> De perfectione iustitiae hominis 44. Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1493</sup> Contra Iulianum 1, 38.

<sup>1494</sup> Contra Iulianum 3, 27.

<sup>1495</sup> Contra Iulianum 3, 28.

<sup>1496</sup> Cf. Contra Iulianum 5, 15.

<sup>1497</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 90. [CSEL 85, 1 p. 104/19-22.]

<sup>1498</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 104-105. Cf. supra Mt. 6,12.

Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 67. Agustín explica que Rm 7, 19 (‘hago el mal que no quiero’) alude a Mt 6, 13 (sobre la tentación) y no a Mt 6, 12 (sobre el perdón de los pecados anteriores).

oración<sup>1499</sup>. Podemos saber lo que significa vivir una vida justa, pero esto no significa que debemos confiar en nuestras propias fuerzas solo, y no confiar en aquel a quien oramos con Mt 6,13a. Dios perdona los pecados previos y nos ayuda a no ser tentados, teniendo en mente que siempre estamos sujetos a la tentación<sup>1500</sup>. Según Juliano, Rom 6, 20 significa que los seres humanos están libres de pecado. Somos, por tanto, completamente libres para obedecer y estar pues sin pecado. Agustín responde señalando que esta 'interpretación herética' v en contra de Mt 6, 13. De hecho la gracia no es solo necesaria para el perdón de los pecados previos, sino que también es necesaria para protegernos de futuras tentaciones: "Vtquid enim Deo dicitur: ne nos inferas in temptationem [Mt. 6,13], si ut hoc non fiat, in liberi arbitrii nostri est potestate, quod nobis naturaliter insitum est? Vtquid dicit apostolus: oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali [2 Cor. 13,7], si Deus non liberat a peccatis, nisi veniam dando praeteritis?"<sup>1501</sup> Junto con Mt 6, 12, el texto de Mt 6, 13 sirve para ejemplificar que nunca estamos sin pecado en esta vida<sup>1502</sup>. En el *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 27 (421), la combinación de Mt 6, 12 y Mt 6,13 del mismo modo demuestran que no están libres de pecado después del bautismo, nunca sin un pecado enraizado en la ignorancia o cediendo a la concupiscentia<sup>1503</sup>.

En el *De gratia et libero arbitrio* 26 (426-427), Agustín afirma que la gracia perdona los pecados (Mt. 6,12a) y hace posible que no seamos tentados (Mt 6, 13). Si pudiéramos hacer estas cosas por nosotros mismos, no habría necesidad de orar pidiéndolas<sup>1504</sup>. En el *De correptione et gratia* 29 (426-427), Mt. 6,13 hace referencia a la específica *gratia Christi* como opuesta a la gracia de la creación. La gracia de Adán (gracia de la creación) es una gracia menor, a la que tiene actualmente los creyentes (la gracia de Cristo). Adán estaba rodeado de *bona*, que él mismo no había ganado a partir de los *merita bona* que no le causaron ningún mal. Adán no necesitaba la muerte de Cristo. Los santos, por otro lado, estaban rodeados por el mal en esta vida y por eso tenían que orar con Mt 6, 13a. En contraste con Adán han recibido la gracia redentora, una gracia que ellos también necesitan. Adán no necesitó de la gracia de Rm 7, 23-25, la gracia que necesitamos para que nos ayude en la lucha entre el espíritu y el cuerpo. Antes de que Adán fuera tentado, él vivía sin confusión y conflicto. Los santos en contraste, tienen que afrontar ambos,

<sup>1499</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 15. Cf. supra Mt. 6,12.

<sup>1500</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 106.

<sup>1501</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 108. [CSEL 81, 1 pp. 127/28-128/33.]

Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 227. Agustín acusa a Juliano de limitar la gracia al perdón de los pecados previos (de Mt 6, 12a). Según Juliano, nuestro libre albedrío humano nos da la posibilidad de ser justos. Según Agustín, Juliano no entiende Mt 6, 13 como gracia (apoyado en 2 Cor 13, 7 y Lc 22, 32). Agustín está convencido de lo contrario, que la gracia hace referencia al perdón de los pecados previos y a la ayuda que necesitamos para evitar el mal en el futuro y hacer el bien. Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 82. Agustín explica que no había pecado en Cristo, es decir que no tenía pecado original –en el sentido del Ps. 50,7 ("in iniquitatibus conceptus sum")–, ni tampoco pecado personal, en el sentido de Mt 6, 13a.

<sup>1502</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 89. Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1503</sup> *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 27. Cf. supra Mt 6,12.

<sup>1504</sup> Cf. supra Mt 6, 12.

y deben por tanto orar para pedir la gracia. Cristo les concede la potestas para luchar y vencer. Agustín también subraya el hecho de que los santos deben orar con Mt 6, 13 –una oración en la que se pide perseuerantia– en el De dono perseuerantiae (428/429). Los santos deben orar con Mt 6, 13 para verse libres de las tentaciones. Si las oraciones de las mujeres y los hombres santos son escuchadas, entonces ellos pueden continuar en su santidad por medio de un don de Dios, la misma santidad que ya habían recibido de Dios como don suyo<sup>1505</sup>. Para perseverar (perseuerantia) en la santidad hasta el final –si no perseveran, su santidad no es dada por Dios–, Dios también manda a sus santos que oren con Mt 6,13<sup>1506</sup>. Esta oración no implica que sea Dios quien nos coloca en la tentación. Cipriano, citado aquí por Agustín, señala que Mt 6,13 alude a nuestra debilidad humana<sup>1507</sup>. Junto con Mt 26, 41 (“uigilate et orate, ne ueniatis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma”<sup>1508</sup>), El texto de Mt. 6,13a enseña humildad<sup>1509</sup>.

En la mayor parte de las veces, Mt 6, 13 solo aparece en las cartas de Agustín aproximadamente desde el 414. Su explicación sobre la oración a Proba en la epistula 130 (411/412) contiene ya una serie de referencias a Mt 6, 13, pero no en el sentido que se le había dado en las cartas (posteriores) (y en los tratados anti-pelagianos y sermones). Mt 6, 13 demuestra que no estamos en una condición tan buena que podamos evitar el sufrir a causa del mal<sup>1510</sup>. Agustín recuerda a Proba que el texto de Mt 6, 13 ya había sido preanunciado en el Antiguo Testamento, y puede de hecho ser leído en el Ps. 59, 2<sup>1511</sup>. Posteriormente usa el versillo como un ejemplo que apoya su convicción de que no debemos desear cosas temporales<sup>1512</sup>.

Mt. 6,13 está primariamente presente en las epistulae que son claramente de naturaleza anti-pelagianas. La epistula 145 (413/414) está dirigida al monje del norte de África Anastasio, y trata sobre la superioridad de la gracia (amor) con respecto a la ley (temor)<sup>1513</sup>. Agustín concluye su carta con la observación de que no escribió este tema para Anastasio, quien es humilde y no soberbio,

<sup>1505</sup> De dono perseuerantiae 9.

<sup>1506</sup> De dono perseuerantiae 11.

Cf. De dono perseuerantiae 62. Perseuerantia se da genuinamente si se mantiene hasta el fin. Nadie puede estar seguro de la vida eterna, por tanto, hasta que no haya terminado su vida terrena. “Sed faciet nos perseuerare in se usque in eius uitae finem, cui quotidie dicimus, ne nos inferas in tentationem [Mt 6,13].” [PL 45 c. 1031/9-11.]

Cf. De dono perseuerantiae 46. Initium fidei y perseuerantia fidei son dones de Dios. De hecho es por esto que rezamos cotidianamente Mt 6, 13.

Cf. De dono perseuerantiae 63. El fiel ora pidiendo perseuerantia (con Mt 6, 13) en sagrada obediencia.

<sup>1507</sup> De dono perseuerantiae 12. Cyprianus, De oratione dominica 26.

<sup>1508</sup> De dono perseuerantiae 12. [PL 45 c. 1001/4-6.]

<sup>1509</sup> De dono perseuerantiae 12.

<sup>1510</sup> Epistula 130, 21. Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1511</sup> Epistula 130, 22. Cf. supra Mt 6, 9 y Mt. 6, 12.

<sup>1512</sup> Epistula 130, 23.

<sup>1513</sup> Epistula 145, 2. El amor y la gracia de Dios nos liberan de las tentaciones de la carne.

Epistula 145, 3. La ley nos enseña y nos manda, pero solo puede ser cumplida con la ayuda de la gracia.

Epistula 145, 5. Solo el amor por la iustitia nos lleva a una vida justa.

Epistula 145, 4. El miedo al castigo no conduce a una vida justa.

Epistula 145, 7. Debemos orar constantemente pidiendo el amor que necesitamos para cumplir la ley.

sino más bien en vista de aquellos que pensaban que la voluntad misma es capaz de cumplir la ley, sin la ayuda de la gracia o la necesidad de una especie de inspiración sagrada que va más allá de la ley. Tales personas incluso dicen que no hay necesidad de orar para ser librado de la tentación. Según Agustín, señala que afirmaciones de este tipo contradicen Mt 26, 41 y Mt 6, 13a. Es evidente por los textos de la Escritura en cuestión que el Señor nos mandó orar para no caer en la tentación, un mandamiento que el Señor no hubiera dado, si la ayuda de la gracia de Dios era innecesaria, y el verse libre de la tentación era una elección en nuestro libre albedrío humano<sup>1514</sup>. La epístula 157, 5 (414/415, a Hilario, sobre el pelagianismo) señala que la libertad de la voluntad puede solo obrar adecuadamente cuando es ayudada por Dios. Sin la ayuda de Dios –e incluso si nuestro conocimiento de la ley está extremadamente desarrollado– no es posible la iustitia, solo la superbia. Mt 6, 13 no sería sino una oración de vanidad si el poderse ver libre de la tentación estuviera completamente dentro de nuestras propias capacidades. Dios nos libera de la tentación. Esto también es afirmado en 1 Cor 10, 13<sup>1515</sup>. La epístula 175, 4 (416, el concilio de Cartago a Inocencio contra Pelagio) sigue una línea parecida. El concilio observa que las enseñanzas de Pelagio están en contradicción con las oraciones sacerdotales. Los padres conciliares escriben con indignación por la afirmación pelagiana de que no necesitamos orar para evitar la tentación; aunque el Señor nos mandó claramente que lo hiciéramos en Mt 26, 41. También nos mandó orar con Mt 6, 13a para no ser tentados y que nuestra fe no decaiga. El mismo Señor hizo esto último a petición de Pedro (Lc 22, 32). “Si enim possibilitate naturae et arbitrio uoluntatis in potestate sunt constituta, quis non ea uideat a Domino inaniter peti et fallaciter orari, cum orando poscuntur, quae naturae iam ita conditae sufficientibus uiribus obtinentur, [...]”<sup>1516</sup>. Si hubiéramos tenido este potencial en nosotros mismos, entonces el Señor no hubiera orado con Mt 26, 41 y Lc 22, 32<sup>1517</sup>. Agustín plantea las mismas objeciones en la epístula 179 (416) al Obispo Juan de Jerusalén. Pelagio limita la gracia, a la gracia de la creación, y por lo tanto no deja espacio para la ayuda de Dios por la que debemos orar diciendo: “ne nos inferas in temptationem” (Mt 6, 13b; Lc 11, 4). Si fuéramos capaces de ser iustus y resistir a las tentaciones sin la ayuda de Dios, -es decir con la fuerza de la voluntad solo-entonces no habría razón para que el Señor hubiera orado para que la fe de Pedro no decayera (Lc 22, 32)<sup>1518</sup>. Mt 6, 13 aparece en la epístulae 176, 2 (a Inocencio, 416) y 178, 3 (a Hilario, 416) con el mismo significado y combinado con Mt 6, 12. Los “pelagianos” erróneamente decían que la voluntad humana es suficiente para evitar el pecado, y que no es necesario orar en este sentido<sup>1519</sup>.

<sup>1514</sup> Epístula 145, 8. Agustín no menciona los “pelagianos” por su nombre, aunque ellos son claramente su objetivo.

<sup>1515</sup> Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1516</sup> Epístula 175, 4. [CSEL 44 p. 659/3-7.]

<sup>1517</sup> Cf. Epístula 177, 19 (416, Aurelio, Agustín, Alipio, Evodio, Posidio, a Inocencio, contra Pelagio).

<sup>1518</sup> Epístula 179, 3. El contexto más amplio aquí es la refutación de Agustín del De natura de Pelagio. Según Agustín, el libro en cuestión limita la gracia a la creación de la naturaleza humana, y declara que nuestro libre albedrío es suficiente para que actuemos justamente. En la opinión de Agustín este es un asalto a la gracia de Dios, la gracia que pedía Pablo mismo en Rm 7, 24-25. Para la Epístula 186, 41, Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1519</sup> Cf. supra Mt 6, 12.

Las referencias a Mt 6, 13 en las *Enarrationes in Psalmos*, antes del comienzo de la controversia pelagiana, son excepcionales. Sin más elaboración, la enarratio 54, 3 (¿de fecha más temprana?)<sup>1520</sup> observa, a partir de Mt 6, 13 que los seres humanos deben ser liberados del mal del mundo. No obstante a partir del 418, Mt 6, 13 es expuesto de manera más explícita en los sermones sobre los salmos, y en el mismo sentido que le había dado al versillo en los escritos anti-pelagianos. La Enarratio 89, 4 (del 418)<sup>1521</sup> afirma que hay muchas tentaciones en este mundo que intentan apartarnos del bien y de lo eterno, para llevarnos hacia los bienes mundanos y temporales. Por esta razón los fieles oran con Mt 6, 13, en vista de que las tentaciones de esta vida no pueden ser resistidas sin la ayuda de Dios<sup>1522</sup>. La Enarratio in Psalmum 105, 36 (del 418)<sup>1523</sup> habla de los ataques del demonio: “Vt autem oppugnent, sentiunt in nobis esse infirmitatis reliquias, propter quas dicimus: dimitte nobis debita nostra [Mt. 6,12]; propter quas dicimus: ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo [Mt. 6,13]”<sup>1524</sup>. Se hace referencia en varias ocasiones a Mt 6, 13 en las series de los sermones relativos al salmo 118 (después del 419).<sup>1525</sup> Debemos orar para ser librados de la tentación, así como Cristo oró para que la fe de Pedro no decayera (Lc 22, 32)<sup>1526</sup>. Por esta misma razón, Cristo nos pide orar con Mt 6, 13a. El hecho de que pida esto implica que lo va a conceder a los fieles, cuando lo pidan, en tiempos de necesidad<sup>1527</sup>. En su explicación del Ps. 118,121 (“feci iudicium et iustitiam; ne tradas me nocentibus me”<sup>1528</sup>), Agustín ve un paralelo con Mt 6, 13, ambos pidiendo la ayuda de Dios contra la tentación<sup>1529</sup>.

La exposición que hace Agustín de Jn 12, 37-38 sobre la falta de fe de los judíos en el *In Iohannis euangelium tractatus* 53, 8 (414)<sup>1530</sup> contiene un excursus anti-pelagiano. Por una parte no quiere que el *liberum arbitrium* se reduzca hasta tal grado, que el pecado pueda ser disculpado, sino por otro lado, se niega a aceptar la atribución de tanto al *liberum arbitrium* de tal manera que el texto de Mt 6, 12-13 se vuelva redundante. La ayuda del Señor es necesaria para resistir las tentaciones (Mt 6, 13), para recibir la fe (Jn 1, 12), para que nuestra fe no decaiga (Lc 22, 32).<sup>1531</sup>

<sup>1520</sup> Müller: -, Monceaux: 394-396, Zarb: Tiempo de Pascua (abril) 395, Rondet: 408, La Bonnardière: 408/400-411.

<sup>1521</sup> La Bonnardière, Zarb, Rondet.

<sup>1522</sup> Cf. Enarratio 26, 2, 10 (Müller: ¿después de agosto del 410?, Zarb: 411-412, Rondet: segunda mitad del 415, Hombert: 403-404). Mt 6, 13 deja claro que en esta vida siempre hay problemas y no está nunca sin problemas.

<sup>1523</sup> La Bonnardière, Zarb, Rondet. Cf. también supra Mt 6, 9 y Mt 6, 12 y más adelante Lc 18, 9-14.

<sup>1524</sup> Enarratio in Psalmum 105, 36. [CCL 40 p. 1568/48-51.]

<sup>1525</sup> Müller: -, Kannengiesser/La Bonnardière: lo más temprano 419, probablemente circa/después del 422. Cf. también supra Mt 6, 9 y Mt 6, 12 y más adelante Lc 18, 9-14.

<sup>1526</sup> Enarratio in Psalmum 118, 13, 3.

Cf. Enarratio in Psalmum 118, 3, 2. Según Agustín, Mt 6, 10; 12-13 revela que la concupiscentia no desaparece después del bautismo. Cf. supra Mt 6, 12.

<sup>1527</sup> Enarratio in Psalmum 118, 15, 2.

<sup>1528</sup> Enarratio in Psalmum 118, 26, 2. [CCL 40 p. 1752/2-3.]

<sup>1529</sup> Enarratio in Psalmum 118, 26, 2. Dios solo entrega al tentador a aquellos que confían en sí mismos.

<sup>1530</sup> Berrouard: 414.

<sup>1531</sup> In Iohannis euangelium tractatus 53, 8.

En los sermones ad populum, Mt 6, 13 aparece con frecuencia relacionado con Mt 6, 12. En los sermones 56, 18; 57, 9-10; 58, 9; 11; 77A, 3, la combinación de ambos versillos aluden primariamente a nuestra perpetua pecaminosidad, y a la constante tentación que caracteriza nuestra existencia humana<sup>1532</sup>. En el sermo 182 (circa 417),<sup>1533</sup> Agustín predica que Dios libera del mal, de su propio mal<sup>1534</sup>, a aquellos que oran con Mt 6, 13. Usa Mt 6, 13 contra la pretensión maniquea de que hay mala en cada ser humano. Agustín insiste en que tal mala puede llegar a ser bueno, ya que no son malos por naturaleza sino que han llegado a serlo por el uitium. Más aun, es Dios quien transforma en bien, el mal que puede haber en nosotros<sup>1535</sup>. En el sermo 302, 16 (412)<sup>1536</sup>, Agustín observa que solo las personas perversas descargan su ira sobre otras personas perversas. Si esta misma clase de personas oran con Mt 6, 13, lo hacen para verse liberados de ellos mismos. En el sermo 304, 2 (417),<sup>1537</sup> explica a partir de Mt 6, 13 que todos estamos sujetos a la tentación cotidianamente y que nos encontramos en una lucha comparable a la persecución de los mártires. Según el sermo 223E, 1 (414-4145),<sup>1538</sup> debemos orar durante la Vigilia Pascual para no caer en la tentación. Nos mantenemos en vela para conservar vivos nuestra fe, esperanza y amor.

Aunque Mt 6, 13 aparece con más frecuencia que el texto de Mt 6, 9, se pueden hacer algunas observaciones semejantes con respecto a ambos versillos. Las referencias a Mt 6, 13 son menos frecuentes que las de Mt 6, 12. El versillo con frecuencia aparece combinado con Mt 6, 12, una combinación que Agustín usa para exhortar a su audiencia a aceptar su pecaminosidad humana. Raramente aparece como una perícopa en sí misma sin Mt 6, 12. Antes del surgimiento de la controversia pelagiana, el versillo raramente aparecía por sí mismo. Hemos observado que Mt 6, 13 aparece en primer lugar dentro del corpus anti-pelagiano. La forma de abordar Mt 6, 13 en los sermones con tono anti-pelagiano es idéntico a la forma en la que lo trata en los tratados anti-pelagianos. Dentro del discurso anti-pelagiano, Agustín usa Mt 6, 13 (en ocasiones junto con Mt. 26, 41) para demostrar que la gracia no se limita al perdón de los pecados (Mt 6, 12), sino que se extiende para incluir el apoyo actual (lleno de gracia) de Dios para resistir a la tentación. Según Agustín el mandamiento de orar con Mt 6, 13 revela que la voluntad humana no es suficiente en nuestra lucha contra la tentación de la que nuestra existencia humana nunca está libre. Hemos también observado que la forma el acercamiento y el contenido de Mt 6, 13 en los sermones y en el género literario sermón (tanto en general, como específicamente anti-pelagianos) están completamente en la misma línea con su forma, tratamiento y contenido con los escritos de Agustín (tanto en general, como específicamente anti-pelagianos).

<sup>1532</sup> Cf. supra Mt 6,12.

<sup>1533</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: circa 417, Hombert: -.

<sup>1534</sup> s. 182, 4.

<sup>1535</sup> s. 182, 5. Cf. Contra Faustum Manicheum 20, 17 en donde Mt 6, 12 aparece contra los maniqueos.

<sup>1536</sup> Rebillard: 10 de agosto cerca del año 400, Gryson: fiesta de Lorenzo 10/08/412, Hombert: 10 de agosto del 412.

<sup>1537</sup> Rebillard: 10 de agosto del 417, Gryson: fiesta de Lorenzo 10/08/417, Hombert: -.

<sup>1538</sup> s. Wilm. 5. Rebillard: Vigilia Pascual, Gryson: ¿Noche de Pascua del 414-415?, Hombert: ¿414-415?.

## 4. 4 Lc 18, 10-14

*La diferencia entre la oración del publicano y la oración del fariseo  
(sermones 137, 4; 169, 9; 290, 6-7; 351, 1.)*

La parábola de Lc 18, 9-14 está presente en los primeros escritos, aunque no ha sido completamente trabajada. De uera religione 4 (390/391) cita: “et qui se humiliat, exaltabitur” (Lc 14, 11; Lc 18, 14) como una llamada a la humildad, sin abundar en el tema del fariseo y del publicano. Agustín expone las posibles posturas para la oración en *Ad Simplicianum* 2, 4 (396/398), como pueden ser el estar sentado como David (2 Re 7, 18) y Elías (3 Re 18, 42-45); de pie, como el publicano (Lc 18, 13); o de rodillas (Hch 7, 59; 20, 36). Recomienda adoptar la postura corporal que sea mejor a los propios esquemas mentales. En *Confessiones* 9, 16 (397/401) Agustín cita Lc 18, 11: “gratias tibi, Deus meus!” para señalar su propio estado de pecaminosidad y su propia confessio (como una confesión de los pecados), sin referirse explícitamente al publicano o a la yuxtaposición con el fariseo. En el segundo libro de *Quaestiones euangeliorum* (399/400), en el que Agustín responde a 51 preguntas concernientes al evangelio de Lucas, usa el tema del publicano. Hace el contraste con el hombre rico de Lc 16, 19, quien alegóricamente representa a los judíos soberbios (*superbi*), quienes intentan imponer su propia iustitia, con Lázaro, cuyo nombre significa mendicus o adiutus. Agustín vincula a Lázaro con el publicano. En vista de que confiesa sus pecados (Lc 18, 13), este último es pauper, significando: “qui se adiuuari desiderat”<sup>1539</sup>. Una importante explicación de Lc 18, 10 se puede encontrar en el *De sancta uirginitate* 32 (401). Agustín expone la llamada de Cristo a la humildad con la ayuda de Mt 5, 3 (“*beati pauperes spiritu*”), Mt 8, 8-10 (la humildad del centurión), Mt 15, 28 (la mujer cananea quien acepta que la llamen perro), Lc 18, 10 y Mt 18, 3 (la aprobación a “hacerse como niños”). Además de la vinculación con la humildad en general y la humildad de la mujer Cananea en particular, el pensamiento básico de su (última) explicación de este pasaje (lucano), ya aparece aquí in nucleo. El hecho de confesar los propios pecados debe preferirse a hacer el resumen de las propias virtudes. El fariseo da gracias por las cosas en las que se goza. Agradece a Dios por su propia bondad, pero es culpable sin embargo de superbia ya que se cree superior al pecador que confiesa sus propios pecados.

Antes del inicio de la controversia pelagiana, Lc 18, 9-14 juega un papel modesto en la argumentación anti-donatista de Agustín. En particular Agustín usa el texto para señalar su rechazo elitista de los pecadores. En el *Contra epistulam Parmeniani* 3, 5 (400), afirma que todos los que son iustus son humildes hacia los pecadores, y no se enorgullecen (de una manera *superbus*). No es bueno ser orgulloso en vista de los propios méritos. Tampoco es bueno contrastar el pecado de otras personas con la propia pureza. El fariseo enfatiza la pecaminosidad del publicano para exaltarse a sí mismo y acentuar sus propios méritos. Esto es superbia. En el *Ad catholicos fratres* (*Epistula ad catholicos de secta donatistarum*) 39 (402/405), Agustín también contrapone

<sup>1539</sup> *Quaestiones euangeliorum* 2, 38, 1.

la presunción soberbia del fariseo con relación a sus propias obras buenas, con la confesión humilde que el publicano hace de sus propios pecados. En la epistula 93 (407/408; a Vicentius, el Obispo rogatista de Cartenna en Mauretania Caesariensis<sup>1540</sup>), Agustín le explica que todos los que han sido bautizados por un haereticus no deben ser rebautizados, del mismo modo que los que han sido bautizados por un borracho, no deben ser rebautizados<sup>1541</sup>. Los rogatistas deben tener algún borracho entre sus miembros y por lo tanto, no deben gloriarse orgullosamente. Por esta razón el Señor dijo las palabras de Lc 18,9-10.

El tema de la oposición entre el fariseo y el publicano raramente aparece fuera de las enarraciones y los sermones después del surgimiento de la controversia pelagiana. In Iohannis euangelium tractatus 44, 13 (414) aborda el texto de Jn 9, 30-31. Como hace en sus sermones y enarraciones, Agustín asocia aquí el ciego de nacimiento con el publicano<sup>1542</sup>. La forma de explicar Lc 18, 9-14 en este contexto es clara: Quien duda si Dios perdona a los pecadores, habla como ungido (por el hecho de haber sido untado con barro por Cristo), pero todavía no ha sido iluminado. Agustín insiste en que Dios perdona a los pecadores, de otro modo el publicano se hubiera golpeado el pecho en vano: "Et ista confessio meruit iustificationem, quomodo iste caecus illuminationem"<sup>1543</sup>. El hecho de que aparezca el texto de Lc 18, 9-14 en el Speculum (427) es lógico por la misma razón. Speculum es un tratado en el que Agustín expone las prescripciones en Lucas mientras que hace la lista de las prescripciones tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo no profundiza en el contenido de estas citas.

El pasaje de Lucas también aparece en la anti-pelagiana epistula 194 (418) dirigida a Sixto que se encontraba en Roma, una carta que iba a desencadenar posteriormente la discusión de Agustín con los monjes de Hadrumeto. Agustín señala que la gracia inmerecida, según Pelagio, se restringe al don de la naturaleza humana<sup>1544</sup>. Agustín admite que los pelagianos aceptan que el perdón de los pecados es dado antes de que pueda ser merecido. Sin embargo afirma que ellos del mismo modo pretenden que la fe proporcione este perdón, y como tal, gane el mismo perdón. Agustín responde que el perdón es inmerecido, porque los pecadores no pueden tener méritos. Si la fe proporciona el perdón, entonces éste sería merecido. La fe, por una parte, no es completamente inmerecida, como en el ejemplo del publicano, quien confesó sus pecados demostrando una humilde fidelidad. Por otro lado, la fe (initium fidei – Sab 4, 8 LXX) no puede ser atribuida al albedrío humano, o a los méritos precedentes. La fe es una gracia dada gratuitamente sin méritos (Rm

<sup>1540</sup> Esto tiene que ver con un cisma dentro del Donatismo.

<sup>1541</sup> Epistula 93, 48.

<sup>1542</sup> El vínculo entre el error del hombre ciego de nacimiento, a saber que Dios no perdona a los pecadores, y el publicano perdonado, también aparece en otros cinco sermones: s. 135, 6; s. 136, 2; s. 136B (s. Lambot 10), s. 136C (s. Lambot 11); s. 136A (s. Mai 130, 1-2). Cf. M.-F. Berrouard (introd., trad., notas), *Homélie sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 73A), Études augustinienes, Paris 1988, 34-35 (n. 77).

<sup>1543</sup> In Iohannis euangelium tractatus 44, 13. [CCL 36 p. 387/9-10.]

<sup>1544</sup> Epistula 194, 8.

12, 3; 14, 23)<sup>1545</sup>. Sin mencionar el texto de Lucas, Agustín también reprende a los pelagianos en el *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 4, 17 (421) cuando dice que ellos con el hecho de alabar a los santos, y de afirmar que no hay pecado después del bautismo reflejan la superbia del fariseo. Esto hace que los cristianos eviten la añoranza de iustitia del fariseo.

El tema de la oposición entre el fariseo y el publicano, aparece muchas veces en las Enarraciones in Psalmos. Agustín presenta al publicano como un ejemplo de confesar la propia pecaminosidad<sup>1546</sup>. El publicano pide perdón de los pecados precisamente porque reconoce su propia pecaminosidad, y se humilla a sí mismo<sup>1547</sup>. Admite que está enfermo, y por ello acude al medicus. No obstante el fariseo muestra sus miembros sanos al médico, y esconde sus heridas. El publicano se da cuenta de su infirmitas<sup>1548</sup>. Sabe dónde buscar la curación<sup>1549</sup>, y reconoce que Cristo es el medicus que vino a salvar a los pecadores<sup>1550</sup>. Agustín señala que antes de la justificación del pecador por Dios (Rm 5, 20) y siguiendo el ejemplo del publicano, debemos confesar nuestros pecados. No obstante, esta confesión de los pecados no es una obra buena o justa que preceda a la justificación. La justificación no procede del esfuerzo humano (Ef 2, 9-10, Rm 4, 5). La confesión de los pecados solo rechaza las malas acciones, y debe por tanto ser hecha de manera humilde. “[...] a fide incipit; ut bona opera, non praecedentia quod meruit, sed consequentia quod accepit ostendant”<sup>1551</sup>.

El publicano y el fariseo constituyen una yuxtaposición en las Enarraciones: “Diues enim Pharisaeus iactabat merita sua; inops publicanus confitebatur peccata sua”<sup>1552</sup>. El publicano es humilde, no se atreve a levantar los ojos hacia el cielo, es su propio juez, y se castiga a sí mismo<sup>1553</sup>. El fariseo por el contrario, simboliza al orgulloso quien se niega a confesar sus pecados, encuentra excusas, defiende sus pecados y se gloria de sus méritos<sup>1554</sup>. El

<sup>1545</sup> Epistula 194, 8.

<sup>1546</sup> Cf. Enarratio in Psalmum 84, 14 (Müller: -, Zarb: febrero 411, Rondet: ¿después del 410?, Hombert: 400-405, ¿invierno del 403?); 105, 2 (La Bonnardière, Zarb, Rondet: del 418).

<sup>1547</sup> Enarratio in Psalmum 41, 12 (Müller: -, Zarb: marzo del 411, Rondet: después del 405/410-415). Cf. Enarratio in Psalmum 118, 15, 2 (Müller: -, Kannengiesser / La Bonnardière: lo más pronto en 419, probablemente circa / después del 422).

Cf. Enarratio in Psalmum 134, 20 (Müller: -, Zarb: segunda mitad del 411-412, La Bonnardière: 408-411, Hombert: 403-404).

<sup>1548</sup> Enarratio in Psalmum 58, 1, 15.

<sup>1549</sup> Enarratio in Psalmum 74, 10 (Müller: -, Zarb: 411-412, Rondet: principios del 411-412).

Cf. Enarratio in Psalmum 31, 2, 12 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395, Zarb: enero del 413, Rondet: 412-413, De Blic: 396-410). Agustín añade esta observación que incluso si el fariseo no tenía otros pecados, tenía al menos el pecado de superbia.

<sup>1550</sup> Enarratio in Psalmum 49, 30-31.

<sup>1551</sup> Enarratio in Psalmum 110, 3 (La Bonnardière: circa 400, Dolbeau: circa 400, Zarb: tiempo de pascua 414, Hombert: invierno 403-404). [CCL 40 p. 1623/16-18.]

<sup>1552</sup> Enarratio in Psalmum 85, 2 (Müller: -, Zarb: -, Rondet: 414-415, Perler/Maier: 416, La Bonnardière: 401-405, Hombert: 412). [CCL 39 p. 1178/22-23.]

<sup>1553</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 12.

<sup>1554</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 10 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395, Zarb: enero del 413, Rondet: 412-413, De Blic: 396-410).

Cf. Enarratio in Psalmum 128, 9 (Müller: no antes del 405 y antes del 411, Monceaux: -, Zarb:

publicano pobre, humilde, débil y hambriento, se opone al fariseo rico soberbio, arrogante, fuerte y satisfecho<sup>1555</sup>.

Agustín atribuye dos clases de soberbia al fariseo. En algunas Enarraciones le reprocha por presumir de sus propios méritos, considerándose a sí mismo como *iustus*, y pensando que se ha hecho *iustus* por sí mismo. La Enarratio in Psalmum 58, 1 (¿fecha?)<sup>1556</sup> describe a aquellos que se consideran a sí mismos *iustus*, y también se consideran a sí mismos fuertes<sup>1557</sup>. El fariseo es solo una persona “fuerte” en comparación con el “débil” publicano: “Vide fortem iactantem uires suas; contra uero longe stantem infirmum adtende, et humilitate propinquantem”<sup>1558</sup>. Agustín señala que la justificación radica en el principio de la humildad en Lc 18, 11-14. Aquellos que se exaltan serán humillados, y aquellos que se humillan serán enaltecidos<sup>1559</sup>. Agustín posteriormente vincula el ejemplo del publicano con la humildad de la mujer cananea. Ella acepta ser llamada “perro” (Mt 15, 24-28), y al hacer esto, simboliza a los gentiles. Agustín trabaja esta imagen. Los gentiles son como los perros, y como todos los perros, están hambrientos. Sería bueno que los judíos reconocieran que son pecadores, y que como perros (los gentiles) reconocieran que están hambrientos<sup>1560</sup>: “Nam male saturatus erat ille qui dicebat: ieiuno bis in sabbato [Lc 18, 12]. Ille autem tax collectorus canis erat, famem patiens; et inde beneficium Domini esuriebat, qui dicebat: propitius esto mihi peccatori [Lc 18, 13]”<sup>1561</sup>. La Enarratio in Psalmum 73, 18 también llama fuerte al fariseo. Se considera a sí mismo fuerte, de la misma manera como lo había hecho el demonio. Este último confió en sus propias capacidades y se alejó de Dios. El diablo hizo que la humanidad bebiera de su

---

diciembre del 412, Rondet: primavera del 408 (o 407/415), Le Landais: diciembre del 414 - agosto del 415, La Bonnardière: ¿invierno del 406 antes de la Pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407). Mientras que el sermón sobre este salmo no trata sobre la contradicción entre el fariseo y el publicano, dos veces cita Lc 18, 13 y habla del publicano que humildemente confiesa sus pecados. Todos los seres humanos son pecadores, pero el castigo en el Ps 128, 4 (« El Señor romperá el cuello de los pecadores ») no se aplica a todos los pecadores. Este castigo solo se aplica a aquellos que defienden sus pecados y rechazan confesarlos. Mientras la comparación con el fariseo sería auto-evidente aquí, no es hecha explícitamente.

<sup>1555</sup> Enarratio in Psalmum 39, 27 (Müller: -, Zarb: junio del 411, Rondet: 405 (¿411?)–415, La Bonnardière: 14 de julio del 412). El fariseo representa al rico y el publicano al pobre, quien admite que ha recibido todo de Dios y que no hay nada en él que merezca alabanza. “Ille de saturitate ructabat, ille de fame plorabat.” [CCL 38 p. 444/12-13.]

<sup>1556</sup> Müller: -, Zarb: January 413, Rondet: 414-415.

<sup>1557</sup> Las personas fuertes en este sentido no basan su auto-confianza en las riquezas, la fuerza física, el estatus o la clase social, sino en su propia justicia. Confiando en su propia justicia, los judíos eran incapaces de pasar por el ojo de una aguja. Ellos se juzgaban a sí mismos sanos y justos, y entonces mataron al medicus.

<sup>1558</sup> Enarratio in Psalmum 58, 1. [CCL 39 p. 734/55-57.]

<sup>1559</sup> Enarratio in Psalmum 58, 1, 7. Enarratio in Psalmum 73, 22 (Müller: -, Zarb: Cuaresma del 412, Rondet: 411, Hombert: 412). Siendo rico y fuerte es atribuirse la iustitia a uno mismo y no a la gracia de Dios.

<sup>1560</sup> Esto se refiere al Ps. 58,7: “conuertantur [Ps. 58,7] ergo et illi ad uesperam, et famem patiantur ut canes [Ps. 58,7].” Cf. Enarratio in Psalmum 58, 1, 15.

<sup>1561</sup> Enarratio in Psalmum 58, 1, 15. [CCL 39 p. 741/40-43.]

fuerza perversa. Así los judíos que confían en su propia iustitia, pueden ser llamados “fuertes” en este sentido (Rm 10, 3)<sup>1562</sup>.

En otras Enarraciones, Agustín admite que el fariseo agradece a Dios por todo lo que ha recibido. Pero Agustín advierte contra una clase especial de superbia. Este orgullo consiste, primeramente, en agradecer a Dios por todo lo que uno ha recibido (1 Cor 4, 7), pero de una forma que finalmente lleva a exaltarse a sí mismo sobre los demás, a partir de los dones que una persona ha recibido y las demás no<sup>1563</sup>. La superbia del fariseo consiste en su desprecio hacia el publicano<sup>1564</sup>. Agustín explica esto claramente en la Enarratio in Psalmum 70, 1, 4 (413-414), como un comentario de: “in tua iustitia erue me et exime me [Ps. 70,2].” Agustín da la siguiente explicación: “Ergo in tua iustitia [Ps. 70,2], non in mea. Quia mea quid? Praecessit iniquitas. Et cum ero iustus, tua iustitia erit; quia iustitia mihi abs te data iustus ero, et sic erit mea, ut tua sit, id est abs te mihi data.”<sup>1565</sup> Es incorrecto no reconocer que la iustitia es recibida. Aquí cita Rm 10, 3 y 1 Cor 4, 7 y alude a Rm 4, 5. Es también un error reconocer que la iustitia es dada, pero a la vez mirar hacia abajo, e insultar a los otros, al mismo tiempo que se exalta a sí mismo, como hizo el fariseo con el publicano<sup>1566</sup>.

Estas formas de soberbia están frecuentemente entrelazadas. El fariseo se atribuye la iustitia a sí mismo., y como tal no puede realmente alabar al Señor, y desprecia al publicano. La Enarratio in Psalmum 49, 30 (412),<sup>1567</sup> que tiene como tema la auténtica alabanza a Dios, dice lo siguiente: “[...] et de iustitia tua inflatus incesseris, et alios in tua comparatione contemseris, et superextuleris te tamquam glorians de meritis tuis, non me laudas.”<sup>1568</sup>

El tema del publicano arrepentido aparece en dos sermones anteriores al 410 en el contexto de la confesión de los pecados<sup>1569</sup>. El sermo 136A (antes del 410)<sup>1570</sup> trata de la curación del ciego de nacimiento de Jn 9. Agustín responde a la respuesta original del ciego –que Dios no escucha a los

<sup>1562</sup> Enarratio in Psalmum 73, 18 (Müller: -, Zarb: Cuaresma del 412, Rondet: 411, Hombert: 412).

Cf. Enarratio in Psalmum 140, 8 (Müller: no antes del 403, Zarb: 414-415, Rondet: 415, La Bonnardière: antes del 411, Boulding: probablemente predicado durante la vigilia de un mártir en Hipona entre 397-405). Este es un comentario al Ps 140, 4 (“et non combinabo cum electis eorum” [CCL 41 p. 2030/5]). Agustín dirige esto contra los así llamados electi quienes buscaban justificarse a sí mismos y despreciar a otros, como hizo el fariseo en el templo (Lc 18, 11) y como el fariseo de Lc 7, 39 (“hic homo si propheta esset, sciret quae mulier illi accessit ad pedes” [CCL 41 p. 2030/10-11]).

<sup>1563</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 10 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395, Zarb: enero 413, Rondet: 412-413, De Blic: 396-410).

<sup>1564</sup> Enarratio in Psalmum 31, 2, 11.

<sup>1565</sup> Enarratio in Psalmum 70, 1, 4 (Müller: -, Zarb: 414-415, Rondet: 412-413, Hombert: 413-414). [CCL 39 p. 943/4-7.]

<sup>1566</sup> Enarratio in Psalmum 70, 1, 4. La misma estructura puede encontrarse en la Enarratio in Psalmum 93, 15 (Müller: -, Zarb: verano 414, Rondet: 407-409, ¿verano del 408?/414, Perler/Maier: ¿verano del 414, 415?).

<sup>1567</sup> Müller: -, Zarb: Cuaresma del 412, Rondet: 412, La Bonnardière: 400-411, Hombert: finales del 412.

<sup>1568</sup> Enarratio in Psalmum 49, 30. [CCL 38 p. 598/15-17.]

<sup>1569</sup> Cf. s. 343, 2 (Rebillard: May 397, Gryson: 403-404?, Hombert: 403-404).

<sup>1570</sup> s. Mai 130. Rebillard: antes del 410, Gryson: antes del 410, Hombert: -.

pecadores (“scimus quia peccatores Deus non exaudit [Jn. 9,31]”<sup>1571</sup>) – con el ejemplo del publicano, cuya petición de perdón fue escuchada. Esto les interesa a los pecadores, que se arrepientan, y que odien sus pecados del mismo modo que lo hace Dios<sup>1572</sup>. “Quando pectus suum tundebat, sua peccata puniebat; quando peccata sua puniebat, Deo iudici propinquabat. Odit enim Deus peccata: si oderis et tu, incipis iungi Deo, ut dicas ei: auerte faciem tuam a peccatis meis [Ps. 50,11]”<sup>1573</sup>. Por tanto hay esperanza para los pecadores arrepentidos. Lc 18, 14 revela este principio para el perdón de los pecados. Para salvarse, uno debe confesar los propios pecados. Este es el confiteri de Ps. 91 (92),1 (2); 105 (106),1; 117 (118),1.<sup>1574</sup> El sermo 29B (403-408?)<sup>1575</sup> trata sobre este confiteri comenzando con el Ps. (117) 118,1. Agustín predica que la confessio tiene dos sentidos: el castigo propio como consecuencia del arrepentimiento de los propios pecados y la alabanza al Señor<sup>1576</sup>. La primera forma de confiteri es esencial. Todos los que no quieren ser castigados por el Señor, deben castigarse a sí mismos. El pecado nunca queda sin ser castigado. Esto es precisamente lo que el publicano hizo, y que no hizo el fariseo. El publicano se castigó a sí mismo al confesar su pecado y pudo bajar del templo justificado<sup>1577</sup>. Agustín invita a los fieles a ser sus propios jueces, a pronunciar una sentencia sobre ellos mismos<sup>1578</sup>, a confesar la propia iniquitas,<sup>1579</sup> y a hacerse responsables de su propio pecado<sup>1580</sup>.

Las veces que aparece el texto de Lc 18, 9-14 en los sermones después del 410, acentúa la confesión de la propia pecaminosidad y debilidad. El sermo 36 (¿410-413?),<sup>1581</sup> sobre Prov 13, 7, expone el significado de la verdadera riqueza. Los ricos son grandes cuando no piensan de sí mismos como grandes, en vista de sus riquezas<sup>1582</sup>. Jesús se hizo pobre (mortal) por la humanidad, sin perder su riqueza, su inmortalidad (2 Cor. 8,9; Jn. 1,1-3; 14)<sup>1583</sup>. La verdadera riqueza se encuentra en vivir una vida buena<sup>1584</sup>, en la fe<sup>1585</sup>, el amor<sup>1586</sup>, y en las riquezas interiores de los mártires<sup>1587</sup>. Las personas que piensan que son iustus, pero no lo son, son como aquellos que fingen ser ricos<sup>1588</sup>, siendo que no tienen nada.

---

<sup>1571</sup> s. 136A, 1. MA1 p. 378/11.

<sup>1572</sup> s. 136A, 2.

<sup>1573</sup> s. 136A, 2. MA1 p. 378/26-29.

<sup>1574</sup> s. 136A, 3.

<sup>1575</sup> s. Dolbeau 8. Rebillard: 23 de mayo del 397, Gryson: -, Hombert: 403-408, tal vez 407-408.

<sup>1576</sup> s. 29B, 1

<sup>1577</sup> s. 29B, 3

<sup>1578</sup> s. 29B, 4

<sup>1579</sup> s. 29B, 5

<sup>1580</sup> s. 29B, 6-7.

<sup>1581</sup> Rebillard: antes del 410 o 410-413, Gryson: ¿410-413?, Hombert: -, Hill: 416.

<sup>1582</sup> s. 36, 2.

<sup>1583</sup> s. 36, 3. Cristo era rico interiormente y exteriormente pobre, no visto como Dios y sus riquezas, sino como un hombre con su pobreza.

<sup>1584</sup> s. 36, 4.

<sup>1585</sup> s. 36, 5; 8.

<sup>1586</sup> s. 36, 6.

<sup>1587</sup> s. 36, 10.

<sup>1588</sup> s. 36, 7.

En este contexto Prov 13, 7 está vinculado con Lc 18, 9-14. Del mismo modo en el que el publicano no se atrevía a levantar los ojos hacia el cielo, del mismo modo debemos admitir nuestra pobreza y necesidad (*paupertas et egestas*) delante del Señor. El publicano vio su propia vaciedad, pero era consciente de las riquezas del Señor. Sabía que estaba sediento y que estaba caminando hacia la fuente. Golpeaba su pecho y decía las palabras de Lc 19, 3. Agustín explica: “Dico ego [=Agustín], quia iam ex aliqua parte diues erat, cum ista cogitabat et petebat. Nam si adhuc omni modo pauper erat, huius confessionis gemmas unde proferebat? Sed tamen abundantior et plenior de templo descendit iustificatus”<sup>1589</sup>. El fariseo subió a orar, pero de hecho no pidió nada. Lc 18, 10 es por tanto paralelo a Prov 13,7. Hay personas que se ven a sí mismas como ricas, pero realmente no poseen nada: “Iactauit se, sed inflatio est ista, non plenitudo. Diuitem se putauit nihil habens. Pauperem se ille cognouit iam aliquid habens. Vt nihil aliud dicam, habebat ipsam confessionis pietatem”<sup>1590</sup>. El sermón concluye con Lc 18, 14, con el mensaje de que la humildad del publicano lleva a la justificación, el orgullo del fariseo a la condenación<sup>1591</sup>.

El sermo 58, 6 (alrededor del año 414)<sup>1592</sup> explica el texto de Mt 6, 12 con la ayuda de Lc 18, 10-13. Todos los que viven en un cuerpo, tienen debita y deben, en consecuencia, orar con Mt 6, 12. Es mejor seguir el ejemplo del publicano y confesar la propia pecaminosidad<sup>1593</sup>.

El sermo 16B (412-416)<sup>1594</sup> toma como punto de partida el Ps 40 (41),4 (5), proporcionándole a Agustín la oportunidad de predicar acerca de la necesidad de confiteri la propia culpa al *medicus*, y no tratar de escapar de nuestra culpa<sup>1595</sup>. Agustín observa que hay dos clases de personas: “Vnum superbientem, alterum confitentem; unum loquentem aequitatem, alterum loquentem iniquitatem. Quis loquitur aequitatem? Ille qui dicit: ego peccauit. Quis autem loquitur iniquitatem? Ille qui dicit: non ego peccauit, sed fortuna peccauit, fatum peccauit. Cum ergo uideas duos homines, unum aequitatem alterum iniquitatem loquentem, unum humilem alterum superbum, noli mirari quia sequitur quod dicit: quoniam Deus iudex est, hunc humiliat et hunc exaltat [Ps. 74,8]”<sup>1596</sup>. Dios desaprueba a aquellos que se atribuyen a sí mismos el bien que hacen, y al mismo tiempo se consideran mejores que aquellos que no hacen tales obras buenas. Debemos considerar no lo que ya hemos alcanzado, sino lo que necesitamos mejorar<sup>1597</sup>. Esto le recuerda a Agustín el ejemplo del fariseo<sup>1598</sup>. Este último agradecía a Dios por sus bienes, pero

<sup>1589</sup> s. 36, 11. [CCL 41 p. 443/275-279.]

<sup>1590</sup> s. 36, 11. [CCL 41 p. 443/285-288.]

<sup>1591</sup> s. 36, 11.

<sup>1592</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: una semana antes de la Pascua del 414, Hombert: -, Hill: 410-412, De Coninck: 8 días antes de la Pascua, sugiere que es posible una fecha anterior a la propuesta por Kunzelmann (412-416).

<sup>1593</sup> s. 58, 6.

<sup>1594</sup> s. Mai 17. Rebillard: 412-416, Gryson: 412-416, Hombert: -.

<sup>1595</sup> s. 16B, 1.

<sup>1596</sup> s. 16B, 3. [CCL 41 p. 232/73-81.]

<sup>1597</sup> s. 16B, 3.

<sup>1598</sup> Agustín observa la diferencia de clase social, los publicanos no eran respetados, los fariseos como personas instruidas y santas, pertenecían a la élite social judía.

presumía de sus méritos y no pedía nada, porque se consideraba a sí mismo perfecto. Fue al medicus, y solo le mostró sus miembros sanos y escondió sus heridas. El publicano confesó sus culpas. Más aún, el fariseo despreció al pecador. Aludiendo al Ps. 75, 5 y a Lc 18, 4 (“se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur”), Agustín concluye: “Hanc ergo habentes humilitatis uiam, fratres carissimi, proficite, abstinete uos ab omni nequitia et malignitate. Purgate etiam atque etiam mores uestros adiuuante Deo, cui confitemini”<sup>1599</sup>.

El tema de la culpa original del ciego de nacimiento (Jn 9, 31) en los sermones posteriores está vinculado con Lc 18, 9-14. El sermo 135 (418)<sup>1600</sup> claramente señala que la afirmación del ciego, de que Dios no escucha a los pecadores (Jn. 9,31) es incorrecta. Dios responde a las oraciones de los pecadores, como lo podemos ver con el publicano: “si uerum dixit, peccator erat; et exauditus est, et iustificatus est”<sup>1601</sup>. Una vez curado, el ciego podía ver con sus ojos, pero todavía no con su corazón. Su cara estaba lavada, pero todavía no su corazón. Esto sucedió cuando reconoció al Señor como Señor<sup>1602</sup>. Posteriormente en este sermo, se cita Mt 6, 9 y 12<sup>1603</sup>, así como 1 Jn 1, 8<sup>1604</sup> para probar la pecaminosidad general de la humanidad. Agustín predica el sermo 136B (circa 412?) sobre Jn 9.<sup>1605</sup> El ciego primero vio al Señor con sus ojos físicos. Solo lo vio con los ojos del corazón cuando creyó en él<sup>1606</sup>. Ya que no vio a Cristo con los ojos de su corazón, decía que Dios no escucha a los pecadores (Jn 9, 31). El error de esta afirmación se hace claro por el hecho de que Dios escuchó al publicano. Por tanto, Dios sí escucha a los pecadores. Cristo vino como salvador. El publicano (ciego porque confesó sus pecados) confesó sus pecados, mientras que el fariseo (quien aunque no estaba ciego, presumía de su justicia) presentaba sus méritos. El publicano bajó del templo justificado, el fariseo no. Cristo vino al mundo para que aquellos que no ven, vean, y aquellos que dicen ver, se queden ciegos. “Vt autem intellegatis quam ueraciter dictum sit, referte oculos ad eos ipsos duos qui orabant in templo Pharisaeus uidebat, publicanus caecus erat. Quid est: uidebat? Videntem se putabat; de uisione sua, hoc est de iustitia, gloriabatur. Ille autem caecus erat quia peccata sua confitebatur. Iactauit ille merita sua, confessus est iste peccata sua. Descendit iustificatus [Lk. 18,14] publicanus magis quam ille Pharisaeus, quia Christus uenit in mundum ut qui non uident uideant et qui uident caeci fiant [Jn. 9,39]”<sup>1607</sup>. Al no confesar los pecados, y decir que ‘podemos ver’ (Jn 9, 40-41), retenemos nuestros pecados<sup>1608</sup>. La curación del ciego de nacimiento

<sup>1599</sup> s. 16B, 4. [CCL 41 p. 234/121-124.]

<sup>1600</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: 414, Hombert: -.

<sup>1601</sup> s. 135, 6. [PL 38 c. 748/52-53.]

<sup>1602</sup> s. 135, 6.

<sup>1603</sup> s. 135, 7.

<sup>1604</sup> s. 135, 8.

<sup>1605</sup> s. Lambot 10. Rebillard: Cuaresma, Gryson: Tiempo de pascua circa 412, Hombert: -, Hill: después del 412.

<sup>1606</sup> s. 136B, 1.

<sup>1607</sup> s. 136B, 1. [PLS 2 p. 793/10-21.]

<sup>1608</sup> s. 136B, 2.

es también el tema del sermo 136C, que no tiene fecha<sup>1609</sup>. Una vez curado, el ciego podía ver con los ojos de su cuerpo, pero todavía no podía ver con los ojos del corazón. Y esto le pasó solo cuando reconoció al Señor<sup>1610</sup>. Si Dios en verdad no escucha a los pecadores (Jn. 9,31), el publicano hubiera golpeado su pecho en vano. Dios escucha a los pecadores, pero el ciego todavía no entendía esto. Ya estaba ungido, pero no era capaz de ver. Dios responde a los pecadores, huérfanos, los humildes y los pobres (Ps. 81 (82),3), y fue el publicano que era pobre y humilde. No se atrevía a levantar los ojos al cielo; más bien se golpeaba el pecho y oraba diciendo: “ten compasión de mí, que soy un pecador”.

De manera semejante en el sermo 60A<sup>1611</sup> que no tiene fecha, Agustín vincula la humildad de la mujer cananea con la humildad del publicano. La mujer cananea simboliza la iglesia Gentium, y es una representación alegórica de los paganos que se han convertido a la fe<sup>1612</sup>. Lc 18, 13-14 está vinculado con Mt 15, 27-28. Al aceptar que el Señor la hubiera llamado perro, la mujer cananea se transformó, y por medio de su humildad, dejó de ser lo que el Señor le había llamado<sup>1613</sup>. El publicano, al llamarse a sí mismo pecador, quedó justificado, y dejó de ser un pecador, como la mujer cananea. “Si dicendo se peccatorem iustificatur, dicendo se peccatorem destitit esse iam peccator. Quare? Quia descendit iustificatus publicanus magis quam Pharisaeus [Lk. 18,14]. Quomodo ergo iste, fatendo se peccatorem, amisit esse quod erat, sic et illa, fatendo se canem, amisit esse quod erat”<sup>1614</sup>.

El tema de la diferencia entre la oración del fariseo y la oración del publicano aparece raramente en los primeros escritos, que se centran más bien en la humildad del publicano. Una segunda observación es que la comparación con el texto de Lc 18 aparece raramente fuera de las enarraciones y los sermones anti-pelagianos. O sea que es un tema frecuente en la predicación de Agustín. Esto es debido probablemente al valor didáctico de Lc 18, 9-14 como una clara oposición con un significado obvio. En los tratados anti-pelagianos sistemáticos, se le da poca o ninguna atención a esta comparación, a pesar del empeño de Agustín de escribir de una manera didáctica y bien estructurada. Esta diferencia puede tener muchas causas. Agustín frecuentemente usa ejemplos en sus sermones, y el publicano es un ejemplo claro. Otra razón posible es el contexto litúrgico. Cuando se leía esta perícopa de Lucas, le podía haber inspirado a Agustín para predicar (de una manera anti-pelagiana) sobre el pasaje en cuestión. Las exposiciones homiléticas sobre Lc 18, 9-14 están pues inspiradas por las lecturas del día. No obstante en sus tratados sistemáticos anti-pelagianos, Agustín no siente la necesidad de comentar Lc 18, 9-14 o usarlo como un argumento o reproche contra los pelagianos. El contexto litúrgico puede ofrecer otra explicación. El publicano y el fariseo

<sup>1609</sup> s. Lambot 11. Rebillard: -, Gryson: primavera, Hombert: -.

<sup>1610</sup> s. 136C, 5.

<sup>1611</sup> s. Mai 26. Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -, Deconinck: no hay elementos para poner una fecha.

<sup>1612</sup> s. 60A, 2.

<sup>1613</sup> s. 60A, 3.

<sup>1614</sup> s. 60A, 4. [CCL 41Aa p. 257/121-125.] [MA1 p. 323/25-29.]

van juntos al templo para orar. El sermón de Agustín sobre este tema está situado *mutatis mutandis* en el mismo escenario de la parábola usada por Jesús. La homilía sucede dentro de la liturgia, durante la eucaristía, o una liturgia de oración y por tanto, dentro del edificio de una iglesia, una casa de oración. En este sentido, la comparación y la llamada a una oración auténtica son evidentes. Agustín, al usar un ejemplo bíblico sobre la verdadera oración, exhorta a sus oyentes durante la liturgia, a orar auténticamente.

Según Agustín, la diferencia entre la oración humilde del publicano y la oración de autoalabanza del fariseo –que como tal no era una oración–, destaca la pecaminosidad humana y por tanto la necesidad de la oración y de la gracia. Según Agustín, la oración contenida en el texto de Lc 18, 9-14 revela la pecaminosidad de la condición humana. En vista de esta *condition humaine*, la justificación puede venir solo de Dios. La oración es una prueba de la pequeñez y la pecaminosidad individual y la grandeza del Dios misericordioso. En su forma de explicar este pasaje de Lucas, Agustín no presenta a la misma oración como un don de la gracia. Dentro de sus sermones, usa al publicano mayormente como ejemplo para sus oyentes. Ellos deberían intentar imitar activamente su ejemplo de oración humilde.

#### 4. 5 Lc 18, 1-7

##### *El juez y la viuda que persevera en su oración* (sermones 115, 1; 163, 12.)

La parábola completa de la viuda que es constante en presentar su causa al juez inicuo de Lc 18, 1-7 aparece raramente en la obra de Agustín como un todo. No obstante, cita varias veces el versillo 18, 1: “oportet semper orare, et non deficere”. Queda también claro que él usa este texto bíblico, a partir del tiempo de la controversia pelagiana en adelante. En la *Enarratio in Psalmum* 65, 24 (412),<sup>1615</sup> más específicamente en su comentario al Ps. 65,19-20, invita a sus lectores a perseverar en la oración. Muchos rezan fervientemente con el entusiasmo inicial de su conversión, pero con el paso del tiempo, esta fidelidad en la oración tiende a decrecer. No obstante, Agustín advierte que el enemigo continúa a estar alerta, y que por tanto debemos perseverar en la oración. Se refiere al ejemplo de la viuda, quien finalmente recibió lo que quería del juez, como resultado de su perseverancia, a pesar del hecho que no temía ni a Dios ni a los hombres.: “Ergo non deficiamus in oratione. Ille quod concessurus est, etsi differt, non aufert; securi de pollicitatione ipsius non deficiamus orando; et hoc ex beneficio ipsius est”<sup>1616</sup>. Un poco antes en este sermón, Agustín ya había señalado en relación al salmo que la perseverancia en la oración es un don de Dios: “Quamdiu ergo hic sumus, hoc rogemus Deum, ut non a nobis amoveat deprecationem nostram, et misericordiam suam; id est, ut perseueranter oremus, et perseueranter misereatur”<sup>1617</sup>.

<sup>1615</sup> Müller: no antes del 403, Zarb: domingo de cuaresma del 412, Rondet: 411 después de junio, Hombert: 412.

<sup>1616</sup> *Enarratio in Psalmum* 65, 24. [CCL 39 p. 856/25-28.]

<sup>1617</sup> *Enarratio in Psalmum* 65, 24. [CCL 39 pp. 855/9-856/12.]

En la epistula 130 (411/412) Agustín pone ejemplos a Proba para demostrarle la importancia de perseverar en la oración. Usa las historias de la viuda y el juez de Lc 18, 1, y la del hombre que llama a la puerta de la casa del amigo a media noche (Lc 11, 5-8, sin una cita explícita de esta parábola)<sup>1618</sup>. No llama a esta perseverancia como gracia en esta instancia, aunque explica posteriormente en la carta que la oración no manifiesta nuestras necesidades a Dios, quien ya las conoce, sino que ejercita nuestro deseo, de tal manera que nuestro corazón se ensancha lo suficiente como para recibir lo que Dios quiere darnos<sup>1619</sup>.

Sin hace referencia a Lc 18, 1 Agustín vuelve a la necesidad de orar sin cesar. Según él, esto es precisamente lo que el apóstol recomienda en 1 Tes 5, 17. Explica a Proba que esto significa que necesitamos desear sin cesar la vida eterna<sup>1620</sup>. Ambas citas bíblicas se pueden encontrar de nuevo en De haeresibus 57 (428), en la respuesta de Agustín a los Mesalianos. En su opinión, este grupo ora de una manera excesiva. Admite que Lc 18, 1 y Tes 5, 7 invitan a una oración ininterrumpida. Pero insiste que esto solo significa que los creyentes no deben omitir los tiempos designados para la oración en cualquier día, no que debamos orar de manera tan excesiva como los Mesalianos. De dono perseuerantiae 35 (428/429) expone que la praedestinatio se puede encontrar claramente en los evangelios. Solo se les concede a aquellos que han sido elegidos –antes de la creación–, para venir a Cristo. Esta predestinación (es decir la gracia de Dios) no está en contraposición con el mandato de creer en Dios (Jn. 14,10), y de perseverar en la oración (Lc 18, 1; es decir por medio del esfuerzo humano).

El texto de Lc 18, 1 también aparece en los sermones ad populum, y llama la atención en particular sobre la perseverancia como un entrenamiento. El Sermo 61 (alrededor del 412)<sup>1621</sup> sostiene que la parábola del juez injusto demuestra que no debemos nunca de cejar en nuestras peticiones a Dios<sup>1622</sup>, del mismo modo en la que la persona que recibió lo que pedía, precisamente porque continuaba a llamar (Lc 11, 5-8). Agustín coloca aquí la persistencia en la oración en el contexto de la formación que Dios hizo de la humanidad. Dios insiste en que el creyente debe pedir lo que es bueno, y por esto, también se le va a conceder lo que el creyente pida. Si es lento en conceder la petición, esto no significa que se niegue a conceder sus dones, sino que está aumentando su valor. Las cosas que deseamos las recibimos con gusto (*dulcius obtinentur*). Si se nos concedieran inmediatamente, perderían su valor. Dios no quiere concederlos inmediatamente, para que aprendamos a desear cosas grandes<sup>1623</sup>. Se menciona Lc 18, 1 en el mismo contexto en el

---

<sup>1618</sup> Epistula 130, 15.

<sup>1619</sup> Epistula 130, 16. Lc 11, 9-13; 16-17.

<sup>1620</sup> Epistula 130, 18.

<sup>1621</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: circa 412, Hombert: circa 412, Deconinck: las fechas propuestas por Kunzelmann (412-416) y Hombert pueden ser correctas, pero su argumentación no es convincente.

<sup>1622</sup> s. 61, 5.

<sup>1623</sup> s. 61, 6.

sermo 80 (cerca del 410)<sup>1624</sup>, Dios sabe de nuestras necesidades, incluso antes de que se las presentemos (Mt 6, 7-8: “[...] nolite, (inquit), multiloqui esse; nouit enim Pater uester quid uobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo [...]”)<sup>1625</sup>. Sin embargo necesitamos dar a conocer nuestras peticiones a Dios, porque él quiere que nos mantengamos pidiendo, buscando, llamando. Hace esto para prepararnos. Agustín sostiene que necesita invitarse a sí mismo, y a su comunidad a orar. En medio de todo el mal del mundo, nuestra única esperanza es la petición por medio de la oración, acompañada por la creencia en que Dios nos va a dar lo que es bueno para nosotros<sup>1626</sup>. El tema de la “preparación” se encuentra también en su forma de tratar el tema de la mujer cananea. El sermo 77B, 1-2 (sin fecha)<sup>1627</sup> tiene relación con Lc 18, 1. El mismo Cristo prepara a la mujer a que persevere. en primer lugar llamándola “perro”, y posteriormente alabándola por su fe (Mt 15, 28). Ella cambia de perro en mujer, haciendo un gran progreso en un instante. El Señor nos invita a la perseverancia en la oración en el texto de Lc 18, 1 y 1 Tes 5, 17 (“semper gaudentes, sine intermissione orantes”) y en Mt. 7,7-8 (“petite, et dabitur uobis; quaerite, et inuenietis; pulsate, et aperietur uobis [...] petite, et accipietis; quaerite, et inuenietis; pulsate, et aperietur uobis: omnis enim qui petit accipit, et quaerens inueniet, et pulsanti aperietur”), inicialmente la rechaza, pero lo hace para prepararla<sup>1628</sup>. Ella recibe no solo la salud de su hija, sino también la vida inmortal para ella misma por medio de la fe en Cristo.

Además, con relación a la cita de Lc 18, 1, Agustín solo aborda esta parábola en dos ocasiones. En *Quaestiones euangeliorum* 2, 45, 1 (399/400), al citar el texto de Lc 18, 5, usa la figura de la viuda como ejemplo de la oración continua. En la *Enarratio in Psalmum* 131, 23 (407),<sup>1629</sup> en su explicación del salmo 131, 13-15, define lo que significa ser una viuda a la luz de 1 Tim 5, 5 (“*quae autem uere uidua est et desolata, sperauit in Dominum*”<sup>1630</sup>), es decir no tener otra ayuda fuera de Dios. Esto lo lleva al siguiente punto. Toda la Iglesia, con todos sus creyentes –viejos, jóvenes, casados o vírgenes-, es una sola viuda. La Iglesia está sola en el mundo. Pero en lo que respecta a su estado como viuda se le proporciona ayuda. Agustín interpreta la cita de Lc 18, 4-5 de la siguiente manera: si incluso el juez inicuo escuchó las peticiones de la viuda, para deshacerse de una carga molesta, entonces mucho más va a escuchar Dios a la Iglesia, a la que él mismo ha mandado que ore.

Hemos pues señalado que Lc 18, 1 (-) aparece con poca frecuencia fuera del género de los sermones. Agustín usa esta versión especialmente en los sermones anti-pelagianos y en los sermones que es preciso situar después del comienzo de la controversia pelagiana. Usa este versillo especialmente dentro

<sup>1624</sup> Rebillard: cerca del 410, Gryson: circa 410, Hombert: -.

<sup>1625</sup> s. 80, 2. [PL 38 c. 494/20-22.]

<sup>1626</sup> s. 80, 2.

<sup>1627</sup> s. Morin 16. Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -.

<sup>1628</sup> s. 77B, 1-2. [MA 1, pp. 653/18-654/22.]

<sup>1629</sup> Müller: no antes del 405 y antes del 411, Zarb: diciembre del 412, Rondet primavera del 408 (o 407)/415, Le Landais: diciembre del 414-agosto del 415, La Bonnardière: invierno del 406, ¿antes de la pascua del 407?, Poque: febrero/marzo del 407.

<sup>1630</sup> *Enarratio in Psalmum* 131, 23. [CCL 40 p. 1923/4-5.]

de sus homilías, para acentuar nuestra responsabilidad humana a perseverar en la oración más que insistir en el carácter de don que tiene la perseuerantia. Hace esto, especialmente hacia el final de su vida, en sus escritos anti-pelagianos, y atribuye esta perseverancia explícitamente a la gracia. En *De dono perseuerantiae* 35, acentúa que el mandamiento a perseverar, tal y como lo encontramos en Lc 18, 1, no descarta el hecho de que la perseverancia es un don de la gracia. No obstante en su predicación, el acento de su exégesis de Lc 18, 1 es en torno a nuestros propios esfuerzos. El hecho de que Agustín no necesariamente haga referencia al aspecto de la gracia en su predicación en este contexto escriturístico, no implica que lo ignore o que lo rechace. Esto es evidente en la *Enarratio in Psalmum* 65, donde llama la perseverancia en la oración como *beneficium*.

4. 6 2 Cor. 13,7

*“Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali.”*  
(*sermo* 348A, 13.)

2 Cor. 13,7 funciona en el *sermo* 348A como un argumento contra la interpretación pelagiana de la oración de bendición. Fuera del *sermo* 348A, no hay más referencias a 2 Cor 13, 7 en los sermones de Agustín, aunque aparezca en sus escritos anti-pelagianos y sus *epistulae* con una clara intención anti-pelagiana<sup>1631</sup>. La *epistula* 177 (416, de Agustín, Aurelio, Alipio, Evodio y Posidio a Inocencio contra Pelagio) comenta que aquellos que oran con Mt 6, 13,<sup>1632</sup> no piden recibir este precepto, sino más bien ser capaces de vivir de acuerdo a él. Los creyentes oran con Mt 6, 3, de tal forma que ya no pequen, ya no hagan el mal. Pablo ora de esta misma manera por los Corintios (2 Cor 13, 7). “Vnde satis apparet, quod ad non peccandum, id est ad non male faciendum, quamuis esse non dubitetur arbitrium uoluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuetur infirmitas. Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio; hanc ille confiteatur et eum gaudebimus siue rectum siue correctum”<sup>1633</sup>. Es preciso hacer una distinción entre la ley y la gracia. La ley es solo capaz de mandar, solo la gracia puede dar una ayuda. Agustín ejemplifica esto a partir de una combinación de referencias bíblicas, de las cuales la primera claramente ordena hacer algo, mientras que la segunda demuestra que se debe pedir a Dios la capacidad de hacerlo. El salmo 36 (37), 27 ordena: “declina a malo et fac bonum”<sup>1634</sup>, mientras que 2 Cor 13, 7 deja claro que debemos orar para no hacer el mal. Agustín pregunta a Inocencio: “Sicut ergo agnoscimus uoluntatem, cum haec praecipuntur, sic et ipse [Pelagius] agnoscat gratiam, cum petuntur”<sup>1635</sup>. En la *epistula* 179 (416), advierte al Obispo Juan de Jerusalén sobre Pelagio, pidiéndole al primero, que

<sup>1631</sup> La única excepción es *Speculum* 32 (427). 2 Cor. 13,7 es citado en una lista de prescripciones de tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento.

<sup>1632</sup> Cf. supra Mt. 6,12; 13.

<sup>1633</sup> *Epistula* 177, 4. [CSEL 44 p. 673/9-14.]

<sup>1634</sup> *Epistula* 177, 4. [CSEL 44 p. 674/14.]

<sup>1635</sup> *Epistula* 177, 5. [CSEL 44 p. 674/18-675/2.]

pregunte a Pelagio si acepta la idea de que las personas deben orar a Dios para evitar pecar. Si Pelagio lo niega, debe ser confrontado con 2 Cor 13, 7: “Aperte interrogetur, utrum ei placeat orandum esse a Domino, ne peccemus. Quod si ei displicet, legatur in auribus eius apostolus dicens: oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali [2 Cor. 13,7]; si autem placet, aperte praedicet gratiam, qua iuuamur, ne ipse faciat multum mali”<sup>1636</sup>. Agustín usa 2 Cor 13, 7 como parte de su agumento en la epistula 217, una carta dirigida a Vitalis (426-428) quien había negado que el creer fuera un don de Dios<sup>1637</sup>, y en consecuencia negaba que debamos orar para que los no creyentes pudieran venir a la fe<sup>1638</sup>. Aquellos que no creen o dejan de creer hacen mal. Pablo pide a los Corintios en 1 Cor 13, 7 que oren para no hacer el mal. En otras palabras, Pablo ora para pedir la fe<sup>1639</sup>.

En De gratia Christi et de peccato originali 1, 26 (418), Agustín explícitamente responde a la siguiente afirmación de Pelagio: “[...] quod possumus bene agere, Dei est, quod autem agimus, nostrum est [...]”<sup>1640</sup>. No solo la posibilidad de una buena intención viene de Dios, escribe, sino la buena intención y el mismo hecho (Fil 2, 13) viene de Dios. Según Agustín esto es evidente a partir del texto de 2 Cor 13, 7. “[...] cum dicat apostolus orare se ad Deum pro eis, ad quos scribebat, ne quid mali faciant et ut quod bonum est faciant? Non enim ait: oramus [2 Cor. 13,7], ut possitis nihil facere mali, sed ne quid faciatis mali [2 Cor. 13,7], nec: ut possitis bonum facere, sed: ut bonum faciatis [2 Cor. 13,7], [...]”<sup>1641</sup>

El versillo es usado de la misma manera en De correptione et gratia 3 (426-427). Sin la gracia de Cristo no podemos hacer nada bueno, ni en nuestros pensamientos, ni en nuestras intenciones, ni en nuestro amor, ni en nuestros hechos. Pablo pedía a Dios que inspirara nuestras intenciones y hechos en 2 Cor 13, 7. Esto significa que los creyentes deben darle gracias a Dios de que pueden alejarse del mal y hacer el bien. De correptione et gratia 10, señala que la perseuerantia –la misma perseuerantia que el mismo Señor pidió para Pedro (Lc 22, 32)–, viene de Dios. Si tuviéramos esta perseuerantia de nuestra propia humanidad, no tendríamos que pedírsela a Dios como hizo el Apóstol en 2 Cor 13, 7<sup>1642</sup>.

El versillo aparece en varios lugares del Contra Iulianum opus imperfectum (429/430). Agustín responde contra las afirmaciones de Juliano de que la gracia solo se refiere al perdón de los pecados previos, y no es necesaria para que nos ayude a evitar el pecado y para evitar caer en la concupiscentia. Según Agustín, Juliano contradice por ello las oraciones de los santos. ¿Por qué debemos pedir lo que nos señala Mt 6, 13, si podemos evitar el pecado por nosotros mismos? ¿Por qué el Apóstol oró con 2 Cor 13, 7 si la liberación del pecado `de parte de Dios solo está relacionada con el perdón de nuestros

<sup>1636</sup> Epistula 179, 6. [CSEL 44 p. 694/15-19.]

<sup>1637</sup> Epistula 217, 1. Cf. supra Mt 6, 9.

<sup>1638</sup> Epistula 217, 2-3.

<sup>1639</sup> Epistula 217, 3.

<sup>1640</sup> Pelagius, Pro libero arbitrio 3. [CSEL 42 p. 146/15-16.]

<sup>1641</sup> De gratia Christi et de peccato originali 1, 26. [CSEL 42 p. 146/16-20.]

<sup>1642</sup> Cf. supra Mt 6, 9.

pecados previos?<sup>1643</sup> La justificación para Agustín, está basada no solo en el perdón de los pecados. Dios justifica a los pecadores perdonando sus malas acciones y concediéndoles el amor que necesitan para evitar el mal y hacer el bien por medio del Espíritu Santo. El apóstol pidió la misma ayuda perpetua del Espíritu en 2 Cor 13, 7<sup>1644</sup>. Agustín repite que Juliano solo acepta que la gracia está relacionada con el perdón de los pecados y cree que nos podemos justificar a nosotros mismos después de este perdón, por medio de nuestro propio libre albedrío y sin la necesidad de la gracia. Ofrece tres ejemplos que parecen sugerir lo contrario, y en los cuales la justificación se pide a Dios en la oración. La Iglesia ora con Mt 6, 13. El apóstol oró con 2 Cor 13, 7. Cristo oró con Lc 22, 32. “Isto enim modo gratia, ut non peccemus, facit, non quae peccauimus diluit; utroque enim modo adiuuat gratia, et dimittendo, quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus”<sup>1645</sup>. Todo lo que se le asigna a la voluntad humana va en contra de los textos de 1 Cor 4, 7 y 1 Cor 3, 7. El apóstol no solo dio órdenes, sino que también oró –como en 2 Cor 13, 7– que aquellos malos que predicaban el evangelio no hicieran el mal<sup>1646</sup>. Dios dirige la voluntad humana (Prov 8,35 LXX) para que no caigamos en la tentación. El mismo Señor señaló en Mt 26, 41 que debemos orar por esto. El apóstol dejó esto mismo claro en 2 Cor 13, 7<sup>1647</sup>. Alejando la voluntad del pecado es no ceder a la tentación. Esto es posible solo con la ayuda de Dios. Es por esto que el apóstol no dijo: “os mandamos que no hagáis el mal”, sino más bien: “le pedimos a Dios para que vuestra voluntad no haga el mal” (2 Cor 13, 7)<sup>1648</sup>. Los seres humanos no solo oran por el perdón de los pecados previos, sino también oran para recibir la ayuda de la gracia para evitar pecar en el futuro. Mt 6, 12 ora por los pecados previos, mientras que Mt 6, 13 pide ayuda para ya no pecar. El apóstol enseñó lo mismo en 2 Cor 13, 7: “Quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, priusquam esset natura humana uitiat; non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur”<sup>1649</sup>.

En lo relativo a la cronología (y al contenido), el versillo claramente no aparece fuera de la controversia pelagiana, y es particularmente raro dentro de los sermones como un todo. En este sentido, el uso de 2 Cor 13,7 en el sermo 348A es un caso único. Dicho de otro modo, lo que hemos encontrado aquí es un topos anti-pelagiano que no aparece en los sermones fuera del sermo 348A. Agustín usa el versillo –como hace con Mt 6, 13, pero con menor frecuencia-, para señalar la necesidad de pedir en la oración que podamos evitar hacer el mal y por la necesidad de una gracia que nos ayude a evitar el pecado. El texto de 2 Cor. 13, 7 no deja claro lo que es la oración como tal, pero ilustra a partir de la oración, tanto nuestra incapacidad personal para evitar el pecado y nuestra necesidad del auxilio divino para hacerlo.

<sup>1643</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 1, 108.

<sup>1644</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 2, 165.

<sup>1645</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 2, 227. [CSEL 85, 1 p. 343/17-20.]

<sup>1646</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 2, 232.

<sup>1647</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 107.

<sup>1648</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 109.

<sup>1649</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 15. [PL 45 cc. 1534/57-1535/3.] Cf. supra Mt. 6,12; 13.

### 5. *Conclusión*

La literatura secundaria sobre el tema de la oración en Agustín revela cómo reflexionaba sobre la naturaleza y el propósito de la misma, para presentar los deseos humanos a Dios. También surge de los estudios en cuestión, que consideraba la oración como una gracia, como un don de Dios. La Oración del Señor en Mt 6, 9-13 era para él, la oración preeminente. Dentro de la controversia pelagiana, el tema de la oración y en particular la Oración del Señor, adquirió una importancia extraordinaria, sirviendo como un argumento contra la idea de que es posible vivir en esta vida terrena sin pecado. En contraste con el acercamiento menos exhaustivo de Th. Maschke y R. H. Weaver, el presente capítulo implementó un estudio más sistemático de la presencia del tema de la oración en la predicación de Agustín. En muchos sentidos, el tratamiento único de este tema descubrió en los sermones, una serie de elementos que complementan la intuición básica de las sucintas contribuciones de J.-A. Vinel en A.-M. La Bonnardière.

Nuestro análisis de cinco sermones nucleares de Agustín, revela que él vuelve al tema de la oración en diferentes ocasiones, y dentro diferentes fases de la controversia pelagiana. El núcleo de esta aproximación –la oración como un testimonio de la condición pecaminosa de todos los seres humanos-, está ya presente en el sermo 115, al principio de la controversia, pero se hace paulatinamente más fuerte como muestran los sermones 348A y 181. En estos cinco sermones –y también dentro del más amplio corpus anti-pelagiano como se hace evidente en nuestro estudio comparativo de las citas de la Escritura-, Agustín no trata tanto la esencia de la oración, sino que más bien analiza la oración como un “síntoma”. La existencia de la oración humana, y especialmente nuestra necesidad de orar, apunta a la debilidad humana. Los seres humanos necesitan de la gracia para recibir perdón, para evitar el pecado. La causa de esta necesidad radica en la pecaminosidad humana, es decir, en el pecado original y en los pecados cometidos después del bautismo por todo ser humano.

El sermo 115 y el 351 ejemplifican el punto de partida bíblico de los sermones. En el sermo 115, Agustín se acerca al tema de la oración a partir de dos ejemplos bíblicos, a saber, la viuda que insiste en su oración (Lc 18, 1-7) y el publicano que ora humildemente (Lc 18, 10-14). La oración en sí misma no es el tema principal del sermón. Los dos ejemplos bíblicos son de naturaleza anti-pelagiana. El ejemplo de la viuda nos enseña que tenemos que orar para que nuestra fe no desfallezca. Es decir, señala a la fe como una gracia. El fariseo ejemplifica la auto-justificación, un reproche que Agustín repetidamente dirige a los pelagianos. Aparentemente, los seres humanos tienen una necesidad fundamental de oración. Mientras el sermo 115 acentúa el hecho de que los seres humanos tienen que orar, y que de este modo expresan su dependencia vis-à-vis de la gracia divina, no afirma explícitamente que la misma posibilidad de orar ha sido ya dada por Dios a los seres humanos. El Sermo 351 da testimonio de una estructura bíblica similar. Agustín explica la diferencia entre el publicano y el fariseo en Lc 18, 10-14, a saber, el arrepentimiento, del que hay tres tipos. El segundo responde a Mt 6, 12. Este versillo manifiesta la pecaminosidad residual después del

bautismo. La oración, y en particular la de Mt 6, 12, aparece aquí dentro del contexto más amplio de la continua pecaminosidad de los seres humanos. No se aborda la oración en sí misma, como una forma de gracia.

El sermo 348A ilustra la influencia de hechos concretos, el *Sitz-im-Leben* eclesial sobre el contenido de un sermón. Agustín alude a detalles y desarrollos que tienen que ver con la primera fase de la controversia pelagiana. El tema de la oración es presentado aquí como una acusación contra el pelagianismo. Según Agustín, los “pelagianos” hacen que la oración pierda su sentido y sea redundante, al insistir en la suficiencia de la naturaleza humana, que la gracia adicional es innecesaria. Su respuesta es que la oración y Mt 6, 12-13 demuestran precisamente lo contrario, a saber, la pecaminosidad de todos los seres humanos. La oración, en otras palabras, expresa nuestra dependencia fundamental como seres humanos. El sermón no tematiza la idea de que los seres humanos son también dependientes cuando se trata de la oración. Sermo 348A nos da información sobre la relación entre la audiencia y el predicador, y la temprana historia de la recepción del pelagianismo en el norte de África. El sermón en cuestión revela que la información del Oriente había causado una cierta conmoción en Hipona, y ésta era tal, que Agustín se sintió obligado a hablar acerca de ella en su homilía. Esto es algo muy raro en sus sermones. Puede ser también razonable concluir que cuando se refería a los nombres al revisar esta información, ellos pudieron haber sido conocidos al (amplio) público (en Hipona).

El sermo 181 demuestra que los sermones pueden tener un tono muy polémico y retórico. Los pelagianos no solo son mencionados, sino –en contraste con el sermo 348A, por ejemplo, en el que Agustín todavía esperaba su conversión, y el sermo 115, en el que no menciona ningún nombre–, Agustín incluso carga contra ellos describiéndolos como *foris*, como estando fuera de la Iglesia. Esta expresión puede servir como una indicación cronológica; que el sermón en cuestión se pronunció después de las condenas africanas, y probablemente también después de la confirmación papal de las mismas en el 416. Sin embargo, también manifiesta un endurecimiento interno por parte de Agustín. En este contexto, la oración de Mt 6, 12 funciona como un argumento anti-pelagiano, entre otras citas de la Escritura, incluyendo 1 Jn 1, 8-9 y Ef 5, 25-27. Estas citas de la Escritura apoyan su llamada a la aceptación de la pecaminosidad humana, que es el tema principal del sermón. La oración ilustra la pecaminosidad. No obstante, la dimensión de gracia que tiene la oración como tal, no se aborda en este punto.

El sermo 114 es un claro ejemplo de un sermo orientado pastoralmente en el que se abordan ideas anti-pelagianas, pero sin la intención de entrar en una polémica explícita. Este sermón fue construido siguiendo unas líneas bíblicas y tiene una lógica evidente. Es una exhortación al perdón y no sorprende que Mt 6, 12 sea usado en este contexto. La explicación de Mt 6, 12 es característica de esta polémica anti-pelagiana, acentuando que el versillo es una expresión específica de la pecaminosidad humana. Mientras esta explicación es típica de sus escritos y sermones anti-pelagianos, el tono polémico se encuentra más o menos ausente en el sermo 114. El tema puede decirse que está presente de una manera más reflexiva. En este sentido, el sermo 114 también sirve como un argumento a favor

de la continuidad del uso que hace Agustín de Mt 6, 12, una continuidad no solo evidente antes y después del 411/412 –como La Bonnardière ha señalado-, sino también dentro y fuera de la controversia. El sermo no alude a la oración de Mt 6, 12 para el perdón, como un don de la gracia de Dios.

Nuestro estudio de la presencia del tema de la oración dentro del corpus de los sermones anti-pelagianos ha confirmado nuestra valoración de estos cinco sermones esenciales. En primer lugar, aparece que la presentación de Agustín, en la que expresa su necesidad de las oraciones de los presentes para poder predicar bien, es una *captatio benevolentiae*, propia del género. En segundo lugar, la oración en los sermones forma el elemento de vinculación entre los temas de la fe y el pecado. Los seres humanos necesitan orar para llegar a la fe y para ser capaces de luchar contra el pecado. La consciencia de ser débiles y pecadores –la figura del publicano- impulsa a los seres humanos a orar al *medicus*. Esta es particularmente la oración de Mt 6, 12. Más específicamente, la oración está dirigida contra la concupiscentia, y como tal, revela la presencia duradera de la misma en los seres humanos. El acercamiento a la concupiscentia es típico de los años 416-417. Así, la oración en los sermones anti-pelagianos expresa la dependencia humana de Dios en la lucha contra la concupiscentia. No obstante, Agustín no alude al hecho de que los mismos creyentes dependan de Dios para esta oración.

La desventaja de catalogar individualmente los versillos bíblicos en la obra de Agustín –y en particular Mt 6, 9; 12; 13-, es que es inevitable la repetición en tal inventario. Esto es debido, por una parte, al mismo Agustín, quien repite los versillos mencionados junto con su explicación de los mismos, incluyendo matices y variaciones apropiadas. Por otro lado, tales inventarios nos ofrecen un retrato más claro del significado de dichos versillos dentro de los escritos de Agustín, revelando los diversos contextos en los que los versillos funcionan también como las variadas combinaciones en las que aparece con otros versillos bíblicos.

El texto de Mt 6, 9 aparece en la mayor parte de los sermones –de todos los periodos-, y en los escritos anti-pelagianos. El común denominador aquí, por tanto, son los sermones anti-pelagianos. Fuera del contexto de la controversia pelagiana, el versillo es usado por Agustín en primera instancia, para referirse a la paternidad adoptiva de Dios. Más aún, no es una oración que pida la santificación de Dios, sino una oración en la que pedimos ser capaces de ver a Dios como santo, y ser santificados nosotros mismos. Esta interpretación del versillo es también evidente en el contexto anti-pelagiano, a saber, como una indicación de nuestra impotencia humana. En este contexto, Mt 6, 9 es frecuentemente vinculado con Mt 6, 12, asociándolo con la pecaminosidad humana, y de la necesidad que existe de ella se deriva que es preciso para pedir el perdón a Dios. Lo mismo puede decirse de Mt 6, 13. En contraste con Mt 6, 9, el texto de Mt 6, 14 no se emplea en un contexto más amplio, fuera de la controversia pelagiana. El versillo está casi completamente ausente antes de la controversia pelagiana, y es citado más o menos de manera exclusiva en un contexto anti-pelagiano. Junto con Mt 6, 12, implica que la concupiscentia –como impulso a pecar- no desaparece después del bautismo. La presencia de Lc 18, 1 (-7) sigue el molde anti-pelagiano de Mt 6, 13. El texto de Lc 18, 1 (-7)

es mencionado casi exclusivamente en los sermones anti-pelagianos y en los sermones después del 411/412. Funciona como una llamada a la perseverancia en la oración, una labor humana que Dios pone a prueba. Agustín no tematiza la idea de que la perseverancia es también hecha posible por Dios en relación a este versillo. Los textos de Mt 6, 9 y Lc 18, 1 (-7) son citas importantes en los sermones (anti-pelagianos). 2 Cor. 13, 7 es, del mismo modo, una cita típicamente anti-pelagiana, aunque está por contraste, completamente ausente del género sermón, apareciendo más o menos exclusivamente dentro de los escritos anti-pelagianos y las cartas, mostrando una inclinación semejante. El Sermo 348A es una excepción en este sentido. En relación a su contenido, el versillo es tratado aquí siguiendo la misma línea en la que se había tratado en otros escritos anti-pelagianos. Alude a nuestra necesidad de orar para evitar el pecado y llegar a la fe. Al hacer esto, manifiesta nuestra necesidad de la gracia.

La mayor parte de nuestro análisis de la Escritura se centra en Mt 6, 12. Agustín cita este versillo continuamente. En sus primeros escritos no-polémicos y en sus homilías, le sirve de exhortación para perdonar a otros, basado en nuestro pacto con Dios ('perdona y te perdono'). Dentro de esta categoría no se pone ningún énfasis inicial en nuestra necesidad de perdón, en vista de nuestra actual pecaminosidad. En los primeros sermones, Mt 6, 12 especifica el perdón de otros como la condición para recibir el perdón. Del mismo modo Agustín alude a este versillo –especialmente en sus series de homilías de Cuaresma sobre la Oración del Señor (56-59)- como un remedio para los pecados cotidianos post-bautismales, aunque el énfasis todavía no está puesto en el carácter inevitable de estos pecados. El versillo también figura en un contexto polémico fuera de la controversia pelagiana. Agustín acusa a los maniqueos y a los donatistas –del mismo modo que posteriormente acusará a los pelagianos-, de ser incapaces de orar con sinceridad con el texto de Mt 6, 12. Los tres grupos no creían de entrada, en el contenido de Mt 6, 12, y por lo tanto eran inconsistentes cuando oraban con él. Del mismo modo que con el bautismo de los niños, el adagio *lex orandi, lex credendi* se aplica aquí. Agustín observa que los maniqueos, los donatistas y los pelagianos oran con las palabras de Mt 6, 12, y los invita a que sean coherentes, y que crean en su contenido. En este sentido usa la combinación de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 en la obra anti-donatista *Ad Cresconium*, también anterior al 411/412. El uso de la misma combinación en el *De sancta uirginitate* puede ser también designado como polémico, porque está dirigido contra las opiniones de Joviniano. El uso polémico de Mt 6, 12 contra los maniqueos y los donatistas, así como el uso temprano del mismo en combinación con 1 Jn 1, 8, manifiesta la condición pecaminosa general de todos los seres humanos, pero no afirma explícitamente que sea imposible para los seres humanos evitar el pecado después del bautismo. El versillo es también usado para acentuar el perdón mutuo en los escritos no-polémicos, *tractatus*, *enarrationes* y sermones después del 411/412. En esta categoría de escritos, el aspecto del perdón mutuo del versillo es complementado con un aspecto característico de la controversia con los pelagianos, a saber, como una referencia a la permanente pecaminosidad de los creyentes en la tierra después del bautismo. Este último

acento se puede encontrar en docenas de referencias al versillo en los escritos anti-pelagianos, cartas, sermones, tractatus y enarrationes. Parecería ser un argumento anti-pelagiano favorito de Agustín. Es interesante observar que en este mismo contexto es en el que usa Mt 6, 12 en sus *Retractationes*, con la intención precisa de erradicar la más mínima apariencia de una interpretación (pro) pelagiana de Ef 5, 25-27 en sus primeros escritos. Podemos observar con relación al uso anti-pelagiano generalizado de Mt 6, 12 en la obra de Agustín, que no parece estar preocupado con la cuestión de si la oración es un don. Más bien se concentra en las razones que hay detrás de la oración, a saber, el pecado. En este sentido, el uso de Mt 6, 12 en los sermones anti-pelagianos está en la misma línea que su uso en los tratados anti-pelagianos.

El texto de Mt. 6,12, por tanto, representa un argumento firme que apoya la continuidad del pensamiento de Agustín en general, y en sus sermones en particular. La conclusión de La Bonnardière sobre la relación entre 1 Jn 1, 8 y Mt 6, 12 se ve por tanto reforzada. En primer lugar, su conclusión es confirmada por el hecho de que para este versillo –y posiblemente para el pensamiento de Agustín en general-, se ha concentrado mucha atención en la controversia pelagiana como un momento clave y de cambio en el pensamiento de Agustín. Además, hemos observado en el presente capítulo, que Mt 6, 12 se cita para ser usado contra los maniqueos y Joviniano, por medio de un razonamiento básico semejante. En segundo lugar, el uso tan extendido de Mt 6, 12 ha demostrado que para entender una controversia, no basta examinar los escritos potencialmente específicos, sino también el género de los sermones. Mt 6, 12 sirve para ejemplificar la continuidad de Agustín, no solo en lo referente a la cronología y la controversia, sino también a lo largo de los varios géneros que emplea. Mt 6, 12 sirve como un argumento primario en los escritos polémicos, particularmente en los anti-pelagianos. No obstante, Agustín también lo usa para un público más amplio. Las imágenes que evoca en sus explicaciones homiléticas de Mt 6, 12 dan testimonio del hecho que se está dirigiendo a una audiencia más amplia. Los ejemplos incluyen su descripción de la debilidad humana como un barco que se hunde, que tiene que ser vaciado –un tema que era conocido para los habitantes de un puerto como Hipona-, y su comparación de la lucha entre el espíritu y la carne, con un pleito conyugal, que de seguro no habrá caído en el vacío. De hecho, la misma observación puede ser hecha con respecto a sus cartas. El versillo no solo aparece en su correspondencia con teólogos, obispos y personas como Proba (epistula 130), todos ellos familiarizados con los puntos más delicados del discurso teológico, sino que también aparece en la epistula 265 a una mujer laica llamada Seleuciana y en la epistula 185 a un “soldado” llamado Bonifacio.

La continuidad se ve también confirmada por nuestro análisis de otro versillo bíblico, a saber, Lc 18, 10-11. Agustín usa esta cita como una acusación contra la superbia de los donatistas, y usa la misma cita de la misma manera contra los “pelagianos”. Este último uso de este pasaje es continuado por la mayor parte de las obras del género sermón, y más específicamente a sermones con una tendencia anti-pelagiano. La superbia de los fariseos es parecida a aquella de los pelagianos, quienes decían, según Agustín, que podían alcanzar la iustitia sin ninguna ayuda. Este es claramente un tema

homilético anti-pelagiano que puede ser encontrado en muchos sermones y enarraciones. Dentro del contexto del sermón, es asociado con frecuencia con el motivo del medicus, y con otras figuras bíblicas. Agustín alude, por ejemplo, a las semejanzas entre la oración del publicano y la de la mujer cananea, y al contraste entre la redención del publicano y la incomprensión del hombre nacido ciego, con relación a la inclinación de Dios a perdonar. Sin embargo el uso de Lc 18, 10-14 no tiene paralelo en los escritos anti-pelagianos. Funciona en los sermones como una llamada a confesar humildemente nuestra imperfección humana. No se discute el estatus de gratia de la oración.

Agustín arroja una luz particular sobre la gracia divina por medio del tema de la oración, pero no la aplica a la oración en sí misma. Hemos observado que casi olvida completamente tematizar la oración, especialmente en su predicación, al ser una parte de la gracia de Dios, una parte de su iniciativa y de su apoyo permanente. En sus sermones –y por extensión en todo el género de los sermones-, Agustín exhorta a su audiencia a orar y a perseverar humildemente en la oración. La oración –aunque no se formula en ningún lugar con términos tan fuertes-, es parte más bien de nuestra libertad humana, y es un deber humano. Esto puede tal vez ser explicado a partir de la intención pastoral de los sermones. En contraste con las explicaciones sistemáticas y los tratados anti-pelagianos, observamos también que la intención pastoral, anteriormente mencionada, se confirma con las comparaciones de la Escritura. Mientras la forma de tratar la oración es más o menos paralela en los escritos y sermones anti-pelagianos, elemento que fue evidente en nuestro estudio de Mt 6, (9); Mt 6, 12-13–, el texto de Lc 18, 1-7 y 9-14 revela una diferencia. Agustín usa Lc 18, 1-7 casi exclusivamente en los sermones, particularmente como una exhortación a perseverar en la oración. El deber de perseverar –mientras en los tratados tiende a hablar de la gratia perseuerantiae- es evidentemente una cuestión (específicamente) pastoral, limitada primariamente a las actividades homilética de Agustín. Es más, sus homilías también hacen un uso agradecido de la imagen de la oración humilde del publicano, aunque parece no necesitar la imagen como un argumento dentro de sus explicaciones sistemáticas. El mismo contexto pastoral en el que la predicación servía para activar y motivar la vida de los buenos cristianos, puede explicar la ausencia virtual de la referencia a 2 Cor 13, 7 –debemos evitar el mal, algo que no podemos hacer por nosotros mismos- en la predicación de Agustín. La idea de que necesitamos la ayuda de Dios en la lucha contra el mal, y de que debemos recurrir a Dios pidiendo su ayuda en la oración, aparece con considerable frecuencia en las homilías de Agustín, su forma de tratar Mt 6, 12-14 siendo un caso señalado. Sin embargo hemos observado que 2 Cor 13, 7, un versillo con un uso muy específicamente anti-pelagiano, está más o menos ausente en los sermones.

El tema de la oración está presente de una manera original en los sermones ad populum anti-pelagianos. Agustín no tematiza la gratia orationis, sino que coloca el acento más bien en el deber de orar humildemente. Esto es paralelo a su afirmación acerca de la fides en los sermones anti-pelagianos. La fe y la oración en los tratados sistemáticos representan un tema explícito sobre la gratia. Ambas son iniciadas, hechas posible, apoyadas y llevadas a buen término por Dios. Esta conceptualización con relación a ambos temas tiende, no

obstante, a estar ausente en los sermones anti-pelagianos. Para una audiencia de creyentes (en su mayoría), Agustín no considera aparentemente necesario conceptualizar el tema de la fe como gracia. Lo mismo parece ser cierto con relación a la conceptualización explícita de la oración como gracia dentro del contexto del sermón, como parte de una oración litúrgica. Los temas de la fe como una gratia, y de la gracia, están de hecho subordinados en los sermones, a lo que podemos considerar, mientras tanto, como el tema homilético anti-pelagiano más importante de Agustín: la confesión de nuestra pecaminosidad personal, y la consecuente aceptación humilde de nuestra necesidad de la gracia de Dios. Más aún, el mismo paralelo puede ser observado con relación al otro argumento litúrgico anti-pelagiano, a saber, el del bautismo de los niños. Para Agustín la oración y el bautismo de los niños son expresión de la pecaminosidad humana, y por tanto confirman nuestra absoluta necesidad humana de la incesante iniciativa y ayuda de Dios. En resumen, ha llegado ya el tiempo de explorar lo que Agustín tiene que decir exactamente en sus sermones anti-pelagianos sobre el pecado y el pecado original.

## CAPÍTULO CINCO

**EL TEMA DE LA PECAMINOSIDAD HUMANA EN LOS  
SERMONES AD POPULUM ANTI-PELAGIANOS**

En el primer capítulo del presente volumen, se ha hecho referencia al pecado de la increencia. El segundo capítulo habló del *peccatum originale* como la razón que está detrás del *baptismus paruulorum*. En los capítulos precedentes quedó claro que el propósito de la oración es pedir perdón por los pecados pasados, y ayuda para evitar los pecados en el futuro. En resumen, en nuestra exposición de los temas relacionados con la *gratia* en los capítulos precedentes, se ha hecho evidente, dentro de los sermones anti-pelagianos, una estructura intrínseca alrededor de un núcleo central: la pecaminosidad humana. La interpretación de Agustín sobre la condición humana, nos muestra una interpretación específica de la relación entre la libertad humana y la gracia divina, un tema tratado en el capítulo cuarto. Dado el hecho que el *peccatum humano* parece ser el tema central en los sermones anti-pelagianos considerados como un todo, el presente capítulo, el quinto y último, será el más largo. El capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera ofrecemos un esbozo de la comprensión que tenía Agustín sobre el pecado y la pecaminosidad humana in globo. En la segunda parte, dirigimos nuestra atención a las palabras del mismo predicador, comenzando con un resumen de la asociación entre el tema de la pecaminosidad humana, los temas y los sermones nucleares explorados en los capítulos previos. El análisis de ocho sermones del corpus anti-pelagiano será esencial para la segunda parte del capítulo, y por ello la literatura secundaria será estudiada con detalle. El análisis estará precedido por un excursus en el que se examina el tema del pecado en cuatro sermones anteriores. Un excursus posterior presentará los sermones anti-pelagianos 151-156, una serie de sermones que ofrecen comentarios a Rm 7, 5 – 8, 17. En la tercera parte del capítulo, examinaremos la presencia y la forma de tratar el *peccatum* en todos los sermones anti-pelagianos. En la cuarta parte del capítulo, presentaremos dentro del contexto de los escritos de Agustín como un todo, una serie de citas bíblicas que juegan un papel importante en la forma de abordar el tema del pecado en los sermones anti-pelagianos

### 1. *El concepto que tiene Agustín del pecado*

No hace falta decir que el concepto teológico del pecado es evidente en todo el pensamiento de Agustín. En términos más generales, el pecado para Agustín implica nuestro alejarnos (intencionalmente) de Dios. En este sentido amplio, peccatum está asociado con malum, lo contrario al orden original de la creación, en la que el Creador se encuentra por encima de la creación y de los seres creados. El pecado es alejarse del amor de Dios y abrazar el amor de la creación. El significado de peccatum y malum como algo que cae bajo la responsabilidad del hombre, está presente en los escritos de Agustín desde el mismo principio. Sus reacciones iniciales en este aspecto, eran contra el dualismo de los maniqueos. El pecado es una inclinación hacia la nada, ya que la humanidad fue creada ex nihilo<sup>1650</sup>. Agustín también señala la responsabilidad humana con relación al pecado, como una forma de refutar el maniqueísmo, insistiendo en que Dios no puede ser considerado el auctor mali. Agustín describe su propia experiencia de pecado en (el segundo libro de) las Confesiones. En su análisis del “robo de las peras”, subraya lo que le mueve al pecado –pecar por el hecho de pecar, transgredir por el hecho de transgredir-, el carácter social del pecado y la superbia –considerándose uno mismo independiente de Dios- y los orígenes del pecado. Dentro de la controversia donatista, la cuestión central era la relativa a la potencial influencia de la pecaminosidad de los ministros de los sacramentos en la administración de los mismos. Según Agustín, no existe tal influencia<sup>1651</sup>.

La cuestión del pecado se volvió algo central en la controversia pelagiana, especialmente la cuestión de si el pecado puede ser mencionado como algo completamente independiente del libre albedrío humano. Un debate más grande se hace evidente entre los estudiosos de Agustín en torno al tema de cómo entendió Agustín el pecado en sus primeros escritos (antes del 396), tales como el *De libero arbitrio* y en el *Ad Simplicianum*. ¿Cree en ese momento que el pecado no es otra cosa que una opción libre individual del mal sobre el bien?, o ¿existe una inclinación innata que impide que nunca estemos sin pecado? Es decir, ¿está acaso ya presente la doctrina de Agustín (“más maduro”) sobre el pecado original en sus primeros escritos?<sup>1652</sup> Aunque la idea de la solidaridad humana en el pecado no está ausente de sus primeros escritos, Agustín profundiza en la idea del peccatum originale de muchas maneras sistemático-teóricas en su respuesta a la pretensión pelagiana de santidad –es decir de que una vida sin pecado- es posible durante esta existencia terrena. Agustín observa en el *De libero arbitrio* (I & IIa: 387/388; IIb

<sup>1650</sup> La posibilidad metafísica del pecado hay que encontrarla en la idea de la creación ex nihilo. La persona es creada de nihilo, non de Deo, i.e. mutable y no inmutable. ‘Nihilo’, sin embargo no es una sustancia o un poder, es simplemente lo que no es Dios. Esta idea va contra el dualismo de los maniqueos. La consecuencia de la creación ex nihilo es un potencial alejamiento de Dios. No obstante esto no implica que todo lo creado de nihilo pueda pecar. Solo los seres racionales pueden pecar. La creación ex nihilo es la pre-condición negativa para el pecado; la libertad humana es la precondition positiva. Para Agustín, la decisión de Adán de pecar sigue siendo incomprensible.

<sup>1651</sup> J. Wetzel, ‘Sin,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 800-802.

<sup>1652</sup> Cf. nuestro resumen del debate de la continuidad en el capítulo 1 (status quaestionis).

& III: 391-395) que hay dos clases de pecados: el pecado que es completamente el resultado de nuestra propia voluntad, y el pecado que trae consigo la ignorancia y *difficultas* (teniendo en mente que la persona está “marcada” por la concupiscentia). En el segundo caso, no somos completamente responsables de pecar. El pecado aquí es el resultado del estado de castigo de la naturaleza humana (*poena peccati*). Según Agustín, este análisis es paralelo al doble uso del concepto de *natura*. Por un lado, podemos hablar de la naturaleza en el sentido de que los seres humanos han sido creados buenos por Dios. Por otro lado, la naturaleza se encuentra en un estado de castigo. Mientras que en este esquema no se presenta específicamente la doctrina de Agustín sobre (la transmisión) del pecado original, sin embargo comienza a acercarse a él. En este punto, Agustín no ve más allá de la perspectiva del pecado individual y su castigo. Ignorancia y *difficultas* son el resultado de nuestras decisiones pecaminosas. Al final del *De libero arbitrio*, escrito alrededor del 395, Agustín sugiere que la dicha ignorancia y la *difficultas* tienen un “carácter heredado”, que todos los hijos de Adán lo heredan. Sin embargo, al mismo tiempo, el documento continúa acentuando el pecado como una opción individual, que puede tal vez explicar el por qué Pelagio y Juliano de Eclana estaban tan interesados en él. El *Ad Simplicianum* (396 [-398], la primera obra de Agustín como obispo) es el resultado de su estudio de Pablo, alrededor de la mitad de la década del 390. La obra se refiere claramente a la humanidad como *massa peccati*, como *uasa irae*. Es decir que desde la caída de Adán, nosotros como seres humanos, hemos compartido evidentemente, un cierto grado de solidaridad en el pecado, el uno con el otro, en la forma de la concupiscentia carnalis<sup>1653</sup>. En el *Ad Simplicianum* afirma por primera vez que el pecado no es solo nuestra propia responsabilidad de nuestros hechos. A partir del *Ad Simplicianum*, Agustín señala que los seres humanos no poseen la libertad absoluta (de la voluntad) para no pecar sin la gracia de Dios. Esta es precisamente la idea que está detrás del pecado original. A partir de la controversia pelagiana, afirma explícitamente que los seres humanos son siempre pecadores, incluso los recién nacidos, si tenemos en mente que ellos participan de una común pecaminosidad añadida a sus pecados individuales. Esa pecaminosidad común es el resultado de la libre elección del primer ser humano, aunque esté fuera del *liberum arbitrium* de sus descendientes<sup>1654</sup>. Más específicamente, el *peccatum originale* para Agustín significa nuestra participación como seres humanos en el pecado de Adán, en el primer pecado que es transmitido a todos los seres humanos por medio de la procreación. Cristo, -al no ser engendrado por la procreación humana- está sin pecado. Desde el principio de su episcopado, y ciertamente a partir de la controversia pelagiana, Agustín insiste en que Adán tuvo la libertad original de no pecar.

Después de la caída de Adán, todo ser humano nace con una disposición pecaminosa. Sin la gracia de Dios, es imposible para los seres humanos, alejarse voluntariamente del pecado. La humanidad caída es por lo tanto pecadora de dos maneras: con relación a los propios pecados que ellos han

---

<sup>1653</sup> W. Löhr, ‘Sündenlehre,’ V. H. Drecoll, *Augustin Handbuch*, 499-506, 502.

<sup>1654</sup> Löhr, ‘Sündenlehre,’ 499-506. Wetzell, ‘Sin.’ Drecoll, ‘*Gratia*,’ 194-226.

elegido libremente (imitando a Adán), y como una consecuencia del pecado original, según el cual los seres humanos pertenecen a la *massa damnata* desde el nacimiento. “La doctrina madura de Agustín sobre el pecado original tiene cuatro dimensiones: (1) El pecado de Adán y su castigo (concupiscentia) se heredan; (2) el alma de los niños es culpable; (3) los pecados de los niños son reales (no solo por analogía); (4) el bautismo es el medio necesario para la salvación para todos, incluyendo a los niños”<sup>1655</sup>.

Paul Rigby señala cinco fuentes que potencialmente habrían influido en Agustín en el tema del pecado original. Para Agustín estas fuentes sirven como argumentos para corroborar la existencia del *peccatum originale*. Como hemos observado, encuentra motivos en Pablo para la existencia del pecado original, especialmente en Rm 7 y 9, y 1 Cor 15. También encuentra elementos en los Padres de la Iglesia que confirman sus intuiciones<sup>1656</sup>. La práctica litúrgica de bautizar *in remissionem peccatorum* funciona del mismo modo para él como un argumento fuerte, y sus reflexiones en su propia pecaminosidad, y los sufrimientos morales y físicos de los niños (personalmente inocentes), refuerzan todavía más sus convicciones<sup>1657</sup>.

*Peccatum originale* es usado tanto para el pecado de Adán (superbia) y para las consecuencias del mismo que han sido heredadas por sus descendientes. Para sus descendientes significa el estado de culpa en el que todos los seres humanos han nacido. Mortalitas, ignorancia, y *difficultas* por una parte, y *concupiscentia carnalis*, el conflicto entre lo carnal y lo espiritual por otro, son el resultado de este estado de culpa. En vista de este mismo estado de culpa, los niños (inocentes) deben ser también bautizados *in remissionem peccatorum* porque “todos pecaron en Adán” y todos han muerto en el pecado de Adán<sup>1658</sup>. Agustín observa que el bautismo de los niños es una realidad reconocida. En su opinión, esto debe apuntar a una razón subyacente fundamental, y la razón es el pecado original. Esta es la idea básica del *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum* (411-412). El bautismo da acceso al *regnum caelorum* y limpia la culpa (*reatus*), aunque permanezca la *concupiscentia* como una tendencia o inclinación, haciendo que los bautizados se inclinen al pecado personal. La *impeccantia* es imposible en vista de la ignorancia y la infirmitas. Los *paruuli* fueron también heridos por Adán<sup>1659</sup>. El *uitium naturae* es transmitido por medio de la procreación<sup>1660</sup>. El *De natura et gratia* (415) describe la obra de la *gratia* como una curación de la *natura uitiat* (*uitium ex originali peccato*) y la restauración de esta naturaleza alterada. De

<sup>1655</sup> P. Rigby, ‘Original Sin,’ en: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, 607-614, 608.

<sup>1656</sup> P. Rigby esquematiza la historia anterior al concepto de *peccatum originale*. “The influence of tradition on Augustine is disputed. Some maintain that Augustine invented the doctrine (Turmel 1901, 404; Gross 1960, 218). Most do not agree, affirming the influence of Origen, Tertullian, Cyprian, Ambrose, and the Greeks (Bonner 1968, 244; Rondet 1972, 109-45). Following Buonaiuti and Pincherle, TeSelle underlines the influence of Ambrosiaster and especially Tyconius (1970, 157). Babcock questions Tyconius’s influence (1979, 67-74). De Simone (1980) rejects Beatrice’s thesis (1978) on the influence of Encratist and Messalianist spirituality.” Rigby, ‘Original Sin,’ 607.

<sup>1657</sup> Rigby, ‘Original Sin,’ 607-608.

<sup>1658</sup> Cf. *infra* la lectura de Agustín del texto de Rm 5, 12c: “in quo omnes peccauerunt.”

<sup>1659</sup> Cf. s. 293-294.

<sup>1660</sup> Cf. s. 294, 14.

gratia Christi et de peccato originali (418) subraya la necesidad del *baptismus paruulorum* para liberar a los niños del pecado heredado de Adán, es decir, la culpa de Adán que ha sido transmitida por medio de la concupiscentia. De hecho los niños, del mismo modo, pertenecen a la *massa perditionis*.

Juliano de Eclana consideraba la doctrina de Agustín sobre el pecado original como maniquea. Las consecuencias (técnicas) del pecado original para la sexualidad y la procreación, son debatidas en la segunda fase de la controversia pelagiana, a saber, con Juliano de Eclana: la transmisión del *peccatum originale* de Adán per *generationem*, en el semen masculino y en la concupiscentia carnis del acto sexual procreativo. Agustín desarrolla su doctrina del pecado original en diálogo con su doctrina de la gracia<sup>1661</sup>: en vista del pecado original, es imposible para la humanidad alejarse completamente del pecado por medio de la propia voluntad; es necesaria la *gratia Christi*.

En términos generales, concupiscentia es una inclinación, un deseo que puede ser tanto bueno, como malo. La concupiscentia buena, por ejemplo, es el deseo de sabiduría (*sapientia*), y la mala es la concupiscentia *spiritus aduersus carnem*. No obstante observa Agustín que el término concupiscentia es mayormente empleado en un sentido peyorativo, una realidad que ve confirmada en las Escrituras y en la tradición teológica del norte de África (Tertuliano, Cipriano). La concupiscentia, por tanto, puede ser buena o mala, pero la mayor parte de las veces tiene una connotación negativa. Donde no se puede cualificar específicamente la concupiscentia como buena, entonces hay que entenderla en el sentido malo y negativo. Concupiscentia mala o concupiscentia carnis se refiere a nuestro deseo pecaminoso como seres humanos. Agustín observa una disposición a pecar en la humanidad caída, una inclinación que designa con el término concupiscentia. Ejemplos de la mala concupiscentia incluyen el deseo de conocimiento por sí mismo (*scientia*), y no por Dios (*sapientia*), el deseo de ser temido y amado por los otros, el deseo de dominarlos. La concupiscentia se manifiesta par excellence en la lujuria sexual (*libido, uoluptas*). Concupiscentia in se no es el pecado en sí mismo, sino la ocasión del pecado o la tentación de cometer un pecado, también entre los cristianos bautizados<sup>1662</sup>. Como concepto, concupiscentia juega un papel importante en la reflexión de Agustín sobre el pecado y el pecado original. En sus primeros escritos, concupiscentia no está necesariamente relacionada explícitamente con el *peccatum originale*. En las Confesiones, por ejemplo, concupiscentia es usada para designar el comportamiento irracional (en ocasiones malicioso) de los niños<sup>1663</sup>, su propia inclinación incontrolable de robar un peral,<sup>1664</sup> y el posponer su propia conversión como resultado de un hábito culpable<sup>1665</sup>. En los escritos anti-pelagianos la concupiscentia está asociada, en la mayor parte de los casos, con el pecado original. El pecado original, la culpa original y la concupiscentia, forman una tríada que Agustín

<sup>1661</sup> Löhr, 'Sündenlehre,' 498.

<sup>1662</sup> Bonner, 'Concupiscentia.'

<sup>1663</sup> Confessiones 8, 10, 22.

<sup>1664</sup> Confessiones 2, 9, 17.

<sup>1665</sup> Confessiones 8, 5, 10-12.

no siempre distingue explícitamente. Cuando lo hace, entonces señala que la concupiscentia<sup>1666</sup> –como desarmonía interior, como inclinación al pecado-, es la consecuencia del primer pecado de la humanidad. Esta concupiscentia y la culpa que resulta del primer pecado, se trasmite de una generación a otra por medio de la procreación. La culpa original desaparece en el bautismo, pero permanece la concupiscentia. Como tal, la concupiscentia no es un pecado en sí misma, sino una causa de pecado. La concupiscentia permanece como una inclinación a pecar<sup>1667</sup>.

La discusión entre Juliano y Agustín está centrada en el significado de concupiscentia. Según Juliano, concupiscentia es un fenómeno natural que se da por medio de la procreación. Por otro lado, M. Lamberigts ha demostrado que Agustín asocia la concupiscentia con pecado original, y la interpreta negativamente<sup>1668</sup>. El estado de Adán antes de la caída era bueno. Adán fue creado bueno y con una naturaleza perfecta por el Creador bueno. Es decir, que la muerte, el sufrimiento, la ignorancia y el conflicto interno de la carne, es decir la concupiscentia contra spiritum – no eran un elemento de la existencia humana en ese tiempo. Adán fue creado con un libre albedrío absoluto para optar por Dios, el *posse non peccare*<sup>1669</sup>. La relación sexual era también un elemento de la vida en el paraíso, pero *sine concupiscentia mala*, sin perturbar la armonía interna<sup>1670</sup>. Adán pecó y no cumplió su misión. La naturaleza de su pecado era una *auersio a Deo*, *conuersio ad creaturam*. La esencia de la caída consiste en la superbia, el amor al yo, en lugar del amor a Dios. Por su misma opción libre, Adán hirió la naturaleza humana que había sido creada originalmente buena por Dios. Esta es la *bona natura uitata*, *bona* por haber sido creada por un Dios bueno, *uitata* al estar herida por la caída<sup>1671</sup>.

<sup>1666</sup> De gratia Christi et de peccato originali 2, 44.

<sup>1667</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 13, 26-27. Cf. Burnell, 'Concupiscence,' 224-226.

<sup>1668</sup> Lamberigts, De polemiek, Part II, Vol. I, 2-144.

Lo que sigue es un breve resumen del análisis de Lamberigts a la interpretación de Agustín de la concupiscentia y del *peccatum originale* en el debate con Juliano. Para muchas referencias a los escritos de Agustín y para más literatura (secundaria), Cf. Lamberigts, De polemiek, Part II, Vol. II, 2-150.

<sup>1669</sup> Este *posse non peccare* implica un *posse non mori*, una inmortalidad virtual. Se le había mandado a Adán que no pecara para que el *posse non peccare* se pudiera alcanzar. Esto hubiera dado como resultado un *posse non mori* (inmortalidad actual). Adán no había sido creado mortal, pero podía morir porque podía pecar. Si Adán no hubiera pecado, no hubiera muerto, y hubiera de hecho alcanzado el alto nivel de la inmortalidad. Su cuerpo se hubiera transformado en un cuerpo inmutable y espiritual. El *posse non mori* excluye del paraíso el sufrimiento. El sufrimiento es una consecuencia (punitiva) del pecado. El sufrimiento en el paraíso sería una violación de la felicidad original en una armonía interna de la humanidad.

<sup>1670</sup> O bien no había concupiscentia (cf. Gn. 2,25: 'y el hombre y la mujer estaban ambos desnudos y no se avergonzaban de ello'), o la concupiscentia *carnis* o *libido* era obediente a la voluntad. Entonces era una buena concupiscentia, benéfica para el cuerpo. Hay pues una diferencia en la concupiscentia antes y después de la caída. Asumiendo que sea posible que hubiera una concupiscentia antes de la caída, el pecado original no puede ser identificado con la concupiscentia. Solo después del 418/419 es que Agustín explora la posibilidad de una concupiscentia en el paraíso.

<sup>1671</sup> Esto hace referencia a un pecado voluntario cometido por una naturaleza buena. La voluntad y la naturaleza de Adán fueron creadas buenas, aunque Adán no fue obligado por Dios a perseverar en su buena voluntad y naturaleza. Antes de la caída, Adán era capaz de obedecer a Dios

Las consecuencias de la caída son la muerte<sup>1672</sup>, la pérdida del estado del *posse non peccare* y de la orientación sin esfuerzo hacia Dios<sup>1673</sup>, la discordia *carnis et spiritus* o la *concupiscentia carnis*<sup>1674</sup>. La muerte, el sufrimiento y la *concupiscentia* (mala), son consecuencias punitivas. No eran algo propio de la vida en el paraíso. Según Agustín, las consecuencias de este primer pecado, no se encuentran limitadas a Adán mismo, sino más bien se extienden para incluir a todos sus descendientes. Deja esto claro en su doble uso de *peccatum originale*. El pecado original es el primer pecado de Adán, sin embargo también está presente en los niños, como el pecado de Adán que continúa en sus descendientes. Técnicamente, Agustín distingue entre el *peccatum* en sentido estricto, como el primer pecado de Adán<sup>1675</sup>, la *poena peccati* (las consecuencias punitivas: muerte, sufrimiento, desarmonía), y el *peccatum* que (después de la caída) es tanto *peccatum* y *poena peccati*<sup>1676</sup>. Los sufrimientos

---

sin dificultad, y era del mismo modo capaz de perseverar en su obediencia. La voluntad ya estaba correctamente orientada. La humanidad es capaz de pecar pero no está obligada a pecar. Todo lo que la humanidad tenía que hacer era perseverar. La humanidad debía tener libertad de elección –tenía que ser mudable- para crear la posibilidad del libre respaldo de Dios. Dios, por tanto, no es responsable del pecado de la humanidad. La designación del pecado como un *uitium* y no como *natura*, y del mal como un *defectus* o *priuatium boni* es una reacción contra el maniqueísmo.

<sup>1672</sup> La muerte es la consecuencia de la caída. Adán debe regresar a la tierra después de haber optado por la tierra. La pérdida del *posse non mori* es el castigo de Adán por su desobediencia a Dios. Es un castigo serio porque tiene que ver con un pecado serio, un pecado cometido como una acción completamente libre de una naturaleza perfecta.

<sup>1673</sup> La humanidad caída perdió su libertad como una orientación ininterrumpida hacia el bien relacionada con la fe. La *libertas non peccandi* fue reemplazada por una *necessitas peccandi*, una inclinación a pecar. La ignorancia es una consecuencia de la caída, una pérdida del conocimiento que hace que ya no sea posible una absoluta libertad de elección. El conocimiento de la verdad es solo accesible por medio de la fe. Los paganos, por tanto, no pueden poseer la *uera iustitia* porque no poseen la *uera sapientia*. Las virtudes son parte de nuestro potencial natural, pero la correcta realización solo tiene lugar dentro del marco de la fe. *Bonus* está restringido a aquello que sucede y se orienta hacia Dios. La *libertas* perdida es pues una pérdida de conocimiento del Bien que solo puede ser restaurado por Cristo. Los seres humanos siguen teniendo un libre albedrío inalienable e inmutable. Esto no es lo mismo que la libertad de elección, más bien es la aspiración de todo ser humano a ser feliz. Es en vista de este libre albedrío que los seres humanos cometen pecados individuales y concretos.

<sup>1674</sup> *Discordia carnis et spiritus* es una *inobedientia carnis*. Como resultado de la desobediencia a Dios, la carne ya no es obediente al espíritu. Como una ulterior consecuencia, la *libido carnalis* ya no es tampoco obediente a la voluntad, y está más allá del control. En contraste con la situación anterior a la caída. Adán y Eva ahora son capaces de experimentar vergüenza en vista de su desnudez. Están avergonzados en vista de la impotencia de la voluntad, y son conscientes de su responsabilidad por haber perdido la armonía. Es por esta razón que se cubren los incotrolables genitales, como una expresión de su sentido de culpa, al perder la armonía interna. Esta desarmonía se expresa a sí misma, en la (a partir de ahora mala) *concupiscentia carnis*.

<sup>1675</sup> Este es el primer pecado del libre e impecante Adán, quien da la espalda a Dios. Después de la caída, todo pecado humano es cometido dentro de un contexto existencial de pecaminosidad.

<sup>1676</sup> El *peccatum* actual es al mismo tiempo *poena peccati*. La desarmonía por una parte, es la consecuencia del pecado, y es el castigo del pecado. Por otro lado, es la fuente del pecado, la razón por la que pecamos cuando cedemos a la *concupiscentia carnis*. El *peccatum originale* incluye ambos aspectos. Es una pérdida de las ideas éticas correctas, y una inclinación al mal. La expresión '*peccata originalia*' significa los pecados cometidos por ignorancia o impulso interior (*poena peccati*), y los pecados de los padres (además del pecado original, pero en un grado mucho menor) que siguen afectando a sus hijos.

físicos y la muerte son el resultado de la caída de Adán<sup>1677</sup>. El hecho de que nosotros suframos y muramos, y que participemos de los castigos debidos a Adán, es para Agustín una prueba de que nosotros también participamos de la culpa y del pecado de Adán. De hecho el castigo implica una culpa<sup>1678</sup>. En el momento en el que Adán pecó, toda la humanidad estaba seminalmente presente en Adán. Al ser incorporados a Adán en la caída, hemos nacido pecadores, en vista del pecado de Adán y no (todavía) en vista de los pecados individuales. En vista de nuestra presencia seminal, compartimos el pecado de Adán y también de su condena<sup>1679</sup>.

Como ya hemos indicado, Agustín está convencido de que la tensión interna entre la caro (como inclinación a pecar) y el spiritus (como la búsqueda de la bondad), son también una consecuencia de la caída<sup>1680</sup>. La concupiscentia carnis (como una inclinación interna a pecar), nos impide optar libremente por el bien. Existe una tensión interior entre el deseo espiritual (concupiscentia spiritus), que está relacionado con Dios, y el deseo carnal (concupiscentia carnis), que se manifiesta como un alejamiento de Dios. La mencionada concupiscentia carnis es llamada como *lex peccati* porque incita al pecado. Nuestros apetitos pecaminosos son el resultado del pecado de Adán. La actualización de los mismos, depende del consentimiento racional, por el que nosotros, como seres humanos, tenemos responsabilidad. Responsabilidad o consentir (con el

---

<sup>1677</sup> La mortalidad humana es una consecuencia del pecado de Adán. Adán y Eva solo tuvieron relaciones sexuales después de la caída, después de haberse vuelto mortales. Todos mueren en Adán porque todos estábamos presentes en él cuando se le asignó este castigo a él. NB, esto hace referencia a la muerte física, la primera muerte. La muerte es una consecuencia punitiva del pecado de Adán y no pertenece a la naturaleza original de la humanidad. El sufrimiento humano es una consecuencia de la mortalidad de Adán.

<sup>1678</sup> Los inocentes recién nacidos también sufren. Un Dios justo no dejaría que esto sucediera si estuvieran libres de culpa. Dado el hecho que los recién nacidos no pueden pecar, debe existir ya en ellos el pecado: el pecado original. Los impulsos de la concupiscentia que experimentan los niños mientras crecen, son una gran evidencia en este sentido. Agustín usa Rm. 5, 12-21, entre otros textos, para argumentar sobre la participación de toda la humanidad en la culpa de Adán. En vista del pecado de Adán, estamos afectados por el pecado mismo. Nuestra pecaminosidad consiste pues en nuestros propios pecados y en el pecado original. Todos hemos pecado en Adán, y mediante el pecado de Adán nuestra naturaleza está herida. Esta herida implica que somos de hecho pecadores. Según Agustín, Pablo no solo se refiere aquí a personas individuales o pecados individuales, sino al pecado de Adán, como el pecado de toda la humanidad. Agustín subraya el hecho que ninguno de nosotros estamos libres del contagio del pecado usando el Ps. 50, 7 y Job 14, 1-5.

<sup>1679</sup> 'In quo': todos hemos pecado en Adán. Este peccatum originale de Adán se trasmite per generationem. 'Pecar en Adán' es por tanto no solo una imitatio del pecado de Adán, es una naturaleza debilitada que se trasmite en la procreación por medio del semen masculino en vista de la concupiscentia carnis. Ver, por ejemplo: Beatrice, Tradux peccati. V. Grossi, 'Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana,' Augustinianum 10 (1970), 325-359, 458-492. Lyonnet, 'Le péché originel.' A. Sage, 'Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430,' Revue des Études Augustiniennes 15 (1969), 75-112.

<sup>1680</sup> Concupiscentia carnis es una consecuencia del peccatum originale. Concupiscentia es una poena peccati. Consiste en una desobediencia en los seres humanos procedente de su desobediencia a Dios. La Concupiscentia carnis es la causa del pecado cuando cedemos a la concupiscentia. La concupiscentia carnis en resumen, es tanto el castigo por el pecado, y la fuente del pecado, aunque no es el pecado en sí mismo. En el bautismo, la culpa asociada con la concupiscentia se borra, pero no los efectos de la misma, como la desarmonía interna y la inclinación a pecar.

corazón) e implementar (con el cuerpo)<sup>1681</sup>. La responsabilidad por consentir con la concupiscentia es también nuestra. En la controversia pelagiana, Agustín insiste, una y otra vez, en que no podemos resistir a la concupiscentia sin la ayuda de la gracia de Dios, y que debemos pedir esta ayuda. Si cedemos a la concupiscentia, y por lo tanto al pecado, esto es culpa nuestra. Si tenemos éxito al ofrecer resistencia, entonces es debido a la gracia de Dios. La concupiscentia carnis se presenta siempre que los deseos de la carne van en contra de aquellos del espíritu. En este sentido es más inclusivo que el solo deseo sexual<sup>1682</sup>, y puede ser tomado por el deseo en general<sup>1683</sup>. Aquí en la tierra es imposible ser perfectamente buenos, ya que los deseos perversos –incluso aunque no consintamos con ellos–, siguen existiendo en todo momento. Aunque tales deseos permanecen, somos capaces de ofrecer una resistencia real a ellos. Nuestra inclinación a pecar solo desaparecerá cuando estemos en el cielo. En nuestro compromiso de resistir a las inclinaciones pecaminosas, necesitamos la ayuda de la gracia de Dios. La concupiscentia se encuentra asociada con la doctrina de Agustín sobre la gracia, y es una indicación de la imperfección humana y de nuestra necesidad de la gracia.

En su investigación cronológica sobre el concepto de la gracia en Agustín, Drecoll demuestra las conexiones que existen entre su doctrina del pecado (original) y su doctrina de la gracia<sup>1684</sup>. Hasta el *De uera religione* (391), Agustín considera la *bona uoluntas* como no problemática. La gracia nos transforma como seres humanos en *homo spiritualis*. En sus primeras exegesis paulinas (especialmente en *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* y *Expositio epistulae ad Galatas*– probablemente del 394/395), comenta que los seres humanos ceden ante *legem* a la concupiscentia. *Sub lege*, somos conscientes del pecado, ya que la ley nos enseña lo que es el pecado. De hecho somos derrotados por el pecado. *Sub gratia* ya no obedecemos a la concupiscentia. La gracia nos capacita a vivir *spiritualiter*. El comentario de Agustín a *Rm 7* en el *Ad Simplicianum* (396/398) es anti-maniqueo. La

<sup>1681</sup> No hay que localizar la concupiscentia carnis en el cuerpo humano, como decían los maniqueos. La concupiscentia más bien es una inclinación “carnal” “hacia el Yo” en el alma.

<sup>1682</sup> Para la distinción entre la concupiscentia heredada, la concupiscentia sexual y la procreación, Cf. Rigby, ‘Original Sin,’ 608-609.

<sup>1683</sup> La concupiscentia sexual es una expresión particular de la concupiscentia carnis. El carácter ilimitado e irracional de la concupiscentia sexual, debe ser limitado por la razón, y dirigido hacia su meta más adecuada, a saber, la procreación en el matrimonio. El deseo sexual se apodera de toda la persona –el cuerpo y el alma–, y se escapa del dominio de la razón. La vehemencia de la lucha peleada contra este deseo sexual y nuestro fallo por ofrecer una resistencia adecuada a ella, es un testimonio de una tensión negativa dentro de nosotros como seres humanos. A pesar de esta tensión, somos sin embargo capaces de controlar este deseo y de no ceder a él, De hecho no es una compulsión mortífera. Antes de la caída, la relación sexual y la procreación sucedían sin

Concupiscentia sexual (negativa). Aunque la concupiscentia es más inclusiva que la sola concupiscentia sexual, se trasmite de los padres a los hijos por medio de la concupiscentia sexual presente en el acto de procreación.

Concupiscentia significa pertenecer al “mundo” y no está orientada hacia Dios. Por ello, los seres humanos, que han nacido de la concupiscentia sexual, deben ser alejados del “mundo” en el bautismo para que nazcan de nuevo para Dios. El bautismo no es simplemente un no-pertenecer-a este-mundo. El bautismo implica que los seres humanos, que pertenecen carnaliter al mundo, desean vivir para Dios (*spiritualiter*) y no para el mundo.

<sup>1684</sup> Drecoll, ‘*Gratia*.’

lex no es el pecado. Más bien la ley expone el pecado, y hace posible que los seres humanos se vuelvan a la gracia. La ley es pues, *sanctum, iustum y bonum*. Dado que los seres humanos conscientemente pecan *sub lege*, la ley hace que los seres humanos, al pecar movidos por la *concupiscentia*, se encuentren en una situación muy seria. En su comentario al texto de Rm 9, Agustín hace la distinción entre los *uasa irae* y los *uasa misericordiae*: “Die Erbsündenlehre ist für die Argumentation nicht Ausgangspunkt, sondern sichert den Gnadenbegriff ab.”<sup>1685</sup> En sus escritos anti-donatistas (esp. 400-410), argumenta que los bautizados no están todavía completamente libres del pecado después del bautismo. Por esta razón, deben orar con la Oración del Señor cotidianamente. La controversia pelagiana –ciertamente en sus primeras dos fases-, se centra en la gracia y el pecado. En el *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum* (411) I, Agustín señala que todos han muerto en el *peccatum* de Adán. La relación entre la humanidad y el Adán pecador se trasmite por medio de la *propagatio*. La *gratia* interrumpe el *regnum mortis*. La *originalis aegritudo* es curada por la *gratia* por medio del bautismo en Cristo. En el segundo libro del *De peccatorum*, Agustín explica que es imposible para los seres humanos estar sin pecado aquí en la tierra. El tercer libro es una llamada de atención con relación a la existencia de la *tradux peccati*, basado en Cipriano y Jerónimo, y por extensión, una petición a favor del bautismo de los niños. Siguiendo unas líneas similares, Agustín insiste en la necesidad del bautismo de los niños en vista de la *natura uitata* en los sermones 293-294. *De spiritu et littera* (412) formula la doctrina de la gracia, más desde la perspectiva del contraste entre la *littera* y el *spiritus*, que a partir de la tipología Adán-Cristo. En el *De natura et gratia* (415) rechaza la idea de que tenemos la capacidad de *posse non peccare*. Todo ser humano, de hecho nace de Adán. Cada ser humano por tanto posee una *natura poenalis*, una *natura uitata*. Este *uitium* es una consecuencia del *peccatum originale* y demuestra la necesidad absoluta de la *gratia Christi*. El 1 de mayo del 418, y en concordancia con Agustín, el concilio de Cartago condenó la proposición que decía que Adán fue creado mortal, y que los *paruuli* no se encuentran marcados por el pecado original de Adán. El *De ciuitate Dei* 13 (417-426) define la muerte como *poena peccati*. Este es el resultado de la presencia seminal en Adán de la *natura* de toda la humanidad. Después del 418, Agustín entró en debate con Juliano. Juliano afirmaba que el *peccatum* está completamente dentro del fin de nuestra *uoluntas* personal. Por tanto, los *paruuli* nacen sin ningún tipo de pecado. Juliano calificaba como maniquea la doctrina de Agustín sobre el pecado original, y su posición con relación a la *concupiscentia carnis*. Agustín responde que la *concupiscentia* transmitida no está ausente en los bautizados, pero ya no se toma en cuenta como un pecado, al menos que ellos mismos cedan a sus influjos. En esta discusión con los monjes de Hadrumento, y en la así llamada controversia semi-pelagiana, la etiología se abre camino para la explicación de la relación entre el *liberum arbitrium* y la predestinación como el tema primario. De todos modos, se alude al pecado en el contexto de este tema. La pecaminosidad general de la humanidad después de la caída –y

---

<sup>1685</sup> Drecoll, ‘Gratia,’ 198

por tanto la infirmitas de la voluntad humana se encuentra en una necesidad irrefutable de la gracia en la lucha contra la concupiscentia carnis— funciona como la base (no explícitamente tematizada) de las reflexiones de Agustín. En su análisis de la reacción entre la gracia y el pecado, Drecoll hace referencia a dos citas bíblicas centrales. Para Agustín Rm 7 deja claro que la ley no es mala. Por el contrario, puede incluso ser descrita como buena, porque nos enseña lo que es el pecado. La ley hace que el pecado sea incluso más grave. Pues los pecadores son ahora transgresores de la ley. La concupiscentia es la lucha entre lo carnal y lo espiritual. Rm 8, 7, 18 mayormente combinado con Gal 5, 17, da testimonio de la natura uitata, y por lo tanto de la necesidad del bautismo contra el pecado transmitido. Del mismo modo, Rm 5 ilustra como la ley tiene un carácter que refuerza el pecado. Agustín interpreta aquí, en primer lugar, que la relación entre la ley y la gracia es paralela a la relación entre Adán y Cristo.

## 2. Los sermones de Agustín sobre el peccatum

### 2.1 Vínculo con otros temas en los sermones anti-pelagianos de Agustín

El tema del pecado, y del pecado original, se encuentra intrínsecamente relacionado con otros temas relativos a la gracia, que ya hemos tratado en otro lugar en el presente volumen: el pecado de la increencia, el estado pecaminoso de los paruuli en el momento del nacimiento, la oración como una medicina para el perdón de los pecados. En las páginas siguientes daremos una breve visión de conjunto.

El sermo 143 señala que la fe en Cristo, quien en sí mismo no tiene pecado, perdona todo pecado, y el pecado original, de que participamos pues el pecado de Adán y el pecado personal son el resultado de nuestro consentir a la concupiscentiae carnis<sup>1686</sup>. Según este sermo, el pecado de increencia en Cristo es el principal pecado<sup>1687</sup>.

Un estribillo continuo que se puede encontrar en los sermones que invitan al bautismo de los niños, insiste en que los niños, aunque son personalmente inocentes, de todos modos comparten el pecado de Adán<sup>1688</sup>. Según los “pelagianos” este pecado solo existe como una imitación del (primer) pecado de Adán. San Agustín responde diciendo que todas las personas han pecado en Adán<sup>1689</sup>. Con excepción de Cristo, nadie está praeter Adam, nadie nace praeter peccatum.<sup>1690</sup> El hecho de que los niños mueran sin haber podido cometer pecados personales con su uoluntatis arbitrium, demuestra que tienen el pecado (original) en ellos. El pecado y la muerte son causados por el pecado de Adán<sup>1691</sup>. Según Agustín, los “pelagianos” incorrectamente dicen

---

<sup>1686</sup> s. 143, 1.

<sup>1687</sup> s. 143, 2.

<sup>1688</sup> s. 115, 4.

<sup>1689</sup> s. 294, 15.

<sup>1690</sup> s. 293, 12.

<sup>1691</sup> s. 165, 7-9.

que el bautismo de los paruuli no sirve para redimirlos –ya están redimidos en vista de su inocencia-, sino para garantizarles la entrada al regnum caelorum. Por otro lado para Agustín, los paruuli tienen el pecado de Adán en ellos, y sin el bautismo solo pueden afrontar la damnatio. La redención y la entrada al Reino de los Cielos son idénticas, y solo son accesibles por medio del bautismo en Cristo<sup>1692</sup>. Agustín señala la idea de que toda la humanidad está salvada en Cristo, así como toda la humanidad se perdió por medio de Adán. (Rm 5, 12; 1 Tim 2, 5; 1 Cor 15, 21-22)<sup>1693</sup>. En esta colección de “sermones sobre el bautismo de los niños” se hace frecuentemente referencia al contraste entre los paruuli y Cristo. Cristo –quien nació sin la uoluptas de la libido carnalis y nació de una virgen– no tiene pecado original<sup>1694</sup>. Cristo no tenía iniquitas, no tenía culpa, pero asumió sobre sí mismo (junto con nuestra natura humana) el castigo de ambas, mortalitas<sup>1695</sup>. Dios creó nuestra natura humana buena. Adán introdujo el uitium en nuestra naturaleza originariamente buena, teniendo como consecuencia la muerte<sup>1696</sup>. La venida de Cristo fue necesaria en vista de la natura infirma de la humanidad, que también se extiende a los infantes.<sup>1697</sup>

En nuestro análisis del tema de la oración dejamos claro que Agustín la consideraba como un remedio contra el pecado. Al respecto se centraba en la oración en Mt 6, 12 para el perdón de los pecados cometidos después del bautismo, y en Mt 6, 13 como una oración para encontrar fuerza para evitar los pecados en el futuro. Dentro de los sermones dedicados a este tema, se dejó también claro el uso que hace Agustín de Mt 6, 12-13 (la mayor parte de las veces combinado con 1Jn 1, 8), servían para señalar su convicción de que los seres humanos nunca pueden estar sin pecado, incluso después del bautismo<sup>1698</sup>. Hemos expuesto los sermones 181 y 348A en función del tema de la oración. Dado el hecho de que estos también tratan con detalle el tema del pecado, les dedicaremos atención en el presente capítulo.

## 2. 2 *Excursus I: los primeros sermones sobre el pecado*

A manera de excursus, comenzamos esta visión general de la literatura primaria con dos sermones que explícitamente tratan con el tema del pecado y de la gracia, razón por la cual A. Kunzelmann los ha colocado al principio de la controversia pelagiana, concretamente los sermones 125 y 283. Los estudios de F. Dolbeau y P.-M. Hombert han demostrado que los sermones en cuestión deberían ser datados antes de la controversia. Los sermones son pues “tempranos” y están dedicados al tema de la gratia y el pecado. Dos sermones más también tempranos, dedicados al tema del pecado son los sermones 72A, 2 y 142, los examinaremos en la última parte del excursus.

<sup>1692</sup> s. 294, 2-8; 12.

<sup>1693</sup> s. 293, 9.

<sup>1694</sup> s. 294, 11.

<sup>1695</sup> s. 293, 5. s. 294, 13.

<sup>1696</sup> s. 294, 14.

<sup>1697</sup> s. 293, 10-11.

<sup>1698</sup> For example, s. 114, 3-5.

2. 2. 1 *Sermo* 283

El sermo 283 fue probablemente predicado el 22 de julio del 397<sup>1699</sup>. Se centra en el tema del pecado con el contexto de la teología agustiniana (anti-Donatista) del martirio.

Continentia y patientia – las virtudes de los mártires– les son concedidas a los mártires de parte de Dios. Las dos virtudes mencionadas son respectivamente remedios contra las dos causas del pecado, uoluptas y dolor. Es necesario que la continentia contrarreste la uoluptas, y la patientia contrarreste el dolor. La primera tentación funciona a partir de la promesa, la segunda a partir de amenazas. Ambas tentaciones, son superadas por Dios. Dios es más dulce que cualquier uoluptas y también representa la más grande amenaza, o sea, el fuego eterno<sup>1700</sup>. La ley nos advierte de la concupiscentia (Ex 20, 17; Rm 7, 7)<sup>1701</sup>, pero las advertencias no son suficientes. Hace falta ayuda y sin ella, no se puede cumplir la ley<sup>1702</sup>. La ayuda en cuestión puede venir solo de la gracia, del amor derramado en nuestros corazones, no por nosotros mismos, sino por medio del Espíritu Santo (Rom. 5,5). Sin esta gracia, la letra de la ley mata (2 Cor 3, 6). Una vez que la ley ha cumplido su función –demostrando que los seres humanos son pecadores y transgresores– no tiene ya más razón de ser<sup>1703</sup>.

La prohibición recogida en Rom. 7, 7 (Ex. 20, 17) contra la concupiscentia alude a todos los pecados cometidos “per illecebram uoluptatis”<sup>1704</sup>. Este mandamiento se opone no solo a la uoluptas, sino también al miedo al dolor, en sí mismo una añoranza de salud y de vida<sup>1705</sup>. Agustín se refiere al deseo

<sup>1699</sup> Kunzelmann, ‘Die Chronologie der Sermones,’ 466 (n. 9), 514. Verbraken, Études critiques sur les sermons, 128. F. Dolbeau ha descubierto una versión más extensa del s. 283 en la colección de sermons de Mayence (Mainz) (Mayence 45), cuya versión más corta apareció en la edición crítica de R. Demeulenaere. R. Demeulenaere, ‘Le sermon 283 de saint Augustin en l’honneur des martyrs massiliens. Édition critique,’ en: A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens (eds.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink, (Instrumenta Patristica; 19), Steenbrugge/Dordrecht 1989, 110-113. De Bruyne, ‘La chronologie de quelques sermons,’ 186-188. F. Dolbeau, ‘Nouveaux sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs,’ *Analecta Bollandiana* 110 (1992), 263-310, 272; 275-289. (= Dolbeau, *Augustin d’Hippone, 177-224, 196-203.*) Gryson, *Répertoire général*, 248, 259. Lambot, ‘Un “ieiunium quinquagesimae” en Afrique,’ 115-121. Rebillard, ‘Sermones,’ 784.*

<sup>1700</sup> s. 283, 1

<sup>1701</sup> Esto está en sintonía con la exegesis más temprana de Agustín de este versillo. Cf. Berrouard, ‘L’exégèse augustinienne de Rom., 7, 7-25,’ 113-116.

<sup>1702</sup> s. 283, 2.

Rom. 7, 9 afirma que el pecado revivió cuando llegó la ley. Solo en vista de la ley, es que el pecado fue prohibido y reconocido como lo que era. Ahora que lo reconocemos, debemos evitarlo. La letra de la ley revela aquello contra lo que debemos pelear. Solo podemos esperar ser derrotados si no recibimos ninguna ayuda.

<sup>1703</sup> s. 283, 2. De entrada los seres humanos son pecadores. Sin embargo por medio de la llegada de la ley, los seres humanos se han convertido también en trasgresores. La ley nos amenaza para que pidamos ayuda. La ley, por tanto funciona como un paedagogus (Gal 3, 24). El paedagogus no instruye, más bien lleva a los niños al magister. Una vez que han sido instruidos por el magister, los niños ya no se encuentran bajo el paedagogus. Es decir que una vez que se nos otorga la ayuda de la gracia, la letra de la ley ya no puede darnos miedo.

<sup>1704</sup> s. 283, 3. [Dolbeau p. 197/3.]

<sup>1705</sup> s. 283, 3.

de la salud física y de la vida como “concupiscentia praua”, en vista de que la muerte, a final de cuentas llega para todos. Pero esta vida temporal no es la vida que añoran los mártires. Por el contrario, anhelan la vida eterna<sup>1706</sup>. Agustín dirige su homilía de nuevo al tema del martirio, insistiendo en que la tribulatio experimentada por los mártires en esta vida terrena da como resultado la recompensa de la vida eterna en el cielo. No olvida añadir en este punto, que Dios hace posible que los mártires puedan derrotar esta tribulatio<sup>1707</sup>. La patientia (el remedio contra los dolores) y la continentia (el remedio contra las uoluptates) ambas de hecho proceden de Dios<sup>1708</sup>. Cundo Pablo coloca la gracia de Dios en el Espíritu Santo, lo hace en términos parecidos: “No hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios” (1 Cor 2, 12). El Espíritu de Dios es lo mismo que la caritas. El espíritu de este mundo, denota una auto-admiración desagradecida. Agustín concluye su sermón con una llamada a ser agradecidos con Dios por todo lo que nos ha dado<sup>1709</sup>.

### 2. 2. 2 *Sermo 125*

El Sermo 125 ha sido tradicionalmente datado en el 416 o el 417. Según Hombert, fue predicado antes de la controversia pelagiana<sup>1710</sup> y durante la Cuaresma. El predicador hace uso de Jn 5, 2-18 para construir una homilía sobre la ley y la gracia. Desde su perspectiva, hay cuatro elementos en el texto que simbolizan cuatro aspectos de la relación entre la ley y la gracia. En primer lugar, los cinco pórticos bajo los cuales yace el paralítico, simbolizan la ley (Jn 5, 2). Ellos son símbolo de los cinco libros de la ley dados a los judíos por Moisés. Para Agustín, este acuerdo numérico –cinco pórticos y cinco libros de la ley- le da ocasión para hablar de la ley mosaica, aunque el tema no está presente como tal en la lectura del evangelio. La ley mencionada, no era capaz de curar, del mismo modo que el paralítico de Jn 5, 2-18 añoraba su curación bajo los pórticos. Para probar la inadecuación de la ley, Agustín cita Gal 3, 21-22: “si enim data esset lex quae posset uiuificare, omnino ex lege esset iustitia; sed conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus”<sup>1711</sup>. La ley no era capaz de curar al paralítico, había sido dada más bien para revelar al enfermo –quienes a pesar de estar sanos- estaban realmente enfermos. Eran incapaces de cumplir la ley y por medio de la ley se dieron cuenta de cuán enfermos estaban, y la gran necesidad que tenían de un médico. Eran conscientes de que estaban enfermos y querían ser curados.

<sup>1706</sup> s. 283, 3.

<sup>1707</sup> s. 283, 4-5.

<sup>1708</sup> s. 283, 8.

<sup>1709</sup> s. 283, 8.

<sup>1710</sup> M.-F. Berrouard (introd., trad., notas), *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 72), Desclée de Brouwer, Paris 1977, 18-46. Gryson, *Répertoire général*, 238. Hill, *Sermons III/4 (94A-147A)*, 263 (n. 1). Hombert, *Nouvelles recherches*, 367-368 (n. 7). Kunzelmann, ‘Die Chronologie der Sermones,’ 470-471, 513. A.-M. La Bonnardière, *Livres historiques*, (Biblia Augustiniana, A.T.), Études augustinienes, Paris 1960, 53. Rebillard, ‘Sermones,’ 778. Verbraken, *Études critiques sur les sermons*, 83.

<sup>1711</sup> s. 125, 2. [PL 38 c. 689/26-28.]

Esta consciencia y este deseo no existirían si hubieran sido capaces de cumplir la ley. En realidad, la humanidad pensó que era inocente. Para manifestar esta superbia y condenarla, la humanidad había sido entregada a la ley. La ley se había dado para revelar nuestra enfermedad humana, para acentuar nuestro orgullo humano y no para quitar el pecado. Como una expresión del mismo, el paralítico de Jn 5, 2 yacía a la vista de todos bajo los pórticos. La ley tenía pues su valor, a saber, el de revelar. Al romper la ley los seres humanos se convirtieron en pecadores más grandes. Agustín explica esta idea a partir de Rm 4,15; 5,20. Es posible llamar a la gente pecadora antes de la llegada de la ley, a pesar de que todavía no fueran transgresores (praeuaricadores). Pablo describe la ley como buena porque otorga al pueblo la consciencia de que son praeuaricadores. Pablo señala inmediatamente que solo la gracia de Cristo puede salvar la humanidad, no la ley. La ley puede mandar y prohibir, pero no puede dar un remedio capaz de curar lo que les impide a los seres humanos cumplir la ley, es decir, el pecado. Solo la gracia tiene esta capacidad. Agustín cita Rm 7, 22-23 sobre el conflicto interno, el castigo por el pecado humano. Este conflicto es el resultado de la tradux mortis y de la condena de Adán<sup>1712</sup>. En el sermo 125, 2, vincula Rm 7, 22-25 –conflicto interno–, con Pablo como uno que se encuentra bajo la ley.

En tercer lugar Agustín vincula Jn 5, 7 (el agua que se vuelve terapéutica por la acción del ángel) con Cristo. Los sufrimientos de Cristo (el ángel) perturban al pueblo judío (el agua)<sup>1713</sup>. Cristo molesta a los judíos al curar en sábado y al declararse a sí mismo Hijo de Dios, igual al Padre<sup>1714</sup>. Completa su comparación. El agua (los judíos) está perturbada para que el Señor pueda sufrir, y para que así pueda haber sanación. Esto simboliza la gracia para los pecadores (Rm 7, 24-25)<sup>1715</sup>. El enfermo (el pecador) es solo curado si desciende al agua, es decir si se hace humilde. Según Agustín la piscina de Jn 5 fue construida de tal manera que los enfermos tenían que bajar para tocar el agua. “Quare autem illa talis facta est, quo descenderetur? Quia passio Domini humilem quaerit. Descendat humilis, non sit superbus, si uult sanari.”<sup>1716</sup>

En el resto del sermo Agustín insiste en que la ley puede solo ser cumplida reteniendo el amor que una persona puede tener al mundo, y amando la eternidad<sup>1717</sup>. El retirarse del mundo es la plenitud de la ley, y la plenitud de la ley es la caritas<sup>1718</sup>. Solo aquellos que tienen caritas cumplen la ley (Rm 13, 10; Gal 5, 14). La caritas es doble, consiste en el amor a Dios y el amor al propio prójimo (Mt 22, 37-40). Sin este doble amor es imposible cumplir la ley (sin referencia a 1 Cor 13, 1-3). En cuarto lugar, el paralítico de Jn 5, 2-18 simboliza

---

<sup>1712</sup> s. 125, 2.

<sup>1713</sup> s. 125, 3.

<sup>1714</sup> s. 125, 4.

<sup>1715</sup> s. 125, 6.

s. 125, 6.

<sup>1716</sup> s. 125, 6. [PL 38 c. 693/50-52.]

s. 125, 6.

<sup>1717</sup> s. 125, 7.

<sup>1718</sup> s. 125, 9.

la observancia de la ley sin la observancia del doble mandamiento del amor<sup>1719</sup>. Por esta razón, el hecho de que el hombre solo pudiera ser sanado por aquel que otorga la caritas, es decir, Cristo<sup>1720</sup>. Cristo curó el paralítico y le dijo que tomara su camilla y que caminara. Para Agustín, el enfermo representa la uoluptas carnis del hombre. En vista de su continencia, las personas curadas ya no son molestadas por lo carnal. “Sed qui sanati fuerint, continent et ferunt eam, non ab ipsa carne continentur. Ergo sanus contine fragilitatem carnis tuae, ut signo quadragenarii ieiunii ab isto saeculo, impleas quadragenarium numerum, qui sanauit illum aegrotum, qui non uenit legem soluere, sed implere.”<sup>1721</sup>

### 2. 2. 3 Sermones 72A, 2 y 142

Sermo 72A, 2 (403-404)<sup>1722</sup> es paralelo, en lo que se refiere al contenido, a los dos sermones anteriores. El sermón trata sobre el pecado y es designado por A. Kunzelmann como anti-pelagiano, en vista del tema de la gratia. Después de un detallado estudio de los paralelos, P.-M. Hombert optó por datarlo en una fecha anterior. Este fragmento del sermón proporciona una explicación de Mt 12, 43-45. Agustín afirma que el perdón de los pecados en los sacramentos es como limpiar una casa. Cuando la casa está limpia, continúa diciendo, todavía necesita un morador, concretamente, al Espíritu Santo<sup>1723</sup>. El Espíritu Santo mora solo en aquellos que son humildes de corazón (Is 66, 2). Cuando el Espíritu Santo mora en alguno entonces llena y guía a esa persona. El Espíritu ayuda a evitar hacer el mal, y se asegura de que se haga lo que es bueno. El Espíritu hace que la justicia se haga suavis. Por esta razón, el hombre solo actúa justamente cuando esto no se hace por miedo. En contraste, los seres humanos son justos en vista de su amor por lo que es rectus. Nadie, sin embargo es capaz de ser justo de acuerdo a sus propios esfuerzos. El Espíritu Santo ayuda en todo lo que es bueno. Según las palabras del mismo Agustín, reacciona contra los soberbios. Ellos dicen que una vez que los pecados han sido perdonados, el libre albedrío de la voluntad humana es suficiente para ser capaces de vivir una buena vida. A causa de su soberbia, estas personas se cierran a sí mismas la puerta del Espíritu Santo. Su casa puede estar limpia – sus pecados han sido quitados-, pero permanece vacía. De hecho es el Espíritu Santo quien nos llena de cosas buenas, y es precisamente en vista de nuestra soberbia que echamos al Espíritu. Si la casa está limpia y los pecados han sido perdonados, pero continuamos confiando en nosotros, entonces el Espíritu Santo es repelido (“repellit”) por nuestra superbia y nos deja a nuestra propia cuenta. En tales casos, la auaritia expulsada de nosotros (“a mente tua”<sup>1724</sup>) por el perdón de los pecados regresa con siete espíritus malignos (como opuestos a los siete dones buenos del Espíritu Santo): “spiritum stultitiae, erroris,

<sup>1719</sup> Por esto el hombre llevaba 38 años enfermo: 38 = 40 (la ley) - 2 (sin el doble mandamiento del amor).

<sup>1720</sup> Jn. 13,34: Cristo presenta un mandamiento nuevo, es decir, el mandamiento del amor. Mt 5, 17: Cristo no ha venido para abolir la ley, sino para darle cumplimiento.

<sup>1721</sup> s. 125, 10.

<sup>1722</sup> s. Denis 25. Rebillard: 417-418, Gryson: 403-404, Hombert: 403-404.

<sup>1723</sup> En este sermo, Agustín identifica el peccatum con la cupiditas.

<sup>1724</sup> s. 72A, 2. [MA 1 p. 157/6.]

temeritatis, ignauiae, ignorantiae, impietatis, superbiae contra timorem Dei<sup>1725</sup>. Estos siete espíritus malos se combinan con otros espíritus peores que están relacionados con la hipocresía: “unus malus spiritus stultitiae, alter peior simulatio sapientiae; spiritus malus spiritus erroris, alter peior simulatio ueritatis; spiritus malus spiritus temeritatis, alter peior simulatio consilii; spiritus malus spiritus ignauiae, alter peior simulatio fortitudinis; spiritus malus spiritus ignorantiae, alter peior simulatio scientiae; spiritus malus spiritus impietatis, alter peior simulatio pietatis; spiritus malus spiritus elationis, alter peior simulatio timoris.”<sup>1726</sup>

Sermo 142 (404-406)<sup>1727</sup> está dedicado al tema del medicus. El medicus prescribe su propia humilitas para el tumor superbiae.<sup>1728</sup> La infirmitas era tan grave que la persona no tenía ni siquiera las fuerzas para ir al médico por su propia cuenta. Por ello el mismo medicus se había visto obligado a venir. La causa de esta infirmitas es la superbia, el amor del mundo<sup>1729</sup>. El amor del mundo nos hace adúlteros. El amor por el Creador del mundo nos hace castos. El orgullo le impide al alma volverse hacia Dios. El alma se ha olvidado de sí misma por su amor por este mundo. Sin embargo, según el predicador, debería de olvidarse de sí misma porque ama a Dios<sup>1730</sup>. Dios ama su creación, es decir a la humanidad. Dios odia, por otro lado, la creación de la humanidad, o sea el pecado. Al amar nuestras obras propias exteriores nos olvidamos de la obra de Dios dentro de nosotros<sup>1731</sup>. Todos fuimos amados cuando todavía estábamos sucios, cuando no había nada que mereciese ser amado en nosotros. Fuimos pues amados, en primer lugar para poder ser dignos de ser amados. De hecho Cristo murió pro impiis (Rm 5, 6)<sup>1732</sup>.

### 2. 3 *Excursus II: Sermones 151 - 156 y su exegesis de Rm 7, 5 - 8, 17*

Este Segundo excursus sobre la literatura primaria se centra en una colección de sermones que indiscutiblemente se encuentran dentro del contexto de la controversia pelagiana y tratan con fuerza el tema del pecado dentro del contexto de la gracia. No los exploramos aquí en un excursus porque no son importantes en lo que se refiere al contexto, sino más bien lo contrario. Usamos más bien un excursus, porque en primer lugar, su contenido ha sido ya estudiado en detalle por G. Partoens. En segundo lugar, el amplio rango de literatura secundaria relativa a esta colección de sermones no se refiere aquí. Esta última puede encontrarse en la introducción a la reciente edición crítico-textual de la colección hecha por G. Partoens. Partoens nos proporciona un detallado análisis del contenido y la fecha de estos sermones, junto con una

<sup>1725</sup> s. 72A, 2. [MA 1 p. 157/18-20.]

<sup>1726</sup> s. 72A, 2. [MA 1 p. 157/22-28.]

<sup>1727</sup> Rebillard: 404, Gryson: 404-406, Hombert: -, Hill: 413-417. Cf. capítulo 2 (La fe).

<sup>1728</sup> s. 142, 1-3; 5-6; 10-13.

<sup>1729</sup> s. 142, 2.

<sup>1730</sup> s. 142, 3.

<sup>1731</sup> s. 142, 4.

<sup>1732</sup> s. 142, 5.

visión de conjunto de la literatura secundaria existente. Referir la misma aquí no sería nada más que una repetición<sup>1733</sup>.

A partir de los argumentos externos, los sermones 151-156 pueden localizarse históricamente en los años 417-418, y en lo relativo al contenido, al final de la primera fase de la controversia pelagiana. Es decir que la fecha no se basa exclusivamente en el contenido anti-pelagiano de los sermones<sup>1734</sup>. Existe un consenso entre los especialistas de que la colección debería ser situada alrededor de septiembre-octubre del 417<sup>1735</sup>, en Cartago<sup>1736</sup>. Aunque los sermones en cuestión no mencionan por nombre a los “pelagianos”<sup>1737</sup>, sin embargo atacan lo que Agustín considera que era una interpretación “pelagiana” de Rm 7, 5 - 8, 17.

Como colección, los sermones 151-156 claramente constituyen una unidad. El mismo Agustín también los consideraba como tal, y esto es confirmado por su fuerte coherencia en términos de contenido, el hecho de que se dirijan al mismo público, y por la historia de la transmisión de los manuscritos. La colección consiste de dos grupos ss. 151-152 sobre Rm 7, 15 - 8, 4 (finales de septiembre o principios de octubre del 417), y los ss. 153-156 sobre Rm 7,5 - 8,17 (417, probablemente el s. 153: sábado 13 de octubre; s. 154: domingo 14 de octubre; s. 155: lunes, 15 de octubre; s. 156: Miércoles de Ceniza; pocos días y meses separan ambos grupos. Dentro de cada grupo, cada uno de los sermones en particular solo se encuentran separados por un día o dos a lo más<sup>1738</sup>. Como una colección pertenecen a un grupo más amplio de once sermones (26, 30, 131, 151-156, 163, 165), anti-Pelagianos en su contenido –con referencias indirectas a los “pelagianos” en los sermones 26, 30, 131, 165– que fueron predicados durante la misma estancia en Cartago.

Dentro de la refutación de la lectura pelagiana de Rm 7, 5 - 8, 17, los sermones 151, 2 y 154, 4; 11-12 ofrecen una nueva interpretación de Rm 7, 15;

<sup>1733</sup> Sancti Aurelii Augustini. Sermones in epistolas apostolicas. Sermones CLI-CLVI. Recensuit G. Partoens, Secundum praefationis caput conscripsit J. Lössl, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Brepols, Turnhout 2007, ix-cxcvii.

<sup>1734</sup> Para una presentación detallada de la evidencia externa, Cf. G. Partoens, ‘La datation des sermons 151-156,’ in: CCL 4Ba, ix-xxii.

<sup>1735</sup> G. Partoens nos da una visión general de las fechas potenciales de los sermones 151-156: A. Kunzelmann: octubre del 418; O. Perler: octubre del 419; A.-M. La Bonnardière: octubre del 417; S. Lancel y P.-M. Hombert: octubre del 417 (mayo del 418); J.-P. Bouhot y J. Lössl: septiembre-octubre del 417. Partoens concluye: “La datation exacte des sermons 151-156 revient donc à un choix entre septembre-octobre 417 et mai 418. Dans l’état actuel de nos connaissances, nous préférons nous tenir à la datation proposée par La Bonnardière (septembre-octobre 417) et ceci à cause de la correspondance entre le calendrier de Carthage et l’ordre des articles dans l’antique collection Sessorienne. Dans le chapitre suivant de cette introduction J. Lössl montrera que ce choix n’est pas contredit par l’analyse du contenu de nos six homélies.” Partoens, ‘La datation des sermons 151-156,’ xxi-xxii. Cf. G. Partoens, ‘Le sermon 151 de saint Augustin. Introduction et édition,’ Revue bénédictine 113 (2003), 18-70. G. Partoens, ‘La prédication et la transmission antique des sermons 151-156 de saint Augustin,’ en : Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 90) Roma 2004, 673-691, 681-682.

<sup>1736</sup> Se puede encontrar evidencias que apoyan esta ubicación en los títulos de los sermones 154-156. s. 154: Sermo habitus ad mensam sancti martyris Cypriani. s. 155: Sermo habitus in basilica sanctorum martyrum Scilitanorum. s. 156: Sermo habitus in basilica Gratiani.

<sup>1737</sup> Agustín cita a Pelagio en el s. 156, 13 (cf. infra), pero no menciona su fuente.

<sup>1738</sup> Partoens, ‘La datation des sermons 151-156.’

19, en el corpus de los escritos de Agustín<sup>1739</sup>. En el sermo 151 y 154, explica que el “yo” de Rm 7, 14-25 es el apóstol Pablo, hablando acerca de sí mismo en el estado *sub gratia*. En vista de las fechas tan claras asociadas a estos sermones, G. Partoens puede concluir que Agustín (probablemente) identificó a Pablo (*sub gratia*) con el ego de Rm 7, 14-25 por primera vez en esta ocasión de una manera calculada<sup>1740</sup>.

En la colección de sermones 151-156 Agustín se centra en particular en el *desiderium malum*, la *concupiscentia carnis* y la *cupiditas* como consecuencia del *peccatum originale*. El pecado original hirió la naturaleza humana y dio origen a la *tradux peccati*<sup>1741</sup>. Agustín afirma una y otra vez que la ley no es mala; lo repite tanto que parece una mantra. Al hacer esto está reaccionando contra el rechazo maniqueo de la *lex* del Antiguo Testamento (ss. 152, 153). Por el contrario, la ley es necesaria porque nos enseña lo que el pecado hace, a saber, dar pie a la *concupiscentia*. La ley hace que el *peccator* se convierta en un *praeuaricator*. Para huir de esta *concupiscentia*, necesitamos la gracia, ya que la ley en sí misma (y ciertamente nuestro libre albedrío) no es suficiente (ss. 151-156). En la misma dirección que Pablo, Agustín hace una distinción más técnica entre la ley de misericordia (gracia liberante), la ley de Moisés (que revela el pecado), y la ley del pecado (la actual *concupiscentia*) (ss. 152, 155). Aunque el pecado borra la culpa (*iniquitas*) del pecado original (junto con los pecados individuales), la *concupiscentia*, que es su consecuencia, permanece en nosotros (*sub gratia*, también Pablo) como *consuetudo* y *uitium*. Pecamos como seres humanos al ceder a esta *concupiscentia*. Pablo no consintió. Estaba sujeto a la *concupiscentia*, pero no se sometió a ella (ss. 151, 154). En otras palabras, la justicia no es la ausencia de *concupiscentia*, sino la unión en la lucha contra la *concupiscentia*. Los seres humanos son por tanto mente *spiritalis* y carne *carnalis* (s. 154). Dada nuestra actual pecaminosidad, tenemos necesidad de que la gracia nos ayude a no ceder a la *concupiscentia* (ss. 151, 152, 154,

<sup>1739</sup> Lössl, ‘Dating Augustine’s sermons 151-156,’ xlvii-xlviii.

<sup>1740</sup> G. Partoens, ‘Le sermon 151 de saint Augustin. Introduction et édition,’ *Revue bénédictine* 113 (2003), 18-70. Partoens, ‘La prédication et la transmission,’ 681-682. Cf. Berrouard, ‘L’exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25.’ M.-F. Berrouard, ‘L’interprétation augustinienne de Rom., 7,7-25: une étape intermédiaire,’ in: M.-F. Berrouard (introd., trad., notas), *Homélies sur l’Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 73A), *Études augustinienes*, Paris 1988, 501-504. La Bonnardière, ‘La date des sermons 151 à 156.’ Ten Hove, *Zonde en genade*.

Sobre el s. 151, 6 G. Partoens escribe: “Des chrétiens malveillants pourraient invoquer cet aveu comme excuse de leurs propres péchés. Critiquant cette interprétation, mais sans récuser l’identification du locuteur avec l’Apôtre, le corpus du sermon 151 essaie de démontrer que saint Paul avoue uniquement qu’il n’est pas encore à l’abri des assauts de la concupiscence et qu’en ceci il ne diffère d’aucun chrétien vivant *sub gratia*. Rom. 7, 14-25 témoigne seulement de la permanence de la concupiscence dans la vie de tous les baptisés, sans excepter celle des Apôtres. Le verset 19 n’implique donc pas que Paul aurait péché en cédant aux tentations [...]” La misma identificación se encuentra poco después este sermón en el s. 154, 2. Partoens, ‘Le traitement du texte paulinien dans les sermons 151-156,’ en : CCL 41Ba, lvi-lxiv, lx. Cf. R. Dodaro, ‘“Ego miser homo”. Augustine, the Pelagian Controversy, and the Paul of Romans 7:7-25,’ *Augustinianum* 44 (2004), 135-144. E. TeSelle, ‘Exploring the Inner Conflict: Augustine’s Sermons on Romans 7 and 8,’ en: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, (Collectanea Augustiniana; 5), Peter Lang, New York 2001, 313-345. Verschoren, “I do the Evil that I do not will”.

<sup>1741</sup> Lössl, ‘Dating Augustine’s sermons 151-156,’ xxxii-xlvi.

155). La Concupiscentia permanece en los hombres y mujeres bautizados, como un desiderium carnis, como un cum carne conflictus (ss. 152, 154, 155). Agustín sitúa la fuente de esta perturbación en el pecado del primer hombre, que nos ha sido transmitido a nosotros, sus descendientes (tradux peccati). Como resultado, nadie (excepto Cristo) está sin pecado, incluyendo a los infantes recién nacidos (s. 153), y nadie puede perficere el bien (ss. 152, 154). La pecaminosidad humana, en otras palabras, es doble: pecaminosidad heredada (que requiere que los infantes sean bautizados, y que permanece después del bautismo, no como culpa sino como concupiscentia) y la pecaminosidad individual (al haber cedido a la concupiscentia). La consecuencia de la caída de Adán es la mortalidad humana (s. 151). La redención de este corpus mortis es solo posible por medio del sacrificio de Cristo (ss. 152, 154), quien era en sí mismo impecante según la carne de pecado (Rm 8, 3; ss. 152, 155). La gracia de Cristo es central en esta colección de sermones. Sin Cristo (como medicus contra la enfermedad de la superbia, como magister (quien está por encima del paedagogus de la ley), como mediator) la redención es imposible. En los sermones 151-155, Agustín aborda la necesidad de la gracia en la lucha contra la concupiscentia desde la perspectiva del contraste entre la humanidad pecadora y el Dios misericordioso. Explora la naturaleza de la gracia de una forma más sistemática en el sermo 156, explicando que no excluye la cooperación entre los seres humanos y Dios, pero del mismo modo no puede ser reducida a un mera función de facilitación. La gratia es una conditio sine qua non en nuestros esfuerzos para ser libres y para vivir una vida buena. Al principio de esta serie de seis sermones, Agustín insiste en que necesita la gracia de Dios –por medio de la oración de sus oyentes– para ser capaz de explicar el pasaje paulino que quiere explorar. Este topos –que posiblemente debe ser entendido como una captatio benevolentiae– no se encuentra en el sermo 154A. Cuando es comparado con los sermones precedentes, este último es más sucinto, limitándose en primer lugar a la lucha interior entre la mens y la caro, en la que la ayuda de Cristo es requerida para evitar que caigamos en la desideria mala.

## 2. 4 Ocho sermones sobre el pecado en la controversia pelagiana

### 2. 4. 1 Sermo 174

El Sermo 174 fue probablemente predicado en Cartago entre el 411 y el 413<sup>1742</sup>. El sermon comienza afirmando que la encarnación de Cristo apunta hacia la pecaminosidad de la humanidad (1 Tm 1, 15; Lc 19, 10: §1-§2). Esta consciencia de una misericordia inmerecida debiera llevar a la humanidad a la humildad, la humildad de la que Zaqueo es un ejemplo (§3-§6). Los infantes se encuentran también necesitados de esta gracia de Cristo en vista de su pecado (original) (§4; §7-§9).

<sup>1742</sup> Hill: un domingo del 412, Rebillard: 411-413, Gryson: 413, Hombert: 411-413. En la Basilica Celerinae en Cartago. Hombert, *Nouvelles recherches*, 393 (n. 18). Kunzelmann, 'Die Chronologie der Sermones,' 468. Cf. Hombert, *Gloria gratiae*, 493 (n. 180). O'Connell, *The Origin of the Soul*, 110 (n. 85). Poque, 'L'écho des événements de l'été 413.'

El Sermo 174 gira en torno a la principal convicción anti-pelagiana de Agustín: la desproporción entre el libre albedrío del hombre y la necesidad de la gracia. Esto se condensa en la necesidad del bautismo de los niños en vista de su peccatum originale. La homilía parte del texto de 1 Tm 1,15: “humanus sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Iesus uenit in mundum peccatores saluos facere, quorum primus ego sum”<sup>1743</sup>, un versillo que afirma que la humanidad pecadora es liberada por la encarnación. Agustín explícitamente afirma que Cristo libero a la humanidad al hacerse hombre<sup>1744</sup>. La encarnación reveló nuestro estado pecaminoso. Si no hubiéramos estado perdidos, Cristo no hubiera venido. De este modo lee el predicador Lc 19, 10: “uenit enim filius hominis quaerere et saluare quod perierat”<sup>1745</sup>. Agustín lo expresa de manera concisa: “Perierat homo per liberam uoluntatem: uenit Deus homo per gratiam liberatricem”<sup>1746</sup>. Como seres humanos pecamos por medio de la libera uoluntas. Sin embargo no podemos encontrar la salvación sin el auxilium de Cristo, en quien se encuentra la gracia liberadora. El libre albedrío, que se encuentra dominado por el orgullo, es incapaz de evitar el mal sin la ayuda de Dios. Agustín predica que es precisamente esta realidad ante todo la que queda ejemplificada por el primer ser humano. Éste se encontraba totalmente perdido y estaba necesitado de un “segundo hombre”. Precisamente porque Adán era un ser humano, Cristo se hizo hombre. La gracia y la omnipotencia de Dios se manifestaron en Cristo como ser humano. Como tal, es el mediador entre Dios y la humanidad<sup>1747</sup>. Esta comparación entre Adán –la humanidad en general– y Cristo, lleva a Agustín a una explicación cristológica. La humanidad de Cristo es completa. Tiene una carne y un alma. Asumió en sí mismo una naturaleza humana completa –la naturaleza que él había creído que estaba necesitada de salvación– pero una naturaleza humana pura, y no con la culpa con la que se encuentra lastrada. Sin embargo Cristo no solo era hombre, sino que era también Dios. Lo que lo distingue de la humanidad es el hecho de que Cristo es Dios. Él no necesitó ganar esto. Los seres humanos, por otro lado, ganan el derecho a ser hijos de Dios (“meruisse ut efficiamur filii Dei”) por medio de una forma de vida virtuosa<sup>1748</sup>. Agustín añade que hemos recibido todo esto en Cristo. Todo mérito humano no es otra cosa que un don de Cristo. Por ello no debemos confiar en nosotros mismos, sino más bien debemos confiar en Cristo. El Creador puede cuidarnos mejor de lo que nosotros podríamos cuidarnos a nosotros mismos<sup>1749</sup>. Un ejemplo de esto es la humildad de Zaqueo: “Agnosce ergo Christum, gratia plenus est. Hoc tibi uult fundere, quo plenus est: hoc tibi dicit, quaere dona mea, obliuiscere merita tua; quia si ego quaererem merita tua, non uenires ad dona mea. Noli te extollere, pusillus esto, Zacchaeus esto”<sup>1750</sup>. El casus del pecador

<sup>1743</sup> s. 174, 1. [PL 38 c. 940/3-5.]

<sup>1744</sup> s. 174, 1.

<sup>1745</sup> s. 174, 2. [PL 38 c. 940/39.]

<sup>1746</sup> s. 174, 2. [PL 38 c. 940/42-43.]

<sup>1747</sup> s. 174, 2.

<sup>1748</sup> s. 174, 2. [PL 38 c. 941/16-17.]

<sup>1749</sup> s. 174, 2.

<sup>1750</sup> s. 174, 2. [PL 38 c. 941/38-43.]

Zaqueo se extiende por medio del motivo del *medicus* a todos los seres humanos. El predicador hace esto cuando invita a sus oyentes a reconocer que no se encuentran sanos, que están enfermos y que necesitan la ayuda de un médico. Las multitudes que le impiden a Zaqueo ver a Cristo, asumen con orgullo que se encuentran sanas. Agustín urge a su comunidad a recibir al médico como lo haría un enfermo, del mismo modo como lo hizo Zaqueo<sup>1751</sup>.

Agustín posteriormente sigue argumentando que la práctica del bautismo de los niños prueba que los infantes están “enfermos”<sup>1752</sup>. Del mismo modo la venida de Cristo demuestra la pecaminosidad de la humanidad (1 Tm 1,15; Mt. 1, 21; 9, 12). En el curso de su petición del bautismo de los niños, Agustín hace un breve análisis del *peccatum originale* y su trasmisión. Por medio de la serpiente (uenerator), la *uniuersa massa generis humani* fue derrotada en el primer ser humano. Desde entonces, nadie puede llegar al “segundo hombre”, excepto por medio del sacramento del bautismo. Un creyente bautizado, cuyos pecados hayan sido ya perdonados, concibe un hijo cargado con el pecado del primer hombre, en vista de que el niño fue concebido de una manera carnal y no espiritual. Agustín cita en este contexto Jn 3, 6: “quod natum est de carne, caro est”<sup>1753</sup>. Lo que se renueva en nosotros por medio del bautismo (cf. 2 Cor 4, 16: “et si exterior homo noster, ait apostolus, corrumpitur, sed interior renouatur de die in diem”<sup>1754</sup>) no se trasmite en la concepción de un niño, a saber, su ser interior. Un niño es concebido, a partir de aquello que perece en nosotros, es decir, nuestro yo externo<sup>1755</sup>.

En el sermo 174, Agustín aborda un tema predicado únicamente al principio de la controversia pelagiana, a saber, la necesidad del bautismo de los niños. El principal mensaje del sermón es la pecaminosidad de la humanidad. Se hace alusión al contraste entre Adán y Cristo, el motivo del *medicus* la comparación con Zaqueo y la exhortación a bautizar los infantes, están todos relacionados con esta *condition humaine* pecaminosa. Es precisamente en vista de este estado pecaminoso que no podemos, como seres humanos, salvarnos a nosotros mismos, y nos es indispensable la gracia de Cristo.

#### 2. 4. 2 *Sermo 176*

El Sermo 176 debemos situarlo probablemente entre los años 413-414<sup>1756</sup>. La estructura del sermón está claramente determinada por las lecturas litúrgicas de 1 Tm. 1, 15-16; Ps. 95, 2; 6; Lc 17, 12-19 (§1). Agustín usa 1 Tm 1, 15-16 como un argumento a favor del bautismo de los niños (§2), al mismo tiempo ofrece una explicación de la descripción que Pablo hace de sí mismo como el “primer pecador” (§3-§4). Pablo humildemente admite estar enfermo y recurre al *medicus* (§4). Este es también el significado del Ps. 95,2; 6 (§5) y la curación de los leprosos paganos en la lectura del evangelio (§6).

<sup>1751</sup> s. 174, 6.

<sup>1752</sup> s. 174, 7-8.

<sup>1753</sup> s. 174, 9. [PL 38 c. 944/56.]

<sup>1754</sup> s. 174, 9. [PL 38 c. 945/1-2.]

<sup>1755</sup> s. 174, 9.

<sup>1756</sup> Hill: 414, Rebillard: 414, Gryson: en los primeros años de la controversia pelagiana (¿412/413?), Hombert: 413-414.

La lectura de 1 Tim 1, 15-16 y la lectura del evangelio de Lc 17, 12-19 sobre la curación de los diez leprosos, le da a Agustín una oportunidad ideal en el sermo 176 para acentuar su convicción de que todos los seres humanos están enfermos y necesitan un *medicus*, incluso los *paruuli*<sup>1757</sup>. Aquellos que no admiten ser pecadores, como hace Pablo en 1 Tim 1,15, son culpables de ingratitud hacia el Creador. Toda la humanidad procede de Adán; todos están enfermos en vista de Adán y todos son curados por la gracia de Cristo. De hecho ninguno puede ser curado sin la gracia de Cristo<sup>1758</sup>. Pablo se llama a sí mismo el “primer pecador” (1 Tim 1,15: *primus*), aunque ya habían existido pecadores antes que él. Él había perseguido a los cristianos e incluso al mismo Cristo (1 Cor. 15,9)<sup>1759</sup>. Si Cristo puede perdonar a su peor enemigo –Saulo como perseguidor–, todos los demás pecadores no deben desesperar. Cuando los médicos llegan a un nuevo lugar curan a aquellos que tienen las enfermedades más graves para demostrar su habilidad<sup>1760</sup>. Lo mismo puede ser aplicado, *mutatis mutandis*, a la curación de Saulo por parte de Cristo. Agustín acentúa la gracia de Dios en este punto, e invita a los creyentes a reconocer que todo lo que es bueno en ellos procede de Dios, y lo que es malo en ellos, procede de ellos mismos<sup>1761</sup>. Por nosotros mismos no somos otra cosa que pecado. Todo lo demás, incluso la misma curación, se debe totalmente a Dios (1 Cor. 4, 7)<sup>1762</sup>. Más aún, esta es una gracia previa: “*Deus meus, misericordia eius praeueniet me*”. [Ps. (58) 59,(11) 10] *Vt esses, ut sentires, ut audires, ut consentires, praeuenit te misericordia eius. Praeuenit te in omnibus: praeueni et tu in aliquo iram eius.*”<sup>1763</sup>

En lo relativo al contenido, el sermo 176 es parecido al sermo 174. El sermón se centra de nuevo en la humanidad después de la enfermedad de Adán y su pecaminosidad, incluidos los *paruuli*, todo ello expresado con el motivo del *medicus*. Saulo sirve como un ejemplo poderoso de la humanidad pecadora. Como resultado de nuestra pecaminosidad humana, estamos por tanto en constante necesidad de la ayuda de la gracia divina.

#### 2. 4. 3 *Sermo 299*

El Sermo 299 fue predicado en la fiesta de los mártires Pedro y Pablo el 29 de junio, probablemente del año 413<sup>1764</sup>. Esta celebración litúrgica le dio a Agustín la oportunidad de exponer una serie de temas anti-pelagianos. La homilía se centra en el tema de la gracia desde una perspectiva anti-pelagiana, usando dos ejemplos relacionados con el martirio de Pedro y Pablo (§1-§2). Al ejemplo de la aceptación de la muerte por parte de Pablo se le dedica la mayor parte de la atención (§3-§6; §8-§9), mucha más que a Pedro (§7-§8). Según

---

<sup>1757</sup> s. 176, 1.

<sup>1758</sup> s. 176, 2.

<sup>1759</sup> s. 176, 3.

<sup>1760</sup> s. 176, 4.

<sup>1761</sup> s. 176, 5.

<sup>1762</sup> s. 176, 6.

<sup>1763</sup> s. 176, 5.

<sup>1764</sup> Gryson, *Répertoire général*, 249. Hombert, *Nouvelles recherches*, 387-398. Kunzelmann, *Die Chronologie*, 472. Rebillard, *Sermones*, 785. Hill, *Sermons III/8 (273-305A)*, 229; 239.

Agustín, los ejemplos en cuestión demuestran que la comprensión pelagiana del carácter natural de la muerte es incorrecto (§10-§12).

Al final, Agustín parece haberse quedado dentro del discurso general sobre la gratia, característico de las homilías de los mártires. El Señor soporta los sufrimientos de los mártires, y hace de esta manera que el martirio sea posible. Una característica típica de la teología de Agustín sobre el martirio es el énfasis que se hace en el hecho de que Cristo concediera fuerza a los mártires. El sacrificio del mártir es pues un devolver lo que ellos ya habían recibido de Cristo (1 Cor 4, 7)<sup>1765</sup>. La llamada a seguir a los mártires como ejemplo es también típica en este género. Más aún, los creyentes deben seguir los ejemplos de los mártires a pesar del hecho de que cuando son comparados con el número de los creyentes, los mártires son pocos y contados: “pauci martyres, sed multi fideles”.<sup>1766</sup> Todo mérito humano coronado por Dios con la corona iustitiae, fue concedido, en primera instancia, por Dios (se hace referencia de nuevo a 1 Cor 4, 7). Dios tiene una deuda que pagar a la humanidad en el sentido de que prometió recompensar tales méritos (que él mismo había concedido). Es decir, Dios premia lo que procede de Dios. Dios corona sus propios dones (cf. 2 Tim 4, 6-8). El Espíritu llena al mártir de fuerza como un signo de gratia divina<sup>1767</sup>. La uirtus y la patientia del mártir son un don de la gratia<sup>1768</sup>.

En su exposición del ejemplo de Pablo, Agustín señala que el apóstol se refería a sí mismo como el “primer pecador” (1 Tim 1, 15). Según Agustín, Pablo no lo hizo por haber sido la primera persona en pecar, sino porque era un pecador par excellence en vista de que había perseguido a la Iglesia (Hch 9,4). En su explicación, Agustín orienta particularmente su atención al hecho de que Cristo vino a redimir a los pecadores (1 Tim 1, 15; Mt 1, 21). El ejemplo primario de que el deseo de Dios de redimir más allá de los méritos humanos, es la conversión de Saulo en Pablo. Como todo pecador, el perseguidor no merece nada, sino castigo. La conversión y la salvación le fueron dadas a Pablo como dones. Su conversión, fue una gracia dada por Dios, y esto sirve como ejemplo para todos aquellos que creen en Cristo. “Quae ista gratia, nisi gratia? Quid enim boni meriti praecessit? Gratia uocatur, quia gratis datur”<sup>1769</sup>. Cristo el medicus eligió “el peor caso” para curar al paciente considerado ya sin cura. El mensaje es que nadie debe tener miedo a buscar el perdón, si a alguien como a Saulo se le otorgó el perdón<sup>1770</sup>.

Cuando Agustín vuelve su mirada al significado de la muerte, a la relación entre la muerte y la naturaleza humana y al papel de Adán en este contexto, se le da una interpretación anti-pelagiana a la gratia que se le concede al mártir. Comienza insistiendo en que la muerte no puede ser amada. Todos los seres vivos huyen y temen la muerte. La muerte tiene que

<sup>1765</sup> s. 299, 3.

<sup>1766</sup> s. 299, 4. [PL 38 c. 1369/40.]

<sup>1767</sup> s. 299, 5-6.

<sup>1768</sup> s. 299, 8.

<sup>1769</sup> s. 299, 6. [PL 38 c. 1371/36-38.]

<sup>1770</sup> s. 299, 6.

ser afrontada, tolerada: "Amari mors non potest, tolerari potest"<sup>1771</sup>. Si la muerte fuera algo que podemos abrazar, amar, disfrutar, entonces los mártires no hubieran sido considerados grandes, y no hubieran sido alabados por su valor y su paciencia. Agustín dice que Pedro y Pablo tenían aversión a la muerte, pero que abrazaron el martirio en vista de un ideal más alto. Al hacer esto, señala el hecho de que solo lo que viene después de la muerte es lo que debe ser amado. La muerte es un castigo. La generación presente de seres humanos, las ramas extendidas, han heredado la muerte de Adán, la raíz. Adán fue el primero en afrontar la muerte como castigo por su pecado (Sir 25, 24; Rom 5,12). "Mors ergo nostra de poena est, propinata nobis. A radice hanc accepimus, diffusio ramorum generis humani. Adam primus hanc peccando meruit. A muliere initium factum est peccati, sicut scriptura loquitur, et per illam omnes morimur [Ecli. 25,33]. Et, per unum hominem peccatum intrauit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt [Rom. 5,12]."<sup>1772</sup>

Agustín después sigue explicando la diferencia entre la culpa y la poena. "Ergo in nostra natura et culpa et poena. Deus naturam sine culpa fecit, et si sine culpa persisteret, nec poena utique sequebatur. Inde uenimus, inde utrumque traximus, et hinc multa contraximus. In nostra igitur natura et culpa et poena: in Iesu carne et poena sine culpa, ut et culpa sanaretur et poena. Alter te, inquit, cinget, et feret quo tu non uis [Jn. 21,18]. Poena est haec: sed per poenam tenditur ad coronam."<sup>1773</sup> Pablo considera que el castigo de la muerte es insignificante porque nos lleva a la corona. Lo mismo vale para la humanidad como un todo. Nuestro viaje es difícil, pero nuestro destino es grande. Pedro estaba plenamente consciente de su destino y por tanto podía afrontar sus sufrimientos, abrazarlos con devoción y soportar el martirio. No amaba el martirio, más bien amaba su meta final, y gustosamente soportaba el viaje que lo iba a llevar hasta esa esa meta<sup>1774</sup>.

Agustín continúa su análisis de la muerte en los tres últimos párrafos de su sermo, y a pesar del hecho que no se refieren directamente a los pelagianos, claramente tienen un tono anti-pelagiano. Sigue insistiendo que la muerte no es una realidad natural. La muerte fue introducida por el pecado. El pecado es la causa de la muerte y no viceversa. El pecado no es la contentio (1 Cor 15,55-56) ocasionada por el pecado. La muerte es la consecuencia del pecado. Veneno, como el pecado es una "copa de muerte" porque causa la muerte y no porque es ocasionada por la muerte. El Señor pone un fin al castigo de la muerte por medio de la resurrección. Aunque Dios podría haber quitado la muerte una vez que había justificado a la humanidad, prefirió dejarla sin cambio, como algo contra lo que los creyentes y los santos deben luchar en contra (contemnere) en vista de su fe. Dios eligió dispensar de la muerte a ciertos individuos, porque él así lo quiso. Enoc y Elías fueron llevados vivos a los cielos. Agustín aclara que esto no tiene nada que ver con sus méritos

<sup>1771</sup> s. 299, 8. [PL 38 c. 1373/14.]

<sup>1772</sup> s. 299, 8. [PL 38 c. 1373/47-54.]

<sup>1773</sup> s. 299, 8. [PL 38 cc. 1373/55-1374/5.]

<sup>1774</sup> s. 299, 8.

personales o su iustitia, sino solo con la gratia de Dios. La razón para su ascensión no hay que buscarla en ellos mismos. Para demostrar la grandeza de su poder, el Creador atrajo la atención hacia lo que él es capaz de hacer por medio de la ascensión de Enoc y Elías<sup>1775</sup>.

Agustín usa el *casus* de Enoc y Elías para refutar la sugerencia de que la muerte es una realidad natural y que los hombres no mueren a causa del pecado. Reacciona contra el argumento de que Adán hubiera también muerto aunque no hubiera pecado. Unos adversarios ficticios preguntan en el sermón el por qué Elías y Enoc no murieron, si la muerte es la consecuencia del pecado. Según Agustín esta afirmación implica que el pecado debe estar enraizado en la naturaleza humana, ya que la postura pelagiana señala que no es una consecuencia del pecado. Explica a sus oponentes que la muerte física solo está enraizada en nuestra natura en el sentido de que es una natura uitiat, una naturaleza ya condenada con el castigo de la muerte. Entonces cambia la pregunta. Si la muerte es parte de la naturaleza humana, ¿por qué no murieron Enoc y Elías? Según la afirmación de sus adversarios, la ascensión de Elías y Enoc mientras estaban vivos implica que su naturaleza había alcanzado su fin. Agustín señala que la interpretación de la muerte como una consecuencia del pecado ofrece una mejor explicación para el ejemplo de Elías y Enoc. La respuesta de Agustín es sucinta, doble y sin más explicación. Afirma en primer lugar que aunque Elías y Enoc estaban vivos –ubicumque– cuando fueron llevados al cielo, estarán sujetos a la muerte en el futuro. En este punto los compara más bien de manera vaga con otros dos profetas anónimos del libro del Apocalipsis (Ap 11,3-12), donde se afirma que los dos profetas morirán y posteriormente resucitarán. Agustín aplica esto a la situación de Elías y Enoc –basado sin duda en la coincidencia en el número– pero no ofrece otra explicación. La sugerencia se amolda bien a su pensamiento sobre el pecado original (y a la muerte como una consecuencia del mismo) y la unicidad de la gratia Christi (que lleva retrospectivamente a la resurrección de los iusti del Antiguo Testamento). Enoc y Elías están todavía vivos, comenta, pero tienen todavía que morir. Esto no significa que ya han resucitado de entre los muertos. En el pensamiento de Agustín tal cosa sería imposible. En su comprensión de las cosas, Elías y Enoc estaban marcados por el pecado original, y solo la gracia de Cristo es capaz de redimirlos de ella. Es aquí donde encontramos el vínculo con la segunda, aunque vaga opción. Si Elías y Enoc están todavía vivos, entonces su culpa debe haber terminado. No ofrece ninguna explicación posterior. Esta opción es solo posible en el pensamiento de Agustín por la mediación de Cristo. A pesar de la vaguedad de su sugestión, su mensaje permanece claro: la muerte es un castigo por el pecado<sup>1776</sup>. El sermón termina con una advertencia contra un cierto grupo de personas –quienes sin embargo permanecen anónimos–, quienes socavan la estabilidad de la fe al cuestionarla. Adán ha muerto, pero la serpiente (el demonio) sigue viviendo. Este último persiste con sus insinuaciones, y está buscando incesantemente compañeros que compartan su condena. Agustín

---

<sup>1775</sup> s. 299, 10.

<sup>1776</sup> s. 299, 11.

señala que los seguidores del grupo en cuestión son un número creciente. Pide a su comunidad que sea paciente y prudente de cara a estos nuevos argumentos, que tienen un origen puramente humano y definitivamente no viene de Dios<sup>1777</sup>.

El Sermo 299 fue predicado durante la fiesta de un mártir al principio de la controversia pelagiana y Agustín realinea el tema del martirio para colocarlo dentro del discurso anti-pelagiano. La entrega valiente del mártir a la muerte señala que la muerte no es natural, y que existe una natural aversión a la misma. Sin duda inspirado por la distinción (anti-donatista) entre la causa y la poena con referencia al verdadero martirio, Agustín establece una distinción entre culpa y poena con relación a la mortalidad humana. Antes de la caída, la humanidad estaba libre de la culpa. No obstante en vista del pecado de Adán, esta culpa y su aliada, la muerte, pasaron a la humanidad como un todo en la forma de la poena. De hecho Adán, es la *radix*, en el que todas las personas pecan (Rm 5, 12). Junto con esta respuesta al argumento de que la ascensión de Elías y de Enoc prueba el carácter natural de la muerte, esto claramente da testimonio de una línea de acercamiento anti-pelagiano. El hecho de que la advertencia al final de este sermón permanezca “anónima” puede sugerir que debe ser colocado al principio de la controversia, un momento en el que Agustín todavía trata a sus adversarios con un cierto grado de cortesía.

#### 2. 4. 4 *Sermo 30*

El Sermo 30 puede ser datado en septiembre / octubre del 416, o del 417<sup>1778</sup>, y contiene una exposición del significado de la *lex* (§1; §3) y del impacto de la caída de la humanidad (§2-§3). La caída dio como resultado una lucha entre lo espiritual y lo corporal (§3-§4; §6-§7), y la pérdida de la salud humana, haciendo de Cristo, el *medicus*, una necesidad (§5; §8-§10).

El Sermo 30 comienza con un análisis del Ps. (118) 119,133: “*Gressus meos dirige secundum uerbum tuum, et ne dominetur mihi omnis iniquitas*”<sup>1779</sup>. La sangre de Cristo salva a la humanidad del dominio de la iniquitas. Agustín es inmediatamente inspirado para preguntar sobre el valor de la ley que nos manda y amenaza, pero que no puede ayudarnos. Más específicamente, se refiere al estatus de estar bajo la ley antes de recibir la gracia. Volviendo al texto del salmo, afirma que las amenazas de la ley no sirven de nada si domina la iniquitas. La ley no es ni *corporalis* ni *carnalis*, pero *spiritalis*, porque Dios –

<sup>1777</sup> s. 299, 12.

<sup>1778</sup> Hill: 412, Rebillard: 412-416, Gryson: septiembre-octubre del 416, Hombert: septiembre-octubre del 416. Carthage. Berrouard, ‘L’exégèse augustiniennne de Rom. 7, 7-25,’ 169-171 (n. 30). J. P. Bouhot, ‘Discussion of: A.-M. La Bonnardièrre, ‘La date des sermons 151 à 156 de saint Augustin’ (Revue des Études augustiniennes 29 (1983) 129-136),’ Revue des Études Augustiniennes 30 (1984) 341. Hombert, Nouvelles recherches, 532 (n. 9). Partoens, ‘La datation des sermons 151-156,’ XIX. A.-M. La Bonnardièrre, ‘La date du ‘De Continentia’ de saint Augustin,’ Revue des Études Augustiniennes 5 (1959) 121-127, 123-124. Lössl, ‘Dating Augustine’s sermons 151-156,’ XXV-XXVII. G. Partoens, ‘Prédication, orthodoxie et liturgie. Les sermons d’Augustin prononcés à Carthage en septembre-octobre 417,’ en: N. Bériou, F. Morenzoni (eds.), Prédication et liturgie, 23-51. See also: Poque, ‘L’écho des événements de l’été 413’.

<sup>1779</sup> s. 30, 1. [CCL 41 p. 382/7-9.]

quien otorgó la ley— es Spiritus. Encuentra una confirmación a esta naturaleza espiritual en Rm 7,14 (“scimus enim, quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, uenundatus sub peccato”<sup>1780</sup>). Los seres humanos han sido vendidos al pecado y son dominados por el pecado. Y “peccatum iniquitas est [1 Jn. 5,17]”<sup>1781</sup>.

Agustín continúa su homilía con una descripción específica del pecado y la caída. “Ipse homo se uendidit per liberum arbitrium sub dominante iniquitate, et accepit pretium exiguum de arbore uetitam uoluptatem.”<sup>1782</sup> Es por esto que el salmista, quien se pierde en vista de su propio liberum arbitrium (“ego distorsi [...] deprauauit”), pide al Señor que haga sus pasos rectus (según el Verbum que es rectum y la regula ueritatis). Agustín resume de manera retórica: “Vendidi me arbitrio meo, redime me sanguine tuo. In uenditore erubescat superbia, in redemptore gloriatur gratia.”<sup>1783</sup> Inmediatamente asocia esto con St 4, 6: “Deus enim superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.”<sup>1784</sup>

Volviendo a la cuestión de la ley, Agustín insiste que a diferencia de los seres humanos, no es algo corporal. Como el mismo Pablo escribe en Rm 7, 14-15: “Lex enim spiritualis est, ego autem carnalis sum, uenundatus sub peccato. Quod enim operor ignoro; non enim quod uolo ago [...]”<sup>1785</sup>. Se considera a sí mismo un carnalis, por lo tanto poniendo la culpa en sí mismo y no en la ley. Si la ley es espiritual, no puede por tanto ser culpable. Los seres humanos vendidos al pecado son culpables. “Per malum uelle, perdidit bonum posse”<sup>1786</sup>. La contradictor gratiae dice que los seres humanos hacen lo que quieren, y si no hacen lo que es bueno es simplemente porque ellos no lo quieren. Agustín responde a este adversario imaginario señalando, en primer lugar, que no es un arbiter conscientiae, y que no puede juzgar las intenciones de otro (1 Cor 2, 11)<sup>1787</sup>. Posteriormente confronta a su adversario con la idea de que él también es un ser humano, y por lo tanto está sujeto a la lucha contra la concupiscentia. Como todo ser humano, su adversario tiene un corruptibile corpus que lastra el alma de tal manera que desea lo carnal (concupiscentia), en lugar de lo espiritual y viceversa. Para su adversario la concupiscentia carnis del mismo modo ofrece resistencia a la lex mentis. Agustín hace la sutil observación de que si su adversario ficticio no experimentara tal lucha, entonces esto significaría que había sucumbido totalmente a la carne y todavía no había comenzado a resistir a ella.

Agustín comenta que preferiría eliminar completamente las delectationes, y que preferiría no tener nada contra que luchar. Es mejor no tener enemigo que vencer al propio enemigo. Pero la lucha en cuestión sigue siendo un hecho de la vida. “[...] pars libera aliquantum resistit reliquiis seruitutis.”<sup>1788</sup>

<sup>1780</sup> s. 30, 1. [CCL 41 p. 382/21-22.]

<sup>1781</sup> s. 30, 1. [CCL 41 p. 382/24-25.]

<sup>1782</sup> s. 30, 2. [CCL 41 p. 382/27-29.]

<sup>1783</sup> s. 30, 2. [CCL 41 p. 383/38-40.]

<sup>1784</sup> s. 30, 2. [CCL 41 p. 383/40-41.]

<sup>1785</sup> s. 30, 3. [CCL 41 p. 383/42-44.]

<sup>1786</sup> s. 30, 3. [CCL 41 p. 383/47-48.]

<sup>1787</sup> s. 30, 3.

<sup>1788</sup> s. 30, 4. [CCL 41 p. 383/82-83.]

Como consecuencia de la lucha interior, el alma (el amo) es castigado por el cuerpo (el siervo). La persona concupiscit pero preferiría no hacerlo. El hecho de que ya no hagan lo que ellos quisieran hacer, es lo que Pablo afirma en Gal 5, 17 y Rm 7, 15. Más aún, Agustín señala (de una manera anti-maniquea) que toda la persona debería ser curada, incluyendo el cuerpo, y que el cuerpo no debería ser rechazado<sup>1789</sup>. Contra el naturae defensor que afirma que los seres humanos están bien de salud y no necesitan de un medicus<sup>1790</sup>, Agustín reacciona diciendo: “[...] naturae defensor uel potius obpugnator, dum quasi de natura sana laudas creatorem, excludis a languida saluatorem”<sup>1791</sup>. Ofrece un resumen conciso del contraste entre la caída de la humanidad (Adán) y la gracia divina (Cristo): “Qui creauit sanat ruentem per seipsam [= natura], leuat per se ipsum. Ipsa fides est, ipsa ueritas, hoc est christianae fidei fundamentum. Vnus et unus. Vnus homo per quem ruina, alius homo per quem structura. Per illum ruina, per hunc structura. Cecidit qui non mansit, erigit qui non cecidit. Ruit ille quia dimisit manentem, manens ille descendit ad iacentem.”<sup>1792</sup>

La petición hecha en el Ps. (118) 119,133 de no ser dominado por la iniquitas, es una petición para no permitir al pecado reinar en el cuerpo mortal y a no obedecer los desideria del pecado. Esta es la petición de Rm 6, 12: “[...] non regnet peccatum in uestro mortali corpore [...] ad oboediendum desiderii eius”<sup>1793</sup>. Los seres humanos deben asegurarse que sus membra no se vuelvan arma iniquitatis (Rm 6, 13). Si tiene éxito en esto, no deben atribuir su logro, en primer lugar, a sus propias uires (fuerzas). En segundo lugar, deben también ser conscientes de que la iniquitas está todavía presente en sus membra, a saber, bajo la forma de desideria inlicita. El languor de la concupiscentia carnis se rebela contra los seres humanos. Quien quiera derrotar a este tirano, el languor, debe pedir ayuda al imperator Cristo<sup>1794</sup>. Quien no reconozca el pretium redemptoris, permanece en poder de la iniquitas. El rechazo externo para no ceder a la carne y no ceder in mente a la concupiscentia, no se debe a nuestros propios méritos como seres humanos, sino que es solo posible debido a la gracia de Dios. Quien no se percate de esto, corre el riesgo de perder lo que ha recibido, y de tener que pedirlo de nuevo (ahora en vano). Agustín repite la pregunta para su adversario, usando St 4, 6: “non times: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam?”<sup>1795</sup>

Agustín en este punto, presenta un argumento anti-pelagiano más. Si la praesumptio de su adversario es correcta, entonces la oración que se encuentra en el Ps. (118) 119,133 –también rezada por el mismo adversario– es uana<sup>1796</sup>. Si nos atribuimos esta capacidad a nosotros mismos (praestare), insiste, no hay necesidad de orar. Más aún, concluye citando Jn 15, 5: “ego, inquit, uos

<sup>1789</sup> s. 30, 4.

<sup>1790</sup> s. 30, 5.

<sup>1791</sup> s. 30, 5. [CCL 41 p. 385/109-111.]

<sup>1792</sup> s. 30, 5. [CCL 41 p. 385/111-117.]

<sup>1793</sup> s. 30, 6. [CCL 41 p. 385/123-125.]

<sup>1794</sup> s. 30, 6.

<sup>1795</sup> s. 30, 7. [CCL 41 p. 386/154-155.]

<sup>1796</sup> s. 30, 10.

reficiam, quia sine me nihil potestis facere"<sup>1797</sup>. Al final del sermón presenta el texto de Mt 11, 28-29<sup>1798</sup>. Explica la llamada a venir al Señor (Mt 11, 28) como seguidores acentuando la debilidad humana: "Quid est: ueniamus? Credendo proficiamus, gratias agendo accedamus, perseuerando perueniamus. Veniamus ad eum qui dicit: uenite ad me omnes qui laboratis [Mt. 11,28]. Et tu laboras, et ego laboro"<sup>1799</sup>. El iugum de Mt 11, 29 (regere, cf. dirigere del Ps. (118) 119,133), nos guía<sup>1800</sup> y es amable para aquellos que aman (amare). Es Dios quien inspira a las personas con amor (amor). No obstante su adversario no debería atribuir (arrogare) el 'uenire al Señor' de Mt 11, 28 a su propia uoluntas o liberum arbitrium. No hay que imaginar que el reficere y el don del amor, que aligera el yugo, son consecuencias del propio (y anterior) uenire. Agustín contrarresta esta concepción equivocada con el texto de 1 Cor 4, 7: "Quid enim habes, quod non accepisti?"<sup>1801</sup> Concluye el sermón con una explicación del Ps. 2,11-12: "seruite Domino in timore, et exultate ei cum tremore, nequando irascatur Dominus, et pereatis de uia iusta"<sup>1802</sup>. "Time ne cum tibi arrogas quia inuenta est a te uia iusta, ipsa arrogantia pereas de uia iusta. Ego inquit ueni, arbitratu meo ueni, uoluntate mea ueni. Quid turgescis? Quid tumescis? Vis nosse quia et hoc praestitum est tibi? Ipsum audi uocantem: nemo ad me uenit nisi pater qui me misit traxerit eum [Jn. 6,44]"<sup>1803</sup>.

La explicación del Ps. (118) 119,133 lleva inmediatamente a Agustín a Rm 7,14. El sermo 30 es un sermón sobre la relación entre el pecado y la ley. La ley es una realidad espiritual, un bien en sí mismo, que revela el pecado, pero –en la misma línea que el liberum arbitrium– es insuficiente para salvarnos. La caída dañó nuestra voluntad y surgió la lucha entre lo corporal y lo espiritual. La forma explícita de tratar el tema de la gratia basada en una detallada lectura de Pablo, junto con los manifiestos golpes contra los pelagianos, nos sirven para localizar este sermón, en lo relativo al contenido, en el período de los años 416-417.

#### 2. 4. 5 *Sermo 163*

El sermo 163 se predicó el 24 de septiembre del 417 en Cartago<sup>1804</sup>, y es un comentario a Gal 5, 16-21<sup>1805</sup>, una perícopa que se centra en el problema de la

<sup>1797</sup> s. 30, 8. [CCL 41 p. 387/178-179.]

<sup>1798</sup> s. 30, 8-9.

<sup>1799</sup> s. 30, 10. [CCL 41 p. 387/167-170.]

<sup>1800</sup> s. 30, 10. Dios es por tanto el sessor, el rector de la humanidad.

<sup>1801</sup> s. 30, 10. [CCL 41 p. 389/219-220.]

<sup>1802</sup> s. 30, 10. [CCL 41 p. 389/222-223.]

<sup>1803</sup> s. 30, 10. [CCL 41 p. 389/224-229.] Para Jn 6, 44, Cf. capítulo 2 (La fe).

<sup>1804</sup> Hill: 24 de septiembre del 417, Rebillard: 417, Gryson: 24/9 no antes del 417, Hombert: -. En la basílica de Honorio en Cartago. Berrouard, 'L'exégèse augustiniennne de Rom. 7, 7-25,' 171. Kunzelmann, 'Die Chronologie der Sermones,' 475, 478 (n. 3). La Bonnardièrre, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,' 131; 140; 145. La Bonnardièrre, 'La date des sermons 151 à 156,' 134-135. Lössl, 'Dating Augustine's sermons 151-156,' XXIV-XXV; XXVII. Martin, Miser ego homo, 321. G. Partoens, 'La collection de sermons augustiniens De uerbis Apostoli. Introduction et liste des manuscrits les plus anciens,' Revue Bénédictine 111 (2001) 317-352, 330 (n. 48). G. Partoens, 'Le sermon 163 de saint Augustin. Introduction et édition,' Revue Bénédictine 115 (2005) 251-285, 251-253. Partoens, 'Prédication, orthodoxie et liturgie,' 25; 27; 33. Perler, Les voyages, 337. TeSelle, 'Exploring the Inner Conflict,' 316-317, 333 (n. 26).

<sup>1805</sup> s. 163, 2; 5. Willis, St. Augustine's Lectionary, 36; 53. Martin, 'Paul the Patient,' 243.

concupiscentia. La especificación del contenido de la concupiscentia (carnis) y el énfasis que pone Agustín en este sentido en la necesidad de la gracia, en la lucha contra la concupiscentia, es característicamente anti-pelagiana. El sermo 163 ofrece una clarificación de la lucha en la que cada uno de nosotros nos vemos involucrados contra la concupiscentiae carnis (§2; §6). El sermon insiste en que luchamos inadecuadamente si nos basamos solo en la ley; solo con la ayuda de la gracia perdonante y liberadora de Cristo podemos tener éxito (§3; §7-§12). Su gracia nos renueva y transforma (§1; §4-§5).

Agustín comienza su sermon aludiendo a la iniciativa tomada por la gracia. La gente debe abrirse a Dios (2 Cor 6, 13), pero es Dios quien crea esta apertura (Rm 5, 5)<sup>1806</sup>. Cita Gal 5, 16-17: "Spiritu ambulate, et concupiscentias carnis ne perfeceritis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem. Haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis, faciatis"<sup>1807</sup>. Según Agustín estos versillos fueron dirigidos por Pablo a personas que ya estaban bautizadas. Pablo construye el templo de Dios pero no lo dedica. Es decir que el proceso de la conversión ha comenzado entre los bautizados, pero todavía no se ha completado. Las obras de la carne han sido destruidas, así como los ídolos fueron destruidos (Gal 5, 19-21). Los miembros del cuerpo han sido transformados para un mejor uso, de tal manera que lo que antes servía a la cupiditas, pueda ahora servir a la gratia caritatis<sup>1808</sup>. Agustín continúa con su uso de las imágenes de la construcción del templo de Dios. En Cristo, la Cabeza, este templo ya estaba dedicado cuando derrotó la muerte en la resurrección. Los miembros, en contraste, son como operarios que todavía están trabajando en la construcción del templo. Lo hacen por medio de la fe, y la dedicación sucede en la resurrección final<sup>1809</sup>. Agustín también usa la mismas imágenes para contrastar la antigua y la nueva alianza. Señala que la antigua alianza debe ser desmantelada para que la nueva alianza pueda levantarse<sup>1810</sup>, con Pablo como su arquitecto (1 Cor 3, 10)<sup>1811</sup>. Con relación a la *lex*, esto lo lleva a la conclusión de que confiar solo en la ley no es suficiente, aunque la ley es buena, santa y justa porque nos enseña lo que es la concupiscentia. Cita Rm 7, 12-13: "Itaque [...] *lex* quidem sancta, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum. Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit! Sed peccatum, ut appareat peccatum"<sup>1812</sup>. Sin la ayuda del Espíritu, -quien da vida-, los mandamientos de la ley -la letra que mata (2 Cor 3, 6: "Littera occidit.") - no sirven de nada<sup>1813</sup>. En resumen, la ley está subordinada a la gracia, y sirve como un instrumento facilitando la comprensión en la necesidad de la gracia<sup>1814</sup>.

---

<sup>1806</sup> s. 163, 1.

<sup>1807</sup> s. 163, 2. [RBen 115 (2005) p. 271/22-25.] [PL 38 c. 890/5-9.]

<sup>1808</sup> s. 163, 2.

<sup>1809</sup> s. 163, 3.

<sup>1810</sup> s. 163, 4-5.

<sup>1811</sup> s. 163, 6.

<sup>1812</sup> s. 163, 10. [RBen 115 (2005) pp. 282-283/221-224.] [PL 38 c. 894/29-31.]

<sup>1813</sup> s. 163, 10. [RBen 115 (2005) p. 283/227.] [PL 38 c. 894/36.]

s. 163, 10-11.

<sup>1814</sup> s. 163, 11.

Dentro de este sermo, en el que se entrelazan varios temas de la gracia, el peccatum y la concupiscentia son puntos de discusión, presentados como parte de la exposición de Agustín sobre la lucha entre el spiritus y la concupiscentia carnis en Gal 5, 16-17. No deseamos la concupiscentia carnis –es decir la concupiscentiae malarum et illicitarum delectationum– pero no podemos evitarla completamente en esta vida. Incluso los santos no fueron capaces de hacer esto. Nuestro trabajo como seres humanos es consumere estos apetitos, y finire con ellos. Mientras esto no suceda, hay alia lex en nuestros miembros humanos que lucha contra la lex mentis (Rm 7, 23). Sin embargo aquí en la tierra, no podemos todavía trascender la concupiscentiae, pero de todos modos debemos involucrarnos en esta lucha<sup>1815</sup>, que terminará cuando nos demos cuenta de que no podemos tener éxito sin la ayuda de Dios. Agustín señala que Dios está presente incluso cuando pospone su ayuda. Dios pospone su ayuda con vista a la completa recuperación de nuestra salud<sup>1816</sup>. Esto lo lleva inmediatamente al tema de la gratia y del medicus. Pablo todavía estaba involucrado en la lucha. Como un tratamiento médico para el tumor de la superbia Pablo recibió de Dios el stimulus carnis de 2 Cor 12, 7. Dios el medicus incisivo, hizo esto para evitar que la cabeza de Pablo se hinchara; para evitar que cayera lleno de orgullo en la lucha en vista de la magnitud de las cosas que le habían sido reveladas. La lucha en la que se había visto obligado a involucrarse contra la concupiscentia carnis era su stimulus carnis. El resultado de que Pablo tuviera que estar sujeto a esta lucha fue que pudo permanecer humilde y no sucumbió a la soberbia<sup>1817</sup>. Agustín, en este punto, brevemente explica la raíz del pecado y de la caída, es decir de la superbia. La serpiente introdujo el pecado de la soberbia, el deseo de ser como Dios (Gn 3, 5). Al hacer esto, la serpiente cayó, e hizo que otros cayeran. El remedio médico para la superbia, que Dios le dio a Pablo, es la toma de consciencia de que la uoluntas humana no es suficiente, y que solo la gracia de Dios es suficiente (2 Cor 12, 8-9: “Sufficit tibi gratia mea; nam uirtus in infirmitate perficitur”<sup>1818</sup>). La humilitas, la aceptación de la verdad de que no podemos vivir sin pecado (Mt 6, 12; 1 Jn 1, 8), es indispensable si queremos salir victoriosos en la lucha<sup>1819</sup>.

Como ya hemos observado, Agustín afirma en este sermo que la ley sin la gracia solo lleva al pecado y a la muerte (1 Cor 15, 55-56). La ley sin la gracia,

---

<sup>1815</sup> s. 163, 6.

<sup>1816</sup> s. 163, 7.

s. 163, 7. Dios ofrece esta ayuda para que no seamos superbus con relación a nuestras propias uires. s. 163, 8. Dios también estaba presente en la lucha de Pablo.

<sup>1817</sup> s. 163, 8.

<sup>1818</sup> s. 163, 8. [RBen 115 (2005) p. 280/178-179.] [PL 38 c. 893/29-30.]

<sup>1819</sup> s. 163, 9.

s. 163, 8-9. Por medio de la humildad interna, el reconocimiento de que todo lo que malo viene de nosotros mismos, y que todo lo que es bueno procede de Dios (con la superbia como lo opuesto a la humilitas), llegamos a darnos cuenta de nuestra propia pecaminosidad. Esto nos lleva a la confesión de nuestro estado caído con Mt. 6, 12. Esta cita de la Escritura funciona como un argumento contra los “pelagianos”. Cf. La Bonnardière, ‘Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.1,8,’ 140 (n. 28). Schaffner, *Christliche Demut*, 244 (n. 99). Vismara, *Il tema della povertà*, 147 (n. 27). Según Agustín, 1 Cor 15, 55-56, que habla de la ausencia de la muerte, tiene que ver con la recompense futura y no con la presente situación de conflicto.

aumenta incluso nuestras ocasiones de pecar. “Quia ubi gratia non erat, auxit prohibitio desiderium et cum quasi de propria praesumitur uirtute, factum est grande uitium”<sup>1820</sup>. Aquí alude a Rm 5, 20: “Sed lex subintrauit, ut abundaret delictum”<sup>1821</sup>. La única respuesta a tal pecado es la gratia Christi (Rm 5, 20: “Vbi abundauit peccatum, superabundauit gratia”<sup>1822</sup> y 1 Cor 4, 7<sup>1823</sup>). El Señor perdona todo lo que ha quedado manchado por culpa de Adán (el pecado original), y todo lo que hemos añadido como seres humanos por nuestro propio mal comportamiento (pecados individuales). La gracia es más que un haber sido meramente perdonados por Cristo. Cristo nos enseñó a orar y nos prometió la gracia. El organizó el certamen, nos ayuda cuando estamos en peligro de perder, y nos otorga un premio cuando ganamos<sup>1824</sup>. Agustín establece un vínculo entre la prouidentia y el pecado. Basados en la prouidentia de Dios, Dios nos permitió estar aprisionados por el pecado para que buscáramos alguien que nos ayudara, para que buscáramos la gracia, para que no presumiéramos de nuestros méritos y fuéramos conscientes de que Dios otorga la victoria per Dominum nostrum Iesum Christum (1 Cor 15, 56-57).<sup>1825</sup>

Agustín describe el pecado en esta homilía como concupiscentia carnis, con su raíz en la superbia. La meta primaria de este análisis es señalar la absoluta necesidad de la ayuda de Dios. Las personas no debieran confiar soberbiamente en ellas mismas. De hecho, todo lo que tenemos lo hemos recibido de Dios (1 Cor 4, 7)<sup>1826</sup>. Más bien debemos invocar al Espíritu de Dios para que nos ayude, y buscar la gracia de Dios en la lucha contra la concupiscentiae. La lucha dentro de nosotros entre lo corporal y lo espiritual (la lucha interna entre las diversas leyes), debe ser corregida y transformada en una victoria. Pero es Dios quien debe otorgar esto<sup>1827</sup>. Aquellos que creen (fideliter) y humildemente (humiliter) admiten que no pueden salvarse a sí mismos de corpore mortis huius (Rm 7, 24), escucharán como respuesta: “Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum” (Rm 7, 25).<sup>1828</sup>

Agustín advierte a sus oyentes en el sermo 163 que estén en guardia contra la excesiva confianza en su propia uoluntas (superbia) o en la ley. El tema central del sermon es la liberación –de los pecados personales y del

<sup>1820</sup> s. 163, 10. [RBen 115 (2005) p. 282/215-217.] [PL 38 c. 894/20-23.]

s. 163, 11. El aculeus de la muerte es el pecado (1 Cor 15, 55-56). La uirtus del pecado es la ley.

<sup>1821</sup> s. 163, 11. [RBen 115 (2005) p. 283/235-236.] [PL 38 c. 894/48.] Agustín también hace referencia a Gal 3, 21-22 en el s. 163, 11 con respecto a la insuficiencia de la ley: “Si enim lex posset uiuificare, omnimodo ex lege esset iustitia. Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato.” [RBen 115 (2005) pp. 283-284/236-238.] [PL 38 c. 894/48-50.] Por la misma razón, cita Rm 7, 18: “Velle, inquit, adiacet mihi; perficere autem bonum non inuenio.” [RBen 115 (2005) p. 283/233-234.] [PL 38 c. 894/45-46.] Para el uso anti-pelagianos de Rm 7, 18 en el s. 163, 11, Cf. Hombert, ‘Augustin prédicateur de la grâce,’ 227 (n. 31).

<sup>1822</sup> s. 163, 10. [RBen 115 (2005) p. 282/217-218.] [PL 38 c. 894/23-24.]

<sup>1823</sup> s. 163, 11.

<sup>1824</sup> s. 163, 10.

s. 163, 10.

<sup>1825</sup> s. 163, 11. [RBen 115 (2005) p. 284/253-254.] [PL 38 c. 895/15-16.]

<sup>1826</sup> s. 163, 11.

<sup>1827</sup> s. 163, 12.

<sup>1828</sup> s. 163, 12. [RBen 115 (2005) p. 285/271-272.] [PL 38 c. 895/40-41.]

pecado original-, por medio de la gracia de Cristo. Esto es indispensable en nuestra lucha contra la concupiscentia. Encuentra el contenido de dicha concupiscentia descrito en Gal 5, 16-17.

#### 2. 4. 6 *Sermo 163A*

El Sermo 163A se puede fechar después del 416<sup>1829</sup> y consiste en algo menos que la mitad de citas de Pablo. Agustín explica Gal 5,16-17, sobre la lucha entre lo espiritual y lo corporal, a partir de Rm 6, 12-13; Rm 7, 23 (§2) y Rm 7, 22-25 (§3). También cita Gal 5, 16; 18-23 y Fil 4, 9 (§4) sin mucha explicación. El sermo 163A tiene el texto de Gal 5,16-17 como la lectura litúrgica del día. Este es un pasaje importante de la Escritura en el contexto de la controversia pelagiana. Pablo esboza aquí una bellum entre la carne y el espíritu. Invita a su audiencia a luchar con valor. Este no es un conflicto que busca vencer una extraria natura, sino más bien la concupiscentia que reina en los miembros del propio cuerpo<sup>1830</sup>. Según el texto de Rm 7, 23 necesitamos luchar contra otra ley en nuestros miembros. La estrategia es no darle armas a la concupiscentia. Esto requiere un severo esfuerzo. Un atleta no recibe la corona si no ha sudado. “In stadio et in agone, in certamine constitutus es: contra spiritum tuum carnis concupiscentia dimicat.”<sup>1831</sup>

Quien confía únicamente en su libertad de elección en este conflicto será derrotado. Solo pidiendo la gracia de Dios se puede vencer la concupiscentia carnis. Quien se encuentra atrapado por el pecado como Pablo en Rm 7, 22-24, debe pedir la gracia, la gracia de ser liberado de la “ley del pecado”, del “cuerpo de muerte”. Agustín está convencido de que Pablo está hablando de sí mismo, y por ello admite estar cautivo del pecado<sup>1832</sup>. Contradiendo fuerte y específicamente a los pelagianos, señala que el texto de Rm 7, 24-25 prueba que la liberación solo puede ser hecha por medio de Jesucristo, y no puede ser alcanzada per liberum arbitrium<sup>1833</sup>. Agustín cita el texto de Gal 5, 16; 18-21 al final de este sermón, concluyendo con: “Occidite in uobis carnis concupiscentiam adiuuante Dei gratia: contemnite carnis opera, amate fructum Spiritus”<sup>1834</sup>.

El Sermo 163A puede ser entendido como una explicación concisa del texto de Gal 5, 16-17. Todo ser humano, incluso Pablo, debe resistir a la concupiscentia en esta vida terrena. Sin la gracia de Dios, tal resistencia es imposible. El hecho de que nuestra voluntad humana no sea capaz de hacer esto sin ayuda, representa la dimensión anti-pelagiana del sermo.

<sup>1829</sup> s. Morin 10. Hill: un domingo en el año 416, Rebillard: después del 416, Gryson: después del 416, Hombert: -

Cf. Gryson, Répertoire général, 240. Kunzelmann, ‘Die Chronologie der Sermones,’ 479. Rebillard, ‘Sermones,’ 779. Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques, 180.

<sup>1830</sup> s. 163A, 1. The concupiscentia carnis debe someterse al imperium Dei.

<sup>1831</sup> s. 163A, 2. [MA 1 p. 625/5-6.]

<sup>1832</sup> s. 163A, 3.

<sup>1833</sup> s. 163A, 3.

<sup>1834</sup> s. 163A, 4. [MA 1 p. 626/12-13.]

2. 4. 7 *Sermo 170*

El sermo 170 ha sido datado en el 417 o más tarde<sup>1835</sup> y es un comentario del texto de Fil 3, 6-16. El sermón está estructurado paralelamente con el orden de los versillos del texto paulino. Agustín comienza con una explicación detallada de Fil 3, 6-10, haciendo referencias frecuentes a la carta de Pablo a los Romanos. La explicación ocupa más de la mitad de la homilía, y expone la relación entre la ley y la gracia (§1-§2), la pecaminosidad humana después de Adán (§2-§4) que fue revelada por la ley (§5). Agustín también hace referencia a nuestra incapacidad de vivir sin pecado, tal y como aparece en el texto de Fil 3, 6 (§6), Fil 3, 9; 3, 11-13 (§7) y Fil 3, 13-15 (§8). Los seres humanos solo están sin pecado en el más allá (§9) y debemos dirigir nuestros deseos al más allá en esta vida (§10). Cristo ha hecho posible la vida sin pecado (§11).

Pablo distingue en Fil 3, 6-16 entre nuestra propia iustitia, basada en la ley, y la iustitia basada en la fe en Cristo. Como su punto de partida, Agustín pregunta cómo le fue posible a Pablo escribir que estaba sine querela según la primera iustitia. En su búsqueda de una respuesta, explica el vínculo entre lex y peccatum. Señala en primer lugar, que la ley fue dada por Dios, el mismo Dios que vino a abolir la ley para aquellos que eran culpables por la ley. Examina el sine querela de Pablo a la luz de otros textos paulinos en los que el apóstol señala que los seres humanos no pueden salvarse por sus propios méritos (“non ex operibus”), sino solo por la misericordia de Dios en las aguas del nuevo nacimiento (Tit 3, 5). Además Pablo añade que también había recibido la misericordia (1 Tim 1, 13). En resumen, insiste por un lado, en que su comportamiento había sido correcto según la ley, pero admitía, por otro lado, que era un pecador necesitado de redención<sup>1836</sup>.

Contra los maniqueos y otros “herejes”, Agustín insiste explícitamente en que la ley es buena (Rm 7, 12). La ley fue dada para clarificar la identidad de lo que es el pecado. Las personas confiaron demasiado en sus propias capacidades. La ley fue dada no para curarlos, sino para mostrarles que estaban enfermos. El pecado existe antes de la ley, pero todavía no había una cosa como la trasgresión (praeuaricatio) (Rm 4, 15). Gracias a la ley, la humanidad se hizo consciente de que estaba atada por la cupiditates, y que estaba guiada por una mala consuetudo contra ella misma. La ley nos hizo ser conscientes de que después de Adán todos han sido concebidos por medio del uinculum y la obligatio del pecado, y de que todos son natura filii irae (Ef 2, 3). Agustín define el pecado como ceder a la concupiscentia carnis. En vista de que todos nosotros tenemos concupiscentia, todos somos culpables bajo la ley. La ley afirma: “non concupisces” (Rm 7, 7; Ex 20, 17). En primer lugar, Agustín demuestra de esta manera la bondad y valor de la ley<sup>1837</sup>.

---

<sup>1835</sup> Hill: 417, Rebillard: no antes del 417, Gryson: finales del 417, Hombert: -. Gryson, Répertoire général, 240. Kunzelmann, ‘Die Chronologie der Sermones,’ 470-471. O’Connel, The Origin of the Soul, 110 (n. 85). Rebillard, In hora mortis, 151 (n. 37); 158 (n. 80). Rebillard, ‘Sermones,’ 780. Van Fleteren, ‘Augustine’s Evolving Exegesis,’ 100 (n. 51). Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques, 95.

<sup>1836</sup> s. 170, 1.

<sup>1837</sup> s. 170, 2.

En segundo lugar, Agustín se centra en la insuficiencia de la ley y la necesidad de la gracia. Todo ser humano es un pecador y cada uno de nosotros tiene la concupiscentiae que es prohibida por la ley (Rm 7, 7; Ex. 20,17). Solo la gracia de Dios por medio de Cristo puede liberarnos del cuerpo de muerte (Rm 7, 24-25). En resumen: “*Gratia Dei [Rm 7, 25], non merita tua*”<sup>1838</sup>. Según Agustín es aquí donde encontramos el error de los judíos. Ellos no fueron capaces de cumplir la ley, y en la medida en que la pudieron cumplir se lo atribuyeron a sus propios méritos. Por lo tanto la porción de la ley que ellos observaban no era cumplida de una manera pius<sup>1839</sup>. Agustín además explica el sine querela de Fil 3, 6 a partir del Ps. (142) 143,1-2: “[...] *exaudi me in tua iustitia [...] et non intres in iudicium cum seruo tuo [...]*”<sup>1840</sup>. Desde la perspectiva humana, es tal vez posible ser justificados según la ley, sin embargo desde la perspectiva de Dios un ser humano nunca puede ser justificado en esta vida, porque nunca está sin concupiscere<sup>1841</sup>. Más aún, a aquellos que piensan que viven una buena vida aquí en la tierra, ya no aspiran a algo mejor. Si nos atribuimos nuestros méritos a nosotros mismos, somos culpables de soberbia<sup>1842</sup>. “*Et melior est peccator humilis, quam iustus superbus.*”<sup>1843</sup> La iustitia perfecta no pertenece a este mundo<sup>1844</sup>. De semejante manera, los seres humanos son incapaces de ver el rostro de Dios en este mundo (Ex 33, 20). Solo en la vida eternal no pecaremos ni con nuestros hechos (factis), ni con nuestros deseos (concupiscentiis)<sup>1845</sup>. Al final de la homilía Agustín equilibra la gracia<sup>1846</sup>—es Dios quien llama para que regresen los seres humanos ausentes, él se revela a sí mismo a ellos-, y la actividad humana invitando a los creyentes a no alejarse del camino que es Cristo<sup>1847</sup>.

El sermo 170 toma Pablo como su ejemplo. En los sermones precedentes, se evoca la conversión de Saulo, el mayor pecador de todos, y Agustín explica que Pablo seguía siendo arrastrado por la concupiscentiae incluso después de su conversión. En su opinión, las cartas y la persona de Pablo señalan lo inapropiado de la persona pecadora. Agustín sigue esta línea argumentativa en el sermo 170. Para él, la expresión sine querela significa que ni nuestros propios méritos, ni la ley son suficientes para salvarnos. La función limitada de la ley debe hallarse en su alusión a la necesidad de la gracia.

---

<sup>1838</sup> s. 170, 4. [PL 38 c. 929/43.]

<sup>1839</sup> s. 170, 5.

<sup>1840</sup> s. 170, 6. [PL 38 c. 930/16-18.]

<sup>1841</sup> s. 170, 6.

<sup>1842</sup> s. 170, 7.

<sup>1843</sup> s. 170, 7. [PL 38 c. 930/53-54.]

<sup>1844</sup> s. 170, 7. Iustitia completa, como la de los ángeles que no tienen concupiscentia, no puede ser alcanzada en esta vida. Fil 3, 9; 13 afirma que esto está reservado para después de la resurrección. Pablo usa Fil 3, 12-13 para confesar que todavía no ha alcanzado una iustitia completa.

<sup>1845</sup> s. 170, 9.

<sup>1846</sup> s. 170, 10 cita 2 Tim 4, 8. Dios solo corona sus propios dones, no nuestros méritos humanos. Los méritos de los mártires son dones de Dios.

<sup>1847</sup> s. 170, 10-11.

2. 4. 8 *Sermo 335B*

El sermo 335B puede ser fechado entre el año 415 y el 420<sup>1848</sup>. Es la homilía sobre un mártir, en la que el tema en cuestión, y particularmente la cuestión del significado de la muerte, adquieren un tono anti-pelagiano. El sermo se centra en la cuestión de la muerte humana. Dado el hecho de que la muerte es una consecuencia del pecado de Adán, no puede ser tomado como natural (§1). La situación de Adán antes de la caída por tanto difiere fundamentalmente de aquella de los mártires después de la caída (§2-§3). Los mártires –como el resto de la humanidad–, no pueden hacer nada sin la gracia de Cristo (§4-§5).

El sermón comienza con el tema clásico de la disposición del mártir para aceptar incluso la propia muerte en la lucha contra el pecado. Agustín relaciona esto con su discurso anti-pelagiano sobre la muerte como consecuencia del pecado. Señala que los mártires no hubieran muerto si la persona –es decir Adán– no hubiera pecado. De hecho, si los seres humanos hubieran sido obedientes al mandato de Dios, hubieran vivido. La amenaza de muerte que hace Dios está dirigida al pecado, pero la persona parece haber preferido el engaño de la serpiente en lugar de esta advertencia del Creador. “Natura ergo uí sua incurrit in mortem: et, quantum in illa est, oblectatur, ne moriatur; sed moritur nolens, quia peccauit uolens”<sup>1849</sup>. La serpiente es bien consciente de la aversión de la humanidad a la muerte y no tiene que hacer un esfuerzo para convencer a la humanidad de que la muerte no es un mal. Sin embargo tiene éxito para convencer a la humanidad de que no va a morir (Gn 3, 4). Las personas ya no nacen en la misma condición en la que fueron originalmente creados por Dios. Nacen, más bien, contaminados por el pecado del primer transgresor, con ambas la culpa y la pena. “Secuta est mors peccantem: genuit nos, non qualis creatus erat, sed qualis peccando factus fuerat. Nati sumus, de transgressore trahentes culpam et poenam”<sup>1850</sup>. En este primer párrafo, Agustín afirma que la muerte no pertenece a la naturaleza (original) del hombre, que es un castigo por el pecado, y que toda persona nace con la culpa de Adán y se encuentra asociada a su castigo.

“Venit ergo unus contra unum”<sup>1851</sup>. Aquí Agustín usa 1 Cor 15, 21-22 para presentar un primer contraste, a saber entre Adán y Cristo. Cristo vino para contrarrestar a Adán (uenire contra). Esto lleva a Agustín a señalar la diferencia entre Cristo y la humanidad. Cristo no vino de la misma manera como aquellos que él ha venido a salvar. Nació de una virgen sin libido,

<sup>1848</sup> s. Guelf. 31.Gryson, Répertoire général, 252. Hombert, Nouvelles recherches, 223 (n. 40). Rebillard, ‘Sermones,’ 786. J. E. Rotelle (ed.), E. Hill (trad., notas), Sermons 3/9 (306-340A), On the Saints, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/9), New City Press, Hyde Park/New York 1994, 215; 220.

Ps. 145, 2-5 y 1 Jn 2, 15-17, una combinación típica de sermones de mártires (e.g. s. 284; 306C; 335B; 335C) y en particular de la fiesta del mártir Cipriano (e.g. s. 311; 313A), son las lecturas litúrgicas del día en cuestión. Cf. Bouhot, ‘La lecture liturgique des Epîtres Catholiques,’ 281. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique, 317.

<sup>1849</sup> s. 335B, 1. [MA 1 p. 558/ ll. 5-7.]

<sup>1850</sup> s. 335B, 1. [MA 1 p. 558/ ll. 21-23.]

<sup>1851</sup> s. 335B, 1. [MA 1 p. 558/ l. 24.] Cf. Geerlings, *Christus exemplum*, 75 (nn. 4-5; 9); 119.

“conceptus non cupiditate sed fide”<sup>1852</sup>. Para redimir a la humanidad tomó algo de nuestra naturaleza, pero no todo lo de ella. Tomó el castigo merecido por nuestros pecados sobre él mismo y libero a la humanidad tanto de su pecado como del castigo inherente<sup>1853</sup>.

Agustín posteriormente expone un segundo contraste, en esta ocasión entre Adán y los mártires. A Adán se le dijo que no pecara para evitar la muerte. A los mártires en cambio, se les pedía que aceptaran la muerte para evitar el pecado. De hecho al negar a Cristo y sucumbir al pecado, ellos hubieran salvado sus vidas. El primer ser humano murió porque escuchó al demonio, mientras que los mártires (y la humanidad hoy) derrotan al demonio muriendo por la verdad. La persona que acepta la muerte no puede ya temer al demonio<sup>1854</sup>. Agustín insiste aquí en que el morir no es fácil y la muerte algo no natural, acentuando de esta manera el carácter meritorio de la muerte de los mártires. Los mártires se negaron a renegar de Cristo –la vida eterna-, para extender su existencia terrena (y finita). Agustín admite que la muerte es difícil, y señala que el mismo Cristo se vio angustiando en el Monte de los Olivos (Mc 14, 34)<sup>1855</sup>, el momento en el que le dijo a Pedro: “otro [...] te llevará a donde tú no quieras ir” (Jn. 21,18)<sup>1856</sup>. Según Agustín es precisamente porque los mártires amaban la vida, que ellos estaban listos para afrontar la muerte<sup>1857</sup>.

El tema de la muerte del mártir lleva a Agustín a reflexionar sobre su comprensión acerca de la gracia. Los mártires no hubieran despreciado su existencia terrena y aceptado la muerte física en nombre de la verdad, si es que no hubieran recibido la ayuda de Dios. Con frecuencia los seres humanos corren peligro de muerte, pero no en vista de su amor por Dios, como es el caso de los mártires. Por el contrario, lo hacen en vista de la cupiditas terrena, la concupiscentia carnis, la concupiscentia oculorum, la ambitio saeculi. Agustín rechaza esta orientación mundana (1 Jn 2, 15-16). Al mismo tiempo nota que la salvación no viene de nuestros prójimos humanos (Ps. (145) 146,3-4) sino solo del Señor (Ps. 3,8 (9))<sup>1858</sup>. Agustín está convencido de que las personas tienen una aversión natural a la muerte. Los mártires aman la vida eterna y la verdad (Cristo), y es por esta razón que desdeñan su existencia terrena. Pero no pueden hacer esto sin la ayuda de aquel que mandó despreciar esta vida. El acento de Agustín en el trabajo de la gracia divina no llega a negar nuestra contribución personal y humana. El hecho de que Dios nos ayude con su gracia, no significa que no colaboremos en aquello en lo que Dios nos ayuda.

Al final de este sermo, Agustín repite que nuestra (primera) muerte es una consecuencia del pecado del primer hombre. Paralelamente a esto advierte que toda persona que peca, esta primera muerte (temporal) –que todos deben afrontar- se transformará en una segunda muerte (permanente)<sup>1859</sup>. Continúa

<sup>1852</sup> s. 335B, 1. [MA 1 p. 558 / l. 28.]

<sup>1853</sup> s. 335B, 1.

<sup>1854</sup> s. 335B, 2.

<sup>1855</sup> See s. 299, 8-9 para el desasosiego de Cristo antes de su muerte en la cruz.

<sup>1856</sup> s. 335B, 3. See s. 299, 7-8 para el miedo de Pedro ante su muerte.

<sup>1857</sup> s. 335B, 4.

<sup>1858</sup> s. 335B, 4.

<sup>1859</sup> s. 335B, 5.

señalando que la muerte física es una consecuencia de la anterior muerte del alma. La muerte del alma significa que la persona le han dado la espalda a Dios, y su pecado por tanto les lleva al castigo de la muerte física. El alma ha abandonado a Dios por su propio libre albedrío, pero no abandona libremente la carne. En contraste, el Señor no abandona la carne contra su voluntad. Murió cuando había elegido morir, porque había elegido nacer. Murió para que las personas ya no tuvieran miedo. En nuestro temor ante la muerte, luchamos por evitarla, y da la impresión de que es evitable. Agustín aconseja que más bien lo que tenemos que temer es lo que de hecho podemos evitar, es decir, el pecado. No debemos temer la muerte, porque no podemos evitarla. Invita a sus fieles, a modo de conclusión, a no confiar en sus capacidades humanas (Jer 17,5) y les pide en primer lugar, que oren para que no caigan en la tentación<sup>1860</sup>.

El Sermo 335B usa el tema del martirio para enlazarlo con el discurso anti-pelagiano sobre la muerte humana. Los mártires-la humanidad en general-, son mortales como una consecuencia (punitiva) del pecado de Adán. Teniendo esto en mente, Agustín llama la atención sobre el contraste entre Adán y Cristo, y la diferencia entre Cristo y la humanidad (en relación a la concepción). Se centra más específicamente en la diferencia entre Adán y un mártir. El primero murió porque eligió pecar, el último muere porque se niega a pecar. La necesidad que tiene el mártir de la divina gracia en la lucha demuestra la necesidad que tiene la humanidad de la gracia en el contexto de su lucha contra la concupiscentia. Agustín concluye insistiendo en la grandeza de los mártires –quienes eran enormemente respetados por los oyentes-, que nuestra aversión a la muerte es natural, pero que la muerte en sí misma no es natural. Los mártires sirven en esta perspectiva, como un ejemplo y como una auctoritas en este análisis anti-pelagiano de la mortalitas humana.

### *3. El pecado en los sermones ad populum anti-pelagianos como un todo*

En la tercera parte del presente capítulo ofrecemos una visión de conjunto de la presencia del tema del pecado en los sermones anti-pelagianos de Agustín.

Sermo 26 (417)<sup>1861</sup> señala explícitamente que Dios creó nuestra natura humana buena. Sin embargo cuando llegó el pecado, el problema se encuentra en el *liberum arbitrium*<sup>1862</sup>. En su sermón Agustín distingue entre la gracia universal (la gracia de la creación) y la gracia cristiana (por medio de la muerte de Cristo en la cruz). La gracia universal no había sido suficiente, tampoco lo había sido la naturaleza humana, por lo tanto Dios envió la ley. Pero la ley era insuficiente, y la naturaleza humana seguía herida. Por esta razón vino Cristo. La ley no podía dar vida. De hecho si la iustitia pudiera haber sido alcanzada por medio de la sola ley, la muerte de Cristo no hubiera tenido sentido (Gal. 2,21 and 3,22). La ley fue dada para dejar clara la *praeuaricatio* (Gal 3, 19), especialmente al prohibir la concupiscentia (Ex 20, 17; Rm 7, 7). Por medio de

<sup>1860</sup> s. 335B, 5.

<sup>1861</sup> Rebillard: 18 noviembre del 397-401, Gryson: 25/09/417, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe) y el capítulo 4 (La oración). Para una exposición detallada de esta homilía, Cf. también: A. Dupont, 'The relation between pagani, gentes and infideles'.

<sup>1862</sup> s. 26, 3.

la ley, la concupiscentia, que estaba inconscientemente activa en el corazón de todo ser humano, salió a la luz<sup>1863</sup>. En este mismo sermo, Agustín habla contra el dualismo maniqueo. Este afirmaba que la ley es mala, y viene del príncipe de las tinieblas, mientras que la gracia es buena y viene de Cristo. Agustín en este punto hace referencia a Rm 7, 12-13, insistiendo en que la ley viene de Dios, ya que demuestra precisamente lo que es el pecado. Los seres humanos –previamente inconscientes del pecado– ahora están atados a él. Cristo vino a liberarnos del pecado, del que la muerte es una consecuencia (“*mors peccato iusta debetur*”).<sup>1864</sup> Cristo, él mismo sin pecado (Jn. 8,46; 14,30), tomó la muerte sobre sí mismo. Quien nunca había estado *ligatus*, es quien nos liberó, y no como un castigo, sino que demostró que estaba haciendo la voluntad del Padre (Jn 14, 31). “*Ipse soluit, qui ligatus non est. Ipse a mortuis liberat, qui est in mortuis liber* [Ps. 87,6]”<sup>1865</sup>. En resumen, la naturaleza y la ley son también gracias, pero la gracia más grande de todas es la *iustificatio* por medio de Cristo (el mediador). De hecho la ley no puede curar nuestra naturaleza mortal<sup>1866</sup>. Agustín avanza en este punto para reflexionar sobre el pecado original. Una *massa perditionis* salió de Adán, a quien Dios no le debía nada, excepto el castigo, y por ende la muerte. Agustín hace una distinción siguiendo el texto de Rm 9, 21 “*uas in honorem, aliud in contumeliam*”<sup>1867</sup>. Alude a la historia de dos niños, uno vivo y el otro muerto, y las dos madres que apelaron al juicio de Salomón. Habían nacido dos niños, ambos pertenecían a la *massa perditionis*. Entonces pregunta por qué uno de ellos mereció ser llevado *ad gratiam* por su madre, mientras que el otro mereció ser matado por su madre. Responde diciendo que ninguno de los dos merecía nada bueno. Según Rm 9, 21 el alfarero tiene la potestas de transformar la *massa* en un *uas in honorem*, y para modelar otro *in contumeliam*. En respuesta a la pregunta de por qué Dios permite tal distinción –gracia para uno y desgracia para el otro–, Agustín cita Rm 11, 33: “*O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles viae eius!*”<sup>1868</sup>

Sermo 71 (417/419-420)<sup>1869</sup> explica que el pecado contra el Espíritu Santo consiste en la *impaenitentia* asociada con el destruir la unidad cristiana. Tal pecado solo puede ser perdonado dentro de la Iglesia<sup>1870</sup>.

Sermo 128 (412-416)<sup>1871</sup> comienza con el tema de los mártires<sup>1872</sup>. Es Cristo mismo quien mora en el mártir y quien lo capacita para que dé testimonio de él<sup>1873</sup>. Después de esta introducción, Agustín explora el tema de la gracia

---

<sup>1863</sup> s. 26, 9.

<sup>1864</sup> s. 26, 10. [CCL 41 p. 355/221.]

<sup>1865</sup> s. 26, 10. [CCL 41 p. 355/222-224.]

<sup>1866</sup> s. 26, 12

<sup>1867</sup> s. 26, 13. [CCL 41 p. 357/271-272.]

<sup>1868</sup> s. 26, 13. Cf. s. 26, 15.

<sup>1869</sup> Rebillard: 417?, Gryson: 419-420, Hombert: 419-420.

<sup>1870</sup> s. 71, 20-21; 28; 30; 33-37.

<sup>1871</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: 416, Hombert: -, Hill: un sábado 412-416.

<sup>1872</sup> s. 128, 1-2.

<sup>1873</sup> s. 128, 3.

haciendo referencia al texto de Ef 4, 8: “captiuauit captiuitatem”<sup>1874</sup>. El diablo introdujo la muerte, pero fue capturado por la muerte de Cristo<sup>1875</sup>. Con términos similares a los usados para hablar de los mártires, Agustín advierte a sus oyentes que mientras están “en el cuerpo”, están en peligro y tiene que luchar. Al mismo tiempo, señala, partiendo de Rm 8, 37, que Cristo ha vencido este peligro (“per eum qui dilexit nos”<sup>1876</sup>). Esta lucha es descrita en la lectura litúrgica del día, concretamente Gal 5, 14: “lex in uno sermone impletur, in eo quod est, diliges proximum tuum sicut te ipsum”<sup>1877</sup>. La ley de Gal 5, 14 se ha cumplido por medio del amor al prójimo. Agustín añade inmediatamente que este amor viene del Espíritu Santo<sup>1878</sup>. Posteriormente insiste en la lucha de Gal 5, 15-17, particularmente en: “spiritu ambulate, et concupiscentias carnis ne perfeceritis”<sup>1879</sup>. Según Agustín, lo que Pablo está afirmando aquí no es que no vamos a tener (habere) la concupiscentiae carnis, sino que no debemos actuar de acuerdo a ella (perficere). Agustín señala la importancia de comprender correctamente el texto de Gal 5,(15-) 17<sup>1880</sup>. Habla de una interpretación incorrecta del mismo (“ut non ea quae uultis, faciatis”<sup>1881</sup>) como algo peligroso, en el sentido de una persona que haga facinora y flagitia, y se aplique este pasaje a sí mismo para decir que él no pretende hacer esas cosas, sino que se ve forzado a hacerlas<sup>1882</sup>. Agustín explica que hay una lucha dentro de nosotros (intus, intra te ipsum). La carne concupiscit contra el espíritu y hace, por ejemplo que el adulterio parezca apetecible. El Espíritu concupiscit contra la carne, y hace que la castidad parezca atractiva. Agustín invita a sus oyentes a que permitan que venza en ellos el Espíritu, o al menos que no permitan a la carne triunfar<sup>1883</sup>. En el paraíso, en donde la carne nunca tenía deseos desordenados (concupiscebatur) contra el Espíritu, esta lucha no existía. No había lucha, sino solo paz. Después de la primera trasgresión, la humanidad ya no era sierva de Dios. Se había vuelto hacia sí misma, no para ser dueña de sí misma, sino para ser posesión del demonio, por aquel a quien le había permitido que lo desviara del camino. En ese momento la carne comenzó a concupiscere contra el Espíritu. Solo en las personas buenas hay una lucha entre la carne y el Espíritu. La lucha no existe para las personas perversas, ya que no hay Espíritu en ellas<sup>1884</sup>. El texto de Gal 5, 17 no solo se refiere al spiritus humano, señala Agustín. Es de hecho el Espíritu de Dios quien lucha dentro

---

<sup>1874</sup> s. 128, 4.

<sup>1875</sup> s. 128, 4.

<sup>1876</sup> s. 128,5. [PL 38 c. 715/33.]

<sup>1877</sup> s. 128, 5. [PL 38 c. 715/35-36.]

<sup>1878</sup> s. 128, 5.

<sup>1879</sup> s. 128, 6. Gal. 5,16-17 in s. 128, 6-11; 13.

<sup>1880</sup> s. 128, 6. Gal. 5,15-17 revela la lucha, praelium, en la que estamos involucrados en esta guerra (militare) por Dios. Agustín solo puede explicar esto, como dice, con la ayuda del Señor y el apoyo de la comunidad. Insiste en que esto es muy importante que lo explique correctamente, ya que aquellos que no lo entiendan, perecerán.

<sup>1881</sup> s. 128, 6. [PL 38 c. 716/16.]

<sup>1882</sup> s. 128, 7.

<sup>1883</sup> s. 128, 8.

<sup>1884</sup> s. 128, 8.

de nosotros<sup>1885</sup>. Podemos intentar suprimir (premere) la concupiscentiae, pero no podemos anularla<sup>1886</sup>. Después de la muerte esta lucha ya no va a existir. Entonces la caro desaparecerá. Entonces ya no arrastraremos la concupiscentiae carnis con nosotros<sup>1887</sup>. Nuestra responsabilidad en esta lucha es presentada por el texto de Rm 6,12-13: “Non regnet peccatum in uestro mortali corpore, ad obediendum desideriis eius.”<sup>1888</sup> Mala desideria pueden hacer su aparición, pero la cosa importante es no obedecerlos, porque el pecado ya no puede regnare en nosotros. Para ello necesitamos hacer uso de las armas de los mandamientos de Dios, y entonces dominar (tenere) nuestro cuerpo<sup>1889</sup>. Agustín cree en este punto que el significado de Gal 5, 16 –este “pasaje difícil” (obscura uerba)– se ha vuelto completamente claro. Pablo no les pide a los cristianos a los que escribe que no tengan ya concupiscentiae, porque tales apetitos desordenados están presentes aquí y ahora. No obstante, les pide que no actúen movidos por sus apetitos desordenados. Esto es precisamente lo que está diciendo en el texto de Rm 7, 17<sup>1890</sup>.

Sermo 131 (23/09/417)<sup>1891</sup> está dirigido contra los inimici gratiae Christi<sup>1892</sup>. La iustitia no viene de los seres humanos, sino de la gratia<sup>1893</sup>. A mitad de este sermo, Agustín asocia esto con la naturaleza humana. La naturaleza humana fue herida por el pecado, por ello la humanidad perdió las arbitrii liberi uires que había recibido en el momento de la creación<sup>1894</sup>. El bautismo puso fin a la iniquitas, pero no a la infirmitas. Los languores permanecen<sup>1895</sup>. El alma está limitada en esta vida por el cuerpo. Solo después de la muerte ya no habrá más pecado<sup>1896</sup>.

Al principio del sermo 137 (410-420)<sup>1897</sup> Agustín dice: “Caput nostrum interpellat pro nobis. Caput nostrum sine peccato et sine morte, iam propitiat Deum pro peccatis nostris: ut et eos in fine resurgentes et immutati in gloriam caelestem, sequamur caput nostrum”<sup>1898</sup>. Brevemente vincula esto con su invitación a sus oyentes –usando el motivo del medicus– a admitir que están

<sup>1885</sup> s. 128, 9.

<sup>1886</sup> s. 128, 11. A lo largo de esta vida todavía no hay paz. Todavía hay concupiscentiae, que deben ser combatidas. Este enemigo solo será vencido después de la muerte (1 Cor 15, 53-55).

<sup>1887</sup> s. 128, 11.

<sup>1888</sup> s. 128, 12. [PL 38 c. 719/21-22.]

<sup>1889</sup> s. 128, 12.

<sup>1890</sup> s. 128, 13.

<sup>1891</sup> Rebillard: 23/09/417, Gryson: 23/09/417, Hombert: -, Partoens: 23/09/417, Hill: domingo 23/09/417. Cf. capítulo 2 (La fe), capítulo 3 (El bautismo de los niños), y capítulo 4 (La oración). Cf. también: A. Dupont, ‘The relation between pagani, gentes and infideles’.

<sup>1892</sup> s. 131, 9.

<sup>1893</sup> s. 131, 5; 8-9.

<sup>1894</sup> s. 131, 6.

<sup>1895</sup> s. 131, 6-7.

<sup>1896</sup> s. 131, 7.

<sup>1897</sup> Rebillard: 408-411, Gryson: Cuaresma del 410/420, más bien 412/416, Hombert: 410-420. Cf. capítulo 2 (La fe), y capítulo 4 (La oración).

<sup>1898</sup> s. 137, 1. [PL 38 c. 754/45-49.]

enfermos<sup>1899</sup>. También establece un vínculo entre el fariseo (Lc 18, 9-14) y los ladrones y bandidos que intentan meterse a la fuerza en el redil de las ovejas (Jn 10, 1-2.10). Ambos se niegan a reconocer su pecaminosidad<sup>1900</sup>.

En el sermo 145 (412-415),<sup>1901</sup> Agustín señala la diferencia entre la *lex* y la *gratia*, aunque ambas son dadas por Dios. El miedo viene con la ley, la esperanza con la gracia. La ley fue dada para despertar el miedo en aquellos que confiaban demasiado en ellos mismos. La gracia fue dada para ayudar a aquellos que confían en Dios<sup>1902</sup>. La ley sin la gracia es poena. La ley manda que no debemos desear/apetecer (Rm 7, 7; Ex 20, 17)<sup>1903</sup>. La ley del pecado y la ley del espíritu están luchando dentro de nosotros (Rm 7, 23), y la ley del pecado nos hace prisioneros<sup>1904</sup>. La ley deja claro qué el pecado consiste en la concupiscentia. En este sentido, la ley introdujo el pecado como pecado (Rm 7, 7-8; 11; 12-13)<sup>1905</sup>, y es por esta razón que la ley es santa, buena y justa. No obstante el enemigo hace uso de la ley –que es una clase de mecanismo humano de defensa-, para tener acceso a los seres humanos<sup>1906</sup>. Caritas, por medio de la cual los seres humanos son capaces de cumplir la ley, es dada a la humanidad como un don<sup>1907</sup>. Ahora que conocemos al enemigo –gracias a la ley-, debemos involucrarnos en la lucha contra la ilícita *delectatio*. Esto lo hacemos con la ayuda de la gracia, permitiéndonos regocijarnos en la ley de Dios<sup>1908</sup>. No debemos confiar solo en nosotros mismos, sino que debemos confesar que somos miser. Esto es lo que el mismo Pablo hace en Rm 7, 24. Confiesa ser miser, de haber puesto su confianza solo en sí mismo, de haber sido derrotado y hecho prisionero. Una vez que la ley ha puesto el miedo en la excesiva autoconfianza, lo único que le queda es la esperanza en que la gracia vendrá en su ayuda<sup>1909</sup>.

El Sermo 158 (circa 418)<sup>1910</sup> afirma que los seres humanos no están sin pecado después del bautismo, y no están completamente justificados. Permanece la

---

<sup>1899</sup> s. 137, 4.

<sup>1900</sup> s. 137, 4.

<sup>1901</sup> Rebillard: 14-22 mayo del 397, Gryson: 412-415, Hombert: 412-415, Hill: 397. Cf. capítulo 2 (La fe), y el capítulo 4 (La oración).

<sup>1902</sup> s. 145, 3.

<sup>1903</sup> s. 145, 3.

<sup>1904</sup> s. 145, 3.

s. 365 (aunque de dudosa autenticidad) afirma que la alabanza y el pecado no van de la mano. Pecar de hecho es una lucha contra Dios (s. 365, 1). Sin la ayuda de la gracia de Dios, no podríamos luchar contra el pecado. Agustín afirma partiendo del texto de Rm 7, 23 que los seres humanos están inclinados al pecado y a la concupiscentia (s. 365, 5).

<sup>1905</sup> s. 145, 3.

s. 145, 5. El prisionero no hubiera conocido la concupiscentia, su enemigo, sin el mandato de Rm 7, 7 (Ex 20, 17).

<sup>1906</sup> s. 145, 3.

<sup>1907</sup> s. 145, 3. Los seres humanos son santificados con la ayuda de la gracia, no por sus propios méritos y no por la fuerza de su propio carácter. Los seres humanos obedecen por la *delectatio* y la caritas que obra dentro de ellos y que le es dada.

<sup>1908</sup> s. 145, 5.

<sup>1909</sup> s. 145, 5.

<sup>1910</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: circa 418, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe), y capítulo 3 (El bautismo de niños).

lucha con la carne<sup>1911</sup>. El Sermo 159<sup>1912</sup> sigue una línea similar. En vista del peso de nuestra carne mortal, nunca estamos libres del pecado (1 Jn 1, 8)<sup>1913</sup>.

El Sermo 169 (416)<sup>1914</sup> ofrece una exegesis anti-pelagiana de Fil 3, 3-16. Fil 3, 3 (“nos enim sumus circumcisio, qui Spiritui Dei seruimus”<sup>1915</sup>), esto significa servir a Dios en el espíritu. Esto es lo opuesto a servir a Dios en la carne, esperando amar a Dios con las cosas de la carne. Cuando la carne está sujeta al espíritu para hacer obras buenas, entonces servimos a Dios en el espíritu<sup>1916</sup>. La circuncisión en Pablo significa justicia, en particular la justicia recibida de Dios, y no la justicia humana. La circuncisión no es una cuestión de mérito, sino más bien de gracia. La gracia siempre precede el mérito. La gracia no viene después del mérito, sino que el mérito viene de la gracia. Dado el hecho que Dios tiene muchas razones para condenar a la humanidad, finalmente nos salvó sin tener ninguna razón para ello<sup>1917</sup>. El carácter inmerecido de la circuncisión lleva a Agustín al ejemplo de Saulo. Saulo perseguía a la Iglesia por fidelidad a las tradiciones de sus antepasados<sup>1918</sup>. Saulo era completamente fiel a la ley, una fidelidad que él mismo declara en Fil 3, 6: “secundum iustitiam quae est in lege, qua fuerim sine querela”<sup>1919</sup>. Señala que Dios impuso la ley para dar vida (Rm 7, 12), y se pregunta a sí mismo cómo puede Pablo afirmar en un lugar que él seguía la ley sine querela, y en otro lugar que tiene iustitia, no la iustitia que viene de la ley, sino la iustitia de Cristo (Fil 3, 8-9: “existimaui ergo haec omnia detrimenta et stercora, ut Christum lucrifaciam, et inueniar in illo, non habens meam iustitiam quae ex lege est”<sup>1920</sup>). Según Agustín, aquellos que cumplen la ley por miedo al castigo y no por amor a la justicia están sine querela. Mientras que tales personas pueden no pecar, ellos desean (“concupiscit”) a pesar de todo (Ex 20, 17; Rm 7, 7). Desean pecar, pero no ceden en su deseo solo porque tienen miedo al castigo. Es decir que la malitia permanece<sup>1921</sup>. La persecución de Saulo contra la Iglesia tiene como punto de partida el respeto por sus antepasados, y es el fundamento de su propia iustitia y no una búsqueda de la iustitia de Dios. En este sentido, Cristo para Pablo fue una roca de tropiezo, por decirlo de alguna manera. Cristo se abajó por humildad, pero Pablo no lo había visto, cegado como estaba por su tumor superbiae<sup>1922</sup>. La ley es buena, pero aquellos

---

<sup>1911</sup> s. 158, 4.

<sup>1912</sup> Rebillard: no antes del 418?, Gryson: 418-420?, Hombert: 418-420. Cf. capítulo 2 (La fe) y capítulo 4 (La oración).

<sup>1913</sup> s. 159, 1.

<sup>1914</sup> Rebillard: 416, Gryson: septiembre del 416, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe), capítulo 3 (El bautismo de niños) y capítulo 4 (La oración).

<sup>1915</sup> s. 169, 1. [PL 38 c. 915/36-37.]

<sup>1916</sup> s. 169, 1.

<sup>1917</sup> s. 169, 2-3.

<sup>1918</sup> s. 169, 5.

<sup>1919</sup> s. 169, 6. [PL 38 c. 918/6-7.]

<sup>1920</sup> s. 169, 7. [PL 38 c. 919/4-7.]

s. 169, 15. Tal amor no debería ser cupiditas, sino debería ser caritas.

<sup>1921</sup> s. 169, 8.

<sup>1922</sup> s. 169, 9.

s. 169, 16. Pablo admite en Fil 3, 11-12 que no es perfecto.

que creen en Dios no aspiran a su propia justicia (Fil 3, 9), más bien cumplen la ley con la justicia que han recibido de Dios, a saber, la caritas que les ha sido otorgada por el Espíritu Santo (Rm 5, 5; 13, 10)<sup>1923</sup>. Agustín exhorta a sus oyentes a reconocer la gracia y a abrazar la justicia, la justicia de la ley que Dios ha dado. Insiste en que no debe ser nuestra propia justicia (Rm 10, 3),<sup>1924</sup> más bien debemos reconocer que viene de Dios, concretamente la uirtus de la resurrección de Cristo (Fil 3, 9-10)<sup>1925</sup>. Dios y los seres humanos trabajan juntos en este punto: “Sine uoluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei. Esse potest iustitia Dei sine uoluntate tua, sed in te esse non potest praeter uoluntatem tuam.”<sup>1926</sup>

El Sermo 181 (416-417) ha sido tratado con detalle en el presente volumen en el capítulo dedicado a la oración. En el contexto de nuestra exposición sobre el pecado debemos observar además que el sermón en cuestión se dirigió explícitamente contra la soberbia de los pelagianos y coelestianos, quienes afirmaban que están sin pecado<sup>1927</sup>. El mensaje del sermo es inequívoco. Ningún ser humano está sin pecado, incluso después de las aguas del Nuevo nacimiento en las que se perdonan todos los pecados. Aquellos que dicen ser iustus y estar sin pecado se engaña a sí mismos (1 Jn 1, 8)<sup>1928</sup>. Los ‘herejes pelagianos’ usan Ef 5, 25-27 (“[...] mundans eam lauacro aquae in uerbo, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi [...]”)<sup>1929</sup> como argumento para apoyar su pretensión de estar sin pecado de hecho, pensamiento y palabra, los homines sancti, los fideles Dei, es decir tota ecclesia. En un diálogo imaginario, Agustín hace que su adversario pelagiano admita que ellos son cristianos, creyentes, están bautizados, son miembros de la Iglesia y también son pecadores. La Iglesia en consecuencia, no puede estar sin macula o ruga<sup>1930</sup>. Agustín señala, junto con el texto de 1 Jn 1, 8 que nadie está sin pecado<sup>1931</sup>. Aquellos que piensan que están sin pecado y confiesan su pecaminosidad por humildad, mienten, y son por tanto pecadores de facto<sup>1932</sup>. La oración en la que se pide el perdón en Mt 6, 9-14 es una evidencia complementaria al hecho de que todos los seres humanos nunca están sin pecado, deben odiar el pecado y pedir perdón<sup>1933</sup>. Agustín concluye: “Non hic sumus sine peccato, sed exhibimus hinc sine peccato”<sup>1934</sup>.

---

<sup>1923</sup> s. 169, 10.

<sup>1924</sup> s. 169, 11.

<sup>1925</sup> s. 169, 12.

<sup>1926</sup> s. 169, 13. [PL 38 c. 922/57-923/3.]

<sup>1927</sup> s. 181, 2.

<sup>1928</sup> s. 181, 1.

<sup>1929</sup> s. 181, 2. [PL 38 c. 980/32-35.]

<sup>1930</sup> s. 181, 3.

<sup>1931</sup> s. 181, 4.

<sup>1932</sup> s. 181, 4-5.

<sup>1933</sup> s. 181, 8.

<sup>1934</sup> s. 181, 8. [PL 38 c. 984/16-17.]

El Sermo 183 (416-419)<sup>1935</sup> acusa a los pelagianos de tener una cristología equivocada. De este modo el texto de Rm 8, 3 claramente afirma que Cristo no vino en una carne de pecado, no obstante los pelagianos se esforzaban por igualar la carne de cada niño recién nacido –que es de todos modos pecadora– con la carne de Cristo<sup>1936</sup>.

El Sermo 193 (415-425?)<sup>1937</sup> no alude explícitamente al peccatum, pero sí habla de la concupiscentia. Agustín en este punto cita a Pablo, usando un texto paulino al que él se refiere con frecuencia Los seres humanos no pueden perficere el bien (Rm 7, 22-23) porque se encuentran atrapados por la ley del pecado (Rm 7, 18). Agustín por tanto pide a sus oyentes que perseveren en su buena voluntad y que pidan la gracia de Dios (Rm 7, 24-25). Cristo mismo es paz (Ef 2, 14) para la gente después del bellum de Gal 5, 17. “Persistat igitur bona uoluntas aduersus concupiscentias malas, et persistens imploret auxilium gratiae Dei, per Iesum Christum Dominum nostrum.”<sup>1938</sup> Aconseja a sus oyentes a que busquen en todo tiempo no ser soberbios, a confiteri, y no confiar solo en sus propias capacidades.

El Sermo 214 (425/430)<sup>1939</sup> expone los diversos artículos de fe en el contexto de la trasmisión del credo. La fe en Dios como creador significa que Dios es tan poderoso que no existe ninguna naturaleza que no haya sido creada por él. Por ello, castiga el pecado, que no creó, porque el pecado brota de la naturaleza que él había creado<sup>1940</sup>. Los seres humanos no merecen nada, sino el castigo. Cristo nació<sup>1941</sup> y derramó su sangre para redimir a la humanidad<sup>1942</sup>. En su explicación de la fe en la sancta ecclesia Agustín afirma que la Iglesia se purifica del pecado por la sangre de Cristo y la acción del Espíritu Santo<sup>1943</sup>.

El Sermo 250, 3 (después del 412)<sup>1944</sup> proporciona una explicación del número 153 vinculado a la segunda pesca en Lc 5, 45. El número es de hecho la suma de todos los números del 1 al 17. El número 17 tiene el siguiente significado: para poner en marcha la ley (10 mandamientos) es preciso añadir al Espíritu Santo (7 dones del Espíritu). Sin el Espíritu Santo la ley está muerta, no hace nada más que transformar a los seres humanos (de pecadores) en transgresores, y solo ordena sin ofrecer una ayuda<sup>1945</sup>.

<sup>1935</sup> Rebillard: 416-417, Gryson: 417/419?, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe), capítulo 3 (El bautismo de los niños) y el capítulo 4 (La oración).

<sup>1936</sup> s. 183, 12.

<sup>1937</sup> Rebillard: 25 diciembre del 410, Gryson: Navidad del 415/425?, Hombert: 415-425?.

<sup>1938</sup> s. 193, 2. [PL 38 c. 1014/39-42.]

<sup>1939</sup> Rebillard: dos semanas antes de Pascua del 391 o después de 412, Gryson: dos semanas antes de la Pascua 425/430, Hombert: -. Cf. capítulo 4 (La oración).

<sup>1940</sup> s. 214, 2.

<sup>1941</sup> s. 214, 6-7.11.

<sup>1942</sup> s. 214, 3.

<sup>1943</sup> s. 214, 11.

<sup>1944</sup> Rebillard: Viernes después de Pascua después del 412, Gryson: Viernes después de Pascua, no antes del 412, Hombert: -, Hill: durante la semana después de la Pascua del 416.

<sup>1945</sup> s. 250, 3.

El Sermo 260D (¿fecha?)<sup>1946</sup> es una reacción contra “personas” que buscaban atribuirse la justicia a sí mismas. Agustín con frecuencia coloca esta acusación a la puerta de los pelagianos, aunque estos últimos no sean mencionados por nombre en el sermo 260D. La justicia y la conversión, como señala Pablo, deben ser completamente atribuidas a la gracia de Dios<sup>1947</sup>. La humanidad ha nacido de Adán con maldad, y solo puede nacer de nuevo en bondad de Cristo. El Señor que creó la humanidad también quitó el pecado y renovó la vida de los fieles<sup>1948</sup>. Cristo pagó por esto con su sangre, transformando a los seres humanos de esclavos, en hermanos, en coherederos<sup>1949</sup>.

El sermo 270 (416)<sup>1950</sup> predicado en Pentecostés, aborda el tema del don Espíritu como cumplimiento de la ley. Todavía los discípulos habían entendido a Cristo de una manera humana. Por ello tuvo que dejarlos y educarlos con su naturaleza divina (Jn 16, 7). Los discípulos solo podían recibir el Espíritu cuando fueran espirituales y solo podían ser espirituales cuando dejaran de pensar de manera carnal. Esto solo pudo suceder por medio del don del Espíritu Santo. Para que los discípulos lo pudieran recibir, el Señor tuvo que dejarlos. La forma carnal desapareció de su vista para permitir que la forma de Dios entrara en sus corazones<sup>1951</sup>. Según Agustín el número 50 (Pentecostés se celebra 50 días después de la Pascua) simboliza al Espíritu y la necesidad de la gracia para el cumplimiento de la ley. Sin la gracia, la (letra de la) ley mata (2 Cor 3, 6). La letra solo crea culpa. Mientras que la gracia libera del pecado y nos hace capaces de cumplir la ley. La gracia perdona todos los pecados, así como la fe lo hace por medio del amor (Gal 5, 6). Sin embargo la letra no es condenada. Agustín solo observa que sin la gracia, la letra mata. La ley revela que la humanidad no es capaz de cumplir la ley, y es culpable de trasgresión (Rm 4, 15). El Espíritu Santo es enviado a los fieles, por tanto, para ayudarles a cumplir la ley<sup>1952</sup>. El temor al castigo nos impulsa a cumplir la ley, pero de una manera servil. Si se quita tal castigo, simplemente dejaríamos de seguir la ley. La caritas ahuyenta el temor servil (1 Jn 4, 18), el temor que es el resultado del pecado<sup>1953</sup>. La misma caritas, que es necesaria para el cumplimiento de la ley, viene del Espíritu Santo (Rm 5, 5)<sup>1954</sup>. En este sermo Agustín se centra, en primer lugar, en su convicción de que la ley solo puede ser cumplida gracias al Espíritu, por medio de la gracia<sup>1955</sup>.

---

<sup>1946</sup> s. Guelf 18. Rebillard: domingo después de la Pascua después del 412, Gryson: domingo después de la Pascua del 416/417, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe) y capítulo 4 (La oración).

<sup>1947</sup> s. 260D, 1.

<sup>1948</sup> s. 260D, 2.

<sup>1949</sup> s. 260D, 2.

<sup>1950</sup> Rebillard: ¿Pentecostés 416?, Gryson: Pentecostés 416, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe).

<sup>1951</sup> s. 270, 2.

<sup>1952</sup> s. 270, 3.

s. 270, 3-4.

<sup>1953</sup> s. 270, 4. Caritas es un amor casto y un temor casto. La mujer casta tiene miedo de ser abandonada por su marido ausente, mientras que la adúltera tiene miedo de ser sorprendida por la llegada del marido.

<sup>1954</sup> s. 270, 4.

<sup>1955</sup> s. 270, 6-7.

Siendo un sermón anti-pelagiano de Pentecostés, el sermón 272B (413/415/417)<sup>1956</sup> trata de la necesidad del don del Espíritu para cumplir la ley<sup>1957</sup>. En este contexto, Agustín brevemente regresa al tema del pecado y de la muerte. Los discípulos eran odres viejos (Mc 2, 22) mientras seguían considerando a Cristo exclusivamente como hombre. Como un odre viejo, Pedro tenía miedo ante la muerte de Cristo, y creía que no era otra cosa que un ser humano<sup>1958</sup>. La selección de un cordero entre las ovejas y los cabritos para el sacrificio de la fiesta judía de la Pascua, prefiguraba la pasión de Cristo. Cristo, de hecho, nació según la carne de la estirpe de David (Rm 1, 3). Agustín explica esto de la siguiente manera. La genealogía de Cristo cuenta tanto con santos como con pecadores. Por esto llamaba a los pecadores, porque él también procedía de ellos. Reunía a ambos iusti y peccatores en su Iglesia, y pretende separar los unos de los otros para enviar a los iusti al regnum caelorum. Cristo vino pues para cargar sobre sí mismo los pecados de la humanidad, y no rechazó provenir de pecadores<sup>1959</sup>.

Un tema frecuentemente recurrente usado para señalar la gratuidad y el carácter inmerecido de la gracia de Dios es el de la conversión de Saulo en Pablo. En el sermón 333, 2 (¿fecha?)<sup>1960</sup>, por ejemplo, Agustín se centra en el carácter pecador y perverso de Pablo. Como perseguidor de los cristianos la única cosa que Pablo merecía era el castigo, el mayor mal posible, es decir, ser condenado y no ser elegido. Pero lo que de hecho mereció –según sus pecados– no le fue dado. En cambio le fue dada la misericordia<sup>1961</sup>. Agustín usa este tema en algunos de sus sermones para exhortar a sus oyentes a no desesperar. Si Saulo pudo ser perdonado, entonces ningún pecador debe desesperar. En el sermón 333, el tema es primariamente empleado para animar a reconocer la gracia, y evitar la orgullosa presunción de atribuirse a sí mismo los propios logros y méritos<sup>1962</sup>. Dios y solo Dios ha curado la humanidad cuando esta yacía herida, y lo hizo sin un mérito anterior por parte de la humanidad. Dios reconcilió la humanidad cuando ella era enemiga, redimió la humanidad de la cautividad, sacó a la humanidad de la oscuridad para llevarla a la luz, llamó a la humanidad de la muerte a la vida. Por esta razón, la humanidad debe ser humilde, admitir su propia debilidad y pedir la misericordia de Dios<sup>1963</sup>.

El Sermón 348A (Dolbeau 30) (mayo-junio del año 416) puede ser dividido desde un punto de vista temático en dos partes: (1) La enfermedad de la naturaleza humana requiere la gracia del medicus<sup>1964</sup>. (2) Agustín refuta la interpretación pelagiana de la oración<sup>1965</sup>. Nos centramos aquí en la primera parte.

<sup>1956</sup> Rebillard: Pentecostés, 10/06/417, Gryson: Pentecostés, cerca del 413/415, Hombert: -. Cf. capítulo 2 (La fe), capítulo 3 (El bautismo de los niños) y capítulo del tema 4 (La oración).

<sup>1957</sup> s. 272B, 3-5. El sermón trata primeramente con la superbia de los judíos. Y con la dureza de corazón que finalmente les hace incapaces de cumplir la ley.

<sup>1958</sup> s. 272B, 1.

<sup>1959</sup> s. 272B, 2.

<sup>1960</sup> Rebillard: -, Gryson: -, Hombert: -. Hill: en el aniversario de algunos mártires.

<sup>1961</sup> s. 333, 2; 5.

<sup>1962</sup> s. 333, 6.

<sup>1963</sup> s. 333, 7.

<sup>1964</sup> s. 348A, 1-10.

<sup>1965</sup> s. 348A, 11-13. Cf. capítulo 4 (La oración).

Agustín usa en este sermón el argumento del *medicus*, al que frecuentemente recurre en otros lugares. Según el sermo 348A (416)<sup>1966</sup>, la venida del *medicus* indica la enfermedad de la humanidad. La razón de la encarnación de Cristo es que todos los seres humanos eran pecadores (1 Tim 1, 15)<sup>1967</sup>. No hay otra razón para la encarnación y muerte de Cristo, que el hecho que los seres humanos ya no tenían vida en ellos. El *medicus* no hubiera descendido sino por los enfermos. La vida no hubiera bajado a no ser por aquellos que estaban muertos. Agustín cita Rm 5, 8-9 y 7, 25. La salvación y la justificación vinieron gracias a la gracia de Cristo. Agustín continúa con el tema del *medicus* acentuando que no podemos curarnos a nosotros mismos, que el *medicus*, en este caso, es indispensable. Nadie puede ser liberado del mal y del pecado por sus propios méritos y capacidades. La humanidad pudo herirse a sí misma, pero no de curarse a sí misma, así como podemos quitarnos la vida, pero somos incapaces de volvernos a dar la vida. La humanidad no necesita ayuda para caer. La razón por la que hemos caído es porque habíamos renunciado a la ayuda de Dios. Para volver a levantarnos, necesitamos pedir ayuda; lo mismo sucede para no permanecer en el pecado.

Agustín subraya la impecabilidad de Cristo. Cristo vino sin pecados para liberar a la humanidad del pecado. No tenía ninguna razón personal para morir, porque no había pecado en él. La muerte es el castigo del pecado. Si Adán no hubiera pecado, nunca hubiera muerto, ni tampoco hubieran sido mortales sus descendientes. Si Cristo hubiera estado vinculado al pecado junto con la humanidad, no hubiera podido liberar a la humanidad del pecado. Del mismo modo, si él mismo era culpable, no hubiera sido capaz de anular la condena de la humanidad. Cristo recibió la carne de la Virgen sin lujuria masculina. La carne que tomó no estaba herida, sino que se convirtió en medicina para la herida<sup>1968</sup>. Agustín profundiza en este tema cristológico. Cristo –el único Hijo de Dios (Rm 8, 32)<sup>1969</sup>– asumió la carne para morir por la carne. Como Palabra, como Dios como el Padre, no podía morir<sup>1970</sup>.

Agustín acentúa que todo nuestro ser está enfermo, es débil y se encuentra herido<sup>1971</sup>. El *medicus* descendió para curar el cuerpo y el alma, porque es el *saluator* del cuerpo y de alma<sup>1972</sup>. Somos curados, no por nuestras propias capacidades o méritos, sino por medio de la sangre de Cristo (Rm 5, 9). Cristo nos unió a él en la cruz. Si los seres humanos desean vivir, deben volverse a la muerte de Cristo en la cruz que es dadora de vida. Aquellos que

<sup>1966</sup> Rebillard: 416, Gryson: mayo 15 / principios de junio del 416, Hombert: -, Hill: 415.

<sup>1967</sup> Pablo se llama a sí mismo pecador en 1 Tim 1, 15. Posteriormente en el s. 348A, 9, Agustín resalta que Pablo confesó su propia debilidad.

<sup>1968</sup> s. 348A, 2.

<sup>1969</sup> s. 348A, 3. Cristo es hijo por naturaleza (Mt 16, 16). Los seres humanos son hijos por gracia. Cristo es el único hijo de Dios (Jn 1, 18; Rm 8, 32). Los seres humanos son hijos de Dios junto con otros muchos por adopción.

<sup>1970</sup> s. 348A, 3. Agustín observa que el espíritu del hombre esta cubierto por la oscuridad. Cegados por el pecado – en vista de la falta de salud del ojo interior con el que se ve lo invisible–, no podemos ver a Dios.

<sup>1971</sup> s. 348A, 3-4.

<sup>1972</sup> s. 348A, 4.

están apegados a sí mismos, están apegados a la muerte y no encuentran vida. Agustín repite que podemos morir por nuestros propios esfuerzos, pero no podemos volver a la vida por medio de nuestros propios esfuerzos<sup>1973</sup>. Observa que los seres humanos nunca podrán no pecar en esta vida. Por tanto, nos invita a recurrir al Señor y a poner nuestra esperanza y nuestra confianza en él. “Ad illum gemamus, in illo praesumamus; quod ad nos pertinet, uoluntate conemur, ut oratione mereamur.”<sup>1974</sup>

Agustín entonces hace referencia al nacimiento de una ‘nueva herejía’<sup>1975</sup>, la absolución de Pelagio en Dióspolis<sup>1976</sup>, y señala que ha recibido una carta de Pelagio<sup>1977</sup>. Nos da un resumen de lo que él cree que está mal en la mencionada herejía para preparar a los fieles contra ella. Según Agustín, la herejía es un ataque contra la gracia porque afirma que los seres humanos son capaces de justificarse a sí mismos de la misma manera que son capaces de evitar el pecado. Dicen que Dios creó a la humanidad y que la humanidad se justifica a sí misma<sup>1978</sup>. Como consecuencia, Agustín no está de acuerdo con el concepto “pelagiano” de oración. La oración, según la opinión de Agustín, expresa una dependencia fundamental de Dios, mientras que los pelagianos afirmaban una mayor independencia<sup>1979</sup>. Apoya su punto de vista señalando el conflicto interno que tiene toda persona (Rm 7, 22-25). No podemos ganar la batalla contra la carne por nosotros mismos. No podemos dominar nuestros hábitos pecaminosos con nuestras propias fuerzas y virtudes<sup>1980</sup>.

El Sermo 363 (412-416)<sup>1981</sup> ofrece una lectura alegórica de Ex 15, 1-21. Según Agustín, el texto en cuestión simboliza el bautismo Cristiano en el que los pecados previos –concupiscentia (Gal 5, 24) y superbia– son perdonados<sup>1982</sup> y quitados porque el bautismo hace humildes a los creyentes<sup>1983</sup>.

#### 4. Comparaciones de la Escritura

El uso que hace Agustín de la Escritura dentro del marco de su explicación del pecado y de la concupiscentia ha llamado considerablemente la atención como puede verse por la literatura secundaria. En este sentido se puede hacer referencia al análisis de su exégesis de Rm 5; 7; 8, por ejemplo. Sin

<sup>1973</sup> s. 348A, 4. [RechAug 28 p. 55/60-61.]

<sup>1974</sup> s. 348A, 4. [RechAug 28 p. 55/60-61.]

<sup>1975</sup> s. 348A, 5.

<sup>1976</sup> s. 348A, 6.

<sup>1977</sup> s. 348A, 7.

<sup>1978</sup> s. 348A, 8.

<sup>1979</sup> s. 348A, 9. Según Agustín, la comprensión pelagiana de la gracia está limitada al don del libre albedrío, solo a aquel que tienen en común los paganos y los cristianos. Como consecuencia, Agustín insiste en que esta comprensión no incluye la gracia específica que hace cristianos a los cristianos.

<sup>1980</sup> s. 348A, 10.

<sup>1981</sup> Rebillard: ¿Vigilia pascual? 412-416, Gryson: probablemente un sábado de Pascua por la noche 414, Hombert: -, Hill: 414. Cf. capítulo 2 (La fe), capítulo 3 (El bautismo de los niños) y capítulo 4 (La oración).

<sup>1982</sup> s 363, 2.

<sup>1983</sup> s 363, 4.

embargo el presente capítulo presenta una serie de pasajes de la escritura que se encuentran en los sermones y que han atraído menos la atención: 1 Tim 1, 15-16; Gal 5, 16-17; Rm 6, 12-13; 1 Jn 1, 8-9.

4. 1 1 Tim 1, 15-16

*“Humanus sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Iesus uenit in hunc mundum peccatores saluos facere, quorum primus ego sum. Sed ideo misericordiam consecutus sum, ut in me primo ostenderet Christus Iesus omnem longanimitatem, ad informationem eorum qui credituri sunt illi in uitam aeternam.”*

(s. 174, 1, 2, 6, 8; 176, 1, 2, 3, 4; 299, 6; 348A, 1, 9.)

1 Tim 1, 15 se encuentra raramente fuera de los sermones y en los escritos anti-pelagianos. Los maniqueos rechazaban el Antiguo Testamento y defendían su rechazo haciendo referencia a la confesión de Moisés que era un pecador. En contraste Agustín presenta en el Contra Faustum Manicheum 16, 16 (397/399) el ejemplo de Pablo, quien de la misma manera se reconoce a sí mismo como pecador en 1 Tim 1, 15<sup>1984</sup>.

1 Tim 1, 15 (-16) se encuentra entre los escritos anti-pelagianos. El versillo aparece mayormente en el contexto del bautismo de los niños. En el De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum (411), en el contexto más amplio de su argumentación en favor el bautismo de los niños<sup>1985</sup>, Agustín resume textos de la escritura que muestran que Cristo es el Salvador, y señalan a la participación de los creyentes, por medio del bautismo, en la salvación y liberación que Cristo ha traído<sup>1986</sup>. Cita 1 Tim 1, 15-16 en la totalidad de pasajes desde 1 y 2 Timoteo que él considera importantes con una posterior clarificación<sup>1987</sup>. El hecho de que el Señor viniera a salvar a los pecadores (1 Tim 1, 15) es la prueba para Agustín del estado pecaminoso de la humanidad y de su necesidad de salvación, incluyendo a los paruuli. Por tanto para él, este versillo implica el pecado original. Entendido de este modo, el versillo también aparece junto con Mt 9, 12-13 y Mt 1, 21 en el De natura et gratia 23 (primavera del 415) y junto con Mt 9, 12 y Lc 19, 10 en el De nuptiis et concupiscentia 2, 56 (419/421). En el De gratia Christi et de peccato originali 1, 2 (418), Agustín le reprocha a Pelagio por reducir la gratia por la que Cristo vino al mundo a salvar a los pecadores (1 Tim 1, 15) y dar el perdón de los pecados. Pelagio no pide la gracia como una ayuda adicional para nuestras acciones, ya que está convencido de que es suficiente el poder de la propia voluntad<sup>1988</sup>.

<sup>1984</sup> En contraste con la fe vacilante de Moisés, Agustín coloca la fe dudosa en Pedro. En el De trinitate 7, 5 (399-422/426) Agustín solo cita 1 Tim 1, 15a (“ad nos in hunc mundum”). Hace esto en el contexto del hacerse Cristo hombre para mostrar a los seres humanos pecadores el camino para regresar a Dios.

<sup>1985</sup> De peccatorum meritis 1, 21-61.

<sup>1986</sup> De peccatorum meritis 1, 39-56.

<sup>1987</sup> De peccatorum meritis 1, 48 cita 1 Tim. 1, 15-16; 2,5-6; 2 Tim 1, 8-10.

<sup>1988</sup> Según Agustín, Pelagio restringe la gracia a cada acto, recordando la gracia de Dios que perdona en toda acción.

Es llamativo observar en las enarraciones, que 1 Tim 1, 15 (-16) no aparece antes del 412. Es todavía más interesante saber que 1 Tim 1, 15 se encuentra en un contexto claramente (anti-pelagiano) sobre la gratia. Haciendo referencia a Mc 2, 17 (Mt 9, 12; Lc 5, 31: Cristo vino por los enfermos y por los pecadores), Rm 5, 6 (Cristo murió por los impii) y Lc 18, 13 (el publicano reconoce su pecaminosidad), Agustín urge específicamente a sus lectores en la enarratio in Psalmum 49, 31 (412) a admitir que están enfermos, a mostrar sus heridas y pedir al médico que los ayude<sup>1989</sup>. Les pide en este sentido, estar de acuerdo con Pablo en 1 Tim 1, 15, es decir que Cristo vino por los pecadores. Todo ello en contraposición con los judíos, quienes se gloriaban de sus propios méritos. Agustín acentúa que la gracia se ofrece gratis, y no en base a los méritos. De otro modo, no sería por supuesto gracia. Comienza la enarratio in Psalmum 70, 1, 1 (413-414) con el mismo acento en la naturaleza gratuita de la gracia y con un rechazo similar de los judíos (quienes solo obedecían a la letra de la ley, y confiaban en sus propias obras)<sup>1990</sup>. Al confiar en sus propias obras y salud, los judíos excluían la gracia y la medicina que los curaba. Agustín hace referencia a Lc 5, 32 y Mt 9, 12 para ilustrar que Cristo no vino por los justos y los sanos, sino por los enfermos y pecadores. Desarrolla esto último, y su convicción de que todo es gracia (1 Cor 4, 7), haciendo referencia al ejemplo de Pablo. Este ejemplo –1 Cor 15, 9 (“ego enim sum minimus apostolorum, qui non sum dignus uocari apostolus, quia persecutus sum ecclesiam Dei”<sup>1991</sup>) y 1 Tim 1, 13; 1, 15-16 (acentuando que la misericordia se le concedió a Pablo)– demuestra que ningún pecador, sin importar lo terrible que puedan ser sus pecados, tiene motivo para desesperar. Demuestra sobre todo, que la gracia es dada gratis.

En los sermone ad populum, 1 Tim 1, 15 (-16) es usado frecuentemente para ofrecer confirmación. En los sermones, la cita puede ser encontrada con mayor frecuencia después del 412. Si incluso Saulo fue convertido y ha obtenido el perdón de sus pecados, entonces nadie debe desesperar. Sermo 136A (antes del 410)<sup>1992</sup> toma 1 Tim 1, 15 como su frase inicial. Así comienza Agustín para presentar el tema del ciego de nacimiento de Jn 9, 31. Cristo vino a salvar a los pecadores y encontró a un hombre ciego de nacimiento. El ciego simboliza a la humanidad pecadora<sup>1993</sup>. La conversión de Pablo nos enseña que no hace falta desesperarse. Agustín señala que el ciego de nacimiento, representa la culpa, y que el ejemplo del publicano de Lc 18 principalmente demuestra que la persona que vive la contrición siempre será perdonada por Dios. Sermo 381 (antes del 411)<sup>1994</sup>, predicado en la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo, acentúa que ambos apóstoles son un ejemplo. El débil Pedro y el pecador Pablo han sido hecho por Dios dos lámparas. Dios los convirtió en un ejemplo para acentuar que ellos mismos no realizaron el cambio en su interior,

<sup>1989</sup> Müller: -, Zarb: Cuaresma 412, Rondet: 412, La Bonnardière: 400-411, Hombert: finales del 412.

<sup>1990</sup> Müller: -, Zarb: 414/415, Rondet: 412/413, Hombert: 413/414.

<sup>1991</sup> Enarratio in Psalmum 70, 1, 1. [CCL 39 p. 940/29-30.]

<sup>1992</sup> s. Mai 130. Rebillard: antes del 410, Gryson: antes del 410, Hombert: -.

<sup>1993</sup> s. 136A, 1.

<sup>1994</sup> Rebillard: 29 de junio, Gryson: la fiesta de Pedro y Pablo 29/06 antes del 411, Hombert: -, Hill: celebración de Pedro y Pablo.

sino que fue una obra de la gracia de Dios. En Pedro, lo que era débil en el mundo fue elegido para humillar a lo que era fuerte. En Pablo, el pecado estaba presente en abundancia para que la gracia pudiera estar presente, incluso con una mayor abundancia. La gracia de Dios y su gloria irradie en ambos y Dios los usó para su servicio. Agustín cita 1 Tim 1, 15-16 haciendo referencia al ejemplo de Pablo. La conversión de Pablo de perseguidor en predicador tiene como fin dar seguridad a aquellos cuya consciencia se encuentra cargada con grandes errores y males. No deben desesperar de recibir la misericordia de Cristo. Con Cristo como *medicus* nadie debe temer no ser curado<sup>1995</sup>. El perseguidor Pablo pudo incluso ganar la corona de maestro, y derramar su sangre por Cristo, a quien había primero perseguido. Se cita 1 Tim 1, 16 de una manera semejante en el sermo 278, 1 (414)<sup>1996</sup>. Pablo fue transformado de ser un perseguidor de Cristo a ser un predicador de Cristo. Pablo mismo dice que todos sus pecados le fueron perdonados, como lo fue también su locura de matar cristianos, incluyendo a Esteban. Él fue perdonado de tal modo que todos los que viven en una gran pecaminosidad y con malas obras, nunca deben dudar que pueden ser perdonados. Cristo incluso pidió desde la cruz que sus perseguidores fueran perdonados (Lc 23, 34). Pablo fue cambiado de perseguidor de Cristo en predicador de Cristo (1 Tim 1, 13. 16; 2 Tim 1, 11)<sup>1997</sup>. Sermo 352A (413-414?)<sup>1998</sup> advierte contra dos extremos: la falsa esperanza, de que somos libres para hacer lo que queramos, porque todo será perdonado<sup>1999</sup>, y la desesperación de creer que no tenemos perdón. Esta última es refutada con 1 Tim 1, 16<sup>2000</sup>.

1 Tim 1,15-16 es usado en el sermo 175 (413-414)<sup>2001</sup> como salmo responsorial. 1 Tim 1, 15 señala la pecaminosidad de la humanidad. La única razón por la que Cristo vino fue por nuestros pecados, enfermedades y heridas. Si un gran *medicus* ha venido, entonces debe haber una gran *aegrotus* aquejando a todo el mundo. Este *aegrotus* es la humanidad (desde Adán)<sup>2002</sup>. Adán sumergió a la humanidad en el pecado. Por qué Pablo, cronológicamente el último apóstol, se llama a sí mismo el primer pecador en 1 Tim 1, 15, si Pedro pecó como primer apóstol mediante su negación del Señor<sup>2003</sup>. Según Agustín, la palabra “primero” significa “peor”. Antes de esto, había sido Saulo el perseguidor de los cristianos. Antes de que fuera Pablo (pastor), era Saulo (lobo). Era el peor perseguidor<sup>2004</sup>, Cristo hace de un lobo

<sup>1995</sup> s. 381.

<sup>1996</sup> Rebillard: -, Gryson: Domingo de Pascua 412-416, Hombert: -, Hill: 414.

<sup>1997</sup> s. 278, 1. Por medio de la gracia de Dios la humanidad ha sido salvada del pecado. Él es la medicina que cura el alma. El alma puede herirse a sí misma, pero no puede devolverse a sí misma la salud.

<sup>1998</sup> Rebillard: 397, Gryson: circa 413/414, Hombert: alrededor del 413-414?, Hill: 397.

<sup>1999</sup> s. 352A, 7.

<sup>2000</sup> s. 352A, 8.

<sup>2001</sup> Rebillard: 412, Gryson: 413-414, Hombert: 413-414, Hill: 412.

<sup>2002</sup> s. 175, 1-5.

<sup>2003</sup> s. 175, 6.

<sup>2004</sup> s. 175, 7.

una oveja, y de una oveja un pastor<sup>2005</sup>. Pablo fue por tanto curado como un signo de esperanza: “ut dicant sibi omnes, si Paulus sanatus est, ego quare despero?” Cuando los médicos llegan a un lugar nuevo curan a aquellos cuyas enfermedades son las mayores, para dar publicidad a sus habilidades<sup>2006</sup>. Si la persona sana, entonces la curación debe ser atribuida a Dios, y no a la misma persona. Si la persona curada quisiera atribuirse su propia curación, volvería a enfermarse por su orgullo. Aquí Agustín cita Lc 18, 14, aunque no hace mención del publicano<sup>2007</sup>.

La conclusión relativa al uso que hace Agustín de 1 Tim 15- (16) es clara. El versillo es usado mayormente en los sermones, y en los escritos anti-pelagianos. Virtualmente no se menciona fuera de los sermones o la controversia pelagiana. Dentro de las enarraciones y los sermones el versillo aparece particularmente en contextos claramente anti-pelagianos. No está ausente en los sermones fuera de la controversia pelagiana y antes de ella, donde 1 Tim 1, 15, y especialmente 1 Tim 1, 16, hace referencia a la disposición de Dios para perdonar. Dentro de la controversia pelagiana –después del 412– Agustín usa 1 Tim 15 (-16) para expresar el estado general de pecaminosidad de la humanidad después de la caída de Adán.

#### 4. 2 Gal 5, 16-17

*“Spiritu ambulate, et concupiscentias carnis ne perfeceritis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem. Haec enim inuicem, aduersantur; ut non ea quae uultis faciatis.”*

(s. 30, 4; 128, 6-11, 13; 151, 2, 3, 4, 6; 156, 10; 163, 2, 6; 163A, 2, 3, 4; 193, 2.)

##### 4. 2. 1 Gal 5, 16-17

El uso de Gal 5, 16 sin una referencia inmediata a Gal 5, 17 es casi exclusivo de los escritos anti-pelagianos dirigidos a Juliano de Eclana. Es preciso notar desde el principio, que aunque Gal 5, 17 no es citado literalmente en la proximidad inmediata, siempre está presente en el contexto más amplio, y su significado está invariablemente asociado con el de Gal 5, 16. En el *Contra Iulianum* (421/422), Agustín rechaza la afirmación de Juliano de que Pablo está describiendo un judío bajo la ley en Rm 7, 20, cuando habla de “la otra ley que ofrece resistencia al espíritu”<sup>2008</sup>. Rm 7, 20 no se refiere a un catecúmeno para el que la ley del pecado en sus miembros desaparece después del bautismo, alguien que –según Agustín– Juliano dice que es tan fuerte después del bautismo, que puede vencer sus deseos pecaminosos con un autocontrol personal. Agustín se refiere a la carta de Pablo a los Gálatas, señalando que éstos estaban bautizados. Por tanto los bautizados continúan

<sup>2005</sup> s. 175, 8.

<sup>2006</sup> s. 175, 9.

<sup>2007</sup> s. 175, 9.

<sup>2008</sup> *Contra Iulianum* 3, 61.

teniendo deseos pecaminosos después del bautismo. El punto en discusión es que no debemos obedecer estos deseos pecaminosos, y esto es precisamente lo que Pablo dice en Gal 5, 16-17. Pablo no dice que no debemos tener estos deseos pecaminosos, solo que no debemos ceder a ellos (Gal 5, 17 paralelo a Rm 7, 15.20.22 y Rm 7, 6.12). La perfección consiste en no tener ya esos deseos, pero esto no es posible mientras estemos en la carne pecadora, y nuestro cuerpo sea un cuerpo de muerte. Entonces Gal 5, 16 se alinea con Rm 7, 18: “*perficere autem bonum non inuenio*”. Agustín concluye que los creyentes deben luchar contra sus deseos pecaminosos, a pesar del hecho de que no podemos llevar el bien a la perfección en esta vida<sup>2009</sup>. Gal 5,16 le sirve en el *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430) para explicar el significado de *concupiscentia*. Las *concupiscentiae* –deseos contra el espíritu– existen en la humanidad como un resultado de la caída. Nadie nace sin *concupiscentia* y solo desaparecerá cuando sea completa nuestra redención. La vida justa de los santos no consiste en que no tengan *concupiscentia* en ellos, sino más bien en la lucha contra ella. Necesitamos la ayuda de Dios en esta lucha. Es la misma lucha que Pablo describe en Gal 5, 17<sup>2010</sup>. Agustín repite que los santos también tienen *concupiscentia* en ellos, (según Gal 5, 17)<sup>2011</sup>. Gal 5, 16 sirve como una definición de *concupiscentia*. Agustín insiste en que Pablo no nos mandó no tener *concupiscentia* en nosotros, ya que finalmente es inevitable, pero nos exhorta a no ceder a ella<sup>2012</sup>. La cita de ambos versillos de Gal 5, 16-17 se puede encontrar principalmente en el *De continentia* (418/420)<sup>2013</sup>. Todavía no ha llegado a nuestra vida presente el estado bienaventurado, en el que la *continentia* ya no tenga que luchar con el *uitium*. Gal 5, 17 se puede seguir aplicando a lo largo de esta vida, en la que es suficiente no ceder a los mala que experimentamos en nosotros mismos, al *malum concupiscentiae carnalis*, contra el cual la *concupiscentia spiritalis* lucha<sup>2014</sup>. La *continentia* como las *mortificari opera carnis* (Gal 5, 16-24) son otorgados para aquellos que están bajo la gracia. Según Agustín, Pablo quiere que aquellos que están bajo la gracia, luchan contra la carne<sup>2015</sup>. Todos nosotros tenemos *desideria mala*, y si no cedemos a ellos, no viviremos una vida mala. Al mismo tiempo, todos nosotros tenemos *desideria mala* y *concupiscentiae peccatorum*. Si no cedemos a ellos, no cometeremos el mal (*perficere malum*). Sin embargo los mencionados malos deseos, aseguran que somos incapaces de alcanzar la bondad perfecta en esta vida (*perficere bonum*). En esta vida mortal, la victoria

<sup>2009</sup> *Contra Iulianum* 3, 62.

<sup>2010</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 72. Agustín cita a Cipriano, *De oratione dominica* 16 [CCL 3A pp. 99-100/287-294.]

<sup>2011</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 14. Cf. Cipriano, *De oratione dominica* 16. [CCL 3A pp. 99-100/283-291.] El espíritu desea cosas divinas y celestes.

<sup>2012</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 77.

<sup>2013</sup> *Speculum* 33 (427) da una vision general de las prescripciones que se encuentran en la carta a los Gáltas, incluyendo la cita de Gal 5, 16-18. Sin embargo no se hace un comentario ulterior. Gal 5, 16 también se encuentra junto con Gal 5, 17 en el *Contra Iulianum* 3, 62 y *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 72; 6, 14. Las referencias son abordadas en nuestra exposición de Gal 5, 16.

<sup>2014</sup> *De continentia* 5.

<sup>2015</sup> *De continentia* 9.

sobre la continentia es solo parcial (Rm 7, 18 y Gal 5, 16). La concupiscentiae permanece, y Pablo nos pide que no la obedezcamos. La carne (caro) no es mala en sí misma, y no fue creada mala. Es mala si actúa mal<sup>2016</sup>. Pablo compara la carne con la Iglesia. Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, del mismo modo la carne debería estar sujeta al espíritu (Gal 5, 16-17)<sup>2017</sup>.

Hemos expuesto ya Gal 5, 16 y el contexto de las *Expositio epistulae ad Galatas* 47 (394/395). Agustín aborda Gal 5, 16 como parte de su explicación de Gal 5, 18 (“quod si spiritu ducimini, non adhuc estis sub lege”). Sub lege significa estar bajo la ley del pecado en este cuerpo mortal, cuando el espíritu debe concupiscit contra la carne. Agustín usa Gal 5, 16 para explicar esto. Desde su punto de vista, el no estar ya sub lege, caminar según el espíritu, no significa que las concupiscentiae carnis ya no están en nosotros en esta vida. Pablo mismo lo ha especificado: “ne perfeceritis” [Gal 5, 16]. Agustín añade: “Quippe non eas omnino habere non iam certamen sed certaminis praemium est, si obtinuerimus uictoriam perseuerando sub gratia. Commutatio enim corporis in immortalem statum sola carnis concupiscentias non habebit”<sup>2018</sup>. Gal 5, 17 ya ha sido expuesto en el contexto de la *Expositio epistulae ad Galatas* 46, donde Agustín explica que solo entiende el versillo si lo referimos a una persona sub lege ante gratiam, y no sub gratia. Afirma que Gal 5, 16-17 manifiesta nuestra incapacidad humana para cumplir la ley. La razón de esto es la ausencia de la gracia<sup>2019</sup>. En las *Retractiones* cuando hace la evaluación de la *Expositio epistulae ad Galatas* 46-47 1, 24, 2 (426/427) admite que no había entendido Gal 5, 17 en ese momento, pues se puede aplicar a personas que estén bajo la gracia, y ya no bajo la ley. La concupiscentiae solo deja de existir cuando ya no hay corruptibilis caro.

#### 4. 2. 2 Gal 5, 17

Gal 5, 17 está ya presente en Agustín antes de la controversia pelagiana. Escribe en el *De libero arbitrio* 3, 51 (391-395), que las personas cometen ciertos errores que no pueden ser atribuidos a pecados personales; sin embargo son un castigo del pecado original. Es decir, proceden de la primera condena a muerte de la humanidad. Los errores en cuestión están basados en la ignorancia (“per ignorantiam”) (1 Tim 1, 13; Ps 24, 7) y en la necesidad (“[...] necessitate facta: ubi uult homo recte facere et non potest [...]”<sup>2020</sup>) (Rm 7, 18-19; Gal 5, 17). En las *Confessiones* (397/401), Agustín se aplica a sí mismo Gal 5, 17, y más específicamente, a su propia pecaminosidad. Él experimentaba dos voluntades en sí mismo, la vieja voluntad de la carne, y la nueva voluntad espiritual. Usando Gal 5, 17 describe un momento en el proceso de su conversión en el que está más identificado en lo que aprobaba en sí mismo, que en lo que rechazaba de sí, pero que todavía era incapaz de dar el paso concreto de la conversión. Agustín describe la lucha contra sus viejos hábitos –que ahora eran más

<sup>2016</sup> De continentia 20.

<sup>2017</sup> De continentia 25.

<sup>2018</sup> *Expositio epistulae ad Galatas* 47. [CSEL 84 p. 123/13-17.]

<sup>2019</sup> *Expositio epistulae ad Galatas* 46.

<sup>2020</sup> *De libero arbitrio* 3, 51. [CSEL 74 p. 131/122-123.]

beligerantes que antes-, y afirma que todavía no es capaz de desplazarse de la ley de la carne a la ley del espíritu<sup>2021</sup>. En el *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 70 (388/396) Agustín nos proporciona una explicación del texto de 1 Cor 15, 54-56. Mors en este versillo bíblico significa la carnalis consuetudo que ofrece resistencia para el bien, al gozar (*delectatio*) en el disfrute (*frui*) de los bienes temporalia. También observa esta contentio (ángel de la muerte) en Gal 5, 17. Es decir, la sanctificatio perfecta consiste en sujetar el carnalis appetitus al spiritus. Esto solo puede ser hecho con la ayuda de Dios. No obstante Agustín no afirma si esto es posible en la actual existencia, o solo puede ser alcanzado en el más allá. Las *Adnotationes in Iob* 39 (399) citan Rm 6, 12; 7, 22 y Gal 5, 17 con relaciona Jb 39, 1. Agustín entiende este último versillo como la lucha simbólica que se lleva a cabo dentro de la persona<sup>2022</sup>.

El primer libro del *Ad Simplicianum* (396/398) aborda la carta a los Romanos. Agustín admite que existe el *liberum uoluntatis arbitrium* y que tiene un papel importante que jugar. No obstante se pregunta inmediatamente después qué es lo que puede hacer en aquellos que han sido “vendidos al pecado” (Rm 7, 14; Gal 5, 17). Señala que se nos pide vivir según la iustitia, con la promesa de la vida eterna en el más allá. Nadie puede vivir en iustitia y hacer el bien, al menos que primero haya sido justificado por la fe. Una vez que se ha dado el don del Espíritu, solo podemos hacer lo que es bueno con la ayuda de la caritas. Esta caritas nos arrastra y nos inspira<sup>2023</sup>. En el *De doctrina christiana* 1, 25 (libro 1: 396), Agustín advierte que aquellos que son en exceso ascéticos, no han entendido Gal 5, 17. El versillo no invita a ignorar el cuerpo, sino a controlar los deseos carnales y a sujetarlos al espíritu<sup>2024</sup>.

De *utilitate ieiunii* (408) reacciona contra la interpretación maniquea de Gal 5, 17, a saber, que la carne y el espíritu son mutuamente enemigos, como si hubieran sido hechos por diferentes creadores. Agustín usa Ef 5, 29 para demostrar que la carne y el espíritu están relacionados el uno con el otro, como en un matrimonio<sup>2025</sup>, en el que debe haber jerarquía. El menor debe obedecer al mayor. En el caso de rebelión –en la relación entre la carne y el espíritu- el “rebelde” debe ser disciplinado con afecto. No se trata de una cuestión de perseguir al enemigo. La negación a obedecer al amo (Dios) manifiesta que el esclavo de la persona (la carne ya no es obediente<sup>2026</sup>). En el *De Genesi ad litteram* (401-415) afirma que Gal 5, 17 no solo trata acerca de la carne o de lo corporal, sino acerca de los deseos corporales. Los placeres físicos proceden del cuerpo y del alma. Sin el alma no podemos sentir el placer, y sin el cuerpo no podemos experimentar específicamente el placer corporal. Los deseos de Dios sobrepasan cuando la carne es obediente al espíritu. De esta manera el espíritu concupiscit contra la carne<sup>2027</sup>.

<sup>2021</sup> Confessiones 8, 11.

<sup>2022</sup> Adnotationes in Iob 39.

<sup>2023</sup> Ad Simplicianum 1, 2, 21.

<sup>2024</sup> De doctrina christiana 1, 24.

<sup>2025</sup> De utilitate ieiunii 4.

<sup>2026</sup> De utilitate ieiunii 5.

<sup>2027</sup> De Genesi ad litteram 10, 12, 20-21.

Gal 5, 17 puede ser encontrado en dos ocasiones en los escritos anti-donatistas de Agustín, y con un significado doble. Reforzando sus argumentos con una serie de citas de la Escritura. Contra Epistulam Parmeniani 2, 14 (400) afirma claramente que un sacerdote puede llevar una existencia muy santa, pero nunca puede estar sin culpa (Gal 5, 17; 1 Jn 3, 9; 1 Jn 1, 8). Hasta el momento en el que no haya renacido en Cristo, no peca. Al mismo tiempo, él es ex Adam y como tal –limitado por la mortalidad (1 Cor 15, 54)– no está sin pecado. El único sacerdote que está sin pecado es Cristo. En el Contra litteras Petilian 2, 154 (400/403), Agustín usa Gal 5, 17 –la lucha entre el espíritu y la carne– para simbolizar la lucha entre católicos y donatistas. Los católicos como el espíritu, se esfuerzan por la unidad<sup>2028</sup>.

Se puede encontrar una amplia referencia a Gal 5, 17 en los escritos anti-pelagianos. En el De natura et gratia (primavera del 415), Agustín reacciona contra la afirmación de Pelagio de que no hemos perdido nuestra habilidad de no pecar. Agustín afirma que esto solo puede ser dicho de una persona cuya naturaleza está sin mancha. Las personas que tienen los pies sanos pueden caminar. Pero la naturaleza de la humanidad está herida, y necesita de un médico y redentor, así como la persona con un pie roto debe primero ser curada antes de que pueda caminar de nuevo. Según Pelagio nuestra capacidad de no pecar se encuentra implantada en nuestra naturaleza. Agustín responde haciendo referencia a Pablo, quien afirma que no hace el bien que quisiera, sino más bien el mal que no quisiera hacer (Gal 5, 17; Rm 7, 19). Posteriormente se pregunta a sí mismo, si la capacidad de no pecar, que Pelagio dice que está implantada en nuestra naturaleza, puede ser encontrada en Pablo. En resumen, Pablo mismo afirma que no podemos no pecar<sup>2029</sup>. Agustín señala que Pablo también observa el conflicto entre la carne y el espíritu, entre los bautizados, ya que escribió Gal 5, 17 a los Gálatas, y estos estaban ciertamente bautizados (cf. Gal 3, 5). Los seres humanos pueden tener el deseo de no pecar, pero la capacidad de hacerlo se encuentra ausente. Siempre es necesaria la gracia (cf. Rm 7, 24-25)<sup>2030</sup>.

En respuesta a Celestio en el De perfectione iustitiae (415), Agustín cita Gal 5, 17 para señalar que los seres humanos no pueden estar sin pecado. Celestio afirma en sus Definiciones que el pecado no es inevitable. Si el pecado no puede ser evitado, afirma, entonces no es un pecado. Agustín responde que el pecado es de hecho evitable, pero solo si Dios cura con su gracia nuestra naturaleza humana herida (Rm 7, 25). Gal 5, 17 muestra que la naturaleza humana no goza de buena salud, de tal forma que hacemos las cosas que no queremos hacer<sup>2031</sup>. Celestio se pregunta a sí mismo por qué las personas no pueden estar sin pecado. Es una pregunta que concierne a la naturaleza, o la voluntad. Si concierne a la voluntad, entonces puede ser fácilmente cambiada por la voluntad. Agustín afirma que la naturaleza fue creada buena, pero una

<sup>2028</sup> Contra litteras Petilian 2, 154. Nadie odia su propia carne (Ef 5, 29). Sin embargo esta misma carne está en conflicto con el espíritu (Gal 5, 17).

<sup>2029</sup> De natura et gratia 58.

<sup>2030</sup> De natura et gratia 61.

<sup>2031</sup> De perfectione iustitiae 1. Cf. De anima et eius origine 4, 36 (419/420).

vez que fue herida por la voluntad, la voluntad no puede escucharla sin la ayuda de la gracia de Dios. La concupiscentia es un hecho de la vida, y su presencia no puede ser cambiada por la voluntad humana. Gal 5, 17 deja esto claro, al acentuar el hecho de que la gente hace lo que no quieren hacer. Podemos ser capaces de rehusar a ceder a la concupiscentia, no dejando que nos domine (Rm 6, 12), pero permanece presente en nuestro cuerpo mortal<sup>2032</sup>. Agustín está de acuerdo con Celestio en que hay pasajes en las Escrituras que nos mandan estar sin pecado. Sin embargo, añade, esta no es la cuestión. No hay duda de que tal mandamiento existe, pero el hecho de si puede ser cumplido en este cuerpo mortal es una cuestión diferente. Gal 5, 17 y Rm 7, 24-25 señalan que esto es completamente imposible sin la ayuda de la gracia de Cristo<sup>2033</sup>.

En el *De nuptiis et concupiscentia* (419/421) afirma específicamente que el matrimonio entre dos creyentes transforma los deseos de la carne, como es descrito en Gal 5, 17, en una actividad justa. Las personas casadas pretenden concebir hijos, quienes renacerán en el bautismo. Según Agustín, esta intención es la que marca el contraste con los no creyentes, cuya sexualidad no está orientada hacia la concepción de hijos que serán bautizados<sup>2034</sup>. Agustín observa, en términos más amplios, que la ley del pecado aprisiona la carne (Rm 7, 23), de tal forma que tiene deseos –deseos carnales que no tiene nada que ver con la estructura del cuerpo-, que van contra el espíritu (Gal 5, 17). La ley del pecado no reina en los miembros, si no cedemos a tales deseos<sup>2035</sup>.

De *correptione et gratia* 29 (426-427) afirma que Adán también tuvo la gracia, aunque no la misma gracia que los santos. No necesitó ser liberado del mal (Mt 6, 13). No necesitó ser purificado del pecado (personal y original) por la sangre de Cristo. Tampoco necesitó ser ayudado en la lucha contra la concupiscentia (Rm 7, 23-25; Gal 5, 17). “*Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum [Rm 7, 23-25], quoniam in eis [sancti] caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem [Gal 5, 17], atque in tali certamine laborantes ac periclitantes dari sibi pugnandi uincendique uirtutem per Christi gratiam poscunt. Ille uero nulla tali rixa a se ipso aduersus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur.*”<sup>2036</sup>

Agustín reacciona en el *Contra Iulianum* 3, 50 (421/422) contra la afirmación de Juliano de que podía luchar contra la concupiscentia con sus propias fuerzas, y que la concupiscentia es algo bueno. Las evidencias de que la concupiscentia no puede ser algo bueno podemos encontrarlas claramente en Gal 5, 17. El texto de Gal 5, 17 es frecuentemente citado en el *Contra Iulianum opus imperfectum* (429/430), sirve mayormente como una definición de la concupiscentia junto con 1 Jn 2, 15-16<sup>2037</sup> y Rm 7, 18<sup>2038</sup>, como una indicación de la lucha que se lleva a cabo dentro de nosotros. Agustín acentúa la diferencia entre esta definición y

<sup>2032</sup> De perfectione iustitiae 12.

<sup>2033</sup> De perfectione iustitiae 17.

<sup>2034</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 5.

<sup>2035</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 35.

<sup>2036</sup> De correptione et gratia 29. [CSEL 92 p. 1/12-18.]

<sup>2037</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 170.

<sup>2038</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 178.

el dualismo maniqueo. Señala que la descripción de Juliano de concupiscentia, que fue dada por Dios de tal forma que los sexos se atrajeran el uno al otro con vista a la procreación, es de hecho maniquea. “Concupiscentiam carnis, quam malam docet esse scriptura diuina, per illam quippe caro concupiscit aduersus spiritum [Gal 5, 17]; uos autem adiuuantes Manicheos Deo coaeternae genti tribuere tenebrarum, dum non uultis eam pertinere ad originale peccatum et in Dei paradiso audetis insuper collocare, euidentissimis documentis et diuinae auctoritatis et sobriae rationis ostendimus”<sup>2039</sup>. Agustín insiste en que su propia interpretación de concupiscentia no es maniquea. Gal 5, 17 no implica que haya dos naturalezas, una buena y otra mala, que están perpetuamente en guerra la una con la otra, como los maniqueos afirmaban. Sigue a Ambrosio en esta cuestión. En lugar de haber una lucha entre dos naturalezas, afirma que la naturaleza fue inicialmente buena, pero fue herida por el pecado del primer ser humano<sup>2040</sup>. La naturaleza creada originariamente buena por Dios, se vio herida por el pecado original y la cadena de pecados que lo siguieron. Es por esta razón que estamos necesitados de un redentor, quien nos salve primero perdonándonos todos nuestros pecados, y siga redimiéndonos al curar nuestra debilidad humana. El apóstol Pablo dirigió Gal 5, 17 a aquellos que ya estaban bautizados y que ya habían recibido el Espíritu Santo<sup>2041</sup>. Agustín añade que los seres humanos tienen libertad para no pecar, si la dicha libertad ha sido restaurada de nuevo por la gracia de Dios. Es evidente del texto de Rm 7, 15; 18 y Gal 5, 17, que esta libertad no ha sido todavía restaurada<sup>2042</sup>. El pecado es la voluntad que desea aquello que la rectitud prohíbe. Esta definición se aplica en primer lugar y par excellence al primer pecado de Adán. Como una consecuencia de este primer pecado, las palabras de Gal 5, 17 pueden ser también aplicadas a todos los creyentes. Como una consecuencia de la caída, ellos tampoco hacen lo que quisieran hacer<sup>2043</sup>.

Dentro del corpus de las *epistulae*, Gal 5, 17 se encuentra en las cartas anti-pelagianas. Epistula 177, 16 (416)<sup>2044</sup> responde a la cuestión de si es posible para los creyentes estar sin pecado después del bautismo. La gracia trae una situación en la que estamos sin pecado. Esto no sucede en la vida presente, en la que la carne tiene deseos contrarios a los deseos del espíritu, (alusión a Gal 5, 17 sin citarlo), pero solo en la vida venidera (1 Cor 15, 54-56). Gal 5, 17 funciona aquí además de Mt 6, 12, como un argumento de la pecaminosidad humana, epistula 186, 40 (abril-agosto 417)<sup>2045</sup> señala nuestra necesidad de la gracia de Dios mientras esperamos su redención. El conflicto interior continúa en esta vida (cita de Gal 5, 17 y alusión a Rm 7, 23).

<sup>2039</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 3, 212. [CSEL 85/1 p. 504/5-11.]

<sup>2040</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 6. Ambrosius, Expositio Euangelii secundum Lucam 7, 141. [CCL 14 p. 263/1521-1523.]

<sup>2041</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 8.

<sup>2042</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 11.

<sup>2043</sup> Contra Iulianum opus imperfectum 6, 17.

<sup>2044</sup> Carta de Aurelio de Cartago, Alipio de Tagaste, Evodio de Uzalis, Posidio de Calama y Agustín a Inocencio. Cf. capítulo 2 (La fe) y el capítulo 4 (La oración).

<sup>2045</sup> Carta de Alipio y Agustín a Paulino de Nola advirtiéndole sobre Pelagio. Cf. capítulo 2 (La fe) y el capítulo 4 (La oración).

En los sermones, Gal 5, 17 primariamente da expresión a la idea de un conflicto. Sermo 25, 4 (410-412)<sup>2046</sup> señala que siempre se da una guerra (bellum) en el ser humano bueno y justo, a saber de la carne contra el espíritu, y del espíritu contra la carne<sup>2047</sup>. Dos sermones vinculan Gal 5, 17 con Mt 6, 10. Sermo 56, 8 (412)<sup>2048</sup> explica Mt 6, 10c “en la tierra como en el cielo” a partir de Gal 5, 17 y Rm 7, 25. Según Agustín, “tierra” simboliza la carne, y “cielo” al espíritu. Es decir, Mt. 6,10a-b es una exhortación a hacer la voluntad de Dios tanto en la carne como en el espíritu, de tal forma que ningún desideria carnalia permanezca que está en conflicto con la mens. Cuando servimos a Dios con el espíritu, pero a la ley del pecado con la carne (Rm 7, 25), la voluntad de Dios solo se realiza en el cielo, y no en la tierra. Solo cuando la carne está sujeta al espíritu y la muerte sea vencida (1 Cor 15, 54), cuando ya no existan deseos carnales, solo entonces se resolverá la cuestión de Gal 5, 17, habrá acabado la guerra, y todo tipo de apetito desordenado se verá transformado en amor. Entonces ya no habrá nada que necesite ser domesticado. Es precisamente para que llegue esta armonía que rezamos con el texto de Mt 6, 10, y lo mismo es cierto para aquellos que son más espirituales, y aquellos que son más carnales. Sermo 58, 4 (circa 414)<sup>2049</sup> nos da una explicación semejante de Mt 6,10. Pedir que se cumpla la voluntad de Dios en nosotros es pedir que nos haga buenos, tanto en lo relativo a la caro, como a la mens. Agustín lo hace estableciendo una armonía entre caro y spiritus. Más concretamente, “en el cielo” está por Rm 7, 22, para encontrar gusto en la ley de Dios con el espíritu. Este deseo es cumplido en la tierra cuando –según Gal 5, 17-, la carne ya no concupiscit contra el espíritu. Cuando el espíritu concupiscit contra la carne, la voluntad de Dios se habrá cumplido en el cielo, pero todavía no en la tierra. Tal armonía perfecta, no es para este mundo. Más aún, “cielo” significa la Iglesia, y “tierra” los no creyentes y los enemigos de la Iglesia. Como tal, Mt 6, 10 es una oración para que todos se hagan creyentes.

El Sermo 242, 11 (¿fecha?)<sup>2050</sup> reflexiona durante el tiempo de Pascua sobre la resurrección del cuerpo a partir de Gal 5,17 y Rm 7, 23. Después de la resurrección, nuestros cuerpos serán “espirituales”. Esto no es porque van a ser exclusivamente espíritus y ya no cuerpos. También hace alusión a nuestros cuerpos como “animales”, aunque no son solo anima sino también cuerpo. Nuestro cuerpo resucitado es descrito como un cuerpo espiritual, porque no hay nada en él que esté en conflicto con el spiritus (Gal 5, 17; Rm 7, 23).

<sup>2046</sup> Rebillard: invierno 410-412, Gryson: invierno 411-412, Hombert: -, Hill: 410.

<sup>2047</sup> s. 25, 1 distingue entre la gracia del Antiguo Testamento (es decir los profestas) y la del Nuevo Testamento (es decir del Señor). “Gustate et uidete quam suavis est Dominus [Ps. 33,9]. Gratia eius significata est nomine lactis et mellis. Dulcis et nutritoria est. Haec autem gratia in uetere testamento figurata, in nouo reuelata.” [CCL 41 p. 335/21-24.] s. 25, 2. Según Pablo, la ley entendida carnaliter, como se entendía entre los judíos solo crea esclavos. Entendida spiritaliter la ley es el evangelio. La alabanza de Dios en el Nuevo Testamento debería estar centrada en la nueva herencia (hereditas), pasando por encima de la herencia terrena.

<sup>2048</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua del 410-412, Gryson: 412, Hombert: -. Cf. capítulo 4 (La oración).

<sup>2049</sup> Rebillard: 412-416, Gryson: una semana antes de la Pascua del 414, Hombert: -, Hill: 410-412. Cf. Capítulo 4 (La oración).

<sup>2050</sup> Rebillard: Miércoles después de la Pascua, 405-411, Gryson: miércoles después de la Pascua, no antes del 411, Hombert: , Hill: durante el tiempo pascual del 411.

Sermo 53A, 12 (¿fecha?)<sup>2051</sup> reflexiona sobre las bienaventuranzas y es un comentario continuado a Mt 5, 2-10. Agustín expone Mt 5,9: “*beati pacifici, quoniam filii Dei uocabuntur*”<sup>2052</sup>. Para ayudar a que haya paz entre otras personas, debemos primero estar en paz con nosotros mismos. Un conflicto diario se da dentro de cada uno de nosotros, un conflicto expresado por Pablo en Gal 5, 17 y Rm 7, 22-23. Es un conflicto entre lo elevado y lo bajo, entre la mens y la sapientia, contra la libido y la concupiscentia. La parte más alta, la melius, es la parte en la que hay que buscar la imago Dei, es decir la mens, intelligentia, fides, spes y caritas. La mens solo puede derrotar a la libido obedeciendo a lo que es más grande que la mens, a saber, Dios. “*Deus imperat menti, mens carni [...]*”<sup>2053</sup>. En el paraíso la carne todavía no estaba debilitada por el pecado. “*Sed adhuc caro habet infirmitates suas. Non sic erat in paradiso: peccato talis facta est, propter peccatum habet discordiae contra nos uinculum.*”<sup>2054</sup>. El que estaba sin pecado vino a concordare el alma (anima) con la carne. Incluso aunque no cedemos a estos deseos, la lucha nos debilita de todos modos. Por tanto, no estamos nunca seguros en esta vida, y siempre estamos en guerra. Esta guerra terminará cuando alcancemos la inmortalidad (1 Cor 15, 53-55)<sup>2055</sup>.

Gal 5, 17 no tiene un significado único y claro en las enarraciones tomadas como un todo. En primer lugar, Rm 7, 24(-25) (“*infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius [...]* gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum”) y Gal 5, 17 están vinculados. Enarratio in Psalmum 36, 1, 6 (403)<sup>2056</sup> ofrece un comentario al Ps 36, 5-6 (las tinieblas dejarán paso a la luz). En relación al versillo de este salmo, Rm 7, 24-25 y Gal 5,17 señalan que la iustitia de la persona existe solo en la fe, y todavía no en la realidad<sup>2057</sup>. Enarratio in Psalmum 106, 6 (¿después del 411?)<sup>2058</sup> combina los mismos textos de la Escritura. En un contexto moralizante, Rm 7, 24 y Gal 5, 17 indican que Dios nos libera de los deseos pecaminosos. Enarratio in Psalmum 134, 12 (403-404)<sup>2059</sup> alude a la omnipotencia de Dios en el contexto de su explicación del Ps 134, 6. Dios hace lo que quiere, en contraste con los seres humanos, que no hacen lo que quieren (Rm 7, 22-25 y Gal 5, 17). Enarratio in Psalmum 140, 16 (¿fecha?)<sup>2060</sup> es una exhortación a controlar la propia carne siguiendo la explicación del apóstol Pablo en Gal 5, 17. La carne se rebela como una esposa revoltosa, y necesita ser castigada y disciplinada. No se alcanza la paz

<sup>2051</sup> s. Morin 11. Rebillard: 405-411, Gryson: 405-411, Hombert: -, Hill: 405-420.

<sup>2052</sup> s. 53 A, 12. [MA1 p. 633/29.]

<sup>2053</sup> s. 53 A, 12. [MA1 p. 633/18.]

<sup>2054</sup> s. 53 A, 12. [MA1 p. 633/19-20.]

<sup>2055</sup> s. 53A, 12.

<sup>2056</sup> Müller: -, Wundt: otoño del 401, Monceaux: otoño del 403, Zarb: octubre/noviembre del 403, Hombert: final de septiembre del 403, Rondet: 401-405, Boulding: 403.

<sup>2057</sup> Agustín continua en la Enarratio in Psalmum 36, 1, 7 que es Dios quien da la iustitia.

<sup>2058</sup> Müller: -, Zarb: 411-412, Rondet: 415 o más tarde.

<sup>2059</sup> Müller: -, Zarb: segunda mitad del 411-412, La Bonnardière: 408-411, Hombert: 403-404.

<sup>2060</sup> Müller: no antes del 403, Zarb: 414-415, Rondet: 415, La Bonnardière: antes del 411.

Enarratio in Psalmum 140, 15. La lucha interior sigue existiendo dentro de nosotros en esta vida (Rm 7, 22-25). Solo Dios puede pacificar esta lucha.

distanciándonos del cuerpo, sino cuando el cuerpo sea transformado por Dios de un estado de mortalidad a uno de inmortalidad. Nuestro trabajo en esta vida es convertirnos en dueños de nuestros cuerpos, ya que nuestros cuerpos no pueden transformarse completamente en esta vida mortal. Enarratio in Psalmum 143 (406)<sup>2061</sup> usa Gal 5, 17 para explicar la lucha que se da en cada uno de nosotros. La guerra interna que afronta todo cristiano es la lucha de no ceder a los deseos de la carne. Para garantizar la corona de la victoria, debemos pedir la ayuda del creador<sup>2062</sup>. Los deseos de la carne de aquellos que se sujetan a Dios, serán sujetados a esa persona con la ayuda de Dios (Gal 5, 18). Ya que nuestras propias capacidades inevitablemente son limitadas; quien nos ayuda, es el espíritu<sup>2063</sup>.

En el *In Iohannis euangelium tractatus* 41 (414),<sup>2064</sup> Agustín dice en su homilía que como seres humanos, no debemos cometer pecados graves. Si lo logramos, nos encontraremos en el camino de la libertad. Sin embargo no es una libertad completa, solo una libertad parcial que corresponde a esta vida, junto con una esclavitud parcial. La lucha aludida en el texto de Rm 7, 19 y Gal 5, 17 continúa en nosotros. Incluso después del bautismo, no estamos sin pecado en esta vida<sup>2065</sup>. La libertad completa solo se alcanza después de la muerte, es decir, en la inmortalidad (1 Cor 15, 26; 53-55). Sin embargo en esta vida mortal, continúa la lucha descrita en Gal 5, 17<sup>2066</sup>.

Más allá de los sermones y de los escritos anti-pelagianos, Gal 5, 17 se encuentra después del 412 casi exclusivamente en el *De ciuitate Dei* (415). Agustín usa aquí el versillo principalmente para señalar la lucha. Rómulo y Remo simbolizan la lucha dentro de la ciudad terrena, la lucha entre los malvados. Caín y Abel hacen referencia a la lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad humana, la lucha entre el bien y el mal. El bien no puede luchar con el mal porque ambos son perfectos. Aquellos que todavía no son perfectos, pueden luchar contra otra persona del mismo modo como luchan contra sí mismos. La carne, de hecho, está en conflicto con el espíritu en nosotros, y el espíritu con la carne. El deseo espiritual de un ser humano puede estar en conflicto con el deseo espiritual de otro y vice versa<sup>2067</sup>. Dios acusa a Caín de permitir que el pecado se apoderara de su cuerpo mortal. El pecado, concupiscentia carnalis (Gal 5, 17; Rm 6, 13; 7, 17) debe ser dominado por nosotros. La parte carnal debe ser dominada para permitirnos aceptar la regla de la razón. Así como un hombre ama a su esposa, los cristianos aman su carne, es decir en el sentido de la carne sujeta al espíritu (Ef 5, 28ss.)<sup>2068</sup>. Agustín

<sup>2061</sup> Müller: -, Zarb: 28-30/12/412, Rondet: 414/415, Hombert: 406.

<sup>2062</sup> Enarratio in Psalmum 143, 5.

<sup>2063</sup> Enarratio in Psalmum 143, 6. Gal 5, 17-2 y Rm 8, 10-11.

<sup>2064</sup> Berrouard: 414.

<sup>2065</sup> In Iohannis euangelium tractatus 41, 10.

<sup>2066</sup> In Iohannis euangelium tractatus 41, 13.

<sup>2067</sup> De ciuitate Dei 15, 5.

<sup>2068</sup> De ciuitate Dei 15, 7.

ofrece una explicación de la virtud de la temperantia, de la moderación. Esta es la virtud que reina en el deseo carnal, e impide que el espíritu sea arrastrado por él. La lucha no termina en esta vida. No obstante, con la ayuda de Dios, podemos alcanzar una situación en esta vida en la que el espíritu se niegue a dar la victoria a la carne. Pero la lucha no termina en esta vida, y no hay ni victoria, ni felicidad<sup>2069</sup>.

Agustín casi nunca hace referencia a Gal 5, 16 por sí mismo. Siempre se hace una referencia a Gal 5, 17, aunque este último tiene una existencia independiente en su obra. Las referencias a Gal 5, 16-17 se hacen a lo largo de todos sus escritos, y no se encuentra encerrada per se en un contexto de controversia. Sin embargo, durante y después de la controversia pelagiana, los versillos en cuestión adquieren un significado específico por parte de Agustín. Un significado que se puede encontrar en los tratados anti-pelagianos, las cartas y sermones en una igual medida. Incluso después del bautismo, los creyentes se ven confrontados con la lucha con la concupiscentia. El texto de Gal 5, 16-17 expresa el carácter permanente de la pecaminosidad humana a lo largo de esta vida terrena.

#### 4. 3 Rm 6,12-13

*“Non ergo regnet peccatum in uestro mortali corpore ad oboediendum desiderii eius, neque exhibeatis membra uestra arma iniquitatis peccato.”*

(s. 30, 6; 128, 8, 12; 152, 11; 155, 1-2; 163A, 1-2.)

En los primeros escritos, Rm 6, 12(-13) se encuentra solo en los comentarios bíblicos. En el De sermone Domini in monte (393/395), por ejemplo, Agustín ofrece una explicación de Ap 6, 10, un pasaje que describe a los mártires pidiendo venganza, mientras que –observa Agustín–, Esteban oraba pidiendo el perdón de sus asesinos<sup>2070</sup>. Según Agustín, esto no significa que los mártires estuvieran pidiendo ser vengados, haciendo referencia a sus perseguidores, sino más bien que el dominio del pecado fuera destruido. En Rm 6, 12 el apóstol Pablo lucha por superar el dominio del pecado<sup>2071</sup>, un dominio que será derrotado a través de la sumisión de la carne al espíritu. Rm 6, 12 es comentado en la Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos 13-18 (394/395). Este versillo alude a la lucha interior que experimentamos contra el pecado. Solo nos alejamos del pecado cuando estamos fixus in gratia et caritate Dei, pero esto no sucede in hac uita. La gracia es necesaria para esta lucha. Más aun, la lucha no termina en nuestro cuerpo mortal. La imposibilidad de una total paz durante esta vida terrena es debido al pecado original. La capacidad original del liberum arbitrium del primer ser humano para lograr esto se ha perdido debido al pecado<sup>2072</sup>. Según las

<sup>2069</sup> De ciuitate Dei 19, 4.

<sup>2070</sup> De sermone domini in monte 1, 76.

<sup>2071</sup> De sermone domini in monte 1, 77.

<sup>2072</sup> Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostola ad Romanos 13-18.

Adnotaciones in Iob 39 (399), el texto de Job 39 simboliza el conflicto interior de Rm 6, 12. Agustín explica en el De Genesi ad litteram 10, 12, 21 (401-415) que Rm 6, 12-13, junto con Rm 7, 24 (y Ef 2,3), muestran que mientras estemos en “un cuerpo de muerte” (Rm 7,24), el pecado no puede ser evitado. Este es el resultado del castigo por el pecado de Adán, por medio del cual todos –antes de la venida de la gracia- se convirtieron en hijos de la ira (Ef 2,3). Todos los que están sub gratia, luchan contra este peccatum, no para borrarlo, sino –mientras seamos mortales–, para evitar que nos domine. El pecado no reina si no consentimos a nuestros deseos pecaminosos. Pablo no señala que ya no habrá pecado en el cuerpo mortal, sino que el creyente no debe consentir con el pecado. La atracción de la tentación para pecar, razón por la cual Pablo la llama pecado, es el resultado de la fractura de la naturaleza humana que produjo el primer ser humano<sup>2073</sup>.

El texto de Rm 6, 12 es citado con una cierta frecuencia en los escritos anti-pelagianos. En el De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum 2, 3 (411), Agustín afirma que el mal permanece en nosotros incluso después del bautismo. Este mal no es de la naturaleza, porque la naturaleza fue creada buena por Dios. Viene del pecado en el que hemos caído. Por él hemos perdido nuestra propia fuerza, y como resultado, no sanamos fácilmente cuando estamos heridos. De este mal habla el apóstol en las palabras de Rm 7, 18, y ordena en Rm 6, 12 que no obedezcamos a este mal. La oración de Mt 6, 12-13 sirve como remedio cuando no somos capaces de cumplir con éxito el mandato de Rm 6, 12, y hemos cedido a los deseos de la concupiscentia<sup>2074</sup>. Más adelante en el texto, Agustín sugiere con relación a Rm 6, 12, que la concupiscentia permanece en los bautizados. Permanece no como algo que necesita ser perdonado, sino como algo que necesita ser vencido con la ayuda de la gracia, algo que será finalmente destruido por la resurrección del cuerpo. No obstante, desde el pecado de Adán hasta el último de sus descendientes físicos, nadie puede estar completamente libre del pecado. La única excepción a esto es el único mediador, quien es el único salvador de los paruuli y de los adultos<sup>2075</sup>.

Agustín aborda este pasaje con más detalle en el De perfectione iustitiae (415). En el texto de Rm 6, 12, Pablo muestra que lo que hay que hacer es rechazar la concupiscentia, a pesar de su presencia y dominio en el cuerpo mortal. La presencia de la concupiscentia no puede ser cambiada por la voluntad. Una vez que fue dañada por el libre albedrío del primer hombre, la naturaleza solo puede ser curada por medio de la gracia de Dios<sup>2076</sup>. Agustín explica Job 27,6. Job dice que su corazón nunca le ha reprochado nada a lo largo de su vida. Agustín comprende que esto significa que si la fe nos advierte en esta vida contra el pecado, entonces nuestro corazón no tiene de hecho nada que reprocharnos en esta vida. El texto de Rm 6, 12 es parafraseado. Si no cedemos ante los deseos pecaminosos, ellos pueden estar

<sup>2073</sup> Cf. De Genesi ad litteram 10, 12, 20.

<sup>2074</sup> De peccatorum meritis et de remissione et de baptismo paruulorum 2, 2.

<sup>2075</sup> De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum 2, 45.

<sup>2076</sup> De perfectione iustitiae 12.

presentes en nosotros, pero no imperan sobre nosotros<sup>2077</sup>. Agustín rechaza la idea de que han existido otros que han estado sin pecado, además de Cristo. Sus adversarios se refieren a Rm 6, 12 y dicen que cualquier persona que no ceda al pecado, puede permanecer sin pecado, aunque la concupiscentia permanezca en la carne. Agustín niega esto con Mt 6, 12-13 y St 3, 2. Es imposible permanecer sin pecar<sup>2078</sup>. Algo paralelo a esto es el uso de la misma cita en el *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 226 (429/430). Según Juliano, el texto de Rm 6, 12 demuestra que el pecado es una cuestión sobre la voluntad que asiente al pecado. Cualquiera que no consienta con el pecado no peca. De esta manera pues, el pecado puede ser evitado. Por el contrario, Agustín escribe que la concupiscentia incluso cuando no se consienta con ella, está de todos modos presente en cada creyente. La concupiscentia es llamada pecado, porque nos retrotrae al primer pecado, y porque todos los que consienten con ella pecan. Esta concupiscentia ya no existirá cuando tengamos un cuerpo inmortal. El texto de Rm 6, 12 muestra precisamente que la concupiscentia en nuestro cuerpo mortal es pecado, en el sentido de que es una tendencia a pecar. Agustín subraya que Pablo en el texto de Rm 6, 12 no dice que no hay pecado en el cuerpo mortal, porque la concupiscentia está presente como un deseo pecaminoso. Pablo no obstante afirma que debemos rehusarnos a que domine en nosotros, no cediendo a ella. La concupiscentia solo puede ser vencida con la ayuda de la gracia de Dios. Esto no sucede en el cuerpo mortal.

En el *De nuptiis et concupiscentia* (419/421) Agustín observa que Rm 6, 12-13 aborda la concupiscentia, la ley del pecado en los miembros del cuerpo. Esta concupiscentia, que es transmitida a los descendientes, ya no es pecado en aquellos que han renacido, a condición de que no cedan a los deseos con los que la misma los confronta. La culpa se perdona en aquellos que han renacido. La concupiscentia que permanece en aquellos que han nacido de nuevo se llama pecado, porque es una consecuencia del pecado<sup>2079</sup>. La concupiscentia también permanece presente en aquellos que no ceden a ella, a saber con los malos deseos contra los que debemos luchar<sup>2080</sup>. Pablo describe estos malos deseos en Rm 7, 20. El texto de Rm 6, 13 afirma que los pecadores dan asentimiento al pecado en sus corazones y posteriormente realizan esta decisión en sus cuerpos<sup>2081</sup>. En el texto de Rm 7, 18, Agustín sugiere que los buenos solo puede ser perfeccionados cuando ya no existan los malos deseos. Esto solo es posible con la ayuda de la gracia, y no es posible durante esta vida mortal<sup>2082</sup>.

El texto de Rm 6, 12 cronológicamente aparece a lo largo de las enarraciones y con relación al tema, expresa continuamente la misma idea de nuestra lucha interior. La enarratio in Psalmum 63, 9 (¿temprana?)<sup>2083</sup> vincula el Ps 63, 6, con el pecado, con iniquitas, y con la lucha interior de cada

<sup>2077</sup> De perfectione iustitiae 28.

<sup>2078</sup> De perfectione iustitiae 44.

<sup>2079</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 25.

<sup>2080</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 30.

<sup>2081</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 31.

<sup>2082</sup> De nuptiis et concupiscentia 1, 32.

<sup>2083</sup> Müller: fiesta de mártires antes/ alrededor del 396, Zarb: Pascua del 395, Rondet: ¿principios 408/407?

ser humano<sup>2084</sup>. El pecado reside en el cuerpo como algo que asegura que el mal nos atrae. Nosotros debemos asegurarnos de que este pecado no reine en nuestros cuerpos (Rm 6, 12), es decir que no consintamos con él. Cuando seamos inmortales, el pecado ya no existirá. (Se hace una alusión a 1 Cor 15, 54). Según la enarratio in Psalmum 75, 5 (404)<sup>2085</sup>, el texto de Rm 6, 12 significa que existe el deseo de pecar. Lo que importa es que no cedamos al pecado. Los deseos pecaminosos solo desaparecerán cuando nuestra carne mortal sea transformada en un cuerpo espiritual. Entonces ya no seremos atraídos por los placeres y ambiciones temporales, y ya no estaremos distraídos de la contemplación de Dios. Entonces los pensamientos de Rm 8, 10-11 serán verdad. La enarratio in Psalmum 35, 6 (412)<sup>2086</sup> está de acuerdo con esto. La lucha interior descrita por Rm 6, 12 no cesa en esta vida mortal (1 Cor 15, 53-54). Una continua tendencia hacia el placer pecaminoso permanece, y esta lucha puede ser solo detenida por medio de la gracia (Rm 7, 23-25). La enarratio in Psalmum 50, 3 (413)<sup>2087</sup> interpreta Rm 6, 12, señalando que Pablo no dice que el pecado no debiera existir. De hecho dice que es preciso no ceder al pecado que existe, ni tampoco dejar que impere. El pecado está presente en cada uno de nosotros en el sentido de que todos nosotros experimentamos deseos pecaminosos. Sin embargo esta presencia no es igual al hecho de que reine el pecado. El pecado solo reina en nosotros si cedemos ante él. La enarratio in Psalmum 118, 3 (¿después del 419?)<sup>2088</sup> es una exhortación a no ceder ante la tentación del pecado, y a seguir los caminos del Señor. Por otro lado, es igualmente una exhortación a reconocer que nadie está sin pecado. Toda persona experimenta deseos pecaminosos. Solo estaremos completamente curados de esta enfermedad, cuando nos volvamos inmortales en cuerpo y alma<sup>2089</sup>. Además de Rm 7, 25, Rm 7, 7 (Ex 20, 17) y Rm 7, 18, el tema de que los deseos pecaminosos están presentes en nosotros y que se nos ha encomendado que no cedamos a ellos, está también presente –dentro del género de los sermones–, en el *In Iohannis euangelium tractatus* 41, 12 (414)<sup>2090</sup>.

<sup>2084</sup> Cf. Enarratio in Psalmum 9, 8 (Müller, La Bonnardière, Rondet: 394/395): Agustín comenta el Ps 9, 7. En la Ciudad de Dios ya no reina el pecado (Rm 6, 12).

<sup>2085</sup> Müller: -, Zarb: 411/412, Rondet: 407/408, Hombert: 404. El versillo se da como una clarificación del Ps 75,4-5, en relación a la paz interior. Enarratio in Psalmum 75, 4 cita Rm 7, 24-25 como una forma de señalar que el castigo por declararle la guerra a Dios es estar en guerra con uno mismo.

<sup>2086</sup> Müller: -, De Veer: 393, Zarb: Cuaresma 412, Rondet: 412-413. Agustín ofrece una explicación del Ps 35,5 y lo relaciona con la paz interior. Enarratio in Psalmum 35, 6 cita Rm 6, 12; 7, 23-25 y 1 Cor 15, 53-54.

<sup>2087</sup> Müller: -, Zarb: junio del 411, Rondet: 411, Hombert: 15 de julio del 413. El contexto es el adulterio de David. Agustín se refiere a David como un ejemplo que sirve de advertencia. Si incluso el gran David pecó, cuánto más nosotros estaremos en peligro.

<sup>2088</sup> Müller: -, Kannengiesser/La Bonnardière: lo más pronto el 419, probablemente alrededor/después del 422.

<sup>2089</sup> La diferencia entre la concupiscentia y el pecado individual (consciente) es explicada en el contexto del Ps 118, 3 con relación a la combinación de 1 Jn 3, 4 y 1 Jn 1, 8. Al hacer la distinción entre la concupiscentia y el pecado personal, es posible afirmar, según Agustín, que los santos pecan aunque siguen el camino del Señor. El texto de Rm 7, 16-17 demuestra el significado de concupiscentia. Este pecado está presente. Lo que es importante es no ceder a él, (Rm 6, 12-13), sino más bien controlar los miembros del propio cuerpo, para no obedecer los deseos del pecado.

<sup>2090</sup> Berrouard: 414.

Rm 6, 12 (-13) aparece solo muy esporádicamente en escritos no polémicos después del 412. Sirve, en primer lugar, como una advertencia contra el pecado. En el *De trinitate* 4, 6 (414-415), Agustín sugiere que Cristo, por medio de su muerte corporal, destruyó nuestra muerte espiritual. La cruz destruye el cuerpo del pecado si dejamos de poner los miembros de nuestro cuerpo al servicio del pecado. De *ciuitate Dei* 15, 7 (415) es una exhortación a someter a nosotros el pecado, es decir la concupiscentia carnalis (Gal 5, 17; Rm 6, 13; 7, 17). Nuestra parte carnal debe ser sojuzgada para aceptar el dominio de la razón<sup>2091</sup>. En el *De continentia* 8 (418/420), Agustín alude al deber de luchar contra la concupiscentia. Debemos luchar contra la concupiscentia peccati en esta vida mortal. Agustín cita por completo el texto de Rm 6, 12-14 y Rm 8, 12-14 en este contexto.

En conclusión, el uso del texto de Rm 6, 12 (-13) es paralelo al de 1 Tim 1, 15 (-16). Rm 6, 12 (-13) aparece casi exclusivamente en el género de los sermones (sermones y enarraciones), y en los escritos anti-pelagianos. Más aún, este es solo el caso de los sermones anti-pelagianos, y no de los sermones fuera de esta polémica. En el contexto de este uso, la comprensión del tema es igualmente idéntica en casi todos los casos: la expresión de la actual pecaminosidad de la humanidad. Pecar es ceder a la concupiscentia y no podemos estar nunca sin concupiscentia o pecado en esta vida. Después de la polémica pelagiana, Agustín sitúa esta pecaminosidad humana explícitamente en el contexto del pecado original: el pecado de Adán, que se trasmite de una generación a otra.

#### 4. 4 1 Jn 1, 8-9

“Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est. Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus, qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate.”

(s. 114, 3-5; 158, 4; 159, 1; 163, 9; 181, 1, 4, 8; 351, 6.)

1 Jn 1, 8(-9) raramente aparece en las primeras obras. De *sancta uirginitate* 49 (401) aplica 1 Jn 1, 8-9 a las uirgenes. Las vírgenes también tienen que confesar sus pecados de una manea humilde. Las vírgenes que hacen esto son ueraces. Como tales, según Ap 14, 4-5, no tienen ninguna mentira en sus labios. En consecuencia, nunca dirán que no tienen pecado. El mismo autor del libro del Apocalipsis, Juan, también escribió 1 Jn 1, 8-10. Esta cita es válida para todos los cristianos, entre los cuales se encuentran las vírgenes.

1 Jn 1, 8 aparece en la obra anti-Donatista. En el *Contra Epistulam Parmeniani* 2, 14 (400) Agustín señala que Cristo es el único sacerdote sin culpa o error. Un ser humano puede vivir justísimamente (*iustissime uiuere*), pero es absurdo pretender que un ser humano pueda vivir sin ningún *uitium* (Gal 5, 17; 1 Jn 1, 8; 3, 9)<sup>2092</sup>. En el *Contra litteras Petiliani* 2, 241 (400/403), Agustín

<sup>2091</sup> El contexto más amplio del *De ciuitate Dei* es el mandato de Dios a Caín de no permitir que el pecado impere en su cuerpo mortal. Agustín dice que amar el propio cuerpo debe darse de la misma manera como se da el amor a la propia esposa, es decir con una actitud de sumisión (Ef 5, 28).

<sup>2092</sup> *Contra Epistulam Parmeniani* 2, 14.

se opone a la afirmación soberbia de Petiliano, quien decía estar sin pecado. Agustín plantea una pregunta retórica: “tu iustior Iohanne euangelista qui ait: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et ueritas in nobis non est [1 Jn. 1,8]?”; “eres más justo que Juan evangelista, quien dijo: si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros [1 Jn 1, 8]?”<sup>2093</sup> Agustín observa en el *Ad Cresconium* 2, 33 (405-406), que si los donatistas solo querían ser bautizados por ministros que no tuvieran pecado, ellos no iba a encontrar, según el texto de 1 Jn 1, 8, ninguno que los pudiera bautizar.

Agustín cita 1 Jn 1, 8 frecuentemente en sus escritos anti-pelagianos. En el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (411), explica que según 1 Jn 3, 9 (“qui natus est ex Deo, non peccat”; “el que nace de Dios no peca”<sup>2094</sup>) y 1 Jn 1, 8, nadie está en realidad sin pecado. Los ejemplos de Noé, Daniel y Job ilustran esta realidad. A pesar del hecho de que sean justos, no están sin pecado<sup>2095</sup>. Agustín sitúa estas tres figuras en una lista de iusti del Antiguo Testamento, una lista que Pelagio usaba para probar la posibilidad de la impecancia. Agustín responde que fueron en realidad iusti, pero ciertamente no fueron impecantes, no estuvieron sin pecado<sup>2096</sup>. Fueron personas justas, grandes, animosas, prudentes, castas, pacientes, devotas, misericordiosas, que vivieron en la tierra y llevaron de una manera sobria los temporalia mala omnia, teniendo en la mente la iustitia. Agustín no pretende negar esto, sino acentuar al mismo tiempo que no se debe olvidar 1 Jn 1, 8 y el Ps. 143, 2. Los iusti no están sin pecado. Más aun, ninguno de ellos estaba tan loco para pensar que no tenía necesidad de la Oración del Señor para el perdón de sus propios pecados<sup>2097</sup>. Igualmente el *De spiritu et littera ad Marcellinum* 65 (412) acentúa la justicia imperfecta (rectitud) de la humanidad en esta vida. Por esta razón, los iusti piden el perdón de sus pecados. Los iusti tampoco están sin pecados en esta vida (Mt 6, 12; Ps 143, 2; 1 Jn 1, 8; 1Re 8, 46; Ecl 7, 21). En su último análisis, Agustín concluye, cualquier forma de justicia (rectitud) de la que hubieran disfrutado era en realidad recibida.

*De natura et gratia* (primavera del 415) cita 1 Jn 1, 8 frecuentemente. Agustín observa que los pelagianos admiten que las Escrituras no afirman explícitamente en ningún lugar que los seres humanos puedan vivir sin pecado. Pelagio añade que la mera ausencia de una confirmación de la Escritura no es suficiente para concluir que esta tesis no tiene un fundamento conveniente. Agustín está de acuerdo con el razonamiento de Pelagio. La ausencia de una confirmación literal, de hecho no permite sacar conclusiones. No obstante, Agustín observa in concreto, que la Escritura, además de la ausencia de esta teoría, no tiene ejemplos concretos de personas sin pecado. La Escritura en ningún lugar menciona a nadie que estuviera sin pecado, excepto a Cristo. Agustín examina posteriormente las citas de la Escritura consideradas por

<sup>2093</sup> *Contra litteras Petiliani* 2, 241. [CSEL 52 p. 156/11-14.]

<sup>2094</sup> *De peccatorum meritis* 2, 12. [CSEL 60 p. 83/10.]

<sup>2095</sup> *De peccatorum meritis* 2, 12.

<sup>2096</sup> *De peccatorum meritis* 2, 12-21.

<sup>2097</sup> *De peccatorum meritis* 2, 18.

Pelagio como apoyo para esta tesis. Muestra que 1 Jn 3, 9 (“omnis qui natus est ex Deo non peccat et non potest peccare, quia semen eius in ipso manet”; “nadie que ha nacido de Dios comete pecado y no puede pecar, porque la semilla de Dios permanece en él”), no implica que no seamos capaces de pecar (después del bautismo). El versillo señala que no se nos permite pecar. Es decir, 1 Jn 3, 9 no es descriptivo, sino normativo. Agustín también acentúa que el mismo apóstol escribió las palabras de 1 Jn 1, 8, un versillo que deja muy claro que no podemos permanecer sin pecado<sup>2098</sup>. Se refiere posteriormente al hecho de que “algunos” clasifiquen la pretensión de impecancia como soberbia. No obstante aquí Agustín apoya a Pelagio, en el sentido de que si la afirmación de este último fuera verdadera, esto en realidad no sería soberbia. La humildad no debe ser vinculada con la falsedad, y la verdad con la soberbia. Agustín señala que por tanto, cuando el apóstol escribió 1 Jn 1, 8 estaba también diciendo la verdad. Esto es especialmente verdadero en vista de que el apóstol mismo acentuó que la verdad no reside en la gente que dice estar sin pecado<sup>2099</sup>. Agustín ofrece posteriormente una lista de los iusti del Antiguo y Nuevo Testamento sostenida por Pelagio, señalando que todos ellos hubieran admitido el contenido de 1 Jn 1, 8. Esta es humildad y verdad al mismo tiempo<sup>2100</sup>. Agustín señala que cuando Hilario de Poitiers escribió que algunas personas, como Job, han alcanzado la completa justicia en esta vida<sup>2101</sup>, esto no implica que haya personas que puedan vivir sin pecado. Agustín cita otros pasajes de Hilario, para ilustrar su creencia que nadie puede estar sin pecado<sup>2102</sup>. Agustín observa que 1 Jn 1, 8 vuelve redundante toda exposición sobre este tema<sup>2103</sup>.

1 Jn 1, 8 funciona como un argumento contra Celestio en el *De perfectione iustitiae hominis* (415). Ps 115 (116), 2 es citado contra los pelagianos. Este versillo afirma que todo ser humano es un mentiroso, y por tanto un pecador. Celestio cita Num 24, 3 y Job 1, 1<sup>2104</sup>; Jb 17, 8; Sir 15, 8 y Ap 14, 5<sup>2105</sup> contra el versillo de este salmo, para mostrar que no (todas) las personas son mentirosas. Agustín responde con Ef 5, 8 y 1 Cor 1, 31, y explica que el Ps 115 (116),2; Sir 15, 8 y Ap 14, 5 significa que todo ser humano es como tal, un mentiroso, pero puede vivir en la verdad por la gracia de Dios. Observa que cuando los seres humanos son descritos en estos pasajes como siendo verdaderos y no mentirosos, esto es precisamente porque el pasaje en cuestión no afirma que

---

<sup>2098</sup> De natura et gratia 15.

<sup>2099</sup> De natura et gratia 38.

<sup>2100</sup> De natura et gratia 42. Pelagio escribió que María estaba sin pecado. Agustín no quería ni afirmar ni negar esta aseveración. Dice que no puede saber las riquezas de gracia que María recibió. Es posible que ella hubiera recibido la gracia por la que ella podía vencer completamente el pecado, ya que ella también obtuvo la gracia para engendrar a Cristo (quien estaba sin pecado). Agustín añade que no quiere discutir sobre esta cuestión por respeto al Señor.

<sup>2101</sup> De natura et gratia 72. Hilario, In Matthaicum commentarius 4, 7. [PL 9 c. 933/13-16.]

<sup>2102</sup> De natura et gratia 73. Hilario, Tractatus super Psalmos, In Psalmum 118, 15, 10. [CSEL 22 p. 493/2-13.]

<sup>2103</sup> De natura et gratia 73.

<sup>2104</sup> De perfectione iustitiae hominis 29.

<sup>2105</sup> De perfectione iustitiae hominis 30.

los seres humanos se encuentren sin pecado (1 Jn 1, 8)<sup>2106</sup>. Celestio también cita 1 Jn 1, 8 y reúne una selección de textos bíblicos que parece afirmar lo opuesto, (e.g. 1 Jn 2, 1; 3, 2-3; 3, 5-6; 3, 9; 5, 18). Agustín responde que estos textos deberían ser leídos junto con Rm 5, 12 y 1 Jn 1, 8 como su punto de partida. Desde Adán, nadie ha vivido sin pecado. Desde Adán, todos nacemos con infirmitas y en esta infirmitas no estamos sin pecado<sup>2107</sup>. Agustín concluye su libro con una visión de conjunto de todos sus argumentos, entre los cuales se encuentra de manera prominente, el de 1 Jn 1, 8. Cualquiera que sostenga que han existido personas que después de haber recibido el perdón de los pecados, llevaron (o llevan) una vida completamente libre de pecado, contradicen el texto de 1 Jn 1, 8<sup>2108</sup>.

En el *De gestis Pelagii* (416-417) Agustín muestra cómo Pelagio reformula dos afirmaciones, y se niega a condenarlas porque, según Agustín, son realmente suyas. Observa que Pelagio debilita su afirmación de impecancia al afirmar que ésta solo es posible con la ayuda de la gracia de Dios. Más aun, Pelagio rechaza la afirmación de Celestio de que hubo personas que vivieron sin pecado antes de la venida de Cristo. Pelagio opta por una formulación diferente. Antes de la venida de Cristo, algunas personas vivían vidas santas y justas. Agustín está de acuerdo, pero añade que es preciso distinguir la impecancia, de una vida “santa” y “justa”. Nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8). Muchas personas llevan una vida santa y justa también en el presente, pero al mismo tiempo no mienten cuando oran con Mt 6, 12, pidiendo perdón de sus pecados<sup>2109</sup>. Agustín reprende a Pelagio por sostener, en la misma línea que los donatistas, que la Iglesia en la tierra es inmaculada, *sine macula et ruga* (cf. Ef 5, 27), porque la Iglesia solo consistiría –según la interpretación que Agustín hace de Pelagio–, de personas sin pecado. 1 Jn 1, 8 y Mt 6, 12 indican, sin embargo, que los miembros de la Iglesia no están sin pecado. Ellos confiesan humildemente Jn 1, 8, y oran con Mt 6, 12. Esto no sería necesario si estuvieran sin pecado<sup>2110</sup>.

Contra duas epistulas Pelagianorum (421) usa 1 Jn 1, 8 para reaccionar repetidamente contra la tesis de la impecantia. Los maniqueos sostenían que las almas son malas por el hecho de estar mezcladas con una naturaleza mala. Pelagio, en contraste, propone que el alma justa no tiene ningún pecado, ni siquiera en esta vida terrena. La Iglesia católica, rechazando el maniqueísmo, sostiene que el pecado no es una naturaleza, sino un defecto. Más aun, y contrario a las afirmaciones pelagianas, 1 Jn 1, 8 ilustra que nadie está sin pecado<sup>2111</sup>. Agustín dice que nadie debe alabar a los hombres y mujeres santas, como si no tuvieran ningún pecado. Estos mismos santos confesaban el contenido de 1 Jn 1, 8<sup>2112</sup>. Los iusti en el Antiguo Testamento no solo eran

<sup>2106</sup> De perfectione iustitiae hominis 30.

<sup>2107</sup> De perfectione iustitiae hominis 39.

<sup>2108</sup> De perfectione iustitiae hominis 44.

<sup>2109</sup> De gestis Pelagii 26.

<sup>2110</sup> De gestis Pelagii 27.

<sup>2111</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 2, 2.

<sup>2112</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 3, 24. El libre albedrío humano solo puede pecar y no es capaz de iustitia, al menos que sea liberado y ayudado por Dios.

iustus comparados con unos criminales, sino que eran iusti ayudados por el Espíritu. En vista de que todavía vivían en un cuerpo terreno, tenían necesidad del perdón de sus pecados. Ellos vivían en este cuerpo, y los santos hubieran respondido, si se le hubiera hecho esta pregunta, en completa conformidad con 1 Jn 1, 8. Más aún, la impecancia pertenece a la vida futura<sup>2113</sup>. Agustín cita a Cipriano para reforzar esta última convicción, de que nadie está completamente sin pecado, incluso después del bautismo. Debemos luchar todos los días contra los vicios, y tenemos necesidad cotidiana del perdón. Cipriano cita 1 Jn 1, 8 para ejemplificar esto<sup>2114</sup>.

A manera de conclusión, Agustín combina 1 Jn 1, 8 y Mt 6, 12 en el *Contra Iulianum* (421/422), como una prueba contra Juliano de que nadie está sin pecado en este cuerpo mortal, y que necesitamos todos los días el perdón de los pecados<sup>2115</sup>. La lucha contra la concupiscentia, de la que habla el texto de Gal 5, 17, es una realidad para cada uno de nosotros, como queda atestiguado en 1 Jn 1, 8. Lo importante es no ceder y admitir la derrota<sup>2116</sup>.

1 Jn 1, 8-9 aparece en tres lugares en las *cartas* de Agustín tomadas como un todo. El versillo es citado en la epistula 185 (417) que es *anti-donatista*, y está dirigida al tribuno Bonifacio, y trata sobre el castigo de los donatistas. Agustín le da una explicación de Ef 5, 26-27. El bautismo perdona todos los pecados, siempre y cuando sea administrado dentro de la Iglesia. En esta vida, en la que el cuerpo mortal lastra el alma (Sab 9, 15), no tendría sentido para la Iglesia orar con Mt 6, 12 si la Iglesia fuera impecante. Es precisamente porque nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8-9) después del bautismo, en el que todos los pecados pasados son perdonados, que la Iglesia ora con Mt 6, 12. No obstante no tiene sentido para una persona no bautizada pedir el perdón<sup>2117</sup>. El bautismo solo da justificación a los miembros del cuerpo de Cristo, es decir a la Iglesia. De este modo, como nacemos en Dios y vivimos de la fe, somos justos (1 Jn 3, 9). Pero como somos mortales, somos pecadores. “Nunc ergo, in quantum uiget in nobis, quod ex Deo nati sumus ex fide uiuentes, iusti sumus; in quantum autem reliquias mortalitatis ex Adam trahimus, sine peccato non sumus”<sup>2118</sup>. Por esta razón, 1 Jn 1, 8 es de todos modos cierta<sup>2119</sup>. Agustín también cita 1 Jn 1, 8 en dos epistulae *anti-pelagianas*. En la epistula 157, 2 (414-415), dirigida a Hilario (quien le había planteado a Agustín preguntas sobre la doctrina de Pelagio). Agustín le comenta que las palabras del apóstol en 1 Jn 1, 8, la oración de Mt 6, 12 que el mismo Señor enseñó, y el hecho de que Daniel orara pidiendo perdón de sus pecados (Dn 9, 20; combinado con

---

Contra duas epistulas Pelagianorum 4, 2. Agustín señala que los santos, según su interpretación del pensamiento de los pelagianos, viven sin pecado, y no tienen que orar todos los días pidiendo perdón.

Contra duas epistulas Pelagianorum 4, 3. 1 Jn 1, 8 deja claro que los santos no están tampoco sin pecado.

<sup>2113</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 4, 18.

<sup>2114</sup> Contra duas epistulas Pelagianorum 4, 27. Agustín cita De oratione Dominica 22. [CCL3A p. 104/244.]

<sup>2115</sup> Contra Iulianum 3, 48; 4, 29.

<sup>2116</sup> Contra Iulianum 5, 27.

<sup>2117</sup> Epistula 185, 39.

<sup>2118</sup> Epistula 185, 40. [CSEL 57 p. 35/12-15.]

<sup>2119</sup> Epistula 185, 40.

el comentario de Ez. 28,3 de que nadie es más sabio que Daniel), señala que nadie en esta vida puede estar sin pecado. La epistula 167, 10 (415) dirigida a Jerónimo, señala que las Escrituras muestran que nadie está sin pecado. 1 Jn 1, 8 y St 3, 2 son usados paralelamente para explicar St 2, 10 (“quicumque autem totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus”; “cualquiera que guarde toda la ley, pero conculque de ella uno, es reo de todos”<sup>2120</sup>), a saber señalando que los seres humanos pecan de muchas maneras y son transgresores de la ley.

1 Jn 1,8 aparece (cronológicamente) a lo largo de las enarraciones y especialmente haciendo referencia a la impecancia humana<sup>2121</sup>. La Enarratio in Psalmum 84, 14 (400-405)<sup>2122</sup> explica el Ps. 84,12: “orta est ueritas de terra”; “la verdad nace de la tierra”<sup>2123</sup>. Agustín explica este versillo como una llamada a la confesión de los pecados, haciendo referencia a la confesión del publicano en Lc 18, 13-14. La verdad del versillo de este salmo está vinculada con la verdad de 1 Jn 1, 8. La verdad se encuentra en la confesión de la propia pecaminosidad. En la enarratio in Psalmum 88, 2, 3 (¿411?)<sup>2124</sup>, Agustín señala que cae fuera de su propia capacidad exponer las diferentes clases de pecados e iniquitates. Observa, no obstante, que es suficiente estar consciente de que nadie puede decir que está sin pecado (1 Jn 1, 8)<sup>2125</sup>. La enarratio in Psalmum 38, 14 (412)<sup>2126</sup> combina 1 Jn 1, 8 y Mt 6, 12. En esta vida uno solo puede ser perfecto (Cristo), sabiendo que nadie fuera de él, puede ser perfecto. En una serie de sermones sobre el salmo 118 (después del 419)<sup>2127</sup>, a este versillo se le da una explicación claramente anti-pelagiana. Agustín sobre el versillo 3: “non enim qui operantur iniquitatem, in uis uis eius ambulauerunt”<sup>2128</sup>. A primera vista, este versillo parece sugerir que todos los que no transgreden la ley y caminan según los caminos del Señor, pueden ser immaculados (“iam esse posse immaculatos”<sup>2129</sup>) y libres de pecado ya en esta vida. Sin embargo el texto de 1 Jn 1, 8, sigue siendo el punto de partida de Agustín. Incluso cuando obedecemos la ley del Señor y lo buscamos con todo nuestro corazón, todavía no somos impecantes en esta vida, según el texto de 1 Jn 1, 8. Termina su sermón con la observación de que este tema es demasiado complejo para exponer por el momento, posponiéndolo para el día siguiente<sup>2130</sup>. Cuando prosigue su explicación del Ps 118, 3, dice que todos los santos confiesan lo

<sup>2120</sup> Epistula 167, 10. [CSEL 44 pp. 597/19-598/1.]

<sup>2121</sup> 1 Jn. 1,9 solo aparece en Enarratio in Psalmum 84, 14; 118, 2, 1, y siempre combinado con 1 Jn 1, 8.

<sup>2122</sup> Zarb: febrero del 411, Rondet: después del 410, Hombert: 400-405 (¿invierno del 403?).

<sup>2123</sup> Enarratio in Psalmum 84, 14. [CCL 39 p. 117/416-417.]

<sup>2124</sup> Zarb: segunda mitad del 411 – inicios del 412, Rondet: otoño del 411, La Bonnardière: 399-411, Perler/Maier: septiembre del 411.

<sup>2125</sup> Agustín comenta el Ps. 88,31-35, que trata del pecado, el castigo y la misericordia. El hecho que Cristo otrogue misericordia no implica que somos libres para pecar sin restricciones.

<sup>2126</sup> Perler/Maier: 416 (o poco antes), Hombert: diciembre del 412, Boulding: probablemente septiembre del 416.

<sup>2127</sup> Kannengiesser/La Bonnardière: lo más pronto el 419, probablemente alrededor/ después del 422.

<sup>2128</sup> Enarratio in Psalmum 118, 1, 3. [CCL 40 p. 1668/21-22.]

<sup>2129</sup> Enarratio in Psalmum 118, 1, 3. [CCL 40 p. 1668/24.]

<sup>2130</sup> Enarratio in Psalmum 118, 1, 3.

que afirma 1 Jn 1, 8. Esto no implica que no caminen en los caminos del Señor, que transgredan la ley de Dios, o que pequen (igualando el pecado de 1 Jn. 1,8 con la iniquitas del Ps 118, 3 a través del texto de 1 Jn 3, 4: “peccatum iniquitas est”; “el pecado es una iniquidad [ilegalidad]”). Tampoco implica que están sin pecado, ya que no se puede dudar de que caminan en las sendas del Señor. El texto de 1 Jn 1, 8 advierte contra la arrogancia y el orgullo, y aconseja a los cristianos no gloriarse de estar sin pecado. La continuación de este versillo, a saber 1 Jn 1, 9 revela que cualquier persona que confiesa sus pecados, ha sido perdonado por el Señor, y ha sido limpiado de su iniquitas. Los santos, por lo tanto, confiesan sus pecados, no por falsa humildad, sino para ser perdonados, precisamente porque son verdaderamente pecadores<sup>2131</sup>. Agustín concluye su explicación del Ps. 118, 3 con la ayuda de los textos de 1 Jn 3, 4; 1 Jn 1, 8; Rm 7, 16-17 y Rm 6, 12-13. Demuestra la diferencia entre concupiscentia y el pecado deliberado a través de Rm 7, 16-17 y Rm 6, 12-13. La pecaminosidad de la concupiscentia es llamada pecado, en el sentido de que ella causa el pecado. Los santos también tienen esta concupiscentia, y por esta razón nunca están sin pecado. Sin embargo los santos no tienen pecados deliberados, y como tales, no trasgreden la ley de Dios<sup>2132</sup>.

1 Jn 1,8 puede también encontrarse en otros lugares dentro del género homilético. Por ejemplo en el In Iohannis euangelium tractatus 41, 9 (414), explica que la libertad humana en esta vida terrena está restringida a no cometer pecados graves. Pecar es inevitable. Más aun, aquellos que son dignos de ser llamados justos en esta vida no están sin pecado, como señala claramente 1 Jn 1, 8 (cf. Jb 14, 4-5 LXX). La cita de la Escritura aparece con frecuencia en el In epistulam Iohannis ad Parthos (406/407). 1 Jn 1, 8 significa que todos los que confiesan su pecado tienen la verdad en ellos. Esa verdad es luz. La vida terrena, no está iluminada por la perfección. Todavía tenemos el pecado en nosotros, pero confesando nuestros pecados damos el primer paso hacia la iluminación. Mientras vivimos en la carne, no podemos evitar los pecados, al menos no los pecados pequeños<sup>2133</sup>. Agustín se pregunta cómo el texto de 1 Jn 1, 8 (“todos son pecadores”) se puede combinar con 1 Jn 3, 8-9 (“todos los que han nacido de Dios no pecan”)<sup>2134</sup>. 1 Jn 3, 8-9 no implica que 1 Jn 1, 8 solo se aplique a los pecados anteriores, que desaparecen en el momento en el que renacemos de Dios. Juan mismo –quien ciertamente había renacido de Dios (y más aún era el discípulo amado)–, escribió 1 Jn 1, 8<sup>2135</sup>. El hecho de que aquellos que han renacido no puedan pecar, según el texto de 1 Jn 3, 9, solo señala que ya no cometen un pecado específico. Quien ha renacido ya no puede pecar contra la caritas<sup>2136</sup>.

<sup>2131</sup> Enarratio in Psalmum 118, 2, 1.

<sup>2132</sup> Enarratio in Psalmum 118, 3, 1.

<sup>2133</sup> In epistulam Iohannis ad Parthos 1, 6.

<sup>2134</sup> In epistulam Iohannis ad Parthos 4, 12. La exposición de 1 Jn 3, 8-9 viene al final de este tractatus. Agustín anuncia que va a abordar este tema tan difícil el día siguiente, es decir en la In epistulam Iohannis ad Parthos 5, 1; 3; 7

<sup>2135</sup> In epistulam Iohannis ad Parthos 5, 1.

<sup>2136</sup> In epistulam Iohannis ad Parthos 5, 3; 7; 6, 5.

Fuera del corpus anti-pelagiano, el texto de 1 Jn 1, 8 también aparece después del 412, especialmente para señalar la condición pecaminosa de la humanidad. Agustín escribe en el *De ciuitate Dei* (415) que los santos están conscientes de que no están sin pecado en esta vida mortal. Esto los entristece<sup>2137</sup>. La inmortalidad y la perfección no son para este mundo, ya que nunca estamos sin pecado<sup>2138</sup>. La Iglesia del tiempo venidero estará completamente purificada (Mal 3, 3-4), en contraste con la Iglesia contemporánea (1 Jn 1, 8)<sup>2139</sup>. Este último es también el mensaje del *De continentia* 25 (418/420). La necesidad de perseverar en la batalla entre la continentia y la concupiscentia solo implica que la iglesia, al igual que el creyente individual, todavía no es perfecta. Por ello, la Iglesia no está sin mancha ni arruga, y debe pedir cotidianamente perdón de sus pecados (Mt. 6,12). Esto último también se aplica a los “espirituales”. Ellos también tienen que pedir perdón, en vista de que nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8). El *Contra mendacium* 40 (420) vincula el texto de Jn 1, 8 con el Ps 115, 11. El Ps 115, 11 declara que todo ser humano es un mentiroso. En vista de que mentir es un pecado, la conclusión es que todo ser humano es un pecador (1 Jn 1, 8). El *Enchiridion* 64 (421/422) expone el papel de la fe en el perdón de los pecados. Después del bautismo, nadie está sin pecado. En esta vida mortal siempre estamos luchando con la muerte. A pesar de ser guiados por el Espíritu (Rm 8, 14) somos arrastrados por nuestros cuerpos mortales y pecamos. Sin embargo hay muchas gradaciones de pecado. No todo pecado es un crimen. Así puede decirse de los santos, que no hay crímenes en sus vidas, y que al mismo tiempo no están sin pecado, según el texto de 1 Jn 1, 8. Más concretamente, Agustín exhorta a los maridos en el *De adulterinis coniugiis* 2, 14 (419/420)<sup>2140</sup> a no matar a sus esposas adúlteras, para casarse con otra mujer. Estos hombres tienen que recordar que nadie está sin pecado. 1 Jn 1, 8 está aquí combinado con Jn 8, 7 (“qui sine peccato est, prior in illam lapidem iaciat”; “quien está sin pecado, que arroje primero la piedra”).

En los sermones ad populum, 1 Jn 1, 8 frecuentemente aparece relacionado con Mt 6, 12. *Sermo* 56, 11 (412)<sup>2141</sup> trata sobre la necesidad de orar con Mt 6, 12 después del bautismo. El predicador afirma que estamos en deuda en vista de nuestros pecados (Mt 6, 12). Todos nosotros estamos en deuda, y somos por tanto pecadores, como es descrito en 1 Jn 1, 8. Lo mismo es cierto para los obispos. *Sermo* 135 (418)<sup>2142</sup> hace precisamente la misma vinculación entre Mt 6, 12<sup>2143</sup> y 1 Jn 1, 8-9<sup>2144</sup>, dentro del contexto de la afirmación del ciego de nacimiento, de que Dios no escucha a los pecadores (Jn 9, 31). Agustín afirma, en primer lugar, a partir de la oración del publicano

<sup>2137</sup> *De ciuitate Dei* 14, 9.

<sup>2138</sup> *De ciuitate Dei* 20, 17.

<sup>2139</sup> *De ciuitate Dei* 20, 25.

<sup>2140</sup> Agustín cita 1 Jn 1, 9 en el *Speculum* (427) como una exhortación a confesar el propio pecado (a la manera como lo haría un fidelis). Agustín no menciona el pecado original en esta coyuntura.

<sup>2141</sup> Rebillard: una semana antes de la Pascua del 410-412, Gryson: 412.

<sup>2142</sup> Rebillard: no antes del 418, Gryson: 418, Hill: 417-418.

<sup>2143</sup> s. 135, 7.

<sup>2144</sup> s. 135, 8.

de Lc 18, 13-14, que Dios sí escucha a los pecadores<sup>2145</sup>. Posteriormente señala que todos somos pecadores, y necesitamos pedir perdón usando Mt 6, 12. Los apóstoles también tuvieron esta necesidad, incluso después de la resurrección de Cristo<sup>2146</sup>. La reafirmación de que los apóstoles no estuvieron sin pecado, tiene el propósito de evitar que las personas caigan en la desesperación. Incluso el apóstol Juan (según Jn 13, 23 el discípulo más amado), que se elevó a las sublimes alturas para alcanzar a la Palabra (como es claro de Jn 1, 1), admite en 1 Jn 1, 8-9 que no está sin pecado<sup>2147</sup>. Sermo 211, 3 (antes del 410)<sup>2148</sup>, una exhortación de Cuaresma a la concordia fratrum, advierte a la comunidad de los fieles, que nadie puede olvidar Mt 6, 12 al rezar la Oración del Señor, ya que nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8). En el sermo 213, 6 (antes del 411)<sup>2149</sup> Agustín se dirige a los catecúmenos. Sin referirse explícitamente a Mt 6, 12, acentúa la necesidad de confesar los pecados y ser perdonados. Esta es una necesidad para todos, en vista de que nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8-9)<sup>2150</sup>. 1 Jn 1, 8-9 se cita en un contexto totalmente diferente en el sermo 301, 2 (417) en la fiesta de los mártires Macabeos<sup>2151</sup>. Agustín compara a los siete hermanos macabeos (2 Mac 7, 1-41) con los tres jóvenes de Daniel 3, quienes salieron ilesos de las llamas. Al permanecer vivos, convirtieron al rey. Al confesar al Señor, no se quemaron, pues el Señor estaba presente. Cuando los siete confesaron, pero fueron asesinados, el Señor también estaba presente. Los tres y los siete eran igualmente iustus, estaban igualmente preparados para confesar sus pecados. Eran iustus precisamente porque estaban preparados en el mismo grado para confesar sus pecados (1 Jn 1,8-9). Es característico de los iusti que confiesen sus pecados, contrariamente a los superbi, quienes defienden sus propios méritos<sup>2152</sup>.

Sermo 90 (410)<sup>2153</sup> cita 1 Jn 1,8-9 como reacción contra los donatistas. Agustín explica que tanto los buenos como los malos han sido invitados al banquete de la parábola (Mt 22, 10). De hecho todas las personas son malas, de una forma o de otra, incluso los apóstoles<sup>2154</sup>. Más en particular, y según 1 Jn 1, 8-9 las mismas personas son al mismo tiempo malas –porque cometen pecados–, y buenas –porque confiesan esos pecados<sup>2155</sup>. Lo que distingue a los buenos de los malos, no es el altar, o los ayunos, ni el hacer miracula. Tales cosas son también hechas por los malos<sup>2156</sup>. La distinción, profundizando en

---

<sup>2145</sup> s. 135, 6.

<sup>2146</sup> s. 135, 7.

<sup>2147</sup> s. 135, 8.

<sup>2148</sup> Rebillard: Cuaresma antes del 410, Gryson: Cuaresma antes del 410.

<sup>2149</sup> s. Guelf. 1. Rebillard: dos semanas antes de la Pascua del 411, Gryson: dos semanas antes de la Pascua del 411.

<sup>2150</sup> s. 213, 6.

<sup>2151</sup> Rebillard: 1 de agosto cercano al año 417, Gryson: fiesta de los mártires Macabeos 01/08/417.

<sup>2152</sup> s. 301, 2.

<sup>2153</sup> Rebillard: cerca del 410, Gryson: alrededor del 410.

<sup>2154</sup> s. 90, 2.

<sup>2155</sup> s. 90, 3.

<sup>2156</sup> s. 90, 5.

las imágenes de la parábola, es el traje de boda. El traje para estar en la boda representa la caritas pura. Agustín nota que hay dos tendencias en nosotros, a saber, la caritas y la cupiditas. La caritas tiene que crecer en nosotros, para que la cupiditas pueda desaparecer. En esta vida la cupiditas nunca será del todo borrada (1 Jn 1, 8)<sup>2157</sup>. En una respuesta anti-donatista Agustín cita 1 Jn 1, 8 en el sermo 198, 55 (¿fecha?).<sup>2158</sup> Los donatistas han puesto a Donato en el lugar de Cristo. Consideran a sus obispos mediadores. Limitan el cuerpo de Cristo a una región específica del mundo. Agustín responde con el ejemplo del apóstol Juan, el discípulo amado, quien no se veía a sí mismo como mediator. Según él, solo hay un mediator, Cristo. Solo Cristo está sin pecado, mientras que Juan admite, con el texto de 1 Jn 1, 8 que no está sin pecado<sup>2159</sup>.

1 Jn 1, 8-9 es frecuentemente citado por Agustín y no solo en el contexto de las controversias. Su preferencia por estos versillos está basada en la controversia donatista. El punto culminante del uso de estos versillos es sin embargo, la controversia pelagiana, en la que ellos continuamente aparecen en todas las actividades polémicas del periodo, en sus sermones y cartas. En un sentido amplio, los versillos son una indicación de la pecaminosidad humana. Más específicamente, este texto bíblico es un *topos* contra toda posible idea de impecancia.

### 5. Conclusión

Los sermones de los primeros años, sermones 283 y 125, y por extensión, los sermones 72A, 2 y 142, demuestran que el pecado es un tema que ya aparece en la predicación de Agustín desde el mismo principio. Llama la atención que no esté exclusivamente presente en el sentido general o moralizante, o como una simple advertencia pastoral contra el pecado. En estos ejemplos de sus primeras homilías encontramos tanto consideraciones harmatológicas como etiológicas. Agustín reflexiona sobre la esencia del pecado humano, su impacto en la naturaleza humana, y la consiguiente necesidad absoluta que tiene el ser humano de la gracia divina. Para Kunzelmann, el darse cuenta de que estos temas eran abordados de esta manera fue razón suficiente para caracterizarlos (equivocadamente) como anti-pelagianos. Merece la pena notar que una serie de intuiciones fundamentales están ya presentes desde el mismo inicio. La ley mosaica revela que el pecado da pie a la concupiscentia (Ex 20, 17; Rm 7, 7), como cupiditas y uoluptas carnis, como amor por el mundo. Sin embargo la ley es incapaz de curar tal pecado, y parece ser insuficiente. Su única función es revelarnos como seres humanos, que somos pecadores. Como resultado, nos hacemos todavía más pecadores, es decir trasgresores. Para cumplir la ley, para resistir a la uoluptas, para ser curados,

---

<sup>2157</sup> s. 90, 6.

<sup>2158</sup> s. Dolbeau 26. Rebillard: -, Gryson: 01/01/404.

<sup>2159</sup> Cf. s. 198, 56. Agustín exhorta a sus oyentes a evitar los pecados. Les aconseja bombear fuera de sus vidas el pecado por medio de las buenas obras, a usar los remedios de la limosna, el ayuno y la oración de Mt 6, 12 contra las heridas de los pecados cotidianos. Es preciso ser ardiente y humilde al hacer estas buenas obras. No se deben hacer por la propia gloria, ni tampoco atribuírselas a uno mismo.

los seres humanos necesitan al Espíritu Santo y la caritas divina o gratia. Agustín insiste que ni la ley, ni el libre albedrío (después del bautismo), son suficientes para curarnos. Cristo el medicus nos trae la curación a nuestros males. La gracia de Cristo consiste en los sufrimientos que él humildemente tomó sobre sí mismo. La fuente y la esencia del pecado es la superbia, la arrogante confianza en uno mismo. El pecado da como resultado un conflicto interno (Rm 7, 22-23) y este conflicto es una consecuencia del primer pecado. La semejanza entre el sermón temprano, sermo 283, y los anti-pelagianos sermones 299 y 335B es más concreta. El significado del pecado humano y nuestra necesidad de la gracia divina es colocado dentro del marco de la teología martirial. La diferencia más significativa con esta última forma de tratar un tema, es que el sermo 125 de Agustín asocia este conflicto interior –Rm 7– con el hecho de encontrarse Pablo sub lege.

Los sermones 151-156 (417) nos presentan una exegesis anti-pelagiana de Rm 7, 5-8,17. Dada la centralidad de los capítulos siete y ocho de la carta de Pablo a los Romanos en la controversia pelagiana, esta colección de sermones es de primordial importancia para el estudio de dicha controversia en general, y en particular para el significado de la predicación en ella. Todos los temas típicos de la (primera fase de la) controversia son tratados en estos sermones: La santidad y la insuficiencia de la ley de Moisés; la relación entre peccatum y lex; la discordia entre el espíritu y la carne; la relación entre Adán y Cristo; entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Los sermones 174 (411-413) y 176 (413-414) colocan la necesidad del bautismo de los niños dentro del contexto más amplio de la pecaminosidad humana en general y del pecado original en particular. El pecado original es la razón de la necesidad del bautismo de los paruuli. Bautizar a los paruuli da testimonio de la presencia del pecado en los neonatos, y en todo ser humano. Esto es sacado a la luz por el pecado de Adán, que es transmitido por medio del aspecto externo y corporal de la generación de los niños –por tanto por medio de la sexualidad. La pecaminosidad humana es también confirmada por la encarnación. Si la humanidad no hubiera sido pecadora, Cristo no hubiera tenido razón para venir. El argumento de Agustín aquí usa la terminología del medicus. Desde el pecado de Adán (soberbia), toda la humanidad está enferma y debe (humildemente) admitir la necesidad de Cristo como medicus, admitiendo al mismo tiempo, que todos los méritos humanos son de hecho un don de Cristo. El libre albedrío, marcado por el orgullo, no es capaz de evitar la soberbia sin recibir ayuda. La humanidad, por tanto, tiene una necesidad fundamental de Cristo como mediador. Cristo asumió la naturaleza humana, no la culpa humana. Según Agustín, el hecho de que Dios fuera capaz de convertir a Saulo, el “primer pecador”, en Pablo debería animar a los pecadores a no desesperar, sino a creer que pueden ser perdonados.

La conversión de Pablo es también tematizada en el sermo 299 (413), que pertenece a aproximadamente al mismo periodo de los sermones 174 y 176. El sermón no se centra en el bautismo de los niños, sino que aborda más bien la cuestión de la muerte como consecuencia de la caída. El hecho de que la muerte le sea repugnante al ser humano es natural. La muerte en sí misma no es natural, pero es el castigo del primer pecado de Adán. Si Adán

no hubiera pecado, tampoco hubiera muerto. Agustín refuerza esta hipótesis con elementos de un contenido más amplio del sermo, a saber, el tema del martirio. La grandeza del martirio radica en que desafía a la muerte y esto sirve para ilustrar que nuestra aversión a la muerte es algo natural. La muerte en sí misma, es la consecuencia de la natura uitata, y no es natural. Agustín usa el tema del martirio aquí para una segunda línea de argumentación.

En los sermones (predominantemente anti-donatistas) dedicados a los mártires, y dentro de los escritos anti-donatistas como un todo, Agustín acentúa la diferencia entre poena y causa. No es la poena la que constituye el martirio, sino la causa. Agustín hace una distinción parecida en el sermo 299, en este caso entre culpa y poena. La naturaleza humana fue creada sin culpa. Por medio del pecado de Adán, sin embargo, la humanidad se vio marcada por la culpa y adquirió la mortalidad como poena. Cristo tomó esta poena sobre sí mismo, aunque no tenía culpa, y lo hizo para abolir tanto la culpa como la poena. Agustín cambia el argumento pelagiano basado en el ejemplo de Elías y Enoc, para hacer un argumento a favor de la tesis de que la muerte es un castigo del primer pecado. Dentro del mismo contexto más amplio del tema del martirio, encontramos referencias a nuestra aversión natural a la muerte en el sermo 335B (415-420), que puede ser datado más tarde que el sermo 299. Agustín explica que el pecado no constituye una parte de nuestra naturaleza humana original, sino que es más bien un castigo por el pecado de Adán. En la misma línea que el sermo 299, Agustín señala aquí la distinción entre poena y culpa. Dentro de este contexto de mortalidad humana y pecaminosidad, Agustín presenta la anti-tesis: Adán el pecador (muerte), y el impecante Cristo (vida). La consecuencia de la pecaminosidad humana es nuestra absoluta necesidad de la gracia de Dios, que no excluye la cooperación humana.

En los sermones 30 (septiembre / octubre 416), 163 (417) y 170 (del 417)– se dirige explícitamente contra todo naturae defensor, todo contradictor gratiae, centrado particularmente en la relación entre lex, peccatum (originale), Adán y Cristo. La ley –como nuestras propias uires, nuestro propio liberum arbitrium y nuestra propia uoluntas–, es insuficiente en la lucha contra la concupiscentia, los desideria pecaminosos y las delectationes. La ley revela el pecado, pero no nos libera de él en esta vida. De hecho multiplica el pecado en ausencia de la gracia, introduciendo la categoría de la praeuaricatio. Pablo ilustra esto. Según la ley, él estaba sine querella. Sin embargo, la ley es insuficiente. La superbia es la raíz de la pecaminosidad humana. El pecado da pie a la concupiscentia (Rm 7, 7; Ex 20, 17). La concupiscentia, las delectationes, el conflicto interno del que habla Rm 7, 14-15 y Gal 5, 16-17 son una realidad inevitable. El reto es tener deseo de entrar en la lucha y aceptar que en ella es indispensable la ayuda de Dios. Todos los que se encuentran en este corruptibile corpus, están sujetos a la lucha de Gal 5, 16-17, incluso los bautizados. Sermo 163A (después del 416) es un sermon breve que subraya la insuficiencia del ser humano y la necesidad de la gracia en la lucha contra la concupiscentia (Gal 5, 16-17). Como en los sermones 151-156, Agustín confiesa aquí su necesidad de la ayuda de Dios al explicar a Pablo.

Es evidente, por lo tratado en el capítulo anterior, que el pensamiento de Agustín sobre la presente pecaminosidad del ser humano después del bautismo

no es siempre abordada con la misma especificidad. A primera vista esto puede llevar a la confusión. Al mismo tiempo, sin embargo, hemos observado que el esquema básico, aunque a veces solo implícitamente, es sin embargo siempre el mismo. La consecuencia de la caída de Adán es una concupiscentia perturbadora, por la que la carne desea o codicia contra el espíritu. El pecado original es transmitido como y por medio de la concupiscentia a todos los seres humanos. Cualquiera que nace, nace con este pecado., con la concupiscentia carnis que es el pecado original. Quien ha sido bautizado se ve liberado de todo pecado. La concupiscentia sigue estando presente en los bautizados, pero está despojada de toda culpa, y en un sentido estricto ya no es un pecador en sí mismo. Agustín habla de esta “inculpada” concupiscentia como pecado en un sentido amplio, de la concupiscentia carnis como consecuencia del pecado (de Adán) (poena peccati), y siendo causa del pecado personal como una inclinación a pecar. Cuando Agustín insiste en el sentido más amplio de que nadie –incluyendo los bautizados–, está sin pecado, ya que todos poseen la concupiscentia, su propósito es señalar a nivel teórico la pecaminosidad humana en general, o en otras palabras, la presencia de una inclinación al pecado en todos nosotros. Incluso después del bautismo, por tanto, nunca estamos libres de pecado, ya que estamos marcados por el pecado de Adán, aunque como bautizados, no seamos responsables del mismo. Como seres humanos, estamos vinculados existencialmente al pecado de Adán y en este sentido podemos ser llamados “pecadores”, a pesar de que no pequemos de forma personal. Agustín señala en este sentido, que Pablo era pecador sub gratia en el sentido de que era consciente de la lucha interior con la concupiscentia. Agustín prefiere no hacer ninguna afirmación en torno a la realidad de si Pablo realmente cedía a la concupiscentia. Solo después de que es actualizada nuestra inclinación a pecar –por un consentimiento concreto a la concupiscentia carnis–, nosotros de hecho pecamos. Agustín observa que además de que en términos prácticos los seres humanos no pueden estar sin pecado. Esta es una consecuencia punitiva del pecado del primer ser humano. La iniquitas del pecado de Adán fue borrada por el bautismo. Permanecen, la Ignorantia, difficultas, infirmitas y la urgencia de ceder a la concupiscentia, por las que continuamente (y casi inevitablemente) pecamos. Es preciso recordar en este sentido las muchas referencias hechas en nuestro capítulo a la oración, en las que Agustín insistía que todas las personas –incluso los obispos y los apóstoles–, deberían orar con Mt 6, 12 pidiendo el perdón de sus pecados (menores).

Los sermones expuestos aquí ilustran la inspiración bíblica y la orientación de la prediación de Agustín. Los sermones 151-156 como un todo representan un comentario seguido a Rm 7, 5-8,17, sermo 163 sobre Gal 5, 16-21 y el sermo 170 sobre Fil 3, 6-16. Sermo 176 está estructurado según las tres lecturas de la Escritura del día en el que fue predicado. Sermo 163A es una colección de citas de Pablo sobre la lucha interior y sobre la pecaminosidad humana. No hace falta reiterar el hecho de que los sermones anti-pelagianos de Agustín usan las Escrituras. Hemos señalado en el presente capítulo el texto de Rm 7-9 en este sentido, y a cuatro pasajes en nuestro análisis de la Escritura. Además en estos ejemplos, Agustín usa los salmos leídos en el día, a saber Ps (118) 119, 133, en el sermo 30 como un argumento anti-pelagiano de *lex orandi*,

lex credendi. Agustín modeló la estructura litúrgica y escriturística aquí, para ajustarla a su discurso anti-pelagiano<sup>2160</sup>. Los sermones por tanto, claramente dan testimonio de un contexto litúrgico, y de una base litúrgica. Los sermones 299 y 335B, por ejemplo, toman la fiesta de un mártir como punto de partida. Agustín aprovecha la oportunidad de este contexto litúrgico y hace un uso sustancial de él en el sermón. Como resultado, el contexto martirial emerge continuamente a lo largo de estos sermones.

El hecho de que ciertos sermones tratados en la tercera y la cuarta parte del presente capítulo, que ya habían sido tratados de una manera o bien limitada, o bien extensa, en los tres capítulos precedentes de nuestro estudio, nos sirven para ilustrar la centralidad del tema del pecado en los sermones anti-pelagianos. Los sermones 71, 137, 158, 159, 183, 250, 260D, 270, 272B, 333, 363, no tienen al pecado como su tema primordial. Este tema, no obstante, es abordado en términos generales, y algunas veces solo de pasada. Toda la humanidad está enferma, es pecadora y necesita el medicus y su gracia. Esta vida terrena está caracterizada por el pecado, que consiste en ceder a la concupiscentia movidos por la superbia. Más específicamente, aunque siempre de manera sucinta, Agustín también establece la diferencia en estos sermones, entre Adán y Cristo, señalando la insuficiencia de la voluntad humana y de la ley de Moisés, así como apelando al ejemplo de la conversión de Saulo en Pablo. Los sermones 26, 128, 131, 145, 169, 181, 183, 193, 214, 348A tratan explícitamente con los temas claramente anti-pelagianos como son el pecado y la gracia, aunque no siempre con igual detalle. Agustín responde al rechazo maniqueo de la ley del Antiguo Testamento, y al hacerlo establece una distinción triple entre la ley del pecado, la ley de Moisés, y la ley del Espíritu. El ejemplo de Pablo demuestra que la iustitia de la ley no debe ser identificada con la iustitia de Dios. La ley no es suficiente. Se necesita la gracia contra la illicita delectatio. A causa del primer pecado de Adán, toda la humanidad es parte de la massa perditionis, y todos los seres humanos tienen una natura uitata como consecuencia de la pérdida de sus uires originales. El conflicto interno (Gal 5, 16-17) y la muerte son el resultado de la caída. La concupiscentia carnis no cesa después del bautismo. El bautismo es el final de la iniquitas, pero no el final de la infirmitas. Aquí es claramente crítico de la tesis que sugiere la posibilidad de la impecancia. Da prioridad a la gracia divina, pero no niega completamente la responsabilidad humana. Puede verse, por ejemplo el sermo 169 en este sentido.

El estudio de cuatro importantes perícopas de la Escritura referentes a la pecaminosidad humana, confirman el papel único de los sermones

<sup>2160</sup> "En septembre-octobre 417, à un moment où la victoire de l'orthodoxie sur le Pélagianisme ne semblait pas encore assurée, saint Augustin a prêché une série d'au moins onze sermons contre cette hérésie (131, 163, 26, 30, 165, 151-156). Le caractère polémique de ces homélies semble avoir influencé la sélection des perícopes qui ont été lues préalablement: les lectures dont nous savons avec certitude qu'elles ont précédé les sermons en question, appartiennent pour la plupart à l'arsenal des textes bibliques dont Augustin s'est servi fréquemment durant la controverse pélagienne (Rom. 7,5-8, 17; Eph. 3,13-18; Gal. 5,16-22; Ps. 94,6 et 118,133; Jn. 6,54-66). En outre, dans le sermon 163, l'évêque d'Hippone a su adapter au sens antipélagien son interprétation symbolique habituelle de la dédicace solennelle de nouvelles basiliques ou chapelles (une interprétation que nous connaissons grâce aux sermons 336-337). La liturgie de la Parole dont faisaient partie intégrante les onze textes étudiés, semble donc avoir été axée presque exclusivement sur le conflit avec Pélagie." Partoens, 'Prédication, orthodoxie et liturgie,' 51.

dentro del corpus anti-pelagiano de Agustín. 1 Tim 1, 15-16 se encuentra casi exclusivamente confinado a dicho corpus, apareciendo particularmente en el género sermón. Hablando en un sentido amplio, Agustín usa la perícopa para explorar tres elementos interconectados. El primero de ellos es la pecaminosidad humana. El hecho de que Cristo haya venido a salvar a la humanidad, prueba que la humanidad es pecadora. La conversión de Pablo sirve, en segundo lugar, como un ejemplo de la pecaminosidad de toda la humanidad después de Adán. En tercer lugar, Agustín usa la perícopa para exhortar a los pelagianos –y por extensión a todos nosotros–, a confesar que están enfermos, y que necesitan del *medicus* como el primer paso del proceso de curación. Rm 6, 12-13 se encuentra también confiando en su mayor parte a los escritos anti-pelagianos. La perícopa está claramente presente en las enarraciones y sermones de este periodo. Agustín usa la perícopa para expresar el conflicto interior en el que se ve envuelto todo ser humano, aunque no se limita en este aspecto a la controversia pelagiana. Más aun, la idea de que solo la gracia de Dios puede liberarnos de esta lucha, está también presente en sus primeros comentarios bíblicos. El pasaje sirve como un estribillo, que demuestra que la pecaminosidad humana es un hecho de la vida, incluso después del bautismo. En vista de que el pecado de Adán es no solo una cuestión de asentimiento libre: es también una realidad en la forma de la concupiscentia como una inclinación al pecado. Lo importante es, sin embargo, no ceder a esta concupiscentia. El texto de Rm 6, 12-13, en algunas ocasiones combinado con Mt 6, 12-13, sirve como un topos de la pecaminosidad humana. 1 Jn 1, 8-9 funciona de una manera semejante (en la literatura anti-donatista, y especialmente) en la literatura anti-pelagiana. La impecancia es imposible durante esta vida terrena. Aunque este pasaje está explícitamente presente en la argumentación de Agustín contra los pelagianos en sus tratados, cartas, sermones ad populum y enarraciones, también es claramente evidente fuera del contexto específico de la controversia pelagiana. Para Agustín, 1 Jn 1, 8-9 es un argumento que apoya su afirmación de que la humanidad, después de Adán, no está nunca sin pecado, así como un argumento para señalar la afirmación que incluso después del bautismo los creyentes son incapaces de vivir una vida sin pecado. El texto de Gal 5, 16-17 es citado antes y fuera del marco de la controversia pelagiana. Como él mismo lo indica en sus Retracciones, el texto adquirió un significado específico dentro de la mencionada controversia, a saber, que los seres humanos sub gratia están sujetos al conflicto interno que procede de la concupiscentia. Todos los bautizados, incluyendo a Pablo y los santos, experimentan la concupiscentia después del bautismo. Su uso de la perícopa en los sermones en el momento de la controversia pelagiana está completamente de acuerdo con la forma de abordar el tema en los tratados y cartas anti-pelagianos. Para Agustín estos versillos acentúan la pecaminosidad de la humanidad. Ellos demuestran que la lucha interna contra el pecado no termina en nuestra existencia terrena.

El estudio del tema del pecado en los sermones llevó a la observación de una doble continuidad: cronológica y de género literario. La revisión general del pensamiento de Agustín en torno al pecado en la primera parte del presente capítulo, reveló que el tema de la pecaminosidad humana e incluso la noción del pecado original estaban presentes a partir de los primeros escritos. Más específicamente, Agustín desarrolló su perspectiva sobre el tema en la

confrontación con las ideas maniqueas, donatistas y pelagianas. Al igual que sucede en sus tratados más sistemáticos, los variados temas relacionados con el pecado, están también presentes dentro de los sermones desde el principio. Nuestra lectura de los sermones 72A, 125, 142, y 283 confirmó este hecho, como sucedió con la comparación escriturística en la cuarta parte de este capítulo. El texto de Gal 5, 16-17 es usando extensamente en los sermones, y no está vinculado a un período específico. Tan pronto como el *De libero arbitrio*, *Ad Simplicianum* y las *Confessiones*, Gal 5, 17 señala una carnalis consuetudo que ofrece resistencia, a un pecado original aportado por Adán. En el contexto polémico del *Contra Epistulam Parmeniani*, Agustín usa Gal 5, 17, junto con 1 Jn 1, 8, para señalar que la humanidad procede de Adán, y como una consecuencia, todos los seres humanos son tanto mortales como pecadores. 1 Tim 1, 15 y 1 Jn 1, 8 aparecen en los sermones antes del 411/412, señalando la importancia de dichos versillos dentro de la controversia pelagiana. El análisis hecho por La Bonnardière de la continuidad de la combinación de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 se ve aquí confirmado

A partir de un estudio en profundidad de la aparición de 1 Jn 1, 8 en los sermones. Rm 6, 12 está *mutatis mutandis*, ausente en las primeras enarraciones. Los temas característicos del pecado de la controversia pelagiana, están presentes en los primeros sermones, y en ocasiones muy explícitas: la insuficiencia de la ley, la consciencia de nuestra natura uitiata, la general pecaminosidad humana, junto con nuestro pecado personal, que da como resultado la necesidad de la gracia de Dios. Dentro de este contexto de pecado, Agustín reacciona en sus primeros escritos y sermones contra el dualismo maniqueo. Estas mismas reflexiones anti-maniqueas resurgen en su obra anti-pelagiana, en parte como resultado de una semejanza estructural –el maniqueísmo y el pelagianismo tiene una visión compartida de la naturaleza humana, pecado, la ley y la gracia de Cristo–, y en parte en vista de que los adversarios “pelagianos” de Agustín, le decían que su propia comprensión del *peccatum originale* y de la *concupiscentia* estaba inclinada hacia el maniqueísmo. Dentro de los sermones expuestos aquí, Agustín reacciona contra el desprecio maniqueo de la ley de Moisés (ss. 26, 153, 170), contra la convicción de que el cuerpo es intrínsecamente malo (s. 30, cf. la exposición de Gal 5, 16-17), y contra la afirmación de que el mal tiene una naturaleza diferente e independiente (s. 155). Asimismo hemos observado que reaparecen elementos de la controversia donatista en los sermones anti-pelagianos, a saber, su reacción contra la hipótesis de la impecancia. Esto es evidente, por ejemplo, en su uso de 1 Jn 1, 8-9 y sus reflexiones sobre la necesidad del bautismo de los *paruuli*. Teniendo todo esto en mente, podemos decir con confianza que las ideas de Agustín sobre el pecado ya estaban formadas en esencia antes de la controversia pelagiana. Sin embargo la controversia en sí misma, hizo que dichos temas se pusieran más de manifiesto. Esto dio como resultado un desarrollo relacionado con el contenido, con respecto a una serie de cuestiones específicas, como la aceptación de que Pablo también estaba sujeto *sub gratia* a la *concupiscentia*.

El segundo estrato de continuidad hay que encontrarlo a nivel de contenidos entre los diferentes géneros. Agustín muestra la misma forma de pensar, argumentar, y usar la Escritura –con pocas excepciones mencionadas aquí en la conclusión–, y el mismo contenido relacionado es completamente paralelo

entre los géneros. Esta continuidad con relación al contenido y cronología es confirmada por nuestro estudio de las citas de la Escritura, Gal 5, 16-17 y 1 Jn 1, 8-9. Ambos textos son usados extensamente fuera de la controversia, que es en sí misma, una forma de continuidad que cruza todos los géneros. Dentro de la controversia, los versillos adquieren un significado más específico –centrado en el contenido de la controversia–, que sin embargo ya estaba presente in nucleo. Esto en cambio, revela una continuidad en donde se relacionan el contenido con la cronología. La misma observación doble también se aplica a la presencia y tratamiento de ambos pasajes de la Escritura en los sermones. Rm 6, 12-13 muestra igualmente, esta continuidad, aunque en un menor grado. El texto funciona primariamente en los sermones. Es, de hecho, una referencia bíblica anti-pelagiana por la cual Agustín muestra una preferencia evidente en los sermones. El acercamiento específicamente anti-pelagiano y escriturístico es más aparente en relación al uso del texto de 1 Tim 1, 15-16, un argumento anti-pelagiano usado mayormente dentro de los sermones.

A pesar de esta continuidad dual, hay también una diferencia llamativa. En el corpus de los sermones anti-pelagianos estudiados aquí, no encontramos una exposición técnica sobre la relación entre la sexualidad y la concupiscentia. Esto puede ser dicho del género literario sermón en general, y de la reticencia de Agustín a explorar los diferentes aspectos de la sexualidad en detalle en el contexto de un sermón, como él mismo observa en el sermo 151, 8. Sin embargo sí se compara la concupiscentia, por ejemplo con el deseo de cometer adulterio, se puede ver que advierte contra tales deseos sin entrar mucho en detalle. Están también ausentes las huellas de una tematización explícita, de la convicción de que la tradux peccati tiene lugar por medio del semen masculino y la concupiscentia sexual. El tema en cuestión está implícitamente presente, cuando Agustín predica sobre la concepción excepcional de Cristo, algo que hace con relativa frecuencia (e.g. en los ss. 151, 5; 152, 9; 153, 14; 294, 11; 335B, 1; 348, 2). Más allá de la referencia a la impecancia de Cristo –Cristo nació sin libido y sin concupiscentia–, la dimensión técnica que Agustín desarrolla como respuesta a las acusaciones de Juliano no es expuesta. Adán no está ausente en los sermones. Un ejemplo temprano de esto es su presencia en el sermo 125 y la idea de la tradux mortis que comienza con Adán. Todos los seres humanos comparten en Adán la culpa (s. 151), en el corpus mortis (s. 154), en el pecado original (s. 164). Por medio de Adán todos estamos condenados (s. 155), todos estamos enfermos (s. 176), todos pertenecemos a la massa perditionis (s. 26) y todos nacemos siendo malos (s. 260D). Toda la humanidad surge de Adán (s. 176). Él es la radix (s. 299, citando Rm 5, 12), y su pecado es la causa de la mortalidad humana (s. 299; 335B; 348A). Aunque Adán está presente en los sermones, ninguno alude a la idea de la presencia seminal de la humanidad en el pecador Adán, como un argumento del pecado original.

Los sermones demuestran la centralidad de la enseñanza de Agustín sobre el pecado. El pecado y la gracia van unidos. Los sermones principalmente ilustran el pensamiento de Agustín sobre el pecado al principio (s. 174, 176, 299) y durante el ardiente debate que caracterizó la primera fase (s. 30, 151-156, 154A, 163, 163A, 170) de la controversia pelagiana.

## Conclusión

Este Proyecto doctoral centrado en la presencia y tratamiento del tema de la relación entre la libertad humana y la gracia divina en los sermones ad populum de Agustín, prestando particular atención a los sermones relativos al periodo de la controversia pelagiana y a los sermones con un propósito anti-pelagiano. La **pregunta de la investigación** se puede plantear de la siguiente manera: ¿Acaso los diferentes contextos proporcionan diferentes puntos de vista? Más específicamente, hemos intentado determinar si el tema de la gracia está presente y es tematizado en los sermones de la misma manera, a como esto es hecho en los escritos sistemáticos concernientes a la controversia pelagiana. ¿Acaso la diferencia de género lleva a una diferencia en el contenido y/o de tratamiento del tema? En nuestra conclusión, ofreceremos una evaluación de los varios elementos que han surgido en respuesta a la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto los sermones ad populum anti-pelagianos representan algo único, un locus gratiae dentro de la obra de Agustín como un todo?

Brevemente, nuestro estudio nos ha proporcionado una **respuesta doble** a esta pregunta. En primer lugar, el contenido de la gratia de los sermones no difiere del contenido de los tratados sistemáticos. Agustín no adapta el contenido de sus sermones sobre la gracia divina, ni la condition humaine al género sermón de una manera fundamental. Además observamos que la predicación de Agustín fue enormemente flexible, ya que adaptaba sus homilías al contenido que había preparado para abordar, de acuerdo a una finalidad específica, dirigirse a un grupo o hablar en un contexto concreto. La doctrina de la gracia que se encuentra en los sermones, no contradice la presentada en los tratados. Las ideas de Agustín sobre el pecado durante la controversia pelagiana, por ejemplo, están completamente reflejadas en sus sermones de ese periodo. En segundo lugar la tematización y el tratamiento de este tema difiere en ocasiones. Fue particularmente llamativo observar en este contexto, que los sermones de Agustín raramente tematizan la idea de que la fe y la oración, -principio, crecimiento, perseverancia y plenitud de la misma—, son esencialmente dones de la gracia. Estos son elementos esenciales de los tratados anti-pelagianos de Agustín. Agustín no contradice

esto último en sus sermones, ni tampoco proporciona una visión adaptada de ello, más bien opta por no decir nada acerca de las dimensiones de gracia de los temas en cuestión, o al menos, no los tematiza de una manera explícita. Fue también interesante observar en este contexto, que el tema del bautismo de los niños es tratado con relativa poca frecuencia dentro del corpus de los sermones, especialmente cuando se compara con la importancia del tema mencionado en los escritos anti-pelagianos, y es raramente desarrollado en detalle. Esta diferencia en la que se aborda un tema en los sermones, cuando se compara con los tratados anti-pelagianos, puede ser explicada por el propósito pastoral, exhortativo de los sermones, y los grupos a los que se dirigía. La finalidad de una homilía es llamar la atención de los creyentes en torno a su responsabilidad en el desarrollo activo de una buena vida. El grupo al que se dirigía es generalmente mixto (algunas veces de manera considerable), un grupo de creyentes y no creyentes, y no (solo) un grupo de teólogos especializados o pensadores errados que necesitan ser persuadidos.

Además de las diferencias a nivel de tematización, hemos también observado diferencias en el uso de la Escritura. Esto último puede ser explicado a partir del contexto escriturístico y litúrgico de los sermones. El género sermón por definición, da un comentario sobre las lecturas de las Escrituras asignadas para un día particular en el calendario litúrgico.

Por tanto el presente estudio aporta un novedoso punto de vista dentro del contexto de los estudios agustinianos, a saber, que la diferencia de género – los sermones comparados con los documentos sistemáticos y polémicos y con sus cartas–, no tiene ninguna repercusión directa en lo relativo al contenido, solo por la forma específica en la que los dichos contenidos son tratados. En lo que sigue examinaremos con más detalle hasta qué punto el tratamiento y la **tematización** de la gracia dentro de los sermones difiere o es semejante a la doctrina de la gracia tal y como se encuentra en los escritos anti-pelagianos de Agustín. El presente estudio nos enseña que estas diferencias se encuentran determinadas por el marco de referencia bíblico, litúrgico y retórico de los sermones. Nuestras observaciones conclusivas ofrecen una visión de conjunto de estos cuatro componentes, centrándonos en la forma en la que contribuyen a la unicidad de los sermones. También notamos que existen niveles de concurrencia dentro de cada uno de estos cuatro componentes, entre los sermones y los otros géneros. Un posterior e importante resultado de nuestra investigación sirve para redondear nuestras observaciones finales, a saber, que las homilías confirman que la controversia pelagiana **no representa una cesura cronológica** en el pensamiento de Agustín (sobre la gracia). Por el contrario, su pensamiento es continuo, y refleja la evolución gradual y la elaboración de ciertas intuiciones fundacionales.

### *1. Escritura*

En la conclusión de cada uno de los capítulos del presente estudio, exploramos el significado de las **citas bíblicas** que eran importantes en los sermones anti-pelagianos y dentro de los escritos de Agustín como un todo. En la conclusión de este estudio, la pregunta que se plantea es si el uso de citas

bíblicas revela algo con respecto al tratamiento único del tema de la gracia dentro de los sermones. Dicho de otra forma, ¿el uso de la Escritura proporciona comprensión en su tratamiento específico? No hay una respuesta simple a esta pregunta. No obstante, en nuestro estudio pudimos ver que en el uso de las citas bíblicas en los sermones, en algunas ocasiones revelaba la especificidad del tratamiento de la gracia, y en ocasiones no. Nuestra investigación referente al uso de ciertas citas de la Escritura reveló por una parte (1) un uso particular de la Escritura dentro de los sermones anti-pelagianos (y por extensión en todo el género de los sermones), mientras que otras citas de la Escritura, por otro lado, parecen formar un puente (2) entre los sermones anti-pelagianos y los escritos anti-pelagianos y (3) entre los sermones anti-pelagianos y otros escritos y sermones que no forman parte de la controversia.

(1)(a) Hemos identificado cinco pasajes de la Escritura cuyo uso fue particularmente característico de la colección de sermones anti-pelagianos Jn 16, 8-11, que hace referencia a la fe, es solo usado desde el principio de la controversia y raramente aparece fuera del género de los sermones. Aunque el pasaje en cuestión no es citado exclusivamente dentro del contexto anti-pelagiano, es claramente usado para propósitos anti-pelagianos. Más aun, más allá de los cuatro lugares designados (s. 143, 144, In Iohannis evangelium tractatus (94-) 95, De peccatorum meritis 2) en ningún otro lugar se le puede encontrar en el contexto de la exposición específica sobre el estatus de gracia de la fe. En este mismo contexto de la fe, Ef 3, 17 parece sugerir un uso específico de la Escritura dentro de los sermones en general, más amplio que la controversia en sí misma. Este versillo es usado exclusivamente dentro de los sermones y sirve para identificar a Cristo y la fe en él, la una con la otra. Antes de la controversia representa una llamada a estar vigilantes en la fe. Después del principio de la controversia, alude primariamente a la fe como un don de Cristo (e.g. en el s. 158, 165, 174). Sin embargo, después del 417/418, el versillo parece desaparecer del campo de visión de Agustín. El tema de la oración parece surgir dentro de los sermones como teniendo su propio repertorium de citas de la Escritura, limitada solo a los sermones. Lc 18, 1-7 es citado casi exclusivamente dentro de los sermones anti-pelagianos, y los sermones después del 411/412. El versillo invita al predicador a exhortar a la perseverancia en la oración, pero no tematiza esta perseverancia como don de Dios en este momento. La combinación de Lc 18, 1 y Mt 6, 9; 6, 13 es del mismo modo típica de los sermones anti-pelagianos. Más aun, Lc 18, 10-14, es usado casi exclusivamente en los sermones anti-pelagianos. Para Agustín la comparación del fariseo con el publican representa una invitación a la oración genuina, algo único en los sermones. Con respecto al tema del peccatum, observamos que la presencia de 1 Tim 1, 15-16 tiende en la mayor parte a estar limitada a los sermones anti-pelagianos. La realidad salvífica de la encarnación da testimonio de la pecaminosidad humana. Esta comprensión, junto con el ejemplo de la conversión de Pablo, busca animar a los creyentes a confesar su enfermedad, es decir sus pecados. El discurso en el que tal confesión – ocasionada por 1 Tim 1, 15-16– es considerada necesaria para sanar, es un elemento característico de los sermones.

(1)(b) El tratamiento único de la gracia dentro de los sermones ad populum también se pudo percibir en un segundo nivel. Algunas citas de la Escritura usadas con frecuencia dentro del corpus anti-pelagiano aparecen con una frecuencia considerablemente menor, y en ocasiones no aparecen, en los sermones. Esto es confirmado en particular por nuestro estudio de los pasajes de la Escritura usados en el contexto del bautismo de los niños. El bautismo de los niños como tal, es raramente expuesto dentro de los sermones. Sin embargo en donde sí entra en debate, este es sostenido a partir de textos de la Escritura usados por Agustín mayormente en sus tratados anti-pelagianos e incluso más específicamente, en el debate con Juliano de Eclana. Más allá de los escritos contra Juliano, Mt 1, 21 solo aparece en el De peccatorum meritis y en los sermones 174, 293, 294. De manera similar, Mt 9, 12-13 solo aparece fuera de la controversia con Juliano en el De peccatorum meritis y en los sermones 174, 176, 293, 294. El topos anti-pelagiano (del bautismo de los niños) de Jn 3, 5 por tanto solo aparece en el sermo 294. 2 Cor 13, 7 representa un topos de la oración anti-pelagiana que solo es usado en el sermo 348A y en ningún otro sermón. La ausencia virtual de las anteriormente mencionadas cinco citas anti-pelagianas de la Escritura dentro de los sermones, significa un segundo nivel de unicidad en el tratamiento escriturístico del tema de la gracia dentro de los sermones.

(2) Otras citas de la Escritura que han demostrado acuerdo entre los sermones anti-pelagianos y los escritos anti-pelagianos. Por ejemplo, Jn 3, 13, es usado con moderación, pero en una variedad de contextos diferentes, solo dos de los cuales son anti-pelagianos: sobre el bautismo de los niños en el sermo 294 y en el De peccatorum meritis. El estudio del uso que hace Agustín de Jn 3, 13 y Jn 3, 5 revela, por una parte, que raramente trata el tema del baptismus paruulorum en sus sermones, y por otro lado ilustra el carácter único del sermo 294, un sermón dedicado enteramente a este tema. La cita de la fides de Jn 6, 44 se limita en la mayor parte, a la controversia. Ser atraído –trahere– a la fe en Dios es realizado por el mismo Dios. El primer contexto en el que encontramos el versillo con este significado es en el género sermón, a saber, en el In Iohannis euangelium tractatus 26. También aparece en los sermones 30 y 131, y en el De gratia Christi, el que una vez más confirma la vinculación entre los sermones y los tratados. La oración de Mt 6, 9 y la que Mt 6, 13 raramente aparecen sin estar asociados a Mt 6, 12 y son infrecuentes como tales fuera de la controversia pelagiana. Mt 6, 9 es usado mayormente dentro de los escritos y sermones anti-pelagianos para señalar la impotencia humana. Mt 6, 13 funciona en el todo con los mismos contextos, y es usado por Agustín para advertir a sus lectores/oyentes de que la concupiscentia como una inclinación a pecar, no desaparece después del bautismo. La ayuda de Dios es pues indispensable en la lucha contra la concupiscentia. Esta colección de citas de la Escritura demuestra que Agustín construyó sus argumentos basado en la Escritura contra el pelagianismo de una manera similar, tanto en sus sermones como en sus escritos polémicos.

(3) Todavía otras citas de la Escritura demuestran el vínculo entre las homilias de Agustín y su obra completa, a saber aquellos pasajes que no se limitan a la controversia, sino que adquieren un significado especial dentro

de la controversia, tanto en las homilías, como en los escritos no homotéticos. Se hace referencia con coherencia al texto de Jn 1, 21 en el contexto de la fe, pero no está limitado a la controversia pelagiana. El versillo inicialmente servía para especificar el deber humano de creer, pero el centro se cambió al principio de la controversia pelagiana, al carácter de don que tiene la fe (con énfasis en el 'dedit'). Esto sucede en los sermones y en los escritos dentro de la controversia, así como también en aquellos que no están relacionados con ella. Rm 1, 17 (Hab 2, 4; Gal 3, 11) y Gal 5, 16-17 aparece con frecuencia a lo largo de los escritos de Agustín, y son usados con fuerza dentro de los escritos anti-pelagianos. Cuando Agustín los usa en su predicación, los sermones en cuestión son generalmente anti-pelagianos. Agustín usa los versillos dentro de la controversia para señalar que la fides es un don de Dios. La cita sobre la fides de Rm 4, 5 no es usada específicamente con fines anti-pelagianos, y desaparece de hecho después del 416. El uso anti-pelagiano de este versillo en los sermones 160 y 363 está en conformidad con su uso en los tratados anti-pelagianos. Mt 6, 12 –en algunas ocasiones combinado con 1 Jn 1,8– aparece a lo largo de los escritos de Agustín en contextos polémicos, y en otros escritos que no tiene nada que ver con esto, y es el ejemplo par excellence de la correspondencia escriturística entre los diversos géneros. La cita es usada en textos tanto sistemáticos como polémicos, en sermones y en cartas, tempranas y tardías, dirigidas a audiencias educadas teológicamente y al público en general. Desde el principio de la polémica pelagiana viene a significar la permanencia del pecado humano (post-bautismal). Este significado está manifiestamente presente en la actividad de Agustín como predicador y más allá de ella. Las mismas observaciones también se aplican al texto de 1 Jn 1,8-9. Agustín explícitamente coloca estos versillos contra los pelagianos, aunque la dicha interpretación del texto es más antigua. Para Agustín, 1 Jn 1, 8-9 representa un argumento anti-pelagiano, insistiendo en que la persona no puede estar sin pecado, que ha permanecido pecador desde la caída de Adán, y continúa a ser pecador después del bautismo. Las dos citas de la Escritura relacionadas al pecado –Rm 6, 12-13 y Gal 5, 16-17– confirman esta observación. Rm 6, 12-13 no está limitado a la controversia. La idea de una lucha interior y la subsiguiente necesidad de la ayuda de Dios, aparece en el contexto de esta cita antes de la controversia y más allá de sus límites. No obstante, desde el principio de la controversia, la interpretación del texto se hace más específica. El hecho de que los seres humanos sigan siendo pecadores después del bautismo, es debido a la concupiscentia. Esta interpretación está presente de forma similar dentro de los diversos géneros, con los cuales Agustín luchó contra el pelagianismo. El texto de Gal 5, 16-17 está ampliamente presente a lo largo de toda la obra de Agustín de una manera similar. La interpretación más específicamente pelagiana –en la que la lucha a la que Pablo hace referencia tiene lugar sub gratia– está presente del mismo modo, tanto en los sermones como en los escritos anti-pelagianos.

La cuestión de si un análisis metodológico del uso que hace Agustín de la Escritura puede demostrar la unicidad de los sermones anti-pelagianos ha recibido una doble respuesta. Los grupos (2) y (3) de las citas de la Escritura demuestran que los sermones están lejos de ser un género aislado y que hay

una clara y observable **afinidad** al nivel de la Escritura entre los sermones y **otros géneros**. La presencia de la Escritura en los sermones no se limita a las lecturas litúrgicas asociadas a una celebración dada. En la misma línea que sus tratados, nuestro análisis de la Escritura reveló que Agustín usó la Escritura como un almacén de argumentos y ejemplos. Hay citas de la Escritura que Agustín usa del mismo modo tanto en sus sermones como en otros de sus escritos. En este sentido se hacen referencias a Mt 6, 9; 6, 12; 6, 13; Jn 1, 8-9; 1, 21; 3, 5; 3, 13; 6, 44; Rm 1, 17; 6, 12-13; Gal 5, 16-17. Sermo 163A, por ejemplo, ofrece un florilegio de citas paulinas sobre la pecaminosidad humana, demostrando claramente un elemento de una continuidad transgenérica. Agustín usa argumentos de la Escritura en sus escritos anti-pelagianos para demostrar los errores del pelagianismo a Celestio, Pelagio, Juliano y los monjes de Hadrumeto, Marsella y Provenza, y sus cartas a los obispos, teólogos y otros creyentes interesados. Lo mismo es válido de las homilías, donde usa la Escritura como un medio para persuadir y convencer a su público. La observación de que el tratamiento del tema de la gratia en los sermones muestra asociaciones escriturísticas con los escritos anti-pelagianos y la obra de Agustín como un todo, solo sirve para reforzar la afirmación de que las ideas de Agustín sobre la gracia, la libertad, el pecado, Cristo y Adán no deben limitarse a la controversia pelagiana. Esto nos recuerda a la vez, que nunca debemos olvidar centrar nuestra atención en esta cuestión, en controversias precedentes, sobre sus ideas en general y en sus actividades como predicador. Solo entonces podemos tener un cuadro completo de la visión de Agustín sobre estos temas y determinar si en ellos se puede ver algún nivel de desarrollo. En este sentido, la presente monografía ha ilustrado claramente la importancia de los sermones en el estudio de Agustín.

El primer grupo de citas bíblicas (1) reveló que los sermones además de tener un uso de la Escritura compartido por otros géneros, también están caracterizados por su propio y **único uso de la Escritura**. A lo largo de nuestra investigación, hemos explorado una variedad de posibles explicaciones de este uso particular. Los sermones tenían como finalidad dar una explicación de las lecturas litúrgicas dentro de un contexto litúrgico (y sacramental), en el que el discurso era adaptado (o hecho de otra manera) para dirigirse a un grupo específico.

Por lo tanto las homilías son **comentarios litúrgicos a la Escritura**. La Escritura es el innegable punto de partida para las homilías, como su constante fuente de inspiración. Los sermones 143 y 144, por ejemplo, son un comentario a Jn 16, 8-11 y siguen la estructura del texto bíblico en base a cual se ofrece un comentario. Los sermones 151-156 siguen un procedimiento similar, con relación a Rm 7, 5-8, 17, sermo 163 con relación a Gal 5, 16-21, sermo 165, 1-5 con relación a Ef 3, 13-18, y los sermones 169 y 170 con relación a Fil 3, 6-16. Ef 6, 23 a su vez sirve como punto de partida para el sermo 168. Estos sermones no tienen paralelo dentro de la controversia como una exégesis detallada y un comentario seguido de los pasajes escriturísticos en cuestión. Esta es una conclusión interesante en sí misma, ya que los pasajes mencionados son centrales en el debate sobre puntos esenciales relacionados con el contenido de la controversia pelagiana.

La observación señala una importante diferencia entre los escritos anti-pelagianos y los sermones, como el sermo 176 ilustra convenientemente. El sermón en cuestión ofrece un análisis cercano de las tres lecturas de la Escritura del día, explicadas por Agustín en términos anti-pelagianos. En el contexto homilético, la Escritura es el punto de partida esencial. Esto no altera el hecho que Agustín algunas veces preste poca atención a la Escritura del día, y explore otros temas, haciendo de paso referencia a otros pasajes de la Escritura con frecuencia. Teniendo en cuenta que el lectionarium para los días ordinarios del año no estaba todavía fijado en el tiempo de Agustín, es también posible que seleccionara un pasaje de la Escritura en particular por adelantado con vista del tema que quería tratar. Sea como sea, la observación de que la Escritura le servía como punto de partida, sigue siendo válida, especialmente con relación al sermón anteriormente mencionado. La Escritura era explicada como un punto de partida, y dentro la controversia, la mencionada explicación era parte de un discurso anti-pelagiano. Los comentarios homiléticos sobre la Escritura, hacían referencia a las ideas anteriormente mencionadas, así como a todas las ideas fundamentales de Agustín: el peccatum originale, la discordia de la persona, la concupiscentia carnis (que continúa como consuetudo después del bautismo), la tradux peccati, la lex como una señal del pecado (como praeuaricatio), la antítesis entre Adán y Cristo, y la omniabarcante gratia Christi.

Los escritos anti-pelagianos de Agustín también están caracterizados por un uso importante de la Escritura, aunque la perspectiva en esta coyuntura es diferente, en primer lugar, con la argumentación anti-pelagiana, según la cual la Escritura asume la forma de un argumento y como un medio para ilustrar. Las homilías también usan la Escritura como argumento en este sentido. El hecho de que las lecturas litúrgicas sirvieran como punto de partida para las homilías, explica por qué en algunas ocasiones estas contenían otras citas escriturísticas anti-pelagianas. Agustín encontraba una lectura de la Escritura que estuviera asociada a la liturgia de un día determinado y la explicaba en clave anti-pelagiana. Al mismo tiempo, no consideraba necesario usar la misma cita de la Escritura como argumento en sus escritos anti-pelagianos. Posibles ejemplos de esto se han proporcionado anteriormente, a saber Lc 18, 1-7; 18, 10-14; Jn 16, 8-11; Ef 3, 17; 1 Tim 1, 15-16. El propósito específicamente escriturístico del sermón ofrece una explicación potencial para la diferencia en el acercamiento homilético a la Escritura. Este análisis es válido para los sermones en general, así como para el uso anti-pelagiano de la Escritura en los sermones en este periodo en particular. La dimensión innovativa de la presente monografía está pues asentada en la observación de que la presencia específica de la Escritura en los sermones (anti-pelagianos) estaba determinada por una meta específica de los sermones. Mientras que esto puede parecer autoevidente en un cierto grado, no había sido observado hasta el momento, o no se había hecho una disertación sobre esto en el contexto de los estudios sobre Agustín.

## 2. Liturgia

No solo el propósito (litúrgico) de las homilias sino también el contexto litúrgico de las mismas contribuía a su acercamiento único a la Escritura. Este **contexto litúrgico** con frecuencia les dio una particular coloración al uso de ciertos pasajes de la Escritura, mismo que está ausente en los escritos polémicos. El sermo 30, por ejemplo, usa Ps 118 (119),133, la lectura sálmica del día, como un argumento *lex orandi, lex credendi* Agustín no es contrario a usar argumentos litúrgicos en sus escritos polémicos. Cuando hace esto dentro del contexto de la misma liturgia, el argumento en cuestión adquiere un valor añadido y mayor persuasión. Cuando Agustín cita el Pater noster en muchas de sus homilias, como argumento en favor de la necesidad continua de la gracia en la actual lucha contra la concupiscentia y por tanto reza la misma oración junto con su comunidad, su argumento se ve claramente reforzado. Cuando ejemplifica la importancia de pedir la gracia a partir del texto de 2 Cor 13, 7, y formula la conclusión del mismo sermo 348A como una benedictio con el mismo contenido y vigor similar, el contexto litúrgico agranda el propósito de la cita bíblica anti-pelagiana.

La liturgia *específica* la argumentación usada por Agustín en sus sermones. El sermo 351 es un sermón acerca de la contrición construido alrededor de citas bíblicas de Lc 18, 10-14 y Mt 6, 12. Aquí también el contexto litúrgico matiza el significado de los textos en cuestión. Orar con Mt 6, 12 asegura el perdón de los pecados pequeños de un creyente, elemento que les permite participar en la eucaristía y recibir la comunión. Dicho de otra forma, en la liturgia se le da expresión al carácter de absolución del versillo mencionado. Para Agustín, la no-pecaminosidad a la que este versillo da voz es también litúrgicamente manifestado en el golpear del pecho por el clero, los obispos y también los laicos. Todos somos pecadores. La preferencia de Agustín por Lc 18, 10-14 en sus sermones –aquí en el sermo 351, por ejemplo, y en el sermo 115–, pueden ser atribuidas al uso específicamente litúrgico de la Escritura. Dentro de las homilias, la comparación entre el fariseo y el publicano funciona como un topos pelagiano que está virtualmente ausente en otros contextos literarios. Esto puede ser explicado por un lado, por el hecho de que Agustín tomó la imagen de una lectura litúrgica específica, pero es también posible que la imagen lo atrajera en vista del paralelo litúrgico entre la oración en el templo, y la oración en la iglesia. Los sermones 299 y 335B representan un ulterior ejemplo de la “apropiación litúrgica” en la cual Agustín hace uso de la celebración litúrgica de los mártires y el tema del martirio para desarrollar un discurso anti-pelagiano sobre la no naturalidad de la muerte física.

En el status quaestionis del presente volumen y en las notas al pie relacionadas con los sermones principales, hemos aludido a un aspecto en los sermones de Agustín que es único en el género sermón, y que difiere como tal de los escritos polémicos. Agustín considera su predicación que es una **proclamación de la Palabra de Dios**. Un acercamiento exclusivamente técnico a los sermones correría el riesgo de perder de vista este elemento. En los escritos polémicos, Agustín se esfuerza por convencer sus adversarios del error de sus hipótesis y al hacer esto, se presenta a sí mismo como un teólogo sistemático

y un polemista. Agustín también cumple las dos funciones mencionadas – ciertamente la primera en ocasión de la segunda– en sus sermones, pero en este contexto él funciona en primer lugar, como el predicador de la Palabra de Dios. En este sentido, una homilía para Agustín no solo tenía un significado litúrgico, también tenía un significado sacramental. En sus homilías no habla por sí mismo con su propia voz, más bien es Dios quien habla por medio de él, y es en nombre de Dios que él predica. Este aspecto es evidente a lo largo de las homilías de Agustín, incluyendo los sermones anti-pelagianos expuestos con detalle anteriormente. La idea de que Dios hable en y por medio del predicador, no solo garantiza la aumentada autoridad de la argumentación de Agustín, puede también explicar por qué se acerca al pelagianismo en sus homilías, en la mayor parte de los casos, con gran moderación, a pesar del hecho que un cierto número de ellas son altamente polémicas. En sus homilías no intenta convencer, como un polemista, a los otros de la rectitud de sus argumentos; más bien es un predicador al humilde servicio de la Palabra de Dios, y al servicio de su comunidad. Agustín también acentúa esta perspectiva en varias ocasiones en sus sermones anti-pelagianos.

La consciencia de que el contexto y el entorno litúrgico de los sermones (anti-pelagianos) –y la interpretación sacramental que hace Agustín de los mismos– tuvo un influjo en su uso de la Escritura y de argumentos relacionados, le da un valor añadido a los mismos como argumentos en sus sermones. Esta es una de las principales contribuciones del presente estudio a las investigaciones sobre Agustín.

### 3. *El arte de Predicar*

El sustrato bíblico de los sermones también revela su especificidad como género literario de otra manera. La predilección de Agustín por aludir a **ejemplos bíblicos** constituye una de los elementos característicos de los sermones. Se refiere, por ejemplo, al hecho de que Cristo ya habitaba antes en el corazón de Zaqueo; la fe incondicional de Abrahán; la diferencia entre la respuesta de fe de María y la indecisión de Zacarías; la humildad de la mujer Cananea, del Centurión y de Juan el Bautista; la perseverancia de la viuda en la oración; la oración correcta del publicano, la superbia del fariseo(s); la fe devota de Pedro; la desesperación inicial del hombre ciego de nacimiento; la conversión de Saulo en Pablo. Estos ejemplos bíblicos no están ausentes de los escritos (anti-pelagianos) de Agustín, pero son empleados con una mayor frecuencia en sus enarraciones, tractatus y sermones. Una vez más, la diferencia puede ser explicada de una manera doble, a partir de la especificidad del género sermón. El sustrato bíblico tiene lugar de honor en esta coyuntura.

Agustín toma prestadas sus imágenes de las lecturas litúrgicas que está explicando. En segundo lugar, usa las mismas imágenes en sus homilías incluso cuando la lectura escriturística específica que las había ocasionado, está ausente. Esto puede ser explicado por el grupo más amplio al que se dirige en su actividad homilética. Las imágenes en cuestión deben ser parte del bagaje teológico y bíblico de su audiencia, si tenemos en mente que se repetían al menos una vez al año en el ciclo de las lecturas escriturísticas. Sin

sacar conclusiones con relación al nivel de la formación teológica y bíblica de la audiencia de Agustín, –que de todos modos no debe ser minusvalorada y era ciertamente variada, dependiendo de las circunstancias específicas (una homilía en Cartago para los obispos en un sínodo; en Hipona para su comunidad monástica; en otro lugar con ocasión de la fiesta de uno u otro mártir)– aparecerá sin embargo que Agustín optó más por ejemplos bíblicos que le ayudaran a explicar ciertas ideas en sus sermones, más de lo que hace en sus escritos anti-pelagianos.

Una ulterior **imago** con base bíblica que es usada a lo largo de los sermones anti-pelagianos, es la de Cristo medicus. Las raíces de esta imagen se remontan a un momento anterior a la controversia, y desde el principio de la controversia misma se expanden a todo el sistema que explica cada uno de los aspectos de la doctrina de Agustín sobre la gracia y el pecado original. Al no seguir las órdenes del médico, la humanidad se ha enfermado. El hecho de no escuchar al médico es la superbia, y ella es la raíz de la enfermedad humana conocida como peccatum originale. La persona está enferma hasta tal punto, que ya no puede acudir al médico por su propia iniciativa. Por tanto, el médico tiene que venir hacia el paciente. Esta es la encarnación, y el hecho salvífico de la venida del médico señala la enfermedad de la humanidad, incluyendo a los parvuli. La encarnación, dicho de otra forma, es una muestra de la existencia del pecado original. Los niños deben ser también bautizados, ser tratados por Cristo como el pediatra. Aunque el médico está sano, toma una porción de la medicina para animar al paciente a usarla. Cristo mismo, estuvo sin pecado, pero en su humildad (también una característica de su encarnación) aceptó la muerte –el castigo por el pecado de Adán–, para liberar a la humanidad de la muerte provocada por el pecado. El hecho de que este tratamiento pueda ser doloroso, aunque es bueno para el paciente, es ilustrado con el stimulus carnis de Pablo (2 Cor 12, 7). Según Agustín la curación de Pablo de la peor de las enfermedades por medio del médico Cristo, es un signo de esperanza de que todos podemos ser curados, y de que los pecadores no deben nunca desesperar, sin importar cuán grande sean sus pecados. El médico no solo cura a la humanidad, también la recompensa, pero no según sus propios méritos. Es muy posible que la imagen del medicus fuera particularmente atractiva para el público de Agustín, en vista de que la enfermedad y la interacción con los médicos es algo con lo que todos nos podemos identificar.

En los sermones que exploramos con un mayor detalle encontramos otras imágenes tomadas del mundo de las experiencias cotidianas. Cristo es presentado en una ocasión, como un abogado, por ejemplo, y Mt 6,12 como una petición jurídica o apelación (s. 114). Pablo, por otra parte, es retratado como un arquitecto que proporciona un plano a los fieles, mostrándoles cómo deben construir el templo de su vida de fe (s. 163). Algo único en los sermones, por ejemplo, es la comparación de los judíos con mojonos. Señalan la dirección que lleva hacia Cristo, pero no siguen el camino que lleva al destino al que ellos señalan. (s. 351). Agustín también compara la lucha contra el pecado con un naufragio, en el que el agua debe ser echada fuera con las bombas del ayuno, la limosna y la oración (s. 178; 198). Su comparación de la lucha contra la concupiscentia con el deseo vehemente de cometer adulterio, o con

un pleito doméstico entre marido y mujer (ss. 128; 152; 154A; 155) debió haber sido algo muy familiar para muchos de sus fieles. Agustín con frecuencia describe la lucha experimentada por todo creyente en su esfuerzo de no ceder al pecado, con una terminología asociada al combate. Es una guerra que no puede llegar a una victoria final en esta vida. Una guerra en la que Pablo es el “sargento encargado” del entrenamiento, quien enseña a los fieles cómo pelear (s. 163A). Es también evidente en el mismo contexto, que Agustín incluso traspase las metáforas de la guerra a sus sermones sobre los mártires, aplicándolas a la lucha interior que afronta todo creyente (s. 299; 335B). El uso de imágenes del mundo cotidiano del creyente, es una característica típica de la predicación de Agustín como un todo, y es una técnica retórica y pedagógica que no es extraña en su predicación anti-pelagiana. En sus escritos doctrinales y polémicos, del mismo modo hace uso de imágenes para explicar las cuestiones complejas, pero en sus sermones hace esto con gran frecuencia y énfasis. En este sentido sus homilias anti-pelagianas difieren, aunque de manera matizada, de aquella de sus escritos polémicos, en vista de la metodología específica que es característica del género sermón.

Agustín pretende en sus sermones iniciar e instruir a los fieles en el mensaje cristiano, y lo mismo puede decirse de los sermones anti-pelagianos. Una característica más específica de estos últimos, es su determinación a convencer a su público de la invalidez del pelagianismo. Para ello, Agustín usa un amplio rango de **técnicas retóricas**, a las que hemos hecho referencia en el status quaestionis. Hay dos técnicas particulares que sobresalen con relación a los sermones anti-pelagianos. La primera es su uso de argumentos auctoritas, especialmente autoridades bíblicas. Demuestra que Cristo mismo haya aprendido la oración de Mt 6,12, y que incluso hubiera orado por el pueblo (Lc 22, 32). Pablo surge como una autoridad en muchos aspectos diferentes. Él mismo confiesa sub gratia de estar sujeto a la concupiscentia (Rm 7, 14-25; Gal 5, 16-17). Pablo mismo ora para que los Corintios no hagan el mal (2 Cor 13, 7). El apóstol Juan afirma explícitamente, que nadie está sin pecado (1 Jn 1, 8). Agustín también alude en su predicación a la antigua tradición eclesial del bautismo de los niños, citando a Cipriano como una autoridad que apoya su comprensión de esta práctica y de la oratio dominica. Los escritos anti-pelagianos también hacen uso de tales argumentos de autoridad, pero la diferencia radica en la forma vivaz que usa para hacerlo en los sermones. En una ocasión permite a Pablo (e. g. s. 168), e incluso a Cristo que se dirijan directamente a sus oyentes. Autoridades tales como Pablo o Cristo se convierten en compañeros de diálogo ficticios, en la interacción entre el predicador y sus fieles. De esta manera, Agustín puede alejarse de las citas bíblicas literales, y tener palabras usadas por dichas autoridades para apoyar su interpretación de la cita bíblica literal.

La segunda técnica retórica más importante puede ser igualmente contrastada con las técnicas retóricas que él usa en sus escritos polémicos. Tanto en sus predicaciones como en sus escritos, Agustín no tiene miedo de “embotellar” el pensamiento pelagiano para ser consumido por su público. Ningún “pelagiano” negaría la necesidad del bautismo de los niños, ni tampoco afirmaría que existe un *medius locus* después de la muerte para los

infantes no bautizados. También hubiera sido difícil encontrar “pelagianos” que pensarán que los niños mueren a causa de un pecado que cometieron en el seno de su madre, o un “pelagiano” que quisiera argumentar que la gracia de Cristo era completamente redundante, y que nuestras propias uires son suficientes para alcanzar la iustitia. Al mismo tiempo, sería igualmente imposible encontrar un “pelagiano” que negara la necesidad y el poder de la oración cristiana. Agustín sistematiza el pensamiento pelagiano, y saca de él conclusiones, que los mismos “pelagianos” hubieran negado. Después usa las mencionadas conclusiones para contrarrestar sus argumentos, y en ocasiones llega incluso a ridiculizarlas. Hace esto tanto en sus escritos, como en sus sermones. Pero el ejemplo del uso de esta técnica que podemos encontrar en el sermo 165, excede cualquier cosa similar en sus escritos polémicos. Precisamente por esta razón, algunos han sugerido que la presentación del pelagianismo en el sermón en cuestión, debe ser caracterizado como satírica, más que polémica. Un elemento característico de los sermones es el uso que hace Agustín del recurso retórico del adversario ficticio. Presenta una afirmación “pelagiana”, por ejemplo, de que la fe es una virtud humana (s. 168); que los niños pecan en el vientre de su madre (s. 165); o que los ejemplos de Enoc y Elías ilustran que la muerte física es un elemento natural (s. 299). Agustín también hace uso del argumento litúrgico de Mt 6, 12 (s. 181) y Ps 118 (119), 133 (s. 30) contra un adversario inventado, demostrando que no pueden juzgar la consciencia de otros (s. 30). Presenta un diálogo ficticio en sus sermones entre un adversario “pelagiano”, quien –según Agustín–, tercamente se adhiere a las conclusiones absurdas del pelagianismo, a partir de las cuales intenta demostrar la invalidez del pelagianismo como un todo.

Agustín hace uso de instrumentos retóricos y didácticos en todos sus escritos. El presente estudio ha demostrado que estos instrumentos son aplicados de una manera única en los sermones. Su uso de imágenes, ejemplos, y la creación de diálogos con autoridades que le sirvan de apoyo, o adversarios “estultos”, sirven para presentar su pensamiento sobre la gratia en sus sermones de una manera viva y atractiva, y de este modo se esfuerza por ganar a su público. El método de Agustín contribuye a un tratamiento retórico único de la gratia en sus sermones.

#### *4. Contexto concreto y grupo al que se dirige*

La unicidad de los sermones está también determinada por la influencia del **Sitz-im-Leben** concreto. Los debates públicos y el desorden en Cartago y en Hipona, por ejemplo, movieron a Agustín a predicar los sermones 294 y 348A respectivamente. Por supuesto no hay que olvidar que precisamente el mismo contexto concreto de la recepción de las cartas de explicación, la lectura de los escritos de los adversarios “pelagianos” la absolución en Dióspolis, y la de Zósimo, etc.- también sirvieron como fundamentos concretos y motivación para los escritos polémicos de Agustín. La diferencia con respecto a los sermones, era la presencia física de **un público que respondía**. Los mismos sermones 294 y 348A, por ejemplo, dan testimonio del hecho que el público manifestaba su aversión de una manera o de otra: en primer lugar, en relación

al mismo pensamiento de Agustín, y en segundo lugar, al pensamiento de Celestio y Pelagio. Incluso reflexionamos en este contexto sobre las razones potenciales de la desordenada estructura del sermo 294, y el hecho de que las preguntas esenciales que se plantean en el *De peccatorum meritis* –la fuente de inspiración del sermo 294– estén ausentes. La diferencia puede ser explicada, tal vez, por el debate y la controversia en Cartago, la posible inquietud y conmoción en la basílica, o la aprehensión del mismo predicador.

También observamos que un número significativo de sermones que abordaban el tema del bautismo de los niños, habría que situarlos en Cartago. Cuando Agustín expone este tema en Cartago después de haber predicado el sermo 294, lo hace con una gran precaución. Esto puede sugerir, por una parte, una relación entre este **grupo al que se dirige**, y la opción del contenido del sermón; y por otro lado, el tratamiento del mismo. La investigación en los sermones anti-pelagianos reveló poco con relación a nueva información sobre el grupo atacado por la predicación de Agustín. Los sermones exegéticos anti-pelagianos posiblemente sugieren una audiencia clerical, con conocimientos teológicos, que podría ser confirmada por la referencia en el sermo 151, a los peligros de la concupiscentia para los sancti incluso en sus sueños. Cuando Agustín compara la concupiscentia con el deseo de la mujer de otro hombre, o cuando compara la lucha entre lo corporal y lo espiritual con un pleito conyugal, parece razonable asumir que se está dirigiendo a una audiencia más amplia. También propusimos esta hipótesis en nuestro análisis del sermo 294, cuyo contenido está completamente en la misma línea que la condenación previa de Celestio por los clérigos de Cartago, quienes probablemente no hubieran protestado al escuchar el sermo. Los padres con niños pequeños o muertos, probablemente pudieron haber tenido dificultades con la tesis de la *damnatio paruulorum* de Agustín. Es precisamente por esta razón que Agustín usó las imágenes que hemos expuesto anteriormente. Más aun, es posible, que personas que simpatizaban con Celestio y con Pelagio, que habían venían huyendo de Italia como ellos, residieran en Cartago en aquel tiempo. El contenido del sermo 165 probablemente presupone un público con formación teológica. El hecho de que Agustín reduzca el tema de la muerte de los paruuli a una sátira en el sermón, implica un público diferente del que ha sido asociado a los sermones 293 y 294, que desencadenaron (violentas) reacciones a un tema igualmente delicado.

Los sermones que hemos examinado en el presente volumen, ponen de manifiesto un animado diálogo entre el público y el predicador, y de una evidente interacción entre el público, el contexto concreto y el tratamiento que hace el sermón de un contenido dado (e incluso la opción del mismo). El hecho de que el contexto concreto de algunos de los sermones anti-pelagianos tuviera una influencia en la tematización y el tratamiento de la *gratia* representa una de las ideas innovadoras de nuestro estudio.

##### 5. Tematización única

La unicidad escriturística del tema de la gracia en los sermones apunta a resaltar la unicidad en la tematización y el tratamiento de este tema, particularmente en relación con la *gratia fidei* y la *gratia orationis*. La dimensión

de gracia que tiene el **initium fidei** y la **perseuerantia fidei** no se niega en los sermones –en la presente instancia sermones 143 y 144– pero la mencionada dimensión de la gracia que tiene la fe no es explícitamente tematizada, ni siquiera en los sermones mencionados, que tratan con el tema de la fe.

Esta observación se extendió a partir de un estudio de la presencia y tematización de la fides en los sermones anti-pelagianos y las citas de la Escritura relacionadas con la fides en toda la obra de Agustín. Los sermones muy raramente tematizan la fe como gratia. Donde el tema emerge es en las homilías predicadas durante la controversia pelagiana, Agustín prefiere exponer el esfuerzo humano de optar por una fe correcta y perseverar en ella. Cuando Agustín, a manera de excepción, subraya la dimensión de gracia que tiene la fe en el sermo 168 –mucho más que en los sermones 143-144–, esto puede ser explicado por el hecho de que el sermón en cuestión trata el tema mencionado de una manera polémica. En los sermones 143-144, Agustín se inspira para exponer el tema de la fides a partir de las lecturas del día tomadas de la Escritura. En el sermo 168, por otro lado, refuta la comprensión pelagiana de la fe como un mérito humano.

De manera similar, pudimos observar que la **gratia orationis** igualmente no estaba tematizada en los sermones. Agustín predicaba sobre la oración en muchas ocasiones, también durante la controversia, y lo hacía por dos razones principales. Invita a una oración humilde y contrita por razones celestiales. Habla explícitamente de la oración durante la controversia, especialmente la oración de Mt 6, 9-13, para apoyar su creencia en la pecaminosidad humana y la dependencia de Dios. Mt 6, 12 da expresión a la pecaminosidad continuada de la humanidad después del bautismo, mientras que Mt 6, 13 insiste en que la ayuda de Dios es necesaria en la lucha contra la concupiscentia. El carácter de don de la oración, no obstante, no está tematizado. Por ejemplo en el sermo 115, Agustín usa la oración del publicano, y la de la viuda para ilustrar nuestra dependencia de Dios. Al hacer esto invita a los fieles a orar de una manera similar, para dar expresión a esta dependencia en sus propias vidas. No explora el tema anti-pelagiano que sostenía que la capacidad para ser humilde y perseverar en la oración es también un don de Dios. Cuando Agustín afirma en sus sermones anti-pelagianos –e.g. sermones 168 y 169– que las personas deberían orar para recibir la fe, es posible que aluda al carácter de gracia que tiene esta fe, pero no habla de la oración misma como don de Dios.

Por otro lado, en los tratados anti-pelagianos, el aspecto de gracia de la fe y la oración aparecerá como temas únicos y específicamente anti-pelagianos. Esto se puede ver en nuestra introducción a los temas de la oración y la fe en el pensamiento de Agustín en general, y del análisis de las citas de la Escritura de las citas escriturísticas asociadas con ambos temas. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que la oración y la fe no están temáticamente ausentes de los sermones. Por ejemplo, según el sermo 168, fides es un donum Dei y la perseverancia en la oración, según la Enarratio in Psalmum 65 es un beneficium. Las pocas –muy excepcionales– referencias a la fe y a la oración como gracias, se pueden encontrar en los sermones que siguen el inicio de la controversia pelagiana. Cuando aparece la fe y la oración como gracias en un determinado sermón, Agustín no explora el tema más. El aspecto de gratia que

tiene la fe y la oración no es negado en los sermones, pero tampoco es tratado en una manera que sea contradictoria con sus escritos doctrinales, pero en contraste con los escritos anti-pelagianos, raramente ocupa una posición de primer plano en los sermones.

En las varias conclusiones intermedias (interim) que hemos ofrecido en el presente estudio, hemos reflexionado con detalle sobre las **posibles explicaciones** para esta diferencia. En primer lugar notamos que Agustín pudo haber supuesto que no tenía sentido predicar acerca de los principios de la fe y la oración en el contexto de una celebración litúrgica, o de designarlas como gratia para un público que ya vivía la fe y la oración. Dicho de otra forma, no abordó el tema porque consideraba que era auto-evidente para su audiencia. Observa que su audiencia ora y cree, significando desde su propia perspectiva que ya habían experimentado la iniciativa de Dios en la oración y en la fe. Sin embargo, tal explicación no es suficiente. Igualmente, Agustín no tematiza la idea de que el crecimiento y la perseverancia en la oración, en la fe y en el cumplimiento de las mismas son también formas de la gracia. Los fieles de Agustín ya estaban iniciados e involucrados en la fe y en la oración, y es por tanto lógico presumir que no hubiera tematizado el aspecto de la gracia de ninguna de las dos por esta razón. No obstante es sorprendente que no informe a su público, que tiene el deber existencial de perseverar en la oración y en la fe, que necesitan de la gracia para alcanzar este fin. Tematiza esta necesidad en sus escritos anti-pelagianos, pero no en sus sermones. Esta ausencia puede también indicar –con la necesaria cautela–, algo acerca de la composición de la audiencia de Agustín cuando los temas en cuestión se presentan. Cuando parece dar por hecho la fe y no tematiza su aspecto de gracia, es posible que el público de ese sermón estuviera compuesto de creyentes y que no hubiera ningún no creyente. De hecho, no siempre se daba el caso de que aquellos que se tomaban el tiempo para escuchar a uno de los sermones de Agustín fueran siempre creyentes bautizados. Por otro lado, donde no se designan explícitamente como gracia, la fe y la oración, podemos tener posiblemente la libertad de sugerir que Agustín no fue capaz de discernir la presencia de “simpatizantes de los pelagianos” en la iglesia el momento del sermón.

Una segunda explicación, y sin duda complementaria, puede partir del hecho que mientras Agustín no tenía problema con la idea de tratar temas doctrinales en sus sermones, estos últimos siguen siendo fundamentalmente por naturaleza exhortativos y normativos. Más que describir la esencia de la gratia de la vida moralmente buena, de la oración y de la fe, las homilias exhortan a las personas a vivir una vida moralmente virtuosa, a orar y a optar por una fe correcta en la realidad, y a permanecer activo en este aspecto a lo largo de toda la vida. Mientras que la dimensión divina aparece con mayor importancia en los escritos doctrinales, la dimensión humana de la redención de la humanidad está más resaltada en los sermones. Los dos acercamientos no son mutuamente contradictorios. Los sermones demuestran que la postura de Agustín en la controversia pelagiana no puede ser reducida a la gracia divina y nada más. También demuestran que sería equivocado concluir que solo los “pelagianos” estaban interesados en la responsabilidad humana.

El **bautismo de los niños** y la oración como argumentos litúrgicos no son tratados por Agustín como temas independientes en sus sermones. Ambos argumentos sirven más bien para apoyar el tema en discusión, a saber, el pecado original. En este sentido, el tratamiento y la tematización del bautismo de los niños está en la misma línea con los escritos anti-pelagianos, en los que el *baptismus paruulorum* está consistentemente dominado por la lógica detrás tal bautismo, a saber, el *peccatum originale*. Esto difiere de los temas de la fe y la oración, que son desarrollados independientemente en los escritos anti-pelagianos. No hace falta decir que la razón más profunda detrás del tratamiento de la *gratia* de estos dos temas en los escritos, también radica en el hecho que los seres humanos necesitan la gracia para creer y orar en vista de la pecaminosidad humana. En los sermones, la fe y la oración –el pecado de increencia y la oración pidiendo el perdón de los pecados y la ayuda para evitarlos (cf. *infra*)–, están igualmente relacionados con el pecado, pero sin establecer un vínculo con la *gratia*.

El tratamiento del bautismo de los niños dentro de los sermones anti-pelagianos, difiere del tratamiento de la oración y la fe, ya que Agustín de manera más explícita vincula el bautismo de los niños con la gracia en los sermones mencionados. Agustín alude continuamente al hecho que la redención de la humanidad en el bautismo –hecha posible por la muerte de Cristo en la cruz–, es debida totalmente a la gracia misericordiosa de Dios, y no tiene nada que ver con las virtudes humanas, siendo todas ellas de hecho dones de Dios. El bautismo de los niños ofrece un ejemplo más intenso de este carácter de gracia. Los niños son llevados a su redención –al bautismo– por otros. Así como llevan el pecado de otro, ellos también son salvados por la fe de otros.

En síntesis, mientras el bautismo de los niños es tematizado por la misma razón y de la misma manera (y de hecho con las mismas citas de la Escritura) en los sermones como en los escritos, estos últimos lo hacen con una mayor frecuencia notoria, que en los primeros. El bautismo de los niños como una substanciación de la existencia de un pecado original universal es un elemento constante de los tratados anti-pelagianos de Agustín, pero se encuentra con relativa infrecuencia en los sermones cuando ambos géneros son comparados. El sermo 294 es de hecho el único sermón dedicado al tema como un todo, y no tiene igual en términos de estructura argumentativa y del uso elaborado de la Escritura. Ningún otro sermón hace referencia al rechazo del *medius locus* y sus consecuencias –la *damnatio paruulorum*. Agustín es particularmente atrevido al tratar este último y excepcionalmente delicado tema en un sermón. Al mismo tiempo sigue siendo algo raro. No niega sus convicciones doctrinales sobre la gracia en sus sermones, pero elige más bien, no tematizarlos explícitamente. La razón para esto probablemente tiene que ver con el hecho de que la consecuencia de sus ideas en la necesidad del *baptismus paruulorum*, es decir la condena de los niños que mueren sin bautismo al infierno, habría sido difícil de digerir, hablando pastoralmente, para un público más amplio de creyentes, especialmente en un tiempo en el que la mortandad infantil era muy alta. Esto es apoyado por el hecho que cuando Agustín alude al tema del bautismo de los niños en sus sermones, lo hace con el exclusivo propósito de ilustrar el pecado original y la pecaminosidad universal de la humanidad, y

no en vista de un interés específico en la suerte de los infantes (no bautizados). Aborda el tema abiertamente en sus escritos anti-pelagianos, aunque también atribuye al misterio de la electio de Dios, la razón por la que algunos niños son bautizados de manera oportuna y otros no. Sin embargo el bautismo de los niños sigue siendo un elemento regular en el repertorium anti-pelagiano de Agustín, debido en parte al hecho que sus adversarios explícitamente le presentaron la pregunta: ¿qué sucede con la muerte de los inocentes? Mientras sus sermones confirman su convicción de que los niños sin bautismo no son nunca completamente inocentes en vista del pecado original, solo lo hacen con poca frecuencia, y esto es posiblemente por la dificultad que encuentra en aludir a las consecuencias de esto: el infierno para los niños que mueren antes del bautismo. Esto es apoyado por la aparente inquietud manifestada en los sermones 293 y 294, que explícitamente tratan el tema.

Agustín no volverá a esta tema de la misma manera. Mientras el sermo 165 puede ser considerado una excepción en este aspecto, el contexto del mismo y el tratamiento del tema son sin embargo, diferentes. En primer lugar, el sermón representa una reductio ad absurdum satírica de la posición pelagiana sobre la muerte física como un hecho natural, y en segundo lugar, Agustín se centra en la relación entre el pecado original y la muerte. Es decir que describe la muerte física, incluso la de los paruuli, como una consecuencia punitiva del pecado original, pero no alude a la condenación de los infantes no bautizados después de su muerte física.

También hemos observado que el bautismo de los niños, un punto de discusión con Juliano de Eclana, no es mencionado en los sermones más tarde del 417/418. Sermones 293 y 294, que tratan con el tema del baptismus paruulorum, pueden probablemente ser identificados como los primeros de los sermones anti-pelagianos. La necesidad del bautismo para los paruuli fue tematizada mayormente en torno al 413 (ss. 115; 174; 176; 351). El tema en cuestión regresa hacia el 417 dentro del contexto de la imposibilidad de la impecancia (ss. 151; 165; 170; 181; 183). El bautismo de los niños es central en la primera fase de la controversia pelagiana, y esto se aplica de igual manera a los sermones asociados con esta primera fase, pero no en el mismo grado. El tema es resumido con gran vigor en la controversia con Juliano de Eclana aunque no hay paralelos temporales en los sermones. Después del 413 y ciertamente después del 417/418, el tema parece desaparecer del horizonte de interés del predicador, pero no del polemicus. El debate con Juliano sobre el significado del bautismo de los niños y el destino de los paruuli no bautizados, no ha quedado reflejado en los sermones de Agustín del mismo periodo. El tema es raramente expuesto en la predicación de Agustín, y parece aparente que no considerara necesario presentar este aspecto de su debate con Juliano (cf. infra) en su predicación.

El acuerdo escriturístico entre los escritos y las homilías sobre la cuestión del **pecado**, señala una  semejanza  en la  tematización  y el tratamiento de este tema entre ambos géneros. Los pensamientos de Agustín sobre el pecado que son desarrollados en los escritos anti-pelagianos, están presentes de la misma manera –tanto en lo relativo a los contenidos como al tratamiento–, en los sermones. Aunque el pecado y el pecado original no sean el tema primario

de todo sermón en el tiempo de la controversia pelagiana, el tema aparece con considerable regularidad, algunas veces en referencias breves y algunas veces como parte de una reflexión extensa y completa. Se pueden encontrar todos los elementos importantes de su pensamiento sobre el pecado: los tres tipos de ley, la insuficiencia de la ley mosaica y el *liberum arbitrium* humano, la caída de Adán, la mortalitas y la concupiscentia como consecuencias continuas de la caída (incluso para los bautizados, *sub gratia*), y la redención por Cristo el *sin* pecado.

Descubrimos diferencias menores en relación a los escritos anti-pelagianos, que deben ser atribuidas al género sermón. Agustín de manera totalmente explícita explica el tema del pecado en sus sermones, por ejemplo, con el motivo de Cristo *medicus*. Insiste en que la conversión de Pablo debería animar a todo creyente a confesar sus propios pecados (según el ejemplo del publicano e. g. ss. 174; 176; 299). Vincula la distinción entre culpa y poena, *natura* y *natura uitiat* – el miedo natural a la muerte y la muerte como algo no natural – con el tema del martirio (ss. 299; 335B). También hemos notado que una serie de sermones ofrecen una exégesis versillo a versillo de pasajes de la Escritura relacionados con el pecado (original) (ss. 151-156; 163; 168; 169). Más aun, observamos que la discusión más técnica con Juliano sobre la manera en la que la *tradux peccati* sucede por medio de la sexualidad está más o menos ausente de los sermones. Esto puede deberse al hecho que la discusión con Juliano no tenía el propósito de verse reflejada en los sermones, o la posibilidad de que Agustín no considera el tema apropiado para una homilía (cf. s. 151, 8).

El tema del pecado disfruta de una posición central en los sermones anti-pelagianos de Agustín, y en los sermones del periodo de la controversia pelagiana, Esto se hizo inmediatamente evidente en nuestro estudio de los temas de la fe, oración y el bautismo de los niños, que evidentemente no fueron tratados por su cuenta dentro de los sermones, sino que mayormente en función del tema del pecado (original). Posiblemente se puede encontrar una explicación para la frecuencia y el vigor con el que Agustín aborda este tema en el hecho de que lo consideraba como el aspecto más “atractivo” del pelagianismo, desde la perspectiva de los fieles. Agustín y sus hermanos solo recientemente se habían dado cuenta del cisma Donatista, un movimiento que era muy popular en el norte de África, y también proponía la idea de la impecancia. Más aun, el pensamiento filosófico de la época –tanto los cristianos como los paganos, tenían un considerable respeto por el ascetismo elitista. La abstinencia y la realización de obras buenas eran de una gran importancia, y la gente con frecuencia presumía que podía vivir una vida buena y justa si simplemente hacían su mejor intento. Este es precisamente el problema de Agustín con las comunidades monásticas en Hadrumeto, Marsella y la Provenza. Si no era posible permanecer sin pecado (por la propia iniciativa) –le preguntaban–, entonces cuál era el propósito de intentarlo. Agustín continúa insistiendo en sus homilías de que es imposible permanecer sin pecado y de que la justicia consiste en el deseo de involucrarse en la lucha contra el pecado. Un elemento adicional pudo haber jugado aquí un papel importante entre los fieles. Muchos eran convertidos o pertenecían a la primera

generación de cristianos. En resumen, muchos de los padres, abuelos, amigos y familia de los fieles quienes sin embargo habían llevado una vida virtuosa. Este es también un tema que no encontramos explícitamente tematizado en los sermones (cf. s. 26). Para concluir, el tema del pecado fue un elemento central en la campaña de predicación de Agustín contra el pelagianismo, y esto explica porque fue abordado con tanta frecuencia en los sermones anti-pelagianos. La frecuencia mencionada, puede ser también explicada a partir del género sermón: Notamos a este respecto que Agustín ya había predicado con frecuencia y profundidad antes de la controversia. Los sermones de hecho son morales y exhortativos. Agustín predica para invitar a sus oyentes a confesar sus pecados, mostrar contrición y luchar contra las tentaciones pecaminosas. Continúa a hacer esto a lo largo de la controversia pelagiana. La gracia de Dios sigue siendo esencial, por supuesto, para evitar el pecado, pero esto último es también un deber humano, y Agustín como obispo recordaba a su comunidad este deber una y otra vez.

Uno de los resultados más importantes del presente estudio para nuestra comprensión de la controversia pelagiana y la doctrina de Agustín sobre la gracia es la observación que, cuando se compara con sus escritos anti-pelagianos, Agustín casi nunca tematiza la fe y la oración como una gracia en sus sermones, que aborda el bautismo de los niños de una manera similar pero con mucho menos frecuencia, y que está concentrado la mayor parte del tiempo en el tema del pecado.

#### 6. Continuidad cronológica

Además de la observación del tratamiento único del tema de la gracia, también expusimos diferentes niveles de acuerdo y continuidad entre los géneros. Nuestro estudio de los sermones también señaló un elemento adicional de **continuidad** a nivel de la **cronología**. El tratamiento del tema de la gracia dentro de los sermones está caracterizado por una continuidad cronológica que es paralela a la continuidad cronológica del tema de la gracia dentro de los escritos sistemáticos y polémicos de Agustín. En la misma línea de los escritos, textos como Mt 6, 12; 1 Jn 1, 8; Rm 1, 17; 6, 12-13; Gal 5, 16-17 parecen disfrutar ya de una presencia significativa en las homilías anteriores a la controversia. También descubrimos que el desarrollo de ciertas líneas de argumentación ya han sido usadas en la refutación que hace Agustín del pensamiento maniqueo y donatista. El texto de Mt 6, 12, por ejemplo, ya había sido citado como un argumento litúrgico contra los maniqueos, y Mt 6, 12; 1 Jn 1, 8 y Lc 18, 10-14 eran usados en la lucha con los donatistas. El rechazo de la tesis de la impecancia como una combinación de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 puede ya encontrarse antes del 411/412. Como sucede con sus primeros escritos, una serie de elementos básicos del pensamiento de Agustín sobre la gracia divina y la libertad humana ya parecen estar presentes in nucleo en sus primeros sermones, entre ellas, la idea de que la perdurable pecaminosidad es un resultado de nuestra solidaridad en el pecado de Adán, la necesidad de la ayuda de Dios en la lucha contra los hábitos de la carne, y la completa gratuidad de la gratia. Los sermones tempranos 72A; 125; 142;

283 revelan que los elementos básicos del pensamiento y la predicación de Agustín sobre el pecado estaban ya presentes en esencia antes del inicio de la controversia: la superbia como origen y naturaleza del pecado, la lucha interior y la insuficiencia de la voluntad humana como consecuencias para la naturaleza humana; la correspondiente necesidad de gracia (incluso después del bautismo) y la ley que apunta al problema del pecado, pero no lo resuelve. También están presentes en los primeros escritos y sermones, temas típicos relacionados con el pecado, y citas bíblicas relacionada con el pecado. Estos fueron posteriormente explorados con mayor profundidad en la respuesta de Agustín a los maniqueos, en particular contra su rechazo de la ley del Antiguo Testamento y su posición dualista sobre la naturaleza humana, y el pecado. En la controversia donatista, Agustín subraya la imposibilidad de vivir sin pecado, y define la iustitia natural como la voluntad de combatir contra el pecado. Todo esto fue confirmado en los sermones. También expusimos algunas indicaciones sugiriendo que el tema de la perseverancia en la fe como una gracia aunque el tema es raramente abordado en los sermones –ya está presente en los sermones anteriores a la así llamada controversia anti-pelagiana–, es decir en la base de Jn 1, 21 en la Enarratio in Psalmum 120, y Ef 3,17-18 en la Enarratio in Psalmum 103 (y la epistula 140), y en la base de la invitación a orar por la perseverancia en la fe en los sermones 168 y 348.

Al aludir a la evidente continuidad y revelando la presencia de una serie de elementos básicos temprano en el pensamiento y la predicación de Agustín, también queda claro que ciertos aspectos de este último se han visto sujetos a una **evolución**, con una profundización, sistematización y la formación de una teoría. Estamos pues tratando con una continuidad en desarrollo. Como ya habíamos notado, las citas de la Escritura como Mt 6, 12; Jn 1, 21; Rm 1, 17; 6, 12-13; Gal 5, 16-17; 1Jn 1, 8 ya estaban presentes en la obra y el pensamiento de Agustín antes de la controversia, y ya tenían una variedad de significados para él. Desde el final de la primera fase de la controversia, adquirieron un significado muy específico para Agustín, del que él ya no sale. Después de la controversia, Agustín ya no lee Rm 7-8 y Gal 5, 16-17 como relacionados con la persona y con Pablo sub lege (cf. el temprano s. 125), sino también con la persona y con Pablo sub gratia (ss. 151; 154). Pudimos observar fijándonos más en los contenidos que Agustín estaba mucho más inclinado a tematizar la fides como una gracia posteriormente en la controversia, que en el principio de la misma (cf. s. 143-144 comparado con s. 168) o antes de la controversia. No pudimos discernir diferencias cronológicas significativas con respecto al tema de la oración, con la posible excepción del creciente acento en la pecaminosidad humana. Tan temprano como en el sermo 115 se alude a la oración como una señal de la pecaminosidad humana. El acento crece, en el sermo 348A y el sermo 181, y está centrado en particular entre el 416 y el 417 sobre la oración contra la concupiscentia. El tema del bautismo de los niños no está presente en los sermones anteriores a la controversia, ni siquiera indirectamente, y desaparece después del 417. Hemos observado en los sermones sobre el pecado, que Agustín se inclinaba por centrarse en la concupiscentia carnis en vista de la controversia pelagiana.

Esta **continuidad cronológica** es paralela a la continuidad que hace

referencia a los contenidos en el pensamiento de Agustín. Los esquemas que desarrolla en relación a la controversia pelagiana fueron también empleados en otros contextos. Mientras el sermo 114, por ejemplo, no es particularmente anti-pelagiano, los argumentos sacados de Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8 contra la impecancia, son usados del mismo modo como en los sermones anti-pelagianos. Es decir, nuestro análisis de los sermones confirma que no puede haber espacio para una ruptura radical o cesura en el pensamiento de Agustín, y que lo mismo es evidente antes y después de la controversia, bien sea en sus sermones o en sus otros escritos.

El uso de citas de la Escritura en un sentido específico o en un tratamiento específico relacionado con el contenido del tema de la gracia dentro de los sermones puede también sugerir un grado de continuidad cronológica en general y una ubicación dentro de la controversia en particular. En vista de la fuerza de continuidad (en términos de cronología y contenido) tal indicación nunca puede ser suficiente por sí misma para establecer **conclusiones** con relación a las **fechas de los sermones**. Con excepción de la interpretación alterada *sub gratia* de los textos de Rm 7-8 y Gal 5, 16-17, nuestra investigación nos ha llevado a observar que **no hay una cesura con relación a los contenidos y la cronología** que pueda servir como argumento a favor de una fecha específica. Sin argumentos externos y en la ausencia de conexiones manifiestas y variadas con los escritos anti-pelagianos de Agustín, parecería imposible datar los sermones anti-pelagianos dentro de la controversia, y por tanto datar los sermones en general. No obstante, dentro de los sermones hay un evidente cambio (cronológico) en el acercamiento a los pelagianos, que es paralelo a los escritos polémicos. Son mencionados en los sermones 294 y 348A, pero todavía no designados como fundamentalmente problemáticos. Los sermones 30, 163, 170 están explícitamente dirigidos contra todo *naturae defensor* y *contradictor gratiae*. En el sermo 181, son injuriados y en el sermo 165 ridiculizados. Esta diferencia en el acercamiento puede funcionar en la determinación de una cronología, pero pudo haber sido ocasionada por un contexto específico, o un público diferente. El problema principal, es que este criterio no se aplica a la gran mayoría de los sermones anti-pelagianos, porque estos últimos no mencionan al “pelagianismo” como tal.

El análisis de los sermones en nuestra investigación nos ha proporcionado argumentos adicionales para apoyar la tesis de la continuidad. El Agustín “tardío” no contradice al “primer” Agustín, incluso donde no hay evidencia de una identidad estadística. Los sermones ilustran que el pensamiento de Agustín se desarrolló a partir de las ideas que él ya tenía, aquellas que él –con frecuencia desafiado por las controversias– gradualmente sistematizó. El hecho de esta evolución gradual hace particularmente difícil datar los sermones a partir solo de los elementos relacionados con el contenido.

### 7. *¿Lacunae?*

En lo que respecta a la cronología de la controversia pelagiana, nos vimos obligados a notar que los sermones anti-pelagianos como un todo no reflejan sus diferentes fases. Ciertos aspectos de la controversia con **Juliano de Eclana**

y de los así llamada **controversia semi-pelagiana** no están representados. Ya hemos señalado por ejemplo, que el debate con Juliano sobre el significado del baptismus paruulorum y la concupiscentia sexual está ausente de los sermones. También notamos que Agustín solo muy raramente tematiza la fe y la oración como gracia en los sermones. Esta tematización no obstante, tiene lugar explícitamente dentro de la controversia semi-pelagiana. Un elemento adicional en la discusión con Juliano y la controversia semi-pelagiana fue el tema de la predestinación. La exposición sobre este tema se ha relegado en el presente volumen a las notas al pie, porque es raramente empleado en el contexto de los sermones.

Hemos sugerido que una **explicación** potencial para estas lacunae puede ser el género específico de los sermones. Una posibilidad alterna puede relacionarse con el hecho de que los sermones que mostraban claras huellas de las dos últimas fases de la controversia no se han conservado. Una tercera posibilidad tiene que ver con los sermones que tratan con la cuestión del bautismo de los niños. Si tuviéramos que reafirmar su datación (tradicional) y decir que la (re)datación más tardía no puede ser excluida, entonces la discusión con Juliano sobre el bautismo de los niños puede no estar completamente ausente de hecho de los sermones. Una ulterior posibilidad es la idea de que el público de Agustín del norte de África consideraba que la discusión se había cerrado después del 418. Posiblemente Agustín había decidido dejar la cuestión en paz, tal y como estaba (ver ss. 293 y 294) ahora que la situación se había apaciguado un poco en el norte de África. Posiblemente confinó el debate a su correspondencia, a su polémica con Juliano y a su diálogo con las comunidades monásticas de Hadrumeto, Marsella y la Provenza, porque el problema ya no se presentaba en el norte de África y/o no quería hacerlo resurgir. Respondía a las acusaciones y a las preguntas de aquellos que se las presentaban, pero aparentemente tales acusaciones y preguntas no eran ya una cuestión pública.

### *8. Investigaciones posteriores*

Unas breves palabras sobre la perspectiva para futuras investigaciones parecen apropiadas en esta coyuntura. En cuatro ocasiones, hemos hecho un detallado inventario de las referencias de la escritura relacionadas con la gratia, que son centrales en los sermones anti-pelagianos en discusión a la luz de la obra de Agustín. El beneficio que proporciona tal colección de información tan detallada, es proporcionar una documentación comprensible, y sustanciación metodológica de la unicidad de los sermones por un lado, y por otro, de su continuidad en otros géneros literarios, proporcionándonos una completa antología de esta evidencia. El hilo conductor en este sentido, fue expuesto en las varias conclusiones provisionales, y en la conclusión final. Ciertos fragmentos de texto vuelven a aparecer regularmente. La decisión de hacer un inventario a partir de las líneas de acercamiento temáticas y escriturísticas, inevitablemente llevan a la repetición, especialmente en el caso de un autor como Agustín, para quien todo está relacionado con todo lo demás. No es extraña la repetición en Agustín, y servía para ilustrar la interconexión entre

los temas relacionados con la gracia en los sermones y en la obra de Agustín como un todo. En investigaciones futuras, podemos usar las comparaciones escriturísticas para proporcionar un mapa más detallado de la **formación de grupos** de ciertos textos de la Escritura en los sermones de Agustín.

Para probar la tesis central del presente estudio –la parcial unicidad y semejanza de los sermones anti-pelagianos–, la elaboración de una **comparación doble** puede ser oportuna. Un estudio de los sermones que fueron predicados en el contexto de otras controversias, por ejemplo, puede ayudar a confirmar la unicidad polémica de los sermones anti-pelagianos. ¿Acaso usó Agustín las mismas técnicas retóricas, las líneas polémicas de argumentación y las interpretaciones específicas de la Escritura en esos sermones, como lo había hecho en sus sermones anti-pelagianos? Para aplicar el contexto litúrgico y escriturístico de los sermones estudiados en el presente volumen al corpus de sermones como un todo, sería conveniente explorar una serie de sermones, en los que la polémica se encuentra completamente ausente, sermones dedicados completamente a una fiesta litúrgica particular, como puede ser la Navidad o la Pascua. ¿Es acaso la misma base e inspiración escriturística, la influencia del marco litúrgico y la contribución de hechos contextuales concretos, la misma que en los sermones polémicos en general, y en los sermones anti-pelagianos en particular? Tal investigación nos daría del mismo modo, una visión de conjunto de la diversidad interna dentro de los sermones de Agustín como un todo, en la misma línea con nuestras presentes observaciones en este tema. Como tal, un análisis completo literario y retórico del completo corpus de sermones de Agustín sería necesario en esta coyuntura.

### 9. Conclusión

Las líneas fundamentales de las ideas de Agustín sobre la relación entre la gracia divina y la libertad humana están presentes sin cambios en sus sermones anti-pelagianos. No hay diferencias sustanciales entre los sermones, y los tratados sistemáticos y polémicos en este sentido. Hemos observado, no obstante, que el tema de la gracia está sujeto a un tratamiento y una tematización única dentro de los sermones. El uso de citas específicas de la Escritura está en armonía con el que se hace de las mismas en los escritos sobre la gracia. Otras citas de la Escritura son particularmente características de los sermones, un hecho que puede ser explicado, en parte, por la línea escriturística de acercamiento, y en parte por el contexto litúrgico de los sermones. Agustín también usó las Escrituras en sus sermones, como una fuente de argumentos. Dado el hecho de que los sermones son comentarios a las Escrituras, el contexto de la predicación, mucho más que en los escritos polémicos, toma las Escrituras como su punto de partida. Como en los escritos polémicos, Agustín quiere usar sus sermones para convencer a su audiencia. Para presentar el tema de la gracia en sus sermones, hace uso del método homilético, que difiere según la ocasión, del acercamiento retórico de sus escritos polémicos, por la frecuente evocación de imágenes, por ejemplo, o el uso de diálogos. Muchos de los escritos anti-pelagianos de Agustín fueron ocasionados por una u otra realidad concreta. Esta realidad concreta es

también evidente en los sermones. En contraste con los escritos polémicos, los sermones de Agustín tenían que afrontar una audiencia viva, una audiencia que interactuaba también con el predicador. Una diferencia significativa surge en el hecho de que los sermones no tematizan explícitamente los temas de la *gratia fidei* y la *gratia orationis*, ni tampoco exponen explícitamente la cuestión del bautismo de los niños. El tema del pecado y del pecado original, parece haber sido el factor constante en la predicación anti-pelagiana de Agustín. El género específicamente pastoral-exhortativo del sermón y la unicidad de la tematización de la cuestión la gracia basada en el contenido, dentro de los sermones, parecen estar mutuamente relacionadas. La continuidad entre los géneros literarios también parece ser una continuidad cronológica, una evolución continua. El estudio de los sermones *ad populum* por tanto, ofrece una valiosa aportación a nuestra comprensión de la doctrina de Agustín sobre la gracia, y esto se encuentra en los escritos anti-pelagianos. Otros contextos no ofrecen fundamentalmente diferentes ideas desde esta perspectiva, aunque muestran diferencias en la representación y tematización de las mismas ideas.

## BIBLIOGRAFÍA

**Autores de la Antigüedad Cristiana**

Caelestius, *Definitiones*.

Caelestius, *Libellus breuissimus*.

Caelestius, *Liber de Fide*.

Cyprianus, *Epistula 64*.

Cyprianus, *De oratione doménica*.

Cyprianus, *Ad Quirinum*.

Cyprianus, *Testimonia*.

Hilarius, *In Matthaeum commentarius*.

Hilarius, *Tractatus super Psalmos, In Psalmum 118*.

Innocentius, *Epistula 181*.

Innocentius, *Epistula 182*.

Innocentius, *Epistula 183*.

Iulianus, *Epistula ad Romanos*.

Iulianus, *Epistula ad Rufum*.

Iulianus, *Ad Florum*.

Iulianus, *Ad Turbantium*.

Marius Mercator, *Commonitorium aduersus haeresim Pelagii et Caelestii uel etiam scripta Iuliani*.

Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Caelestii*.

Optatus de Mileve, *De Schismate donatistarum*.

Pelagius, *Chartula defensionis*.

Pelagius, *De diuina lege*.

Pelagius, **Epistula ad Demetriadem**.

Pelagius, *Epistula ad Innocentium papam*.

Pelagius, *Expositiones xiii Epistularum Pauli: ad Romanos.*

Pelagius, *De fide trinitatis.*

Pelagius, *Liber de Fide.*

Pelagius, *De natura.*

Pelagius, *Pro libero arbitrio.*

Possidius, *Vita Augustini.*

Rufinus, *Liber de Fide.*

Zosimus, *Epistula tractoria.*

Zosimus, *Magnum Pondus.*

Zosimus, *Postquam a Nobis.*

### Augustín Escritos

*Contra Adimantum Manichei discipulum.*

*Adnotationes in Iob.*

*De adulterinis conjugiiis.*

*Contra aduersarium legis et prophetarum.*

*De agone christiano.*

*De anima et eius origine.*

*De baptismo.*

*De bono conjugali.*

*De bono uidiuitatis.*

*De catechizandis rudibus.*

*Ad catholicos fratres. (Epistula ad catholicos de secta donatistarum.)*

*De ciuitate Dei.*

*Confessiones.*

*De consensu euangelistarum.*

*De continentia.*

*De correptione et gratia.*

*Ad Cresconium.*

*De doctrina christiana.*

*De dono perseuerantiae.*

*De diuersis quaestionibus octoginta tribus.*

*De duabus animabus.*

*Contra duas epistulas Pelagianorum.*

*Enchiridion. (De fide spe et caritate.)*  
*Epistulae ad Romanos inchoata expositio.*  
*Contra Epistulam Parmeniani.*  
*Expositio Epistulae ad Galatas.*  
*Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos.*  
*Contra Faustum Manicheum.*  
*Contra Felicem Manicheum.*  
*De fide et operibus.*  
*De fide et symbolo.*  
*De fide rerum inuisibilium.*  
*De Genesi ad litteram.*  
*Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo.*  
*De gestis Pelagii.*  
*De gratia Christi et de peccato originali.*  
*De gratia et libero arbitrio.*  
*De haeresibus.*  
*Contra Iulianum.*  
*Contra Iulianum opus imperfectum.*  
*De libero arbitrio.*  
*Contra litteras Petiliani.*  
*Locutionum libri septem.*  
*De magistro.*  
*Contra Maximinum Arianum.*  
*De mendacio.*  
*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum.*  
*De musica.*  
*De natura et gratia.*  
*De nuptiis et concupiscentia ad Valerium.*  
*De patientia.*  
*De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo paruulorum.*  
*De perfectione iustitiae hominis.*  
*De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarius.*  
*Contra Priscillianistas.*  
*Quaestiones euangeliorum.*  
*Quaestionum libri septem in Heptateuchum.*  
*De quantitate animae.*  
*Retractationes.*  
*De sancta uirginitate.*

*Contra Secundinum Manicheum.*  
*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem.*  
*De sermone Domini in monte.*  
*Contra sermonem Arrianorum.*  
*Ad Simplicianum.*  
*Soliloquia.*  
*Speculum.*  
*De spiritu et littera ad Marcellinum.*  
*De symbolo ad catechumenos.*  
*De Trinitate.*  
*De unico baptismo.*  
*De utilitate credendi.*  
*De utilitate ieiunii.*  
*De uera religione.*

## Cartas

*Epistula 2\*.*  
*Epistula 3\*.*  
*Epistula 4\*.*  
*Epistula 6\*.*  
*Epistula 19\*.*  
*Epistula 23.*  
*Epistula 55.*  
*Epistula 73.*  
*Epistula 93.*  
*Epistula 98.*  
*Epistula 102.*  
*Epistula 109.*  
*Epistula 118.*  
*Epistula 120.*  
*Epistula 123.*  
*Epistula 130.*  
*Epistula 140.*  
*Epistula 143.*  
*Epistula 145.*

*Epistula* 147.  
*Epistula* 148.  
*Epistula* 149.  
*Epistula* 153.  
*Epistula* 157.  
*Epistula* 166.  
*Epistula* 167.  
*Epistula* 169.  
*Epistula* 172.  
*Epistula* 175.  
*Epistula* 176.  
*Epistula* 177.  
*Epistula* 178.  
*Epistula* 179.  
*Epistula* 182.  
*Epistula* 185.  
*Epistula* 186.  
*Epistula* 187.  
*Epistula* 188.  
*Epistula* 189.  
*Epistula* 190.  
*Epistula* 193.  
*Epistula* 194.  
*Epistula* 195.  
*Epistula* 196.  
*Epistula* 202.  
*Epistula* 207.  
*Epistula* 214.  
*Epistula* 215.  
*Epistula* 215A.  
*Epistula* 217.  
*Epistula* 237.  
*Epistula* 265.

## Sermones

*Enarratio in Psalmum* 9.  
*Enarratio in Psalmum* 19.

- Enarratio in Psalmum 26, 2.*  
*Enarratio in Psalmum 30, 2.*  
*Enarratio in Psalmum 31, 2.*  
*Enarratio in Psalmum 32, 2.*  
*Enarratio in Psalmum 35.*  
*Enarratio in Psalmum 36, 1.*  
*Enarratio in Psalmum 37.*  
*Enarratio in Psalmum 38.*  
*Enarratio in Psalmum 39.*  
*Enarratio in Psalmum 41.*  
*Enarratio in Psalmum 44.*  
*Enarratio in Psalmum 45.*  
*Enarratio in Psalmum 49.*  
*Enarratio in Psalmum 50.*  
*Enarratio in Psalmum 51.*  
*Enarratio in Psalmum 54.*  
*Enarratio in Psalmum 58.*  
*Enarratio in Psalmum 61.*  
*Enarratio in Psalmum 63.*  
*Enarratio in Psalmum 64.*  
*Enarratio in Psalmum 65.*  
*Enarratio in Psalmum 66.*  
*Enarratio in Psalmum 67.*  
*Enarratio in Psalmum 68, 1.*  
*Enarratio in Psalmum 70, 1.*  
*Enarratio in Psalmum 71.*  
*Enarratio in Psalmum 72.*  
*Enarratio in Psalmum 73.*  
*Enarratio in Psalmum 74.*  
*Enarratio in Psalmum 75.*  
*Enarratio in Psalmum 77.*  
*Enarratio in Psalmum 83.*  
*Enarratio in Psalmum 84.*  
*Enarratio in Psalmum 85.*  
*Enarratio in Psalmum 89.*  
*Enarratio in Psalmum 90.*  
*Enarratio in Psalmum 93.*  
*Enarratio in Psalmum 94.*

- Enarratio in Psalmum* 95.  
*Enarratio in Psalmum* 98.  
*Enarratio in Psalmum* 100.  
*Enarratio in Psalmum* 102.  
*Enarratio in Psalmum* 103, 1.  
*Enarratio in Psalmum* 103, 3.  
*Enarratio in Psalmum* 104.  
*Enarratio in Psalmum* 105.  
*Enarratio in Psalmum* 106.  
*Enarratio in Psalmum* 108.  
*Enarratio in Psalmum* 109.  
*Enarratio in Psalmum* 110.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 1.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 3.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 8.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 10.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 12.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 13.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 15.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 19.  
*Enarratio in Psalmum* 118, 26.  
*Enarratio in Psalmum* 120.  
*Enarratio in Psalmum* 122.  
*Enarratio in Psalmum* 125.  
*Enarratio in Psalmum* 128.  
*Enarratio in Psalmum* 129.  
*Enarratio in Psalmum* 130.  
*Enarratio in Psalmum* 131.  
*Enarratio in Psalmum* 134.  
*Enarratio in Psalmum* 137.  
*Enarratio in Psalmum* 140.  
*Enarratio in Psalmum* 142.  
*Enarratio in Psalmum* 143.  
*Enarratio in Psalmum* 145.  
*Enarratio in Psalmum* 146.  
*Enarratio in Psalmum* 147.  
*Enarratio in Psalmum* 150.

- In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 1.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 4.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 5.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 6.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 8.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 10.*
- In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 1.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 2.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 7.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 12.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 13.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 14.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 15.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 17.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 22.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 26.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 27.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 29.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 31.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 38.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 41.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 42.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 44.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 45.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 48.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 49.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 50.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 52.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 53.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 56.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 57.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 58.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 67.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 68.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 69.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 72.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 73.*  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 75.*

*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*77.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 81.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 86.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 87.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 95.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 101.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*111.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 121.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 122.  
*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 124.

*Sermo* 2.

*Sermo* 4.

*Sermo* 4A, (*Sermo* 341aug.), Dolbeau 22.

*Sermo* 9.

*Sermo* 10.

*Sermo* 16A, Denis 20.

*Sermo* 16B, Mai 17.

*Sermo* 17.

*Sermo* 20.

*Sermo* 20B, Dolbeau 28.

*Sermo* 25.

*Sermo* 26.

*Sermo* 27.

*Sermo* 29B, Dolbeau 8.

*Sermo* 30.

*Sermo* 32.

*Sermo* 34.

*Sermo* 36.

*Sermo* 37.

*Sermo* 46.

*Sermo* 47.

*Sermo* 49.

*Sermo* 51.

*Sermo* 53.

*Sermo* 53A, Morin 11.

*Sermo* 55.

*Sermo* 56.

- Sermo* 57.  
*Sermo* 58.  
*Sermo* 59.  
*Sermo* 60A, Mai 26.  
*Sermo* 61.  
*Sermo* 62.  
*Sermo* 63.  
*Sermo* 64A, Mai 20.  
*Sermo* 65A, Etaix 1.  
*Sermo* 67.  
*Sermo* 71.  
*Sermo* 72A, Denis 25.  
*Sermo* 77A, Guelf. 33.  
*Sermo* 77B, Morin 16.  
*Sermo* 80.  
*Sermo* 81.  
*Sermo* 83.  
*Sermo* 88.  
*Sermo* 89.  
*Sermo* 90.  
*Sermo* 90A, Dolbeau 11.  
*Sermo* 91.  
*Sermo* 93.  
*Sermo* 97A, Casin. 2, 114-115.  
*Sermo* 100.  
*Sermo* 105.  
*Sermo* 106.  
*Sermo* 112.  
*Sermo* 112A, Caillau 2, 11.  
*Sermo* 113A, Denis 24.  
*Sermo* 114.  
*Sermo* 114A, Frang. 24.  
*Sermo* 115.  
*Sermo* 120.  
*Sermo* 121.  
*Sermo* 123.  
*Sermo* 125.  
*Sermo* 125A, Mai 128.

- Sermo* 128.  
*Sermo* 130A, Dolbeau 19.  
*Sermo* 131.  
*Sermo* 133.  
*Sermo* 134.  
*Sermo* 135.  
*Sermo* 136.  
*Sermo* 136A, Mai 130.  
*Sermo* 136B, Lambot 10  
*Sermo* 136C, Lambot 11.  
*Sermo* 137.  
*Sermo* 138.  
*Sermo* 139.  
*Sermo* 141.  
*Sermo* 142.  
*Sermo* 143.  
*Sermo* 144.  
*Sermo* 145.  
*Sermo* 150.  
*Sermo* 151.  
*Sermo* 152.  
*Sermo* 153.  
*Sermo* 154.  
*Sermo* 154A, Morin 4.  
*Sermo* 155.  
*Sermo* 156.  
*Sermo* 158.  
*Sermo* 159.  
*Sermo* 159B, Dolbeau 21.  
*Sermo* 160.  
*Sermo* 162A, Denis 19.  
*Sermo* 163.  
*Sermo* 163A, Morin 10.  
*Sermo* 163B, Frangipane 5.  
*Sermo* 165.  
*Sermo* 166.  
*Sermo* 168.  
*Sermo* 169.

- Sermo* 170.  
*Sermo* 174.  
*Sermo* 175.  
*Sermo* 176.  
*Sermo* 177.  
*Sermo* 179A, Wilm. 2.  
*Sermo* 181.  
*Sermo* 182.  
*Sermo* 183.  
*Sermo* 185.  
*Sermo* 189.  
*Sermo* 192.  
*Sermo* 193.  
*Sermo* 198, Dolbeau 26.  
*Sermo* 199.  
*Sermo* 208.  
*Sermo* 200.  
*Sermo* 210.  
*Sermo* 211.  
*Sermo* 213.  
*Sermo* 214.  
*Sermo* 223 A, Denis 2.  
*Sermo* 223E, Wilm. 5.  
*Sermo* 224.  
*Sermo* 227.  
*Sermo* 229.  
*Sermo* 229A, Guelf. 7.  
*Sermo* 229D, Wilm. 9.  
*Sermo* 229E, Guelf. 9.  
*Sermo* 229L, Guelf. 14.  
*Sermo* 229O, Guelf. 17.  
*Sermo* 234.  
*Sermo* 242.  
*Sermo* 243.  
*Sermo* 244.  
*Sermo* 245.  
*Sermo* 250.  
*Sermo* 252A, Wilm. 13.

- Sermo* 256.  
*Sermo* 260.  
*Sermo* 260A, Denis 8.  
*Sermo* 260B, Mai 89.  
*Sermo* 260C, Mai 94.  
*Sermo* 260D, Guelf. 18.  
*Sermo* 261.  
*Sermo* 263A, Mai 98.  
*Sermo* 265B, Casin. 2, 76.  
*Sermo* 266.  
*Sermo* 267.  
*Sermo* 268.  
*Sermo* 269.  
*Sermo* 270.  
*Sermo* 271.  
*Sermo* 272.  
*Sermo* 272B, Mai 158.  
*Sermo* 275.  
*Sermo* 277A, Caillau 1, 47.  
*Sermo* 278.  
*Sermo* 279.  
*Sermo* 283.  
*Sermo* 283, Dolbeau 15.  
*Sermo* 284.  
*Sermo* 285.  
*Sermo* 290.  
*Sermo* 292.  
*Sermo* 293.  
*Sermo* 294.  
*Sermo* 295.  
*Sermo* 296.  
*Sermo* 299.  
*Sermo* 299A, Dolbeau 4.  
*Sermo* 299D, Denis 16.  
*Sermo* 299E, Guelf. 30.  
*Sermo* 301.  
*Sermo* 302.  
*Sermo* 304.

- Sermo* 305.  
*Sermo* 305A, Denis 13.  
*Sermo* 306.  
*Sermo* 306C, Morin 15.  
*Sermo* 306E, Dolbeau 18.  
*Sermo* 312.  
*Sermo* 313A, Denis 14.  
*Sermo* 313B, Denis 15.  
*Sermo* 314.  
*Sermo* 315.  
*Sermo* 316.  
*Sermo* 317.  
*Sermo* 318.  
*Sermo* 319.  
*Sermo* 319A, Fr. Ver. 40.  
*Sermo* 320.  
*Sermo* 321.  
*Sermo* 322.  
*Sermo* 323.  
*Sermo* 324.  
*Sermo* 333.  
*Sermo* 335.  
*Sermo* 335B, Guelf. 31.  
*Sermo* 335E, Lambot 7.  
*Sermo* 335M, Lambot 23.  
*Sermo* 342.  
*Sermo* 343.  
*Sermo* 344.  
*Sermo* 348A, Dolbeau 30.  
*Sermo* 351.  
*Sermo* 352.  
*Sermo* 352A, Dolbeau 14.  
*Sermo* 354A, Dolbeau 12.  
*Sermo* 357.  
*Sermo* 359A, Lambot 4.  
*Sermo* 360B, Dolbeau 25.  
*Sermo* 361.  
*Sermo* 362.

*Sermo* 363.  
*Sermo* 365.  
*Sermo* 367.  
*Sermo* 373.  
*Sermo* 376.  
*Sermo* 376A  
*Sermo* 380.  
*Sermo* 381.  
*Sermo* 382.  
*Sermo* 383.  
*Sermo* 388.  
*Sermo* 393.

### **Ediciones críticas consultadas**

PL: Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Latina (cursus completus)*, Ex Typis Catholicis Migne, Paris 1844-1864.  
 PLS: Hamman, A. (ed.), *Patrologia Latina Supplementum (cursus completus)*, Garnier, Paris 1958-1974.  
 CCL: *Corpus Christianorum seu noua Patrum collectio – Series Latina*, St.-Pietersabdij/Brepols, Steenbrugge/Turnhout, 1953-.  
 CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wenen 1866-.  
 CAG 2: Mayer, C. (ed.), *Corpus Augustinianum Gissense 2*, Schwabe & Co AG, Basel 2004.

### **Ediciones críticas de los sermones ad populum usadas en esta monografía**

Dolbeau, F., *Augustin d’Hippone. Vingt-six sermons au peuple d’Afrique*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1996.  
 \_\_\_\_\_, ‘Finale inédite d’un sermon d’ Augustin (S. Mai 158), extraite d’un homélaire d’Olomouc,’ *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998), 181-203. (Reprinted in: Dolbeau, F., *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 179), Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2005, 241-267.)  
 \_\_\_\_\_, ‘Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte

intégral,' *Recherches Augustiniennes* 28 (1995), 37-63. (Reprinted in: Dolbeau, F., *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 179), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2005, 277-298.)

Lambot, C., *Sancti Aurelii Augustini, Sermones de Vetere Testamento* (Sermones I-L), (Corpus Christianorum, Series Latina; 41, Aurelii Augustini Opera; Pars 11, 1), Brepols, Turnhout 1961.

Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Latina (cursus completus)*, (PL; 38), (Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia; Tomus 5, Pars 1), Ex Typis Catholicis Migne, Paris 1841.

\_\_\_\_\_, *Patrologia Latina (cursus completus)*, (PL; 39), (Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia; Tomus 5, Pars 2), Ex Typis Catholicis Migne, Paris 1841.

Morin, G. (ed.), *Miscellanea Agostiniana 1: Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1930.

Partoens, G., 'Le sermon 131 de saint Augustin. Introduction et édition,' *Augustiniana* 54 (2004), 35-77.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon 151 de saint Augustin. Introduction et édition,' *Revue bénédictine* 113 (2003), 18-70.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon 163 de saint Augustin. Introduction et édition,' *Revue bénédictine* 115 (2005), 251-285.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon 176 de saint Augustin sur I Tim. 1, 15-16, Ps. 94, 2/6 et Lc. 17, 11-19. Introduction et édition,' *Revue des Études Augustiniennes* 49 (2003), 85-122.

(ed.), *Sancti Aurelii Augustini. Sermones in epistolas apostolicas. Sermones CLI-CLVI. Recensuit G. Partoens, Secundum praefationis caput conscripsit J. Lössl*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Brepols, Turnhout 2007.

Poque, S. (intr., ed., trad., notes), *Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque*, (Sources chrétiennes; 116), Paris 2003 (1966).

Verbraken, P.-P., 'Le Sermon 57 de saint Augustin pour la tradition de l'Oraison dominicale,' in: Mayer, C., Chelius, K. H., *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, (Cassiciacum; 38), Würzburg 1987, 411-424.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon LVIII de saint Augustin pour la tradition du "Pater",' *Ecclesia Orans* 1 (1984), 113-132.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit,' *Revue bénédictine* 75 (1965), 54-108.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du symbole,' *Revue bénédictine* 72 (1962), 7-21.

\_\_\_\_, 'Les sermons CCXV et LVI de saint Augustin de symbolo et de oratione dominica,' *Revue bénédictine* 68 (1958), 5-40.

\_\_\_\_, De Coninck, L., Coppieters 'T Wallant, B., Demeulenaere, R. (eds.), *Sancti Aurelii Augustini. Sermones in Matthaem. Sermones LI-LXX*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Aa), Brepols, Turnhout 2008.

## Traducciones de los sermones ad populum

### Alemán

Drobner, H. R., Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch Genesis (Sermones 1-5). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 7), Lang, Frankfurt am Main 2000.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job (Sermones 6-12). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 10), Lang, Frankfurt am Main 2003.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch der Sprüche und Jesus Sirach (Sermones 35-41). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 13), Lang, Frankfurt am Main 2004.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Predigten zum Markusevangelium (Sermones 94/A-97). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 19), Lang, Frankfurt am Main 2007.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Predigten zum Weihnachtsfest (Sermones 184-196). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 11), Lang, Frankfurt am Main 2003.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen triduum (Sermones 218-229/D). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 14), Lang, Frankfurt am Main 2006.

\_\_\_\_, "Für euch bin ich Bischof": die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Eingeleitet und übersetzt von H. R. Drobner, Augustinus-Verlag, Würzburg 1993.

\_\_\_\_, Augustinus von Hippo. Augustinus von Hippo, Predigten zu Kirch- und Bischofsweihe (Sermones 336-340/A). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 9), Lang, Frankfurt am Main 2003.

## Inglés

Rotelle, J. E. (ed.), Hill, E. (trans., notes), Pellegrino, M. (intr.), *Sermons 3/1 (1-19), On the Old Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/1), New City Press, Brooklyn/New York 1990.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/2 (20-50), On the Old Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/2), New City Press, Brooklyn/New York 1990.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/3 (51-94), On the New Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/3), New City Press, Brooklyn/New York 1991.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/4 (94A-147A), On the New Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/4), New City Press, Brooklyn/New York 1992.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/5 (148-183), On the New Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/5), New City Press, Brooklyn/New York 1992.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/6 (184-229Z), On the Liturgical Seasons*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/6), New City Press, New Rochelle/New York 1993.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/7 (230-272B), On the Liturgical Seasons*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/7), New City Press, New Rochelle/New York 1993.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/8 (273-305A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/8), New City Press, Hyde Park/New York 1994.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/9 (306-340A), On the Saints*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/9), New City Press, Hyde Park/New York 1994.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/10 (341-400), On Various Subjects*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/10), New City Press, Hyde Park/New York 1995.

\_\_\_\_\_, *Sermons 3/11, Newly Discovered Sermons*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/11), New City Press, Hyde Park/New York 1997.

## Italiano

Bellini, P., Cruciani, F., Tarulli, V., (trad., note), Pellegrino, M. (intr.), *Sant'Agostino, Discorsi 1 (1-50) sul Vecchio Testamento*, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 29), Città Nuova, Roma 1979.

- Carrozzi, L. (trad., note), Sant'Agostino, Discorsi 2,1 (51-85) sul Nuovo Testamento, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 30, 1), Città Nuova, Roma 1982.
- \_\_\_\_\_, Sant'Agostino, Discorsi 2,2 (86-116) sul Nuovo Testamento, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 30, 2), Città Nuova, Roma 1983.
- Recchia, M. (trad., note), Sant'Agostino, Discorsi 3,1 (117-150) sul Nuovo Testamento, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 31, 1), Città Nuova, Roma 1990.
- \_\_\_\_\_, Sant'Agostino, Discorsi 3,2 (151-183) sul Nuovo Testamento, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 31, 2), Città Nuova, Roma 1990.
- Bellini, P., Cruciani, F., Tarulli, V., (trad., note), Sant'Agostino, Discorsi 4,1 (184-229V) su i tempi liturgici, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 32, 1), Città Nuova, Roma 1984.
- \_\_\_\_\_, Sant'Agostino, Discorsi 4,2 (230-272B) su i tempi liturgici, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 32, 2), Città Nuova, Roma 1984.
- Recchia, M. (trad., note), Quacquarelli, A. (intr.), Sant'Agostino, Discorsi 5 (273-340A) su i santi, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 33), Città Nuova, Roma 1986.
- Paronetto, V., Quartiroli, A. M. (trad., note), Sant'Agostino, Discorsi 6 (341-400) su argomenti vari, (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 34), Città Nuova, Roma 1989.
- Tarulli, V., (trad., note), Dolbeau, F. (intr., note), Sant'Agostino, Discorsi nuovi. Supplemento 1 (Dolbeau 1-20), (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 35, 1), Città Nuova, Roma 2001.
- \_\_\_\_\_, Sant'Agostino, Discorsi nuovi. Supplemento 2 (Dolbeau 21-31; Etaix 4-5), (Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana; 3, 35, 2), Città Nuova, Roma 2002.

## Neerlandés

- Gehlen-Springorum, J., Hunink, V., Van Reisen, H., Six-Wienen, A. (transl., introd., notes), Als korrels tussen kaf: Preken over teksten uit het Marcus- en het Lucasevangelie [Sermones de scripturis 94A-116 + 367], Ambo, Amsterdam 2002.
- \_\_\_\_\_, De weg komt naar u toe: Preken over teksten uit het Johannesevangelie [Sermones de scripturis 117-147A + 368], Damon, Budel 2007.
- Gehlen-Springorum, J., Hunink, V., Van Reisen, H., Six-Wienen, A. (transl., introd., notes), Wijsheid van leerlingen. Preken over teksten uit de Handelingen van de Apostelen [Sermones de scripturis 148-150], Damon, Budel 2007.

- Hunink, V., Van Ketwich Verschuur, E., Akkermans, A. (transl.), Bastiaensen, T. (introd.), *Eeuwig geluk: De passie van de vroeg-christelijke martelaressen Perpetua en Felicitas en drie preken van Augustinus*, (Ad Fontes), Meinema, Zoetermeer 2004.
- Mohrmann, Ch., *Sint Augustinus. Preken voor het volk handelende over de Heilige Schrift en het eigen van de tijd*, (Monumenta Christiana, Eerste Reeks Geschriften van de Kerkvaders; Deel 1), Het Spectrum, Utrecht/Brussel 1948.
- Van Neer, J., Schrama, M., Tigchelaar, A., Wammes, P. (transl.), Schrama, M. (introd., notes), *Als licht in het hart: Preken voor het liturgisch jaar (1)*, Ambo, Baarn 1996.
- Van Neer, J., Schrama, M., Tigchelaar, A. (transl., notes), Van Neer, J. (introd.), *Van aangezicht tot aangezicht: Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs [sermones de scripturis 51-94]*, Ambo-Anthos, Amsterdam 2004.
- Van Zaalen, R., Van Reisen, H., Van Der Meijs, S. (transl., introd., notes), *Als lopend vuur: Preken voor het liturgisch jaar (2)*, Ambo, Amsterdam 2001.
- Vromen, F. (transl.), van Bavel, T. J. (introd.), *Luisteren naar Sint Augustinus - Preken voor het liturgisch jaar*, Tabor, Brugge 1985.
- Wijdeveld, G. (introd., transl., notes), *Aurelius Augustinus. Carthaagse preken*, (Ambo Klassiek), Ambo, Baarn 1988.

## Español

- Fuertes Lanero, M. (trad.), Campelo, M. M. (ed.), *San Agustín, Sermones (1) (1-50)*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 7), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1981.
- Cilleruelo, L., Campelo, M. M., Moran, C., De Luis, P. (trad.), *San Agustín, Sermones (2) Sobre los Evangelios Sinópticos (51-116)*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 10), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1983.
- Del Fueyo, A., De Luis, P. (trad.), De Luis, P. (notas), *San Agustín, Sermones (3) (117-183): Evangelio de San Juan. Hechos de los Apóstoles y Cartas*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 23), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1983.
- De Luis Vizcaíno, P. (trad., notas), *San Agustín, Sermones (4) (184-272B): Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 24), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1983.
- \_\_\_\_\_, *San Agustín, Sermones (5) (273-338): Sermones sobre los mártires*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 25), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, *San Agustín, Sermones (6) (339-396): Sermones sobre diversos temas*, (Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín; 26), Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1985.

## Traducciones de Agustín consultadas

- Biblioteca de autores cristianos, Obras completas de San Agustín, La Editorial Católica/Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1954-.
- Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, Desclée de Brouwer/Études augustiniennes, Paris 1949-.
- Berrouard, M.-F. (introd., trad., notes), Homélie sur l'Évangile de saint Jean I-XVI, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 71), Desclée de Brouwer, Paris 1969.
- \_\_\_\_\_, Homélie sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 72), Desclée de Brouwer, Paris 1977.
- \_\_\_\_\_, Homélie sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 73A), Études augustiniennes, Paris 1988.
- \_\_\_\_\_, Homélie sur l'Évangile de saint Jean LV-LXXIX, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 74A), Études augustiniennes, Paris 1993.
- Chéné, J., Pintard, J. (intr., trad., notes), Aux Moines d'Adrumète et de Provence. De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 24), Desclée de Brouwer, Paris 1962.
- De La Tullaye, J., De Plinval, G. (introd., trad., notes), La crise pélagienne 1. Epistula ad Hilarium Syracusanum, De perfectione iustitiae hominis, De natura et gratia, De gestis Pelagii, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, Série 3: La grâce; 21), Desclée de Brouwer, Paris 1994.
- Divjak, J. (intr., trad., notes), Lettres 1\*-29\*, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 46B), Études Augustiniennes, Paris 1987.
- Finaert, G., Congar, Y. (intr., trad., notes), Traités anti-donatistes 1. Psalmus contra partem Donati, Contra epistulam Parmeniani, Epistola ad catholicos de secta donatistarum, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 28), Desclée de Brouwer, Paris 1963.
- Finaert, G., Quinot, B. (intr., trad., notes), Traités anti-donatistes 3. Contra litteras Petiliani, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 30), Desclée de Brouwer, Paris 1967.
- Plagnieux, J., Thonnard, F.-J. (intr., trad., notes), La crise pélagienne 2. De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 22), Études Augustiniennes, Paris 1975.
- Thonnard, F.-J., Bleuzen, E., De Veer, A. C. (introd., trad., notes), La crise pélagienne 3. Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia, Contra duas Epistulas Pelagianorum, (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 23), Paris 1974.

- Nuova biblioteca agostiniana, Opere di sant'Agostino, Edizione latino-italiana, Città Nuova, Roma 1965-.
- Perl, C. J., *Aurelius Augustinus' Werke in Deutscher Sprache*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954-1984.
- Sankt Augustinus: Der Lehrer der Gnade, Augustinus-Verlag, Würzburg 1955-.
- Sankt Augustinus: Der Seelsorger, Augustinus-Verlag, Würzburg 1949-1975.
- The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century, New City Press, New York 1990-.

### **Bibliografía. Literatura secundaria**

- Adam, K., *Die geheime Kirchenbuße nach dem Heiligen Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann, Kösel, Kempten 1921.*  
 —, *Die Kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustin, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte; 14, 1), Paderborn 1917.*
- Alfeche, M., 'The Rising of the Dead in the Works of Augustine,' *Augustiniana* 39 (1989), 54-98.
- Amphoux, Ch.-B., Bouhot, J.-P. (eds.), *La lecture liturgique des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne, (Histoire du texte biblique; 1), Ed. du Zèbre, Lausanne 1996.*
- Anecchino, M., 'La nozione di impeccantia negli scritti pelagiani,' in: Nazarro, A. V. (ed.), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Cristiana (Atti del Convegno 4-6 giugno 2003), Arte tipografica, Napoli 2004, 73-86.*
- Anoz, J., 'El Padre en la predicación agustiniana sobre la carta primera de Juan,' *Augustinus* 47 (2002), 5-40.  
 —, 'Zaqueo en la predicación de san Agustín,' *Augustinus* 38 (1993), 77-101.
- Arbesmann, R., 'The Concept of 'Christus medicus' in Saint Augustine,' *Traditio* 10 (1954), 1-28.
- Arnold, D. W. H., Bright, P. (eds.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture, (Christianity and Judaism in Antiquity; 9), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.*
- Audet, J.-P., 'L'Hypothèse des Testimonia. Remarques autour d'un livre récent,' *Revue biblique* 70 (1963), 381-405.
- Audet, T.-A., 'Notes sur les catéchèses baptismales de saint Augustin,' in: *Augustinus Magister (Congrès international augustinien Paris, 21-24 sept. 1954, Communications), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 1), Vol. 1, Études augustiniennes, Paris 1954, 151-160.*
- Auerbach, E., 'Sermo humilis,' *Romanische Forschungen* 64 (1952), 304-364.
- Banniard, M., 'Variations langagières et communication dans la prédication d'Augustin,' in: Madec, G. (ed.), *Augustin prédicateur (395-411) (Actes*

- du Colloque international de Chantilly, 5-6 septembre 1996), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 159), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1998, 73-93.
- Barcellona, R., Fausto di Riez interprete del suo tempo: un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero, (Armarium: biblioteca di storia e cultura religiosa; 12), Soveria Mannelli, Rubbettino 2006.
- Barclift, P. L., 'In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin,' *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), 5-20.
- Barry, M. I., *St. Augustine, the Orator: a Study of the Rhetorical Qualities of St. Augustine's Sermones ad populum*, CUA-Press, Washington 1924.
- Barth, H., *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Verlag Von Helbing & Lichtenhahn, Basel 1935.
- Bastiaensen, A. A. R., 'Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen,' *Augustiniana* 54 (2004), 103-127.
- Bastiaensen, A. A. R., Hilhorst, A., Kneepkens, C. H. (eds.), *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, (Instrumenta Patristica; 19), Steenbrugge/Dordrecht 1989.
- \_\_\_\_\_, "'He must Grow, I Must Diminish" (John 3:30): Augustine of Hippo Preaching on John the Baptist,' in: Garcia Martinez, F., Luttikhuisen, G. P. (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in honour of A. Hilhorst*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 82), Brill, Leiden 2003, 13-26.
- Batiffol, P., *Études d'histoire et de théologie positive. Première série: La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence. La hiérarchie primitive. L'agapè*, Lecoffre, ed. 8, Paris 1926.
- Baxters, J. H., 'Colloquialisms in Saint Augustine,' *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 3 (1927), 32-33.
- Beales, D. E. D., Best, G. (eds.), *History, Society and the Churches: Essays in honour of Owen Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Beatrice, P. F., 'Lord's Prayer,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 506-509.
- \_\_\_\_\_, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, (Studia Patristica Mediolanensia; 8), Vita e pensiero, Milano 1978.
- Becker, A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, P. Lethielleux, Paris 1967.
- Bériou, N., Morenzoni, G., *Prédication et Liturgie au Moyen Âge*, (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge; 5), Brepols, Turnhout 2008.
- Bernard, R., 'La prédestination du Christ total selon saint Augustin,' *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), 1-58.

- Berrouard, M.-F., 'L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 d'après la lettre 23\*A à Possidius de Calama,' in: *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak (Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982), Études Augustiniennes*, Paris 1983, 301-327.
- \_\_\_\_\_, 'La date des 'Tractatus I-LIV in Iohannis Euangelium' de saint Augustin,' *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 105-168.
- \_\_\_\_\_, 'Les Lettres 6\* et 9\* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise pélagienne,' *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), 264-277.
- \_\_\_\_\_, 'L'exégèse augustiniennne de Rom. 7, 7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise « pélagienne », ' *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), 101-195.
- \_\_\_\_\_, 'L'interprétation augustiniennne de Rom., 7,7-25: une étape intermédiaire,' in: Berrouard, M.-F. (introd., trad., notes), *Homélie sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII (Bibliothèque augustiniennne, Œuvres de saint Augustin; 73A), Études augustiniennnes*, Paris 1988, 501-504.
- \_\_\_\_\_, 'Pénitence de tous les jours selon saint Augustin,' *Lumière et Vie* 70 (nov.-déc. 1964), 75-100.
- \_\_\_\_\_, 'Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent,' *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 447-501.
- Bilgri, A., Kirchgessner, B. (eds.), *Liturgia semper reformanda. Festschrift K. Schlemmer*, Herder, Freiburg 1997.
- Biser, E., 'Im Geist der Sprache: eine Vorbesinnung auf Augustinus als Prediger,' in: Bilgri, A., Kirchgessner, B. (eds.), *Liturgia semper reformanda. Festschrift K. Schlemmer*, Herder, Freiburg 1997, 48-55.
- Blumenkranz, B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft; 25), Hebling und Lichtenhahn, Basel 1946.
- Blümer, W., 'Eloquentia,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* II, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 775-797.
- Bochet, I., '« La lettre tue, L'Esprit vivifie ». L'exégèse augustiniennne de 2 Co 3, 6,' *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), 341-370.
- \_\_\_\_\_, 'L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin,' *Revue des sciences religieuses* 72 (1998), 20-37.
- \_\_\_\_\_, 'L'expérience spirituelle du prédicateur selon saint Augustin,' *Connaissance des Pères de l'Église* 74 (1999), 46-53.
- Bogaert, P.-M., 'Discussion: Hombert, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne* (Paris 2000),' *Revue bénédictine* 111 (2001), 296-297.
- Bohlin, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Buch, H. (transl.), (Uppsala universitetsarsskrift; 9), Lundequistska bokhandln, Wiesbaden/Uppsala 1957.

- Bonner, G., *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, (The Saint Augustine Lecture; 1970), Villanova University Press, Villanova 1972.
- \_\_\_\_\_, 'Baptismus paruulorum,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 3/4, Schwabe & Co. AG, Basel 1990, 592-602.
- \_\_\_\_\_, 'Caelestius,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 1992, 693-698.
- \_\_\_\_\_, 'Concupiscentia,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 7/8, Schwabe & Co. AG, Basel 1994, 1113-1122.
- \_\_\_\_\_, 'Correptione et gratia, De,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 245-246.
- \_\_\_\_\_, 'Dono perseuerantiae, De,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 287.
- \_\_\_\_\_, 'Duas epistulas Pelagianorum, Contra,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 288-289.
- \_\_\_\_\_, 'Gratia et libero arbitrio, De,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 400-401.
- \_\_\_\_\_, 'Julianum, Contra,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 480.
- \_\_\_\_\_, 'Julianum opus imperfectum, Contra,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 480-481.
- \_\_\_\_\_, 'Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel,' *Augustinus* 12/45-48 (1967), 97-116.
- \_\_\_\_\_, 'Nuptiis et concupiscentia, De,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 592-593.
- \_\_\_\_\_, 'Praedestinatione sanctorum, De,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 699.
- \_\_\_\_\_, 'Rufinus of Syria and African Pelagianism,' *Augustinian Studies* 1 (1970), 31-47.
- Bopp, L., 'Die Heilmächtigkeit des Wortes Gottes nach den Vätern,' in: Wehner, O., Frickel, M. (eds.), *Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht*, Bauer, Würzburg 1958, 190-226.
- Borgomeo, P., *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 48), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1972.

- Bori, P. C., *Chiesa Primitiva. L'immagine della comunità delle origini* (Atti 2, 42-47; 4, 32-37) nella storia della Chiesa antica, (Testi e Ricerche di Scienze Religiose; 10), Paideia Editrice Brescia, Brescia 1974.
- Bouhot, J.-P., 'Augustin prédicateur d'après le *De doctrina christiana*,' in: Madec, G. (ed.), *Augustin prédicateur (395-411)* (Actes du Colloque international de Chantilly, 5-6 septembre 1996), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 159), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1998, 49-61.
- \_\_\_\_\_, 'Discussion: La Bonnardière, A.-M., 'La date des sermons 151 à 156 de saint Augustin' (Revue des Études Augustiniennes 29 (1983), 129-136),' *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), 341.
- \_\_\_\_\_, 'La lecture liturgique des Épîtres Catholiques d'après les sermons d'Augustin,' in: Amphoux, Ch.-B., Bouhot, J.-P. (eds.), *La lecture liturgique des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne*, (Histoire du texte biblique; 1), Ed. du Zèbre, Lausanne 1996, 269-281.
- Bourke, V. J., 'Augustine on the Psalms,' in: Van Fleteren, F., Schnaubelt, J. C. (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, (Collectanea Augustiniana), Peter Lang, New York 2001, 55-70.
- Bouwman, G., *Des Julian von Aelclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joël und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1958.
- Boyer, C., 'Le système de saint Augustin sur la grâce. Paraphrase du "De correptione et gratia",' *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), 481-505.
- Bright, P. (ed., trans.), *Augustine and the Bible*, (The Bible through the Ages; 2), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999.
- Brocard, G., "Prêcher, c'est instruire, plaire et toucher". La parole de la prédication dans le sermon 137 de saint Augustin. Les enjeux théologiques de l'acte homilétique dans la liturgie eucharistique, (Mémoire de maîtrise en théologie), Institut Catholique, Paris 1993.
- Brown, P., *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2000.
- \_\_\_\_\_, 'Pelagius and his Supporters: Aims and Environments,' *Journal of Theological Studies* 19 (1968), 93-114.
- Bruning, B., Lamberigts, M., Van Houtem, J. (eds.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 92), Peeters, Leuven 1990.
- Bruning, B. (red.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2008.
- \_\_\_\_\_, *Oorlog en Vrede. Augustinus in confrontatie met het heden*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2006.
- Burnaby, J., *Amor Dei. A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*, (The Hulsean Lectures for 1938), Hodder & Stoughton, Londen 1938.

- Burnell, P., 'Concupiscence,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 224-227.
- Burns, J. P., 'A Change in Augustine's Doctrine of Operative Grace in 418,' *Studia Patristica* 16 (1985), 491-496.
- \_\_\_\_\_, 'Grace,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 391-398.
- \_\_\_\_\_, 'Providence as Divine Grace in St. Augustine,' in: Fux, P.-Y., Roessli, J.-M., Wermelinger, O. (eds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité (Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001)*, (Paradosis; 45/1), Éditions Universitaires, Fribourg 2003, Vol. 1, 211-218.
- \_\_\_\_\_, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 82), Études Augustiniennes, Paris 1980.
- \_\_\_\_\_, 'The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy,' *Augustinian Studies* 10 (1979), 43-54.
- Bush, B., 'De modo quo sanctus Augustinus descriperit initiationem christianam,' *Ephemerides liturgicae* 52 (1938), 385-483.
- Cabié, R., *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, (Bibliothèque de liturgie), Desclée, Tournai 1965.
- Cameron, M., 'The Christological Substructure of Augustine's Figurative Exegesis,' Bright, P. (ed., trans.), *Augustine and the Bible*, (The Bible through the Ages; 2), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, 74-103.
- Campelo, M. M., 'Teología de Pentecostés en san Agustín,' *Estudio Agustiniense* 22 (1987), 3-51.
- Campi, E., Grane, L., Ritter, A. M. (eds.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999.
- Canning, R., *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee/Leuven 1993.
- Capelle, B., 'Le cas du Speculum augustiniense « Quis ignorat », ' *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 423-433.
- Carefoote, P. J., *Augustine, the Pelagians and the Papacy: An Examination of the Political and Theological Implications of Papal Involvement in the Pelagian Controversy*, (unpublished doctoral dissertation Theology, K.U. Leuven), Leuven 1995.
- Carola, J., *Augustine of Hippo. The Role of the Laity in Ecclesial Reconciliation*, (Analecta Gregoriana; 295), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- Cavadini, J. C., 'The Sweetness of the Word: Salvation and Rhetoric in Augustine's *De doctrina christiana*,' in: Arnold, D. W. H., Bright, P. (eds.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*, (Christianity and Judaism in Antiquity; 9), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, 145-163.

- Chadwick, H., 'Augustine on Pagans and Christians: Reflections on Religious and Social Change,' in: Beales, D. E. D., Best, G. (eds.), *History, Society and the Churches: Essays in honour of Owen Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 9-27.
- Chéné, J., Sage, A., 'Les deux économies de la grâce d'après le "De correptione et gratia"', Chéné, J., Pintard, J. (intr., trad., notes), *Aux Moines d'Adrumète et de Provence. De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae*, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 24), Desclée de Brouwer, Paris 1962, 787-799.
- Cipriani, N., 'L'altro Agostino di G. Lettieri,' *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), 249-265.
- \_\_\_\_\_, 'L'utilizzazione di Fil. 3,13-14 nell'opera di s. Agostino,' *Augustiniana* 56 (2006), 299-320.
- Clancy, F. G., 'Augustine's Sermons for the Dedication of a Church,' *Studia Patristica* 38 (2001), 48-55.
- Clark, E. A., *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, Catholic University of America Press, Washington 1996.
- Comelgau, J., 'À propos de la prière de Pélagé,' *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 31 (1935), 77-89.
- Courcelle, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 15), Études Augustiniennes, Paris 1996.
- Couturier, C., "'Sacramentum' et 'mysterium' dans l'oeuvre de saint Augustin,' in: Rondet, H., Le Landais, M., Lauras, A., Couturier, C. (eds.), *Études augustiniennes*, (Théologie; 28), Aubier, Lyon 1953, 163-332.
- Coyle, K. J., 'Memoriae Apostolorum. The Tombs and Remains of the Apostles at Rome as Symbols in Augustine's Thought,' in: Grech, P. (ed.), *Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma*, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 74), Augustinianum, Roma 2001, 473-487.
- Cunningham, M. B., Allen, P. (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, (A New History of the Sermon; 1), Brill, Leiden 1998.
- Curbelié, Ph., *La justice dans la "Cité de Dieu"*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 171), Paris 2004.
- Cutrone, J. E., 'Sacraments,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 741-747.
- Dagemark, S., 'Augustine's Sermons. Circulation and Authenticity Evidenced by Examples of Preaching and Response,' in: *Comunicazione et Rizezione del Documento Cristiano in Epoca Tardoantica. XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma, 8-10 maggio 2003, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 90), Augustinianum, Roma 2004, 693-761.

- Dassmann, E., 'Cyprianus,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* II, 1/2, Schwabe & Co. AG, 1996, 196-211.
- De Bruyne, D., 'La chronologie de quelques sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 43 (1931), 185-193.
- De Bruyne, D., 'Notes sur le Psautier de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 45 (1933), 20-28.
- Deferrari, R. J., 'St. Augustine and His Place in Latin Literature,' in: Mc Guire, M. (ed.), *Teaching Latin in the Modern World*, The Catholic University of America Press, Washington 1961, 141-161.
- Deferrari, R. J., 'St. Augustine's Method of Composing and Delivering Sermons,' *The American Journal of Philology* 43 (1922), 97-123, 193-219.
- De Gaiffier, B., 'La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident,' *Analecta Bollandiana* 72 (1954), 134-166.
- Delaroche, B., 'La datation du « De peccatorum meritis et remissione », ' *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), 37-57.
- Delaroche, B., *Saint Augustin. Lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 146), Paris 1996.
- De Luis Vizcaíno, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*, Agustiniiana, Valladolid 1983.
- Del Valle Huerga, M., 'Ars praedicandi: Presencia de la retórica clásica en San Agustín,' in: *Jornadas de filosofía agustiniana XII, San Agustín predicador de la Iglesia*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1997, 11-24.
- Demeulenaere, R., 'Le sermon 283 de saint Augustin en l'honneur des martyrs massilitains. Édition critique,' in: Bastiaensen, A. A. R., Hillhorst, A., Kneepkens, C. H. (eds.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink*, (Instrumenta Patristica; 19), Steenbrugge/Dordrecht 1989, 110-113.
- Denzinger, H., Schönmetzer, A. (eds.), *Enrichidion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Roma 1963.
- De Plinval, G., *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Payot, Lausanne 1943.
- De Veer, A. C., 'Discussion: May, G., 'Anklage- und Zeugnisfähigkeit nach der zweiten Sitzung des Konzils zu Karthago vom Jahre 419' (Tübinger Theologische Quartalschrift 140 (1960), 163-205),' *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), 315-316.
- \_\_\_\_\_, 'Le dossier Célestius,' Plagnieux, J., Thonnard, F.-J. (intr., trad., notes), *La crise pélagienne 2. De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV*, (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin; 22), Études Augustiniennes, Paris 1975, 691-692.
- \_\_\_\_\_, 'Rom. 14,23b dans l'oeuvre de saint Augustin (Omne quod non est ex fide, peccatum est),' *Recherches Augustiniennes* 8 (1972), 145-185.
- Dewart, J. Mc W., 'The Christology of the Pelagian Controversy,' *Studia Patristica* 17 (1982), 1221-1244.

- Di Capua, F., 'Il ritmo prosaico in s. Agostino,' in: *Miscellanea Agostiniana 2: Testi e studi pubbl.a cura dell'ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931, Vol. 2, 607-764.
- Dideberg, D., 'Dilectio,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 3/4, Schwabe & Co. AG, Basel 1999, 435-453.
- \_\_\_\_\_, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapè*, (Théologie Historique; 34), Beauchesne, Paris 1975.
- Didier, J. C., 'Saint Augustin et le baptême des enfants,' *Revue des Études Augustiniennes 2* (1956), 109-129.
- Dinkler, E., 'Pelagius,' *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaften* 19/1 (1937), 226-242.
- Divjak, J., 'Epistulae,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 893-1057.
- \_\_\_\_\_, *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 98), Études augustiniennes, Paris 1983.
- Dodaro, R., Lawless, G. (eds.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, Routledge, London/New York 2000.
- \_\_\_\_\_, "'Ego miser homo". Augustine, the Pelagian Controversy, and the Paul of Romans 7:7-25,' *Augustinianum 44* (2004), 135-144.
- \_\_\_\_\_, 'Sacramentum Christi: Augustine on the Christology of Pelagius,' *Studia Patristica 27* (1993), 274-280.
- Dolbeau, F., *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996.
- \_\_\_\_\_, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 179), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2005.
- \_\_\_\_\_, 'Discussion: Drobner, H. R., Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job (Sermones 6-12). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H. R. Drobner (Frankfurt am Main 2003),' *Revue des Études Augustiniennes 49* (2003), 424-428.
- \_\_\_\_\_, 'Les Sermons augustiniens de Mayence: bilan des travaux et mise à jour bibliographique (1996-2005),' in: Dolbeau, F., *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 179), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2005, 587-606.
- \_\_\_\_\_, 'Les titres des sermons d'Augustin,' in: Dolbeau, F., *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 179), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2005, 89-110.
- \_\_\_\_\_, 'L'oraison 'Conversi ad Dominum...'. Un bilan provisoire des recensions existantes,' *Archiv für Liturgiewissenschaft 41* (1999), 295-322.

\_\_\_\_, 'Nouveaux sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs,' *Analecta Bollandiana* 110 (1992), 263-310.

\_\_\_\_, '« Seminator uerborum ». Réflexions d'un éditeur de sermons d'Augustin,' in: Madec, G. (ed.), *Augustin prédicateur (395-411)* (Actes du Colloque international de Chantilly, 5-6 septembre 1996), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 159), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1998, 95-111.

\_\_\_\_, 'Sermon inédit de saint Augustin sur la providence divine,' *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), 267-288.

\_\_\_\_, *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques* (Actes du Colloque international de Chantilly, 13-14 décembre 1994), (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité; 152), Études Augustiniennes, Paris 1997, 447-468.

\_\_\_\_, 'Un second manuscrit complet du *Sermo contra Pelagium* d'Augustin (S. 348A augmenté),' *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), 353-360.

\_\_\_\_, 'Une compilation morale africaine, formée d'extraits de saint Augustin,' *Recherches Augustiniennes* 34 (2005), 143-193.

Doyle, G. W., 'Augustine's Sermonic Method,' *The Westminster Theological Journal* 39 (1977), 213-238.

\_\_\_\_, *St. Augustine's Tractates on the Gospel of John compared with the Rhetorical Theory of De doctrina christiana*, The University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 1975.

Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

\_\_\_\_, 'Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in Karthago 411-413,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 179-183.

\_\_\_\_, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, (Beiträge zur historischen Theologie; 109), Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

\_\_\_\_, 'Gratia,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* III, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 2004, 182-242.

Drobner, H. R., *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum – Überlieferung & Bestand, Bibliographie, Indices*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 49), Brill, Leiden 2000.

\_\_\_\_, 'Die Predigtkunst Augustins,' *Theologie und Glaube* 94 (2004), 22-32.

\_\_\_\_, "'I Would Rather Not Be Wearisome to You": St. Augustine as Preacher,' *Melita Theologica* 51 (2000), 117-126.

\_\_\_\_, *Person-Exegese und Christologie bei Augustin. Zur Herkunft der Formel 'una persona'*, (Philosophia Patrum; 8), Brill, Leiden 1986.

\_\_\_\_, 'The Chronology of St. Augustine's *Sermones ad populum*,' *Augustinian Studies* 31 (2000), 211-218.

\_\_\_\_, 'The Chronology of St. Augustine's *Sermones ad populum* II: Sermons 5 to 8,' *Augustinian Studies* 34 (2003), 49-66.

- \_\_\_\_\_, 'The Chronology of St. Augustine's *Sermones ad populum* III: On Christmas Day,' *Augustinian Studies* 35 (2004), 43-53.
- Dulaey, M., 'L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. (1) Années 386-389,' *Revue des Études Augustiniennes* 48/2 (2002), 267-295.
- \_\_\_\_\_, 'L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. (2) Années 390-392,' *Revue des Études Augustiniennes* 49/1 (2003), 43-84.
- Dunphy, W., 'The Lost Manuscript of Pseudo-Rufinus: *De Fide*,' *Augustinianum* 40 (2000), 89-103.
- Dupont, A., 'Augustinus' concrete omgang met politiek. Augustinus als rechter, als pastor, als theoloog en als kerkleider,' in: Bruning, B. (red.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2008, 35-68.
- \_\_\_\_\_, 'Christus Medicus'. De genezing van de mens door de arts Christus in de preken van Augustinus,' in: Bruning, B. (red.), *Oorlog en Vrede. Augustinus in confrontatie met het heden*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2006, 71-99.
- \_\_\_\_\_, 'Continuity or Discontinuity in Augustine? Is There an 'Early Augustine' and What Does He Think on Grace? – Review Article of: Harrison, C., *Rethinking Augustine's Early Theology: an Argument for Continuity* (Oxford 2006),' *Ars Disputandi* 8 (2008), 67-79.
- \_\_\_\_\_, 'Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus,' *Augustiniana* 56/3-4 (2006), 321-372.
- \_\_\_\_\_, 'Imitatio Christi, Imitatio Stephani. Augustine's Thinking on Martyrdom. The Case Study of Augustine's Sermons on the Protomartyr Stephanus,' *Augustiniana* 56/1-2 (2006), 29-61.
- \_\_\_\_\_, 'Gratia in Augustine's Anti-Pelagian *Sermones ad Populum*. The Case Study of Sermo 294: Discussion on the *Baptismus Paruulorum*,' in: J. Leemans, *Patristic Sermons and Theology. Proceedings of a Conference Held at the University of Erfurt*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*) Brill, Leiden, 2009, forthcoming.
- \_\_\_\_\_, Depril, W., 'Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique latine,' *Augustiniana* 56/1-2 (2006), 159-182.
- \_\_\_\_\_, 'Pelagius, louter een ethicus of ook een theoloog? Een lezing van Pelagius' commentaar op de brief van Paulus aan de Romeinen,' in: van Geest, P., van Oort, J. (eds.), *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*, Peeters, Leuven 2005, 355-363.
- \_\_\_\_\_, 'The Christology of the Pre-Controversial Pelagius. A Study of *De natura* and *De fide trinitatis*, Complemented by a Comparison with *Libellus fidei*,' *Augustiniana* 58/3-4 (2008), 235-257.
- \_\_\_\_\_, 'The relation between pagani, gentes and infideles in Augustine's *Sermones ad Populum*: A case study of Augustine's doctrine of grace,' *Augustiniana* 58/1-2 (2008), 95-126.

- \_\_\_\_\_, 'Una lectura del comentario de Pelagio a la Carta de Pablo a los Romanos. Respuesta a dos preguntas: ¿Fue Pelagio solo un moralista o también un teólogo? ¿Es ortodoxa la teología del 'primer' Pelagio?,' *Augustinus* 54/2 (2009), in print.
- Dürig, W., 'Die Exegese der vierten Vaterunser-Bitte bei Augustinus,' *Liturgisches Jahrbuch* 22 (1972), 49-61.
- Du Roy, J.-B., 'L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin,' *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 415-445.
- Du Roy, J.-B., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité), Études augustiniennes, Paris 1966.
- Duval, Y., *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, (Collection de l'École française de Rome; 58), École française de Rome, Roma 1982.
- Duval, Y.-M., 'La date du « De natura » de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce,' *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), 257-283.
- \_\_\_\_\_, 'Pélage et son temps: Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle,' *Studia Patristica* 38 (2001), 95-118.
- Eichenseer, C., *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien; 4), Erzabtei, Sankt-Otilien 1960.
- Eijkenboom, P. C. J., *Het Christus-Medicus-Motief in de preken van Sint Augustinus*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1960.
- Ennabli, L., *Carthage: une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle*, (Études d'Antiquité africaines), CNRS Éditions, Paris 1997.
- Eno, R. B., 'Epistulae,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 298-310.
- Evans, R. F., *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, Black, London 1968.
- Fairweather, E. R., 'St. Augustine's Interpretation of Infant Baptism,' in: *Augustinus Magister (Congrès international augustinien Paris, 21-24 sept. 1954, Communications)*, (Études augustiniennes, Série Antiquité; 1), Vol. 2, Études augustiniennes, Paris 1954, 897-903.
- Ferguson, J., *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Heffer, Cambridge 1956.
- Ferrari, L. C., 'The Three in the Works of Saint Augustine,' *Augustiniana* 38 (1988), 37-53.
- Finaert, J., *S. Augustin, rhéteur*, (Collection d'Études Latines, Série scientifique; 18), Belles Lettres, Paris 1939.
- Fischer, B., *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, (Vetus Latina; 1/1), Herder, Freiburg-im-Breisgau 1963.
- Fischer, N. (ed.), *Freiheit und Gnade in Augustins "Confessiones": der Sprung in lebendige Leben*, Schöningh, Paderborn 2003.

- Fitzgerald, A. D., 'Ambrose and Augustine. Confessio as Initium Iustitiae,' *Augustinianum* 40 (2000), 173-186.
- (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999.
- Flasch, K., *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, (Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer. Herausgegeben und erklärt von Kurt Flasch. Zweite, verbesserte Auflage mit Nachwort), (Excerpta classica; 8), Dieterich, Mainz 1995.
- Folliet, G., "Massa damnata'-'massa sanctorum' chez saint Augustin," in: *Augustinus minister et magister. Homenaje al prof. A. Turrado Turrado*, (Historia Viva; 4), Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1992, 95-109.
- \_\_\_\_\_, "Trahere' / 'contrahere peccatum'. Observations sur la terminologie augustinienne du péché," in: Mayer, C., Chelius, K. H. (eds.), *Homo spiritalis. Festgabe Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*, (Cassiciacum; 38), Augustinus-Verlag, Würzburg 1987, 118-135.
- Fortin, E.-L., 'Augustine and the Problem of Christian's Rhetoric,' *Augustinian Studies* 5 (1974), 85-100.
- Franz, E., 'Totus Christus'. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin, (Inaug. Diss. Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät), Bonn 1956.
- Frede, H. J., *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. 4. aktualisierte Auflage*, (Vetus Latina; 1/1), Herder, Freiburg 1995.
- Fredouille, J.-Cl. (ed.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques* (Actes du Colloque international de Chantilly, 13-14 décembre 1994), (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité; 152), Études Augustiniennes, Paris 1997.
- Fürst, A., *Augustinus-Hieronymus. Epistulae Mutuae. Briefwechsel*, (Fontes Christiani; 41/1-2), Brepols, Turnhout 2002.
- Fux, P.-Y., Roessli, J.-M., Wermelinger, O. (eds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité* (Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001), (Paradosis; 45, 1), Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003.
- García, J., 'La "conversion" de la rhétorique au message chrétien dans la prédication de S. Augustin,' *Connaissance des Pères de l'Église* 99 (2005), 52-68.
- Garcia Martinez, F., Luttikhuisen, G. P. (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in honour of A. Hilhorst*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 82), Brill, Leiden 2003.
- Garcia-Sanchez, C., *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology*, Ann Arbor, Washington 1978.
- Garrigou-Lagrange, R., 'La grâce efficace et la grâce suffisante selon saint Augustin,' *Angelicum* 31 (1954), 243-251.
- Gatete, Th., *Le ministère pastoral de l'évêque dans l'Afrique romaine d'après les Lettres et les Sermons de saint Augustin*, (Tesi di Dottorato in Teologia e Scienze Patristiche, Istituto Patristico Augustinianum), Roma 2000.

- Geerlings, W., 'Ascensio Christi,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 3, Schwabe & Co. AG, Basel 1988, 475-479.
- \_\_\_\_\_, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, (Tübinger Theologische Studien; 13), Grünewald, Tübingen 1978.
- Genn, F., *Trinität und Amt nach Augustinus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.
- Gerhards, A., Henrix, H. H. (eds.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2004.
- Getty, M. M., *The Life of the North Africans as Revealed in the Sermons of Saint Augustine*, (Patristic Studies; 28), The Catholic University of America, Washington D. C. 1931.
- Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, (Études de Philosophie Médiévale; 11), 3e édition, Vrin, Paris 1949.
- Gnilka, Ch., *Kultur und Conversion*, (Chrêsis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur; 2), Schwabe, Basel 1993.
- Grasser, S., 'La catéchèse d'Augustin dans le cadre liturgique,' *Itinéraires Augustiniens* 15 (1996), 21-30.
- Grasso, G., 'Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino,' *Gregorianum* 49 (1968), 97-112.
- Grech, P. (ed.), *Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma*, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 74), Augustinianum, Roma 2001.
- Greshake, G., *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Grünewald, Mainz 1972.
- Grossi, V., 'Baptismus,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 3/4, Schwabe & Co. AG, Basel 1990, 583-591.
- \_\_\_\_\_, 'Correptio-correctio-emendatio' in Agostino d'Ipbona. Terminologia penitenziale e monastica,' *Augustinianum* 38 (1998), 215-222.
- \_\_\_\_\_, 'Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413,' *Augustinianum* 9 (1969), 30-61.
- \_\_\_\_\_, 'Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana,' *Augustinianum* 10 (1970), 325-359, 458-492.
- \_\_\_\_\_, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 39), Roma 1993.
- \_\_\_\_\_, 'La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto,' *Augustinianum* 19 (1979), 103-133.
- \_\_\_\_\_, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 7), Augustinianum, Roma 1993.
- Gryson, R., Fischer, B., Frede, H. J., *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques Latins de l'Antiquité et du Haut moyen âge*, 5e édition mise à jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, (Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel; 1/1), Herder, Freiburg 2007.

- Hagendahl, H., *Augustine and the Latin Classics*, (Studia graeca et latina Gothoburgensia; 20), Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1967.
- Hammerstaedt, J., 'Improvisation. D. Christlich,' *Reallexikon für Antike und Christentum* 17 (1996), 1257-1284.
- Harmless, W., 'Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy,' *Augustinian Studies* 28/2 (1997), 7-34.
- \_\_\_\_\_, 'The Voice and the Word: Augustine's Catechumenate in Light of the Dolbeau Sermons,' *Augustinian Studies* 35/1 (2004), 17-42.
- Harrison, C., *Rethinking Augustine's Early Theology: an Argument for Continuity*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- \_\_\_\_\_, 'The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical Decadence or Christian Aesthetic?,' in: Dodaro, R., Lawless, G. (eds.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, Routledge, London/New York 2000, 214-230.
- Hendrickx, E., *Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkondiging*, Dekker en van de Vegt, Nijmegen/Utrecht 1952.
- Hennings, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2, 11-14*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 21), Brill, Leiden 1994.
- Hermanowicz, E. T., *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate*, (Oxford early Christian studies), Oxford university, Oxford 2008, 17-80.
- Herz, M., *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*, (Münchener Theol. St., System. Abt.; 15), München 1958.
- Hettema, T. L., van der Kooij, A. (eds.), *Religious Polemics in Context*, (Studies in Theology and Religion; 11), Royal Van Gorcum, Assen 2004.
- Holtzen, T. L., 'The Therapeutic Nature of Grace in St. Augustine's *De Gratia et Libero Arbitrio*,' *Augustinian Studies* (2000), 93-115.
- Hombert, P.-M., 'Augustin, prédicateur de la grâce au début de son épiscopat,' in: Madec, G. (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411)* (Actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 217-245.
- \_\_\_\_\_, 'Échos des nouvelles affirmations d'Augustin dans la prédication de 397,' in: Hombert, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996, 108-112.
- \_\_\_\_\_, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996.
- \_\_\_\_\_, 'La confession de l'Église "glorieuse dans le seigneur": "Qu'avons-nous que nous n'avons reçu?'. Le témoignage de la prédication 412-418,' in: Hombert, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996, 198-217.

- \_\_\_\_, 'Le chrétien, sauvé et glorifié en étant membre du Christ: Les premières « Enarrationes in Psalmos », ' in: Hombert, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996, 78-84.
- \_\_\_\_, 'L'exégèse augustinienne de Io. 3,13 entre Orient et Occident,' in: *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 68), Vol. 1, Patristicum, Roma 2000.
- \_\_\_\_, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 163), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.
- \_\_\_\_, 'Rendus fidèles et persévérants « afin de se glorifier dans le seigneur », ' in: Hombert, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996, 284-313.
- \_\_\_\_, 'Se glorifier en Dieu ou en soi-même: être ou ne pas être l'Église du Christ. Le ministère pastoral et la prédication de la grâce (400-411),' in: Hombert, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 148), Études Augustiniennes, Paris 1996, 129-160.
- Honnay, G., 'Caelestius, discipulus Pelagii,' *Augustiniana* 44 (1994), 271-302.
- Hoondert, M., 'Les sermons de saint Augustin pour le jour de la Pentecôte,' *Augustiniana* 46/3-4 (1996), 291-310.
- Huftier, M., 'Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin,' *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 33 (1966), 187-281.
- Hunter, D., Harvey, S. (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Hunter, D. G., 'Augustinian Pessimism. A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy,' *Augustinian Studies* 15 (1994), 153-177.
- \_\_\_\_, 'Marriage,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 535-537.
- Jacobi, F., *Sankt Augustins sermones de sanctis. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt*, (Inaugural-Dissertation (Doktor), Katholisch-Theologische Fakultät Münster), Münster 1939.
- Jañez Barrio, T., 'Modelos de Homilética Agustiniiana,' in: *Jornadas Internacionales de filosofía agustiniana XI. San Agustín pastor de la Iglesia*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1996, 145-200.
- Jones, D. J., *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine: Christ and Christian Identity*, (Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter; 14), Peter Lang, Frankfurt am Main 2004.

Kannengiesser, Ch. (ed.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972.

\_\_\_\_\_, *Jean Chrysostome et Augustin*, Éditions Beauchesne, Paris 1975.

Kessler, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar, (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie; 43)*, Universitätsverlag, Freiburg 1999.

Klößener, M., 'Amen,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I, 3*, Schwabe & Co. AG, Basel 1988, 285-287.

\_\_\_\_\_, 'Conuersi Dominum,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I, 7/8*, Schwabe & Co. AG, Basel 1994, 1280-1282.

\_\_\_\_\_, 'Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (Sermones Dolbeau) für die liturgiegeschichtliche Forschung,' in: Madec, G. (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411) (Actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 129-170.

\_\_\_\_\_, Kranemann, B. (ed.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; 88)*, Aschendorf Verlag, Münster 2002.

\_\_\_\_\_, 'Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jhdts,' in: Klößener, M., Kranemann, B. (eds.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; 88)*, Aschendorf Verlag, Münster 2002, 121-168.

Kunzelmann, A., 'Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus,' in: *Miscellanea Agostiniana 2: Studi Agostiniani*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931, 417-520.

La Bonnardière, A.-M., 'Anima iusti sedes sapientiae dans l'oeuvre de saint Augustin,' in: Kannengiesser, Ch. (ed.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, 111-120.

\_\_\_\_\_, 'La Bible liturgique de saint Augustin,' in: Kannengiesser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Éditions Beauchesne, Paris 1975, 147-160.

\_\_\_\_\_, 'La Chananéenne. Préfiguration de l'Église des Gentils d'après saint Augustin,' *Augustinus* 12 (1967), 209-238.

\_\_\_\_\_, 'La date des sermons 151 à 156 de saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), 129-136.

\_\_\_\_\_, 'La date du 'De Continentia' de saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 5 (1959), 121-127.

\_\_\_\_\_, 'La lacune de l'Epistula 177 de saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 63-65.

\_\_\_\_\_, *Le Deutéronome, (Biblia Augustiniana: A.T.)*, Études Augustiniennes, Paris 1967.

\_\_\_\_\_, *Le livre de Jérémie, (Biblia Augustiniana: A.T.)*, Études Augustiniennes, Paris 1972.

\_\_\_\_, *Le livre de la Sagesse*, (Biblia augustiniana: A.T.), Études Augustiniennes, Paris 1970.

\_\_\_\_, *Le Livre des Proverbes*, (Biblia augustiniana: A.T.), Études Augustiniennes, Paris 1973.

\_\_\_\_, 'L'Épître aux Hébreux dans l'oeuvre de saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), 137-162.

\_\_\_\_, 'Le Speculum Quis ignorat,' in: La Bonnardière, A.-M. (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, (Bible pour tous les temps; 3), Beauchesne, Paris 1986, 401-411.

\_\_\_\_, Le verset paulinien Rom. 5, 5, dans l'oeuvre de saint Augustin, in: *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien Paris, 21-24 sept. 1954, Communications), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 2), Vol. 2, Études augustinienes, Paris 1954, 657-665.

\_\_\_\_, 'Les commentaires simultanés de Mat.6,12 et I Jo.I,8 dans l'oeuvre de s. Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955), 129-147.

\_\_\_\_, *Les douzes petits Prophètes*, (Biblia Augustiniana: A.T.), Études Augustiniennes, Paris 1963.

\_\_\_\_, 'Les 'Enarrationes in Psalmos' prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs,' *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 73-103.

\_\_\_\_, *Les Épîtres aux Thessaloniens, à Tite et à Philémon*, (Biblia Augustiniana: N. T.), Études Augustiniennes, Paris 1964.

\_\_\_\_, 'Les sentences des sages dans la pastorale de saint Augustin,' in: Kannengieser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, (Théologie Historique; 35), Beauchesne, Paris 1975, 175-198.

\_\_\_\_, 'L'initiation biblique d'Augustin,' in: La Bonnardière, A.-M. (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, (Bible pour tous les temps; 3), Beauchesne, Paris 1986, 27-50.

\_\_\_\_, *Livres historiques*, (Biblia Augustiniana: A.T.), Études Augustiniennes, Paris 1960.

\_\_\_\_, 'Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 31-53, 249-283.

\_\_\_\_, 'Portez les fardeaux les uns des autres. Exégèse augustinienne de Gal. 6, 2,' *Didaskalia - Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa* 1 (1971), 201-215.

\_\_\_\_, *Recherches de chronologie augustinienne*, Études Augustiniennes, Paris 1965.

(ed.), *Saint Augustin et la Bible*, (Bible pour tous les temps; 3), Beauchesne, Paris 1986.

\_\_\_\_, "'Tu es Petrus'. La péricope Matth. 16, 13-23 dans l'oeuvre de saint Augustin,' *Irénikon* 34 (1961), 451-499.

Lamberigts, M., 'A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality,' in: Dodaro, R., Lawless, G. (eds.), *Augustine and his Critics. Essays in honour of Gerald Bonner*, Routledge, London/New York 2000, 176-197.

\_\_\_\_\_, 'Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus,' *Augustiniana* 42 (1992), 311-330.

\_\_\_\_\_, 'Caelestius,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 114-115.

\_\_\_\_\_, 'Co-operation Between Church and State in the Condemnation of the Pelagians,' in: Hettema, T. L., van der Kooij, A. (eds.), *Religious Polemics in Context*, (Studies in Theology and Religion; 11), Royal Van Gorcum, Assen 2004, 363-375.

\_\_\_\_\_, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Deel 1: Julianus van Aeclanum. Volume 1: Tekst, Volume 2: Voetnoten. Deel 2: Augustinus van Hippo. Volume 1: Tekst, Volume 2: Voetnoten*, (unpublished doctoral dissertation Theology, K.U. Leuven), Leuven 1988.

\_\_\_\_\_, 'In Defence of Jesus Christ. Augustine on Christ in the Pelagian Controversy,' *Augustinian Studies* 36 (2005), 159-194.

\_\_\_\_\_, 'Innocent I,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 473-474.

\_\_\_\_\_, 'Innocentius episcopus Romanus,' in: Mayer, C. (ed.), *Chelius, K. H. (red.)*, *Augustinus-Lexikon III*, 3/4, Schwabe & Co. AG, Basel 2006, 613-619.

\_\_\_\_\_, 'Julianus IV (Julianus von Aeclanum),' *Reallexikon für Antike und Christentum* 149/150 (1999), 483-505.

\_\_\_\_\_, 'Julian of Aeclanum,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 478-479.

\_\_\_\_\_, 'Julian of Aeclanum and Augustine on the Origin of the Soul,' *Augustiniana* 46 (1996), 243-260.

\_\_\_\_\_, 'Julian of Aeclanum: A Plea for a Good Creator,' *Augustiniana* 38 (1988), 5-24.

\_\_\_\_\_, 'Julian of Aeclanum on Grace: Some Considerations,' *Studia Patristica* 27 (1993), 342-349.

\_\_\_\_\_, 'Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam,' in: Bruning, B., Lamberigts, M., Van Houtem, J. (eds.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 92), Peeters, Leuven 1990, 373-410.

\_\_\_\_\_, 'Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse,' *Augustiniana* 35 (1985), 264-280.

\_\_\_\_\_, Van Deun, P. (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 117), Peeters/University Press, Leuven 1995.

\_\_\_\_\_, 'Pélage: la réhabilitation d'un hérétique,' *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 95/3 (2000), 97-111.

- \_\_\_\_, 'Pelagius and Pelagians,' in: Hunter, D., Harvey, S. (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford 2008, 258-279.
- \_\_\_\_, 'Predestination,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 677-679.
- \_\_\_\_, 'Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum,' *Augustiniana* 52/2-4 (2002), 175-198.
- \_\_\_\_, 'The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo,' in: Fux, P.-Y., Roessli, J.-M., Wermelinger, O. (eds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité (Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001)*, (Paradosis; 45, 1), Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 2003, 83-93.
- \_\_\_\_, 'The Presence of 1Cor. 4, 7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine,' *Augustiniana* 56 (2006), 373-399.
- \_\_\_\_, 'Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aeclanum,' in: van Oort, J., Wermelinger, O., Würst, G. (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies; 49), Brill, Leiden/Boston/Köln 2001, 113-136.
- \_\_\_\_, 'Collection antique de sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 57 (1947), 89-108.
- \_\_\_\_, 'Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 60 (1950), 3-7.
- \_\_\_\_, 'Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques,' *Revue bénédictine* 79 (1969), 148-172.
- \_\_\_\_, 'Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs,' *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 249-266.
- \_\_\_\_, 'Un "ieiunium quinquagesimae" en Afrique au IV<sup>e</sup> siècle et date de quelques sermons de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 47 (1935), 114-121.
- Lamirande, E., 'Fidelis' et l'ecclésiologie de s. Augustin. Un thème étrangement négligé,' *Augustinianum* 41 (2001), 169-200.
- \_\_\_\_, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin*, Éditions de l'université d'Ottawa, Ottawa 1972.
- \_\_\_\_, *L'Église céleste selon saint Augustin*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 48), Paris 1963.
- Lancel, S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*, (Sources Chrétiennes; 194), Les Éditions du Cerf, Paris 1972.
- \_\_\_\_, 'Carthago,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* I, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 1992, 760-770.
- \_\_\_\_, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999.
- Lapeyre, G., 'Saint Augustin et Carthage,' in: *Miscellanea Agostiniana 2: Studi Agostiniani*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931, 91-148.

- Lapointe, G., *La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin*, (Cahiers de Communauté Chrétienne; 8), Communauté Chrétienne, Montréal 1972.
- Lawless, G., 'Augustine of Hippo as Preacher,' in: Lemoine, F., Kleinhenz, C. (eds.), *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays*, (Garland Medieval Casebooks; 9), Garland, New York/London 1994, 13-37.
- \_\_\_\_\_, 'Preaching,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 676-677.
- Leclercq, J., 'Prédication et rhétorique au temps de S. Augustin,' *Revue bénédictine* 57 (1947), 117-131.
- Leemans, J., 'Approaching the Homilies: Possibilities and Limits,' in: Leemans, J., Mayer, W., Allen, P., Dehandschutter, B. (eds.), 'Let us die that we may live'. *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350- AD 450)*, Routledge, London/New York 2003, 38-47.
- Leemans, J., Mayer, W., Allen, P., Dehandschutter, B. (eds.), 'Let us die that we may live'. *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350- AD 450)*, Routledge, London/New York 2003.
- Lemoine, F., Kleinhenz, C. (eds.), *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays*, (Garland Medieval Casebooks; 9), Garland, New York/London 1994.
- Lettieri, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.
- Leyser, C., 'Semi-Pelagianism,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 761-766.
- Lienhardt, J. T. E., Muller, C., Teske, R. J. (eds.), *Augustine. Presbyter Factus Sum*, (Collectanea Augustiniana), P. Lang, New York 1993.
- \_\_\_\_\_, 'John the Baptist in Augustine's Exegesis,' in: Van Fleteren, F., Schnaubelt, J. (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, (Collectanea Augustiniana), Peter Lang, New York 2001, 197-213.
- \_\_\_\_\_, 'Origen and Augustine: Preaching on John the Baptist,' *Augustinian Studies* 26 (1995), 37-46.
- Locher, G. F. D., *Hoop, Eeuwigheid en Tijd in de Prediking van Augustinus*, H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1961.
- Löfstedt, B., 'Augustin als Zeuge der lateinischen Umgangssprache,' in: *Ausgewählte Aufsätze zur lateinischen Sprachgeschichte und Philologie*, (Quellen u. Unters. z. lat. Philol. d. Mitt.; 13), Stuttgart 2000.
- Löhr, W., 'Der Streit um die Rechtgläubigkeit des Pelagius 414-418,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 183-197.
- \_\_\_\_\_, 'Exkurs: Das Verhältnis zwischen Pelagius und Augustin und das theologische Anliegen des Pelagius,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 190-197.

- \_\_\_\_, 'Exkurs: Der Briefwechsel mit Hieronymus,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 421-427.
- \_\_\_\_, 'Pelagius' Schrift *De natura*: Rekonstruktion und Analyse,' *Recherches Augustiniennes* 31 (1999), 235-294.
- \_\_\_\_, 'Sündenlehre,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 499-506.
- Löhner, M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Benziger, Einsiedeln 1955.
- Lössl, J., 'Dating Augustine's sermons 151-156: internal evidence,' in: *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI-CLVI. Recensuit G. Partoens*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Turnhout 2007, XXII-LV.
- \_\_\_\_, 'De correptione et gratia,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 340-344.
- \_\_\_\_, 'De nuptiis et concupiscentia,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 337-340.
- \_\_\_\_, 'De praedestinatione sanctorum et de dono perseuerantiae,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 344-347.
- \_\_\_\_, 'Die Auseinandersetzung mit Julian ab 418,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 197-203.
- \_\_\_\_, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Brill, Leiden/New York/Köln 1997.
- \_\_\_\_, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 60), Brill, Leiden/New York/Köln, 2001.
- Louit, D., 'Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin,' *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), 217-268.
- Lyonnet, S., 'Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12,' *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 63-84.
- MacMullan, R., 'The Preacher's Audience (AD 350-400),' *Journal of Theological Studies* N. S. 40 (1989), 503-511.
- Madec, G. (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411) (Actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996.
- \_\_\_\_, *Le Dieu d'Augustin*, Cerf, Paris 1998.
- \_\_\_\_, 'Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 28 (1982), 100-111.
- \_\_\_\_, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Études augustiniennes, Paris 1968.
- Manrique, A. P., 'Presencia de Cristo en los corazones por la fe (Ef. 3,17) según San Agustín,' *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 14 (1973), 41-61.

- Mara, M. G., 'L'itinerario dell'uomo secondo Agostino: da "spirituale" a "carnale", da "carnale" a "spirituale",' *Augustinianum* 33 (1993), 307-313.
- Margoni-Kögler, M., 'Israel in der liturgischen Verkündigung Augustins,' in: Gerhards, A., Henrix, H. H. (eds.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2004, 254-282.
- Marin, M., 'Aspetti dell'omiletica agostiniana: il pubblico,' in: Marin, M., Moreschini, C. (eds.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Morcelliana, Brescia 2002, 183-200.
- Marin, M., Moreschini, C. (eds.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Mariucci, T., 'La lingua dello Spirito. Il vincolo cristiano dell'unità-carità,' in: Mariucci, T., *Meditazioni agostiniane. Antologia di studi e testi*, (Collana Itinerari spirituali, Nuova Serie), Edizioni Dehoniane, Roma 1991, 31-44.
- \_\_\_\_\_, *Meditazioni agostiniane. Antologia di studi e testi*, (Collana Itinerari spirituali, Nuova Serie), Edizioni Dehoniane, Roma 1991.
- Markus, R. A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Marschall, W., *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, (Päpste und Papsttum; 1), Hiersemann, Stuttgart 1971.
- Marti, H., 'Lateinische Predigten zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit,' *Museum Helveticum* 62 (2005), 105-125.
- Martin, T. F., *Miser ego homo: Augustine, Paul and the Rhetorical Moment*, (Doct. Diss. Evanston (Illinois)), UMI, Ann Arbor 1995.
- \_\_\_\_\_, 'Paul the Patient. 'Christus Medicus' and the 'Stimulus Carnis' (2 Cor. 12, 7): A Consideration of Augustine's Medicinal Christology,' *Augustinian Studies* 32/2 (2001), 219-256.
- \_\_\_\_\_, *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25A*, (Studies in Bible and Early Christianity; 47), Mellen, Lewiston (N.Y.) 2001.
- \_\_\_\_\_, 'Vox Pauli: Augustine and the Claims to Speak for Paul. An Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis,' *Journal of Early Christian Studies* 8/2 (2000), 237-272.
- Martinetto, G., 'Les premières réactions antiaugustinienne de Pélage,' *Revue des Études Augustiniennes* 17/1-2 (1971), 83-117.
- Maschke, Th., 'St. Augustine's Theology of Prayer: Gracious Conformation,' in: Lienhardt, J. T. E., Muller, C., Teske, R. J. (eds.), *Augustine. Presbyter Factus Sum*, (Collectanea Augustiniana), P. Lang, New York 1993, 431-446.
- Mastino, A. (ed.), *L'Africa Romana (Atti del VI convegno di studio Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, (Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari; 14), Edizioni Gallizzi, Sassari 1989.
- Mausbach, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, zweite vermehrte Auflage, Freiburg (Br.) 1929.

- May, G., 'Anklage- und Zeugnisfähigkeit nach der zweiten Sitzung des Konzils zu Karthago vom Jahre 419,' *Tübinger Theologische Quartalschrift* 140 (1960), 163-205.
- \_\_\_\_\_, 'Augustin als Prediger, Seelsorger und Bischof,' in: May, G., Hönscheid, G. (eds.), *Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund*, (VIEG; 59), von Zabern, Mainz 2003, 95-105.
- \_\_\_\_\_, Hönscheid, G. (eds.), *Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund*, (VIEG; 59), von Zabern, Mainz 2003.
- Mayer, C., 'Abraham,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon I*, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1986, 10-33.
- \_\_\_\_\_, "'Attende Stephanum conservum tuum'" (Serm. 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins,' in: Bastiaensen, A. A. R., Hilhorst, A., Kneepkens, C. H. (eds.), *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, (Instrumenta Patristica; 19), Brepols, Steenbrugge/Dordrecht 1989, 217-237.
- \_\_\_\_\_, 'Augustinus – Doctor Gratiae. Das Werden der augustinischen Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der "Confessiones",' in: Fischer, N. (ed.), *Freiheit und Gnade in Augustins "Confessiones": der Sprung in lebendige Leben*, Schöningh, Paderborn 2003, 37-49.
- \_\_\_\_\_, Chelius, K. H. (eds.), *Homo spiritualis. Festgabe Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*, (Cassiciacum; 38), Augustinus-Verlag, Würzburg 1987.
- \_\_\_\_\_, Chelius, K. H. (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, 12.-16. April im Schloss Rauischholzhausen*, (Cassiciacum; 39, 1), Augustinus-Verlag, Würzburg 1989.
- \_\_\_\_\_, Eckermann, W., Zumkeller, A. (eds.), *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller*, (Cassiciacum; 30), Augustinus-Verlag, Würzburg 1975.
- \_\_\_\_\_, 'John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience,' in: Cunningham, M. B., Allen, P. (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, (A New History of the Sermon; 1), Brill, Leiden 1998, 105-137.
- \_\_\_\_\_, 'Les Homélie de Jean Chrysostome. Problèmes concernant la provenance, l'ordre et la datation,' *Revue d'Études augustiniennes et patristiques* 52 (2006), 329-353.
- Mc Grath, A. E., 'Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum,' *Downside Review* 101 (1983), 312-319.
- Mc Guire, M. (ed.), *Teaching Latin in the Modern World*, The Catholic University of America Press, Washington 1961.
- McHugh, M. P., 'Prosper of Aquitaine,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 685-686.
- Mechlinsky, L., *Der 'modus proferendi' in Augustins 'sermones ad populum'*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge; Reihe 1. Band 23), Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.

- Merdinger, J. E., 'Roman Bishops,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 727-730.
- Meunier, B., 'Discussion: Hombert, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (Paris 2000),' *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), 116-119.
- Miyatani, Y., 'The Greatness of the Lord,' in: Van Fleteren, F. (ed.), *Augustine Mystic and Mystagogue, (Collectanea Augustiniana)*, Peter Lang, New York 1994, 329-332.
- Mohrmann, Ch., 'Das Wortspiel in den augustinischen Sermones,' in: Mohrmann, Ch., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, 323-349.
- \_\_\_\_\_, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.
- \_\_\_\_\_, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 2, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961.
- \_\_\_\_\_, 'Praedicare – Tractare – Sermo,' in: Mohrmann, Ch., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 2, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, 63-72.
- \_\_\_\_\_, 'Praedicare, Tractare, Sermo,' *La Maison-Dieu* 39 (1954), 97-107.
- \_\_\_\_\_, 'Saint Augustine and the 'Eloquentia',' in: Mohrmann, Ch., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, 351-370.
- \_\_\_\_\_, 'Saint Augustin prédicateur,' in: Mohrmann, Ch., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, 391-402.
- \_\_\_\_\_, *Sint Augustinus. Preken voor het volk handelende over de Heilige Schrift en het eigene van de tijd*, (Monumenta Christiana; 1), Spectrum, Utrecht 1948.
- Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. 7. Saint Augustin et le Donatisme*, Leroux, Paris 1923.
- Mosna, C. S., *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo: problema delle origini e sviluppo, culto e riposo, aspetti pastorali e liturgici*, (Analecta Gregoriana; 170), Università Gregoriana, Roma 1969.
- Moussy, C., *Gratia et sa famille*, (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand; 2e série 25), Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- Mühlenberg, E., 'Augustins Predigten,' in: Mühlenberg, E., van Oort, J. (eds.), *Predigt in der Alten Kirche, Kok Pharos, Kampen 1994*, 9-24.
- \_\_\_\_\_, van Oort, J. (eds.), *Predigt in der Alten Kirche, Kok Pharos, Kampen 1994*.
- Müller, G. A., *Formen und Funktionen der Vergilzitate bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums; N.F. 1, R. 18), Schöningh, Paderborn 2003.

- Müller, H., 'Enarrationes in Psalmos, A. Philologische Aspekte,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 804-838.
- \_\_\_\_\_, 'Theory and Practice of Preaching: Augustine, *De doctrina christiana* and *Enarrationes in psalmos*,' *Studia Patristica* 38 (2001), 233-237.
- Nazarro, A. V. (ed.), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Cristiana (Atti del Convegno 4-6 giugno 2003)*, Arte tipografica, Napoli 2004.
- Nuvolone, F. G., 'Pélage et Pélagianisme. 1. Les écrivains,' *Dictionnaire de Spiritualité* 12/2 (1986), 2889-2923.
- Nygren, G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.
- Oberhelman, S. M., *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine*, (American Classical Studies; 26), Scholars Press, Atlanta 1991.
- O'Connell, R. J., 'Faith, Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine,' *Augustinian Studies* 21 (1990), 83-126.
- \_\_\_\_\_, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, Fordham University Press, New York 1987.
- O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987.
- O'Donovan, O., *The Problem of Self-Love in Saint Augustine*, Yale University, New Haven 1980.
- Ogliari, D., *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium; 169), Peeters, Leuven 2003.
- Olivar, A., *La Predicación Cristiana Antigua*, (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía; 189), Herder, Barcelona 1991.
- Opelt, I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften; Neue Folge, 2. Reihe, Band 63), Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1980, 156-158.
- Oroz Reta, J., *La retórica en los Sermones de S. Agustín*, (Colección « Augustinus »; 7), Librería Editorial Augustinus, Madrid 1963.
- Partoens, G., 'Augustin als Prediger,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 242-247.
- \_\_\_\_\_, 'La collection de sermons augustiniens *De verbis Apostoli*. Introduction et liste des manuscrits les plus anciens,' *Revue bénédictine* 111 (2001), 317-352.
- \_\_\_\_\_, 'La datation des sermons 151-156,' in: *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI-CLVI*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Turnhout 2007, IX-XXII.

\_\_\_\_\_, 'La prédication et la transmission antique des sermons 151-156 de saint Augustin,' in: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, (Studia Ephemeridis Augustinianum; 90), Roma 2004, 673-691.

\_\_\_\_\_, 'Le sermon 151 de saint Augustin. Introduction et édition,' *Revue bénédictine* 113 (2003), 18-70.

\_\_\_\_\_, 'Le traitement du texte Paulinien dans les sermons 151-156,' in: *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI-CLVI*, (Corpus Christianorum, Series Latina; 41Ba), Turnhout 2007, LVI-LXIV.

\_\_\_\_\_, Dupont, A., Lamberigts, M. (eds.), 'Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's Sermones ad Populum', (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 53), Brepols, Turnhout 2009.

\_\_\_\_\_, 'Philological considerations on Augustine's homiletic use of Phil. 3, 3-16 (with special attention to serm. 169),' in: Partoens, G., Dupont, A., Lamberigts, M. (eds.), 'Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's Sermones ad Populum', (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 53), Brepols, Turnhout 2009, 69-95.

\_\_\_\_\_, 'Prédication et liturgie. Le cas des sermons d'Augustin prononcés à Carthage en septembre-octobre 417,' in: Bériou, N., Morenzoni, G. (eds.), *Prédication et Liturgie au Moyen Âge*, (Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen Âge; 5), Brepols, Turnhout 2008, 23-51.

\_\_\_\_\_, 'Quelques remarques de critique textuelle sur le sermon 348A augmenté de saint Augustin (Dolbeau 30),' *Augustiniana* 50 (2000), 175-195.

\_\_\_\_\_, (ed., introd.), Lössl, J. (introd.), *Sancti Aurelii Augustini Sermones in epistolas apostolicas CLI-CLVI*, (Corpus christianorum, Series latina; 41 Ba, Aurelii Augustini Opera; 11, 7) Brepols, Turnhout 2008.

\_\_\_\_\_, 'Sermones,' in: Drecoll, V. H. (ed.), *Augustinus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 393-416.

\_\_\_\_\_, 'The Pelagians on Immortal Babies and Sinning Foetuses. A Rhetorical Analysis of Sermon 165 with Particular Attention to §§ 6-8,' in: Yates, J., Lamberigts, M. (eds.), *Sicut scripsit apostolus: The Text of the Apostle Paul in Augustine and his Pelagian Opponents (411-430)*, (The Bible in Ancient Christianity series), Brill, Leiden/Boston 2009, in print.

Patte, D., TeSelle, E. (eds.), *Engaging Augustine on Romans. Self, Context and Theology in Interpretation*, (Romans through History and Cultures Series), Trinity Press International, Harrisburg 2002.

Pellegrino, M., 'Appunti sull' uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino,' *Rivista Biblica* 27 1/2 (1979), 7-39.

\_\_\_\_\_, 'General Introduction,' Rotelle, J. E., *Sermons 1 (1-19), On the Old Testament*, (The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century; 3/1), New City Press, New York 1990, 13-163.

- Translated from Italian by: O'Connell, M. J.: Pellegrino, M., 'Introduzione Generale,' Bellini, P., Cruciani, F., Tarulli, V. (trad., not.), Monteverde, F. (ind.), Sant' Agostino. Discorsi 1 (1-50). Sul Vecchio Testamento, (Opere di Sant' Agostino; Vol 29. Parte 3: Discorsi), Città Nuova Editrice, Roma 1979.
- \_\_\_\_\_, *Le Prêtre serviteur selon S. Augustin, (Épiphanie)*, Cerf, Paris 1968.
- Perler, O., 'La 'Memoria des Vingt Martyrs' d'Hippone-la-Royale,' *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), 435-446.
- \_\_\_\_\_, *Les voyages de saint Augustin, Études Augustiniennes*, Paris 1969.
- Piault, B., 'Autour de la controverse pélagienne. Le « troisième lieu », ' *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 481-514.
- Pintard, J., 'Notes sur 'Sedes apostolica' selon St. Augustin,' *Studia Patristica* 16/2 (1985), 551-556.
- Pirenne, R., 'La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale,' *Pontificia Universitas Lateranensis*, Roma 1961.
- Platz, Ph., *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, (Cassiciacum; 5)*, Rita-Verlag, Würzburg 1938.
- Pontet, M., *L'exégèse de S. Augustin prédicateur, (Théologie; 7)*, Aubier, Paris 1946.
- Poque, S. (introd., ed., trad., notes), *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque, (Sources Chrétiennes; 116)*, Les éditions du Cerf, Paris 1966.
- \_\_\_\_\_, 'L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin,' in: Mayer, C., Chelius, K. H. (eds.), *Homo spiritalis. Festgabe Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag, (Cassiciacum; 38)*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1987, 391-399.
- \_\_\_\_\_, 'Le Christ 'iurisperitus' et la procédure 'per rescriptum' dans la prédication d'Augustin d'Hippo,' *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 57 (1979), 331-344.
- \_\_\_\_\_, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone, Études Augustiniennes*, Paris 1984.
- \_\_\_\_\_, '« Lucerna » et « candelabrum ». La référence au luminaire liturgique dans la prédication d'Augustin d'Hippone,' in: *Mens concordet voci: pour Mgr. A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum Concilium »*, Desclée, Paris 1983, 458-464.
- Poschmann, B., 'Die Echtheit des augustinischen sermo 351,' *Revue bénédictine* 46 (1934), 18-35.
- Prete, S., "'Ars rhetorica" e cultura cristiana nel De doctrina di S. Agostino,' *Divus Thomas* 73 (1970), 59-68.
- Prigent, P., *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources, (Études bibliques)*, J. Gabalda et Cie., Paris 1961.
- Quacquarelli, A., 'Introduzione ai sermones de sanctis di Sant' Agostino,' *Vetera Christianorum* 25 (1988), 217-250.

- Rebillard, É., *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; 283), École Française de Rome, Roma 1994.
- \_\_\_\_\_, 'Interaction between the Preacher and his Audience: The Case-study of Augustine's Preaching on Death,' *Studia Patristica* 31 (1997), 86-96.
- \_\_\_\_\_, 'La détresse du mourant: sa valeur dans les sermons de saint Augustin,' *Revue des Études Latines* 69 (1991), 147-165.
- \_\_\_\_\_, 'Sermones,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 773-792.
- Rees, B. R., *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1988.
- \_\_\_\_\_, *Pelagius: Life and Letters*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1998.
- \_\_\_\_\_, (trans., introd., notes), *The Letters of Pelagius and his Followers*, Boydell and Brewer, Woodbridge 1991.
- Refoulé, F., 'Julien d'Éclane, théologien et philosophe,' *Recherches de Science Religieuse* 54 (1964), 42-84, 233-247.
- \_\_\_\_\_, 'La distinction « Royaume de Dieu – Vie Éternelle » est-elle pélagienne?,' *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1963), 247-254.
- Regnier, A., *De la latinité des sermons de saint Augustin*, Librairie Hachette et Cie, Paris 1886.
- Remy, G., 'La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité,' *Revue Thomiste* 99 (1991), 580-623.
- \_\_\_\_\_, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, (Diss. doct. Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg), Vol. 1, Atelier de reproduction des thèses, Lille 1979.
- Rigby, P., 'Original Sin,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 607-614.
- Ring, T. G., *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer: An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Eingeleitet, übertragen und erläutert von T. G. Ring*, (Sankt Augustinus, Der Lehrer der Gnade, Prolegomena; 3), Augustinus-Verlag, Würzburg 1991.
- \_\_\_\_\_, 'Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397,' *Augustiniana* 44 (1994), 31-113.
- \_\_\_\_\_, 'Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade,' *Augustiniana* 54 (2004), 177-202.
- \_\_\_\_\_, 'Duas epistulas Pelagianorum (Contra-),' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 672-684.
- Rodomonti, A., 'Note al "sermo de symbolo ad Catechumenos" di S. Agostino,' *Orpheus* 16 (1995), 127-139.

- Roetzer, W., *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Max Hueber Verlag, München 1930.
- Rollero, P., 'Expositio evangelii secundum Lucam' di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana, (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia; 10, 4), Università di Torino, Torino 1958.
- \_\_\_\_\_, 'L'influsso della 'Expositio in Lucam' di Ambrogio nell'esegesi agostiniana,' in: *Augustinus Magister (Congrès international augustiniens Paris, 21-24 sept. 1954, Communications)*, (Études augustiniennes, Série Antiquité; 1), Vol. 1, Études augustiniennes, Paris 1954.
- Rondet, H., 'Essais sur la chronologie des 'Enarrationes in Psalmos',' *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 61 (1960), 111-127.
- \_\_\_\_\_, Le Landais, M., Lauras, A., Couturier, C. (eds.), *Études augustiniennes*, (Théologie; 28), Aubier, Lyon 1953.
- \_\_\_\_\_, 'La prédestination augustinienne. Genèse d'une doctrine,' *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), 229-251.
- \_\_\_\_\_, 'La théologie de saint Augustin prédicateur,' *Bulletin de littérature ecclésiastique* 72 (1971), 81-105, 241-257.
- \_\_\_\_\_, 'Rufin le Syrien et le Liber de Fide,' *Augustiniana* 22 (1972), 531-539.
- Rottmanner, O., 'Saint Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux,' *Revue bénédictine* 18 (1901), 257-261.
- Rötzer, W., *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, Heuber, München 1930.
- Sage, A., 'Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430,' *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 75-112.
- \_\_\_\_\_, 'L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin,' *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 209-240.
- \_\_\_\_\_, 'Péché originel. Naissance d'un dogme,' *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 211-248.
- Salama, P., 'La parabole des milliaires chez saint Augustin,' in: Mastino, A. (ed.), *L'Africa Romana (Atti del VI convegno di studio Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, (Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari; 14), Edizioni Gallizzi, Sassari 1989, Vol. 2, 697-707.
- Salamito, J.-M., *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les Pélagiens*, (Collection Nomina), Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2005.
- Sánchez Tapia, M., 'La oración de agradecimiento en los Sermones de San Agustín,' *Ciudad de Dios* 218 (2005), 335-379.
- Saxer, V., 'Altare,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* I, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1986, 241-245.
- Saxer, V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, (Théologie historique; 55), Beauchesne, Paris 1980.

- . (ed., trad., notes), Saint Augustin. L'année liturgique, (Les Pères dans la Foi), Desclée De Brouwer, Paris 1980.
- Schächtele, T., Das Verständnis des allgemeinen Priestertums bei Augustin, (Dissertation Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität), Heidelberg 1988.
- Schaffner, O., Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der humilitas, (Cassiciacum; 17), Augustinus-Verlag, Würzburg 1959.
- Schäublin, C., 'Zum paganen Umfeld der christlichen Predigt,' in: Mühlenberg, E., van Oort, J. (eds.), Predigt in der Alten Kirche, Kok Pharos, Kampen 1994, 25-49.
- Schindler, A., Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 4), Mohr Siebeck, Tübingen 1965.
- Schmitt, E., Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale, Études Augustiniennes, Paris 1983.
- Schmucker, J., Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia, Selbstverlag, Metten 1940.
- Schneyer, J. B., Geschichte der katholischen Predigt, Seelsorge, Freiburg 1969.
- Schnitzler, F., Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968.
- Schnurr, K., Hören und Handeln: Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, (Freiburger Theologische Studien; 132), Herder, Freiburg 1985.
- Schöllgen, G., Scholten, C. (eds.), Stimuli. Exegese und Ihre Hermeneutik in Antike und Christentum, Festschrift für Ernst Dassmann, (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 23), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1996.
- Schrama, M., 'Als licht in het hart,' in: Van Neer, J. (trans.), Schrama, M. (intro., notes), Aurelius Augustinus. Als licht in het hart. Preken voor het liturgische jaar, Ambo, Baarn 1996, 7-26.
- \_\_\_\_\_, "'Prima lectio quae recitata est.'" The Liturgical Pericope in Light of Saint Augustine's Sermons,' Augustiniana 45/1-2 (1995), 141-175.
- Schumacher, W. A., Spiritus and spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine, (Pontificia Fac. Theol. Sem. S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Lauream; 28), Mundelein 1957.
- Schütz, W., Geschichte der christlichen Predigt, de Gruyter, Berlin 1972.
- Simonetti, M., 'Sulla tecnica esegetica di alcuni sermones veterotestamenti di Agostino,' Augustinianum 25/1-2 (1985), 185-203.
- Simonis, W., 'Anliegen und Grundgedanke der Gnadenehre Augustins,' Münchener Theologische Zeitschrift 34 (1983), 1-21.
- Solignac, A., 'La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin,' Nouvelle Revue Théologique 78 (1956), 359-387.

- \_\_\_\_\_, 'Pélage et Pélagianisme. 2. Le mouvement et sa doctrine,' *Dictionnaire de Spiritualité* 12/2 (1986), 2923-2936.
- Souter, A., *Pelagius' s Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*, (Text and Studies; 9), Cambridge, 1. Introduction, 1922; 2. Text and apparatus criticus, 1926; 3. Pseudo-Jerome interpolations, 1931.
- Speigl, J., 'Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften,' in: Mayer, C. P., Eckermann, W., Zumkeller, A. (eds.), *Scientia Augustiniana*, Festschrift A. Zumkeller, (Cassiciacum; 30), Augustinus-Verlag, Würzburg 1975, 137-154.
- Stoop, J. A. A., *Die Deificatio hominis in die sermones en epistulae van Augustinus*, (Dissertation University Leiden), Luctor et emergo, Leiden 1952.
- \_\_\_\_\_, 'Die Pinksterprediking van Augustinus,' *Kerk en Eredienst* 7 (1952), 67-72.
- Strauss, G., *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik; 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 44-73.
- Studer, B., "Delectare et prodesse', ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus,' in: Zumkeller, A. (ed.), *Signum Pietatis*. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, 497-513.
- \_\_\_\_\_, 'Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustin von Hippo,' in: Schöllgen, G., Scholten, C. (eds.), *Stimuli*. Exegese und Ihre Hermeneutik in Antike und Christentum, Festschrift für Ernst Dassmann, (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 23), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1996, 485-498.
- \_\_\_\_\_, *Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*. Christozentrismus oder Theozentrismus?, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 40), Augustinianum, Roma 1993.
- \_\_\_\_\_, 'Jésus-Christ, notre justice, selon saint Augustin,' *Studia Patristica* 17/3 (1982), 1316-1342.
- \_\_\_\_\_, 'Lex orandi - lex credendi. Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche,' in: Campi, E., Grane, L., Ritter, A. M., (eds.), *Oratio*. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 139-149.
- \_\_\_\_\_, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*. Christocentrism or Theocentrism?, Liturgical Press, Collegeville 1997.
- Tauer, J., 'Neue Orientierungen zur Paulusexegese des Pelagius,' *Augustinianum* 34 (1994), 313-358.
- Ten Hove, J. B., *Zonde en genade: een onderzoek van Augustinus' genadeleer vanuit zijn sermones over Romeinen 7 en 8*, (Unpublished master dissertation Theology, University Utrecht), Utrecht 1994.
- TeSelle, E., 'Credere,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* II, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1996, 119-131.

- \_\_\_\_\_, 'Exploring the inner conflict: Augustine's Sermons on Romans 7 and 8,' in: Patte, D., TeSelle, E. (eds.), *Engaging Augustine on Romans. Self, Context and Theology in interpretation, (Romans through History and Cultures Series)*, Trinity Press International, Harrisburg 2002, 111-128.
- \_\_\_\_\_, 'Exploring the Inner Conflict: Augustine's Sermons on Romans 7 and 8,' in: Van Fleteren, F., Schnaubelt, J. C. (eds.), *Augustine: Biblical Exegete, (Collectanea Augustiniana; 5)*, Peter Lang, New York 2001, 313-345.
- \_\_\_\_\_, 'Faith,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 347-350.
- \_\_\_\_\_, 'Fides,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II, 7/8*, Schwabe & Co. AG, Basel 2002, 1333-1340.
- \_\_\_\_\_, 'Pelagius, Pelagianism,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge 1999, 633-640.
- \_\_\_\_\_, 'Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations of the Pelagian Controversy,' *Augustinian Studies* 3 (1972), 61-95.
- Thiele, F.-W., *Die Theologie der 'Vigilia' nach den Sermones des hl. Augustinus zur Ostervigil*, Bernward Verlag, Hildesheim 1979.
- Thier, S., *Kirche bei Pelagius, (Patristische Texte und Studien; 50)*, de Gruyter, Berlin/New York 1999.
- Thonnard, F.-J., 'Discussion: Pinell, J. M., 'La fe de l'Eglésia en el Baptisme dels infants. Procés de la solució teològica de sant Agustí' (Qüestions de Vida Christina 2 (1958), 31-44),' *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 306-307.
- \_\_\_\_\_, Bleuzen, E., De Veer, A. C., 'Note 10: L'argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel,' in: Thonnard, F.-J., Bleuzen, E., De Veer, A. C. (introd., trad., notes), *La crise pélagienne 3. Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia, Contra duas Epistulas Pelagianorum, (Bibliothèque augustiniennne, Œuvres de saint Augustin; 23)*, Paris 1974, 698-702.
- Tilley, M. A., 'Baptism,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge 1999, 84-92.
- Tornay, C., *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustin's Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 82)*, de Gruyter, Berlin 2006.
- Tovar Paz, F. J., 'La teoría retórica de Agustín de Hipona y su producción homilética,' *Rhetorica* 14 (1996), 1-13.
- Trapè, A., 'Bibbia, teologia, mistica e poesia nella predicazione di S. Agostino,' *Divinitas* 24 (1980), 347-351.
- \_\_\_\_\_, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia. 1. Natura e Grazia*, Città Nuova, Roma 1987.
- \_\_\_\_\_, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia. 2. Grazia e Libertà*, Città Nuova, Roma 1990.

- \_\_\_\_\_, 'Verso una riabilitazione del Pelagianesimo?,' *Augustinianum* 3 (1963), 482-516.
- Uthemann, K. H., 'Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt: Signal einer kulturellen Wende,' *Augustinianum* 36 (1996), 147-181.
- Valero, J. B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1980.
- van Bavel, T. J., *Als je hart bidt ...: Augustinus' leer over het gebed*, Augustijns Historisch Instituut, Leuven 2001.
- \_\_\_\_\_, 'Discussion: Hombert, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne* (Paris 2000),' *Augustiniana* 51 (2001), 331-332.
- \_\_\_\_\_, 'Correctio, corrigere,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* II, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1996, 22-27.
- \_\_\_\_\_, 'Correptio,' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon* II, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1996, 35-39.
- \_\_\_\_\_, 'Inferas'-'inducas'. A propos de Mtth. 6, 13, dans les œuvres de saint Augustin,' *Revue bénédictine* 69 (1959), 348-351.
- \_\_\_\_\_, 'Love,' in: Fitzgerald A. D., *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 509-516.
- \_\_\_\_\_, 'Maternal Aspects in Salvation History according to Augustine,' *Augustiniana* 47 (1997), 251-290.
- \_\_\_\_\_, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, (Paradosis, Études de littérature et de théologie ancienne; 10), Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 1954.
- \_\_\_\_\_, 'The Cult of the Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion?,' in: Lamberigts, M., Van Deun, P. (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 117), Peeters/University Press, Leuven 1995, 351-361.
- Van Der Meer, F., *Augustinus de zielzorger: Een studie over de praktijk van een kerkvader*, tweede druk, Spectrum, Utrecht/Brussel 1949.
- Van Fleteren, F., Schnaubelt, J. C. (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, (Collectanea Augustiniana), Peter Lang, New York 2001.
- \_\_\_\_\_, 'Augustine's Evolving Exegesis of Romans 7: 22-23 in its Pauline Context,' *Augustinian Studies* 32/1 (2001), 89-114.
- \_\_\_\_\_, 'Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine,' *Augustinian Studies* 4 (1973), 33-71.
- (ed.), *Augustine Mystic and Mystagogue*, (Collectanea Augustiniana), Peter Lang, New York 1994.
- van Geest, P., van Oort, J. (eds.), *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*, Peeters, Leuven 2005.
- Vannier, M.-A., 'Augustin prédicateur dans les Homéliees sur l'Évangile de S. Jean,' *Connaissance des Pères de l'Église* 99 (2005), 69-81.

- van Oort, J., Wermelinger, O., Würst, G. (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)*, (Nag Hammadi and Manichaeic Studies; 49), Brill, Leiden/Boston/Köln 2001.
- \_\_\_\_\_, 'Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin,' *Studia Patristica* 22 (1989), 382-386.
- \_\_\_\_\_, 'Augustinus Verbi Divini Minister,' van Oort, J., De Reuver, A., Verduin, M. (red.), *Verbi Divini Minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. Kieviet v.d.m. ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Ton Bolland, Amsterdam 1983, 167-188.
- \_\_\_\_\_, *Bediening van het heil. Augustinus over de prediking*, Groen, Leiden 1991.
- \_\_\_\_\_, De Reuver, A., Verduin, M. (red.), *Verbi Divini Minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. Kieviet v.d.m. ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Ton Bolland, Amsterdam 1983.
- Van Uytfanghe, M. Demeulenaere, R. (eds.), *Aevvm inter vtrvmque. Mélanges offerts à G. Sanders*, (*Instrumenta Patristica*; 23), In *Abbatia S. Petri*, Steenbrugge 1991.
- Van Weegen, A. J. H., *Preek en dictaat bij Sint Augustinus. Syntactisch-stilistische studie over de Tractatus in Ioannis Evangelium*, Dekker & Van De Vegt N.V., Nijmegen/Utrecht 1961.
- Verbraken, P.-P., *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, (*Instrumenta Patristica*; 12), In *Abbatia S. Petri/Martinus Nijhoff*, Steenbrugis/Hague Comitibus 1976, 53-196.
- \_\_\_\_\_, 'La collection de sermons de saint Augustin "De verbis Domini et Apostoli",' *Revue bénédictine* 77 (1967), 27-46.
- \_\_\_\_\_, 'Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit,' *Revue bénédictine* 75 (1965), 54-108.
- \_\_\_\_\_, 'Le sermon CXIV de saint Augustin sur le pardon des offenses et le pastiche du "Florilegium Casinense",' *Revue bénédictine* 73 (1963), 17-32.
- \_\_\_\_\_, 'Le sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du Symbole,' *Revue bénédictine* 72 (1962), 7-21.
- \_\_\_\_\_, 'Mise à jour du Fichier signalétique des Sermons de saint Augustin,' in: Van Uytfanghe, M. Demeulenaere, R. (eds.), *Aevvm inter vtrvmque. Mélanges offerts à G. Sanders*, (*Instrumenta Patristica*; 23), In *Abbatia S. Petri*, Steenbrugge 1991, 483-490.
- Verhees, J. J., *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, H. Veenman & Zonen n.v., Wageningen 1968.
- Verschoren, M., "'I do the evil that I do not will": Augustine and Julian on Romans 7: 5-25 during the second Pelagian controversy (418-430),' *Augustiniana* 54/1-4 (2004), 223-242.

- Verwilghen, A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, (Théologie historique; 72), Beauchesne, Paris 1985.
- \_\_\_\_\_, 'Jesus Christ: Source of Christian Humility,' Bright, P. (ed., trans.), *Augustine and the Bible*, (The Bible through the Ages; 2), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, 301-312.
- \_\_\_\_\_, 'Rhétorique et prédication chez saint Augustin,' *Nouvelle revue théologique* 120 (1998), 233-248.
- Viciano, A., 'Titoli soterici di Cristo nei 'Sermones' di san Agostino,' in: *Atti del Congresso internazionale su san Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma sett. 1986, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 25), Vol. 2, *Patristicum*, Roma 1987, 323-336.
- Vincent, M., 'Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin,' *Augustiniana* 41 (1991), 783-804.
- Vinel, J.-A., 'L'argument liturgique opposé par saint Augustin aux Pélagiens,' *Questions liturgiques* 68 (1987), 209-241.
- Vismara, Ch. P., *Il tema della povertà nella predicazione di sant' Agostino*, (Università di Trieste, Facoltà di Scienze Politiche; 5), Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1975.
- Wallraff, M., *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, (*Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsbände* 32), Aschendorff, Münster 2001.
- Weaver, R. H., *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, (*Patristic Monograph Series*; 15), Mercer University Press, Macon 1996.
- \_\_\_\_\_, 'Hadrumetum,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 411-412.
- \_\_\_\_\_, 'Prayer,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 670-675
- \_\_\_\_\_, Frickel, M. (eds.), *Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht*, Bauer, Würzburg 1958.
- Wermelinger, O., 'Der Bericht des Marcellinus und die Interventionen des Augustinus,' in: Wermelinger, O., *Rom und Pelagius: Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, (*Päpste und Papsttum*; 7), Stuttgart 1975.
- \_\_\_\_\_, 'Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius,' in: Mayer, C., Chelius, K. H. (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, 12.-16. April im Schloss Rauischholzhausen*, (*Cassiacum*; 39, 1), Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, 189-217.
- \_\_\_\_\_, *Rom und Pelagius*, (*Päpste und Papsttum*; 7), Hiersemann, Stuttgart 1975.

- Wetzel, J., 'Sin,' in: Fitzgerald, A. D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge 1999, 800-802.
- Willis, G. C., *St. Augustine's Lectionary*, (Alcuin Club Collection; 44), S.P.C.K., London 1962.
- Wilmart, A., 'Easter Sermons of Saint Augustine. Some New Texts,' *The Journal of Theological Studies* 27 (1925-1926), 337-356.
- Yates, J., In *Epistola Alterius Apostoli: the Presence and Use of the Epistle of James in the Writings of Augustine of Hippo (354-430)*, (unpublished doctoral dissertation Theology, K.U. Leuven), Leuven 2005.
- \_\_\_\_\_, Lamberigts, M. (eds.), *Sicut scripsit apostolus: The Text of the Apostle Paul in Augustine and his Pelagian Opponents (411-430)*, (The Bible in Ancient Christianity Series), Brill, Leiden/Boston 2009, in print.
- Zarb, S. M., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, St. Dominic's Priory, Valetta 1948.
- Zocca, E., *Dai "santi" al "santo". Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, (Verba Seniorum N.S.; 13), Edizioni Studium, Roma 2003.
- Zumkeller, A., 'Correptione et gratia, (De-),' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 1/2, Schwabe & Co. AG, Basel 1996, 39-47.
- \_\_\_\_\_, 'Dono perseuerantiae (De-),' in: Mayer, C. (ed.), Chelius, K. H. (red.), *Augustinus-Lexikon II*, 5/6, Schwabe & Co. AG, Basel 2001, 650-660.
- \_\_\_\_\_, 'Eph. 5, 27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner,' *Augustinianum* 16 (1976), 457-474.
- (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989.
- Zwierlein, O., 'Augustins quantifizierender Klauselrhythmus,' *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138 (2002), 43-70.
- Zwinggi, A., 'Der Wortgottesdienst im Stundengebet,' *Liturgisches Jahrbuch* 20 (1970), 129-140.
- \_\_\_\_\_, 'Der Wortgottesdienst in der Eucharistiefeier,' *Liturgisches Jahrbuch* 20 (1970), 92-113.
- \_\_\_\_\_, 'Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus,' *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12 (1970), 85-129.
- \_\_\_\_\_, 'Die Perikopenordnungen der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des heiligen Augustinus,' *Augustiniana* 20 (1970), 5-34.

