



COLECCIÓN
**ESTUDIOS
AGUSTINIANOS**

LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Agustín de Hipona como *Doctor Pacis*
estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo

Augustine of Hippo as *Doctor Pacis*
Studies on Peace in the Contemporary World

Volumen 1



COLECCIÓN
**ESTUDIOS
AGUSTINIANOS**

LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Agustín de Hipona como *Doctor Pacis* estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo

Augustine of Hippo as *Doctor Pacis* Studies on Peace in the Contemporary World

Volumen 1

Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez, Carlos Alberto Villabona Vargas
(Editores)



CENTRO DE PENSAMIENTO
AGUSTINIANO

Editorial
UNIAGUSTINIANA

Agustín de Hipona como *Doctor Pacis*: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo, vol. 1

© Editorial Uniagustiniana, Bogotá, 2018

© Nello Cipriani, Anthony Dupont, Massimo Borghessi, Pamela Chávez Aguilar, Gabriel Quicke, Ignacio López, Oscar Velásquez, Enrique Eguarte, Michael J. S. Bruno, Gregory Lee, Carlos Novella García, Maximiliano Prada Dussán, Martin Bellerose (autores)

© Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez, Carlos Alberto Villabona Vargas (editores)

Centro de Pensamiento Agustiniano

ISBN obra completa (impreso): 978-958-5498-18-1

ISBN obra completa (digital): 978-958-5498-21-1

ISBN volumen 1 (impreso): 978-958-5498-19-8

ISBN volumen 1 (digital): 978-958-5498-22-8

Editorial Uniagustiniana

Ruth Elena Cuasialpud Canchala, Coordinación Editorial y de Difusión

Catalina Ramírez Ajiaco, Mariana Valderrama Leongómez, Asistencia editorial

Evaluación por pares

Recepción: noviembre de 2017

Evaluación: diciembre de 2017 - marzo de 2018

Aprobación: mayo de 2018

Proceso de edición

Corrección de estilo, Hernando Sierra Castillo

Diseño y diagramación, CMYK Diseños e Impresos SAS

Impresión, CMYK Diseños e Impresos SAS

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

coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co

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

La Editorial Uniagustiniana se adhiere a la iniciativa de acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos resultado de procesos investigativos, bajo la licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 internacional. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Agustín de Hipona como *Doctor Pacis*: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo / Nello Cipriani [y otros] ; compilador Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez, Carlos Alberto Villabona Vargas. -- Bogotá : Editorial Uniagustiniana, 2019.

2 volúmenes ; 23 cm.

ISBN 978-958-5498-18-1 (obra completa)

1. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, 354-430 - Pensamiento filosófico. 2. Teología dogmática 3. Bien y mal. I. Cipriani, Nello, autor. II. Dupont, Anthony, compilador. III. Eguarte Bendímez, Enrique A, compilador. IV. Villabona Vargas, Carlos Alberto, compilador.

189.4 cd 22 ed.

A1628591

Contenido / Content



Prefacio	San Agustín y la paz	9
Preface	Saint Augustine and Peace <i>Nello Cipriani, Institutum Patristicum Augustinianum, Italia</i>	

Introduction	Augustine of Hippo as Politician. Political Practices at the Service	15
Introducción	of Christian Ideals Agustín de Hipona como político. Prácticas políticas al servicio de los ideales cristianos <i>Anthony Dupont, Catholic University of Leuven, Belgium</i>	

PARTE I | PART I

Agustín como *Doctor Pacis* desde perspectivas filosóficas, teológicas y espirituales
Augustine as *Doctor Pacis* from Philosophical, Theological and Spiritual ideas

Capítulo 1	Desde Peterson hasta Ratzinger. “Agustín y la crítica de la teología	51
Chapter 1	política” From Peterson to Ratzinger. “Augustine and the critique of political theology” <i>Massimo Borghesi, Universidad de Perugia, Italia</i>	

Chapter 2	Augustine of Hippo as promoter of unity	83
Capítulo 2	Agustín de Hipona como promotor de unidad <i>Gabriel Quicke, Diocese of Bruges, Belgium</i>	

Capítulo 3	El amor ascendente como acceso a la verdadera paz	113
Chapter 3	Ascending love as an access to true peace <i>Ignacio López, Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina</i>	

Capítulo 4	<i>Pax aeterna</i> : la teología agustiniana de la paz en sus perspectivas	141
Chapter 4	filosóficas <i>Pax aeterna</i> : an Augustinian theology of peace from philosophical perspectives <i>Oscar Velásquez, Universidad de Chile, Chile</i>	

Capítulo 5	<i>Elogium Pacis: la exégesis agustiniana del salmo 21,28-29</i>	175
Chapter 5	en el contexto donatista <i>Elogium Pacis: The Augustinian exegesis of Psalm 21,28-29</i> in the Donatists context <i>Enrique Eguarte Bendímez, Universitaria Agustiniana, Colombia</i>	



PARTE II | PART II

La influencia de Agustín en el mundo contemporáneo
The influence of Augustine in the contemporary world

Capítulo 6	Contra la mentira: la veracidad como camino de paz en san Agustín	203
Chapter 6	Against lying: truthfulness as a path to peace in Saint Augustine <i>Pamela Chávez Aguilar, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile</i>	
Chapter 7	Between Earthly and Heavenly Peace: The Contemporary	225
Capítulo 7	Discussion of Augustine's Concept of Peace Entre la paz del cielo y la tierra: la discusión actual alrededor del concepto de paz en Agustín <i>Michael J. S. Bruno, St. Joseph's Seminary, United States of America</i>	
Chapter 8	Tolerance and the Two Cities: Anti-Donatism for Western	253
Capítulo 8	Church and Society La tolerancia y las dos ciudades: el anti-donatismo para la iglesia y la sociedad occidental <i>Gregory W. Lee, Wheaton College, United States of America</i>	
Capítulo 9	El valor de la paz en la escuela desde la pedagogía agustiniana	283
Chapter 9	The value of peace in school from the Augustinian pedagogy <i>Carlos Novella García, Universidad Católica de Valencia</i> <i>San Vicente Mártir, España</i>	
Capítulo 10	La confesión de Agustín en el marco de la educación para la paz	307
Chapter 10	en Colombia Augustine's Confessions in the framework of peace education in Colombia <i>Maximiliano Prada Dussán, Universidad Pedagógica Nacional,</i> <i>Colombia</i>	

Capítulo 11	La hospitalidad con <i>ius in bello</i> e <i>ius pos bellum</i> para los refugiados	335
Chapter 11	de hoy. Acoger a las víctimas de la guerra para construir la paz Hospitality as <i>ius in bello</i> and <i>ius post bellum</i> for refugees today. Welcome the war victims to build peace <i>Martin Bellerose, Institut de Pastorale des Dominicains, Canadá</i>	

Prefacio / Preface

San Agustín y la paz

Tan estimable es la paz, que incluso en las realidades terrenas y transitorias normalmente nada suena con un nombre más deleitoso, nada atrae con fuerza más irresistible; nada, en fin, mejor se puede descubrir. Voy a hablar con cierto detenimiento de este tesoro que es la paz. Estoy seguro de que no me haré pesado a los lectores: lo pide el fin de esta ciudad de la que estamos tratando; lo pide aquello mismo que a todos nos es tan grato: la propia dulzura de la paz. Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz. Incluso aquellos mismos que buscan la guerra.

Civ., 19, 11-12, 1

Un elogio tan elevado de la paz como este que se lee en *De civitate Dei* es suficiente para justificar el título de “Doctor pacis” que la Uniagustiniana ha querido dar a esta colección de ensayos, todos con la intención de abordar el tema de la paz en los escritos y en la vida del Obispo de Hipona. Con una simple hojeada al índice de los artículos, obra de autores diversos tanto por su nacionalidad como por su lengua, se percibe de inmediato la idea no solo de la complejidad y de la riqueza del concepto de paz en el antiguo padre de la Iglesia, sino también de la actualidad de muchas de sus afirmaciones al respecto. La paz, para san Agustín, no es en un sentido negativo solo la ausencia de guerra, también se define en uno positivo como la “tranquilidad del orden” (civ., 19, 13, 1); una definición abstracta solo en apariencia, porque nos remite al respeto –por parte de las criaturas racionales– del orden natural que quiere el Creador. A fin de darnos cuenta plenamente del valor especulativo y antropológico de esta definición, debemos recordar los momentos más sobresalientes de la experiencia y de la reflexión del autor.

San Agustín partió de la experiencia maniquea. El dualismo predicado por Manes presentaba al mundo entero y a la historia del hombre como el teatro de una guerra incesante entre elementos irreductiblemente enemigos e irreconciliables. Así, el mundo y el mismo hombre están compuestos por elementos buenos y malos, de luz y de tinieblas que deben combatirse mutuamente. La paz solo será posible al final de la historia, cuando los elementos buenos y malos volverán a separarse como en el principio. Con la conversión, san Agustín recuperó una visión reconciliada del mundo y de la historia humana, porque a la luz de la fe en un Dios creador y bueno todas las cosas creadas aparecen como buenas, reflejo de su sabiduría y de la bondad del Creador. El neoplatonismo, por una parte, lo ayudó a superar el dualismo maniqueo, ya que mostró a su razón cómo el mal no es una sustancia, es decir, no tiene una subsistencia autónoma; por otra, Plotino y Porfirio, quienes consideraban de forma negativa el cuerpo (lo consideraban la cárcel del alma), un elemento del que es preciso liberarse a fin de buscar solo encauzar lo divino que existe en el hombre hacia lo divino que se encuentra en el universo. La fe en la encarnación del Hijo de Dios y en su resurrección de los muertos llevó a san Agustín a superar también esta concepción divisiva del hombre, y así revalorar el cuerpo y la vida en el mundo sensible. De nuevo le salió al paso la filosofía a ofrecerle otro modelo antropológico en el cual, aunque no desaparece del todo un cierto dualismo por el que el cuerpo se percibe como instrumento, no se concibe, sin embargo, en oposición al alma, ni el alma en oposición al cuerpo, porque está naturalmente ligada a un *appetitus ad corpus* que la hace desear vivir unida a él y servirse de él para conocer y actuar en el mundo (*imm. an.*,13, 20).

Es sobre la base de este fundamento doble de fe y de racionalidad filosófica que san Agustín construye, poco a poco y a lo largo de los años, su nuevo modelo antropológico, en el que la paz se percibe y considera siempre en mayor medida como una exigencia profundamente inscrita en el corazón del hombre, así como el objetivo al que es preciso tender durante la vida. La consecución de la paz, de hecho, se piensa posible en la medida en la que el hombre se esfuerza en la búsqueda de la verdad y vive en el amor de esta. Por desgracia, los filósofos le habían sugerido una visión del hombre

más unitaria y positiva, es decir, aquellos que inspiraron el *De philosophia* de Varrón no conocieron toda la verdad que nos ha sido revelada en Cristo. Estos han presentado una visión positiva de la naturaleza humana, la cual san Agustín no tiene problema en compartir, al menos en gran parte; sin embargo, cometieron dos errores gravísimos, o si se prefiere, fueron víctimas de dos grandes ilusiones: por un lado, se engañaron al creer que podían llevar a cabo las aspiraciones más profundas de la naturaleza humana (paz y felicidad) en este mundo, sin abrirse a una esperanza ultraterrena; por otro, creyeron que podían alcanzar este objetivo por ellos mismos, con las propias virtudes, sin la ayuda de Dios (*civ.*, 19, 4, 1). Desenmascarar este doble error o esta doble ilusión es el objetivo que san Agustín persigue, sobre todo en el decimonoveno libro de *De civitate Dei*, en el que demuestra cómo la paz será inalcanzable en esta vida terrena en todos los niveles, desde el de la familia hasta a aquel de la ciudad, y el del mundo entero, hasta que la guerra no se elimine del corazón mismo del hombre. Precisamente, de aquí surgen la paz y la guerra. Es cierto, como dicen estos filósofos, que “el hombre es llevado en un cierto modo por las leyes de su naturaleza a hacer sociedad y paz con todos los hombres por lo que depende de él” (*ib.*, 19, 12, 2). Esto corresponde al designio de Dios:

Dios lo creó solo, naturalmente, no para dejarlo solitario, sin la compañía humana, sino para poner más de relieve a sus ojos el vínculo de unidad y concordia que debe tener esta sociedad, estando los humanos entre sí ligados no sólo por la identidad de naturaleza, sino por vínculos afectivos de parentesco. (*ib.*, 12, 21)

No obstante, por la misma historia humana sabemos muy bien que “ninguna raza hay tan sociable por naturaleza, y tan dada a la discordia en su degradación” (*ib.*, 12, 27), y que “es más fácil que vivan en paz entre sí los animales sin voluntad racional que los hombres. Los leones y los dragones nunca se han hecho la guerra como lo hacen los hombres” (*ib.*, 12, 22). A la luz de esta trágica experiencia Agustín pudo presentar en *De civitate Dei* toda la historia humana como un continuo conflicto entre la ciudad de Dios, fundada sobre el amor de Dios hasta el desprecio de sí, y la ciudad terrena, fundada sobre el amor de sí hasta el desprecio de Dios (*ib.*, 14, 28). La paz, por tanto, a todos los niveles (familiar, social e internacional), no

depende solo de la buena constitución natural del hombre, querida por Dios, sino también, de hecho, de que prevalezca uno de estos dos amores opuestos en el corazón de los hombres.

Sin embargo, Dios no se ha limitado a escribir las leyes de la paz en las fibras más profundas de la naturaleza humana. Precisamente, a fin de salir al encuentro de los hombres y ayudarlos a realizar su designio de fraternidad, ha mandado al mundo a su Hijo para renovar el corazón del hombre con el don de su Espíritu y formar una comunidad de hombres nuevos que fueran en el mundo testigos y promotores del amor de Dios. Por desgracia, también en la Iglesia los conflictos no desaparecen nunca por completo. Es más, el siglo cuarto, bajo este punto de vista, ofrece un espectáculo desolador. La ortodoxia, por una parte, y el ideal de una absoluta fidelidad al evangelio, por otra, se convierten en motivo de división y de violencia. En particular en África, la unidad y la paz se vieron laceradas por un cisma secular. En nombre de una Iglesia sin arrugas y sin manchas en todas las regiones se construía un altar en contra de otro. San Agustín, ordenado ministro de la Iglesia, se esforzó por conseguir la unidad, y exhortó al amor de la verdad y de la paz: “Vosotros que amáis la paz, juzgad ahora la verdad” (*ps. Donat.*). La triste verdad que todos deben reconocer es que la Iglesia, *qualis est nunc in terris*, no estará nunca sin arrugas ni manchas, como lo será la ciudad de Dios gloriosa del cielo, y por ello, por amor de la paz, se debe tolerar a los pecadores presentes en su seno hasta cuando, al final de los tiempos, Dios dará a cada uno según sus propias obras. Solo entonces será una “sociedad perfectamente ordenada y concorde en el gozo de Dios, y de uno y otro en Dios” (*ib.*, 19, 17).

Apenas comenzaba la superación del cisma donatista, se abrió para el Obispo de Hipona un nuevo frente con los pelagianos. También Pelagio estaba animado de buenas intenciones: quería que todos los cristianos vivieran según el Evangelio. Al hacer este reclamo, insistía, casi únicamente, en la bondad natural del hombre y sobre sus posibilidades de hacer el bien, mas infravaloraba las fuerzas del mal y la necesidad de la gracia de Dios. Al convertido Agustín la actitud de los pelagianos le recordaba mucho la presunción de los filósofos paganos de poder realizar las aspiraciones mejores de la naturaleza humana en la tierra, al confiar en exceso en las fuerzas de la propia

voluntad. Contra tal optimismo exagerado, que corría el peligro de hacer vana la cruz de Cristo, el Obispo de Hipona luchó con todas las fuerzas para llamar la atención de la Iglesia sobre la corrupción de la naturaleza humana que produjo el pecado, y la consecuente necesidad de que cada uno combata interiormente el mal. Durante la vida terrena la paz, en alguna medida, es ciertamente posible, pero es un don de Dios que hace falta pedir con humildad. Por otra parte, la paz perfecta y segura no pertenece a este mundo. Sobre la tierra todos, incluso los santos, deben vigilar la tentación y orar para que los libren del mal.

Como se ve, el tema de la paz lo trata san Agustín siempre en conjunto con el tema del mal. Si en un primer momento logró superar el pesimismo maniqueo y alcanzó una visión positiva del hombre y de su vida al recurrir a la luz de la fe cristiana y de la razón filosófica, en un segundo momento se opuso con todas las fuerzas a la ilusión –siempre floreciente dentro y fuera de la Iglesia– de que el hombre puede resolver sus problemas por sí mismo y dejar de lado a Dios. La paz es una aspiración natural del hombre y un objetivo que es necesario perseguir con esfuerzo, pero es también un don de Dios que se obtiene con oración y al obedecer sus mandamientos.

Nello Cipriani

Institutum Patristicum Augustinianum, Roma

(Trad. Enrique Eguiarte Bendímez)

Introduction / Introducción

Augustine of Hippo as Politician. Political Practices at the Service of Christian Ideals

Debate is ongoing about Augustine's political philosophy, and more particularly about his views on the relations between Church and State. This volume brings together a number of contributions that examine Augustine's theoretical views on the subject. The current chapter tests Augustine's political theory against his own practice. How did Augustine actually relate to the politics, civil authorities, and power relations of his time?

Church and State were not fully separate institutions or autonomous spheres in the early fifth century as they currently are in our Western society. First, bishops in those days were not isolated individuals.

A bishop in those days was a very great man. Even if he lived with his clerics in a monastic community, he did not in any way resemble a metropolitan in old Czarist Russia; he did not, like the latter, live withdrawn from the world in his monastic residence in some provincial town, nor was he, again like the latter, on certain specified occasions received politely but with unmistakable coolness by the governor, who invariably kept up running conversation right through the liturgy. Nor must we think of a French bishop of the time following on the separation of Church and State, when a bishop might be honoured if he possessed some special personal quality, but was normally completely ignored. It would be truer to say that Augustine was the secret or, rather, the openly revered spiritual governor of the town (van der Meer "Augustine" 265).¹

¹ Lancel has written that had Augustine not been elected a bishop, he would have been able to dedicate himself fully to study and community life as he himself

In addition, there were personal contacts between the ecclesiastical and political-administrative hierarchies. Thus Augustine maintained friendly relations with Macedonius and Marcellinus, imperial functionaries in North Africa, and with Boniface and Darius, military attachés who worked in the African province. This cooperation involved more than simply personal ties. The governments of the Catholic Church and of the Roman Empire worked together closely and intensively. Augustine himself pointed to the substantial interconnectedness between Church and State: “Church and state must learn to know and understand each other; and in order to attain this, they must become united with each other. For they have one origin, i.e. justice; one common goal, i.e. order and peace” (Duijnste 253). According to Augustine, Church and State were independent spheres that were simultaneously interconnected. Augustine wrote that the Church is useful for the civil society, because it is a school of ethics (*mor. Eccl.*, 1, 46), civic virtue (*ep.*, 138, 15), and fraternity (*mor. Eccl.*, 1, 63). In short, Augustine thought Christians were the State’s best citizens.² In practice, the Church, and Augustine as one of its bishops, also exercised functions on behalf of the State, such as the administration of justice in civil trials, and care for the poor and for orphans. Conversely, the State assisted the Church by giving support and protection. The apostolate of the State Church was supported financially by the State (Duijnste 282-315). Moreover, the State guaranteed the unity of the Church, and thus religious peace in the Empire, by protecting it against all non-Christian and dissenting Christian movements.

initially desired, and he would therefore have been no more than a Christian intellectual, without any lasting impact, with at most a moral responsibility: “It may seem paradoxical, but it was only by placing himself fully at the service of the Church that Augustine placed himself at the service of his times, and of Africa, with all that this entailed” (15).

² “Indeed, though Augustine is sometimes questioned by his correspondents about the compatibility of Christian teaching and public duty (*ep.* 136.2), he in fact argues that Christians indeed make the best citizens, precisely because of their principled understanding of the human condition and the role of political authority in human communities, and because they obey the law out of a religious duty (*epp.* 137.5.17; 138.2.9-10). In numerous places Augustine argues that the city would be much better off, even in earthly terms, if all the citizens were Christian (*epp.* 91.6; 138.2.15; *civ. Dei* 2.19; *conf.* 3.8.15-16)” (Dougherty 194-195).

Bishops became politically active after the Edict of Milan (312) afforded Christianity freedom of religion, and certainly after the elevation of Christianity to the status of State religion by the Emperor Theodosius (391). This must not be seen as an attempt by the bishops to acquire secular power. In fact, it was the opposite. The Roman Empire appealed to the Church's hierarchy for help. As the Roman Empire slowly collapsed and the imperial administration became unable to safeguard the unity of the empire, this appeal by the emperor to the Church became even more insistent:³

The secular power observed that the taxes were no longer coming in, the finances of the State were in bad shape, the courts were losing influence, the governors in the provinces were exceeding their authority. Therefore the people sought support from the Church, because it was able to weather all storms. (Duijnste 256)

The bishops took on secular tasks that were bestowed upon them by the civil authorities. In Augustine's time, bishops had various institutional responsibilities towards, and relations with the civil authorities. Thus they were in touch with the various levels of government and administration (municipal, provincial, imperial) and with the various jurisdictions (political, military, legislative, ecclesiastical).

Augustine did not write any treatise on political theory, or a practical handbook on Church-State relations. Nor did he leave any political memoirs. He wrote an account of his conversion in the *Confessiones* when he had just been consecrated a bishop. His ministry as a bishop, and therefore also his relations with the political world, had yet to start at that point. For a reconstruction of Augustine's actual relations with the state we must therefore search for traces in a variety of sources. One important source is the biography of Augustine written by Possidius (*Vita Augustini*), a good friend of

³ "We must assess Augustine's views in the light of the situation of his time. It cannot be denied that as the old Roman Empire slowly collapsed the emperors assigned great power to the Church in order to save their own power. If the Church therefore exercised certain secular functions in Augustine's time, this was not due to its thirst for power, but to the secular power's weakness, which imposed these functions upon it. As we shall see, Augustine was no admirer of these responsibilities and would have preferred to see the Church remain within its own sphere" (Duijnste 245-246).

Augustine's who lived with him for a long time and subsequently became Bishop of Calama. This source is somewhat limited by its genre, as it is conceived as a hagiography and does not contain many factual details about Augustine's relations with the political authorities. Possidius's *Vita Augustini* has therefore been read in conjunction with Augustine's correspondence (*epistulae*), particularly the letters that Augustine himself exchanged with the civil authorities of his time. This information has then been complemented with a number of clues from his sermons and other writings.

This source material offers two ways to approach the analysis of Augustine's specific dealings with politics, and each one illustrates the two roles that Augustine fulfilled: the administration of justice—Augustine as a judge and as a pastor, and theological controversies—Augustine as a theologian and as a Church leader.

Judicial Responsibilities⁴

Ever since the Emperor Constantine, bishops had the right and even the responsibility to give judgment in civil trials. In 318, the episcopal courts had been given the same legal jurisdiction as the civil courts.⁵ The bishop's civil jurisdiction was known as the *audientia episcopalis*. Historians of Roman law are not agreed on whether this episcopal jurisdiction in the late Roman Empire was limited to ecclesiastical cases and arbitration between Christians, or whether it was truly on a par with the civil courts both as regards competency and actual functioning.

Whatever the precise historical and legal answer to this question may be,⁶ the reality is that Augustine had to deal with a dizzying

⁴ This chapter is based primarily on the following studies: Dodaro 99-115, Dodaro 176-184, Raikas 459-481, van der Meer 244-245.

⁵ Frits van der Meer has described this evolution in somewhat oversimplified fashion: "...the legal procedure of the time, with its sanctions and its appeal to force, had been replaced by a procedure in which persuasion and good counsel played a determining part. ... Judicial authority was beginning to pass from the strict representative of the laws of the Empire to the mild man who judged issues by a purely religious yardstick" ("Augustine" 260).

⁶ "However, the lack of precise information concerning the specific nature of the majority of legal cases brought to Augustine makes it difficult to know in each case

array of legal cases which he had to resolve. Possidius tells us in *Vita Augustini* (19) that Augustine acted as a judge in civil cases in his episcopal town of Hippo. Every morning—and often even part of the afternoon—Augustine, surrounded by his secretaries, held session in the *secretarium* of his church. The sources show that he had to rule on a wide range of cases: usually related to property rights, contracts, and successions. He also presided over cases concerning the status of slavery and accusations of adultery. Other examples are a case in which Augustine was the judge of a Donatist bishop who had broken the ban on rebaptism, and of imperial functionaries who had infringed the right of asylum (Dodaro “Church” 177). Both members of his own denomination and other (non-Catholic) citizens of Hippo—including pagans, schismatics, and heretics—appeared before his court.

Augustine was entitled to give judgment—for instance by imposing fines, and, for Christians, the sentence of excommunication (*ep.*, 153, 21). He did not hesitate to impose the punishment of flogging, though in moderate form (*ep.*, 133, 1, 2; 134; *ep. Divjak*, 8; 9, 2; 10, 3-4).⁷ Imperial law stipulated that clerics could only be tried by an ecclesiastical court. The sentences that could be imposed upon clerics were excommunication or dismissal from the clerical state, and Augustine did actually impose these sentences (*ep.*, 65, 77-78; 106; *s.*, 355; *Divjak* 20). Augustine himself emphasised that a bishop-judge should exercise evangelical gentleness (*mansuetudo*) in administering justice, and should observe moderation in sentencing (*en. Ps.*, 50; *s.*, 13). He pointed in this context to a difference with the civil courts, which set greater store by the deterrent effect of the punishment. Bishops should pass sentence from a different perspective, oriented to the moral conversion of the convicted person (*ep.*, 134, 3-4).

Two important legal issues frequently facing Augustine’s episcopal court were slavery and the ecclesiastical right of asylum.⁸ Slavery was permitted under Roman law. Possidius writes that

whether he was exercising civil or ecclesiastical jurisdiction and whether, in either case, he was acting as arbiter or as judge” (Dodaro “Church” 177).

⁷ See also Houlou (5-29).

⁸ See di Berardino (731-733); Mathisen (“Roman” 733-735).

Augustine often used Church funds to redeem slaves (*Vita Augustini* 24). Augustine did not contest the existence of slavery. On the one hand this can perhaps be explained through the importance which he attached to the existing order and to stability. Augustine rejected every form of injustice, but was certainly not moved by any desire to reform the whole of earthly society: “With regard to social theory, therefore, Augustine in no way could be classified as a social reformer; he rather was a most effective spokesperson for the social and political establishment” (Mathisen “Society” 806). On the other hand, Augustine’s insight into the dire economic conditions of his time was sufficiently great to understand that slavery for many people offered greater social security than freedom in poverty (s., 21, 6; 356, 3-7; *en. Ps.*, 99, 7). These dire economic circumstances—especially towards the end of Augustine’s life, when the Roman Empire was slowly but surely disintegrating—are clearly evident in his newly discovered letters (*Epistulae Divjak*). These also show that Augustine, as a judge, had to rule on the legal status of slaves (*ep. Divjak*, 8; 10; 24). His court most frequently had to deal with the legal distinction between born slaves and temporary slaves. Temporary slaves were originally free citizens, who of their own free will had sold their labour for a certain amount of time and thus acquired the status of slaves. This distinction had consequences for children handed over as temporary slaves by their parents when these parents died. The question was whether the status of these children changed due to the death of their parents, i.e. from temporary to permanent slaves (*ep. Divjak*, 1; 4; 24; 83). Augustine vehemently resisted the abuses committed by slave traders in North Africa, who violently abducted free citizens, forcing them into slavery. He sent his friend and fellow bishop Alypius, who had legal training, to the court of Ravenna with the purpose of search for a legal text issued by the Emperor Honorius which gave bishops the authority and jurisdiction to act against these crimes by the slave traders (*ep. Divjak*, 10). In *ep. Divjak*, 10, Augustine pointed out that this was the responsibility of public authorities and functionaries, who had the task of applying this law against forced slavery, and of preventing Africa from being emptied of its inhabitants (*ep. Divjak*, 10, 3). The Bishop of Hippo not only confronted the civil

authorities with their responsibility, he also contended that the abuses were due to the fact that the existing legislation was not being applied by the functionaries of the State, insinuating that they had been bribed for this reason (*ep. Divjak*, 10, 4-8).

Churches were entitled to offer asylum to any accused person, and thus to postpone the verdict or the execution of the sentence. There was only one exception: no asylum could be granted to tax dodgers. The emperor only granted this full right of asylum (which the Council of Carthage had already demanded in 399) in 419. This initial exception to the right of asylum is further illustration of the unfavourable economic circumstances in the Roman Empire in the early fifth century. The economic crisis, in combination with high taxes, had caused financial hardship for many. Roman law allowed debtors who were in default to be punished legally (often with corporal punishment) at the behest of their creditors. However, these debtors could then seek Church asylum. In Hippo, too, this right of asylum belonged to the jurisdiction of the bishop (Augustine). He granted asylum to Fascius, a parishioner of Hippo, when the latter faced this kind of punishment due to his failure to pay outstanding taxes (*ep.*, 268). Augustine intervened in a similar way in favour of Faventius, a tenant farmer from Hippo, who had been unlawfully imprisoned by Florentius, an officer, as a result of a financial suit against Faventius. Augustine invoked the existing legal procedures for his ruling. In other words, Augustine used existing legislation to prevent the unjust treatment of the accused (*ep.*, 113-116).

Through the work of individual bishops, with Augustine as a clear example, and also through communal action—for instance the African councils during Augustine's time—the Church fought political and social injustices and demanded administrative reforms from the State, such as reform of the laws on slavery or asylum. This is the context in which the Council of Carthage's demand (in September 401) for the appointment of a *defensor civitatis* must be seen. A *defensor civitatis* was a functionary, an ombudsman as it were, who defended the rights of the poorer classes and protected them from exploitation. In 409 Honorius granted the right to choose a *defensor civitatis* to the clergy, together with the bishop and the important citizens. Thus the Church authorities caused the

secular power to develop a new civil office focused on social justice, and the same Church also bore responsibility for the appointment of the holder of this new office. Augustine wrote to Alypius in 420 asking him to make the case in Ravenna for a *defensor civitatis* for the city of Hippo (*ep. Divjak*, 22).⁹

Augustine's interventions on behalf of convicts must be seen in the same context (*ep.*, 100; 133; 134; 139; 151; 153; 155). These interventions were not the result of his jurisdiction, because they did not appertain to the bishop's legal rights or responsibilities. Augustine himself confirmed this. He explained that he made these interventions purely out of pastoral concern and religious compassion (*ep.*, 154, 4–6). When Macedonius, the Catholic imperial emissary for Africa, inquired whether Augustine was planning to turn these interventions into a customary right of the Church—Macedonius was doubtful as to whether this was a requirement of religion—Augustine denied this. All he wanted to do is mediate in capital cases, to avoid the supreme punishment as it did not lead to repentance. Augustine believed that the purpose of punishment was to reform criminals, not to destroy them. He emphasised in his letter that it was the task of bishops to plead before public officeholders in favour of convicts, in order to ensure that unjust excesses would be avoided in the just execution of punishments (*ep.*, 151). Thus Augustine asked Donatus and his successor Apringius, the proconsuls responsible for Carthage and Hippo, not to impose capital punishment upon Donatists convicted of murder (*ep.*, 100; 134). He banned capital punishment and torture from his own court, and advised others to follow suit. Augustine's purpose in doing so was not to interfere as a bishop in the judicial independence of the public authorities or to arrogate this authority to himself. Instead, as a pastor, he wished to guarantee that the evangelical values would also be respected in that independent sphere.¹⁰

⁹ In Africa, the position of *defensor ecclesiae* was also common: laymen who represented the local church communities in court cases and administered the land owned by the Church.

¹⁰ On the basis of this dual interpretation of the episcopal office as a judge and as a pastor, Augustine assumed responsibility not just for the city of Hippo, but also for the surrounding countryside. "It was a semi-feudal world of poor peasants who

Augustine dedicated much of his mornings to the administration of justice, although he had not been trained for this.¹¹ Yet he made efforts to become acquainted with Roman law, and his personal studies gave him wide-ranging knowledge of it.¹² He regarded this as a form of pastoral ministry, in order to guarantee that he would exercise Christian justice in his own judicial practice. Nor did he hesitate to use the expertise of people who had received legal training. On slavery, for instance, he consulted the Roman lawyer Eustochius (*ep. Divjak*, 24) and Alypius.

The traces of Augustine's legal career that we have do not testify to a well-developed, premeditated programme for the good administration of justice and just governance. Instead, they show how Augustine, moved by the ideal of justice, was confronted on a daily basis with all kinds of contested issues and with concrete forms of injustices. In dealing with these cases, he tried to use the existing judicial structures to promote social justice on the basis of his evangelical inspiration.

were dependent on masters and mistresses who applied the legal rules according to their own interpretation. Augustine used the privileged relations which he necessarily had as a bishop with these *domini* and *dominae* to improve the plight of the serfs." Thus Augustine wrote *ep. Divjak*, 14, to Dorotheus, a senator and landowner, because one of the latter's agents had raped a religious sister (Lancel 18).

¹¹ Knowledge of Roman law was not easy to acquire in Augustine's time because imperial legislation had not yet been codified. This only happened after Augustine's death (*Codex Theodosianus*, 15 February 438/1 January 439). In other words, Roman law was often a complex tangle for Augustine's contemporaries. No one could know all the laws that had been promulgated. In addition, the promulgation of a law did not necessarily mean that it would be actually applied (for instance because a pagan provincial governor refused to apply repressive measures against non-Catholics), or even that it could actually be applied. The *Edict of Unity* was promulgated in 405, and was applied only a few months later in Carthage. In Hippo, by contrast, this law had not yet been applied two years later (*ep.*, 86; 89; s., 299B, 9). See also di Berardino (731-732). Augustine shows that he had the legal knowledge necessary to live in a Roman city (*ep.*, 34; 35, 3; 91, 8), and had knowledge of the laws on personal freedom and judicial procedure (*ep.*, 115), and of the legal context of property rights (*ep.*, 83). See also di Berardino (733).

¹² Thus Augustine quoted laws that would otherwise have fallen into oblivion, for instance in *ep. Divjak*, 24, 10. He has also given us the most precise description of the legal procedure of *manumissio in ecclesia*, the process in which a slave owner freed his slave through the mediation of the Church (s., 21, 6; 185).

Appeals to the Power of the State to Defend Catholic Orthodoxy

In practice, the Church gave support to the civil authorities, for instance in the form of episcopal jurisdiction and care for the poor and for orphans. In the eyes of the Church, the relationship was mutual. Thus the State had the responsibility to finance the Church's apostolate. And it was also incumbent upon the State to safeguard orthodoxy from anything that was non-Christian and non-Catholic (Dodaro "Church"). After the creation of a State Church, motivated particularly by the political desire to guarantee unity, peace, and stability (in religious affairs also) in the empire, successive emperors issued laws that increasingly suppressed anything that was not Christian and Catholic. The bishops of North Africa often appealed to this legislation, requested the stricter application of these laws, or even demanded more stringent measures. This legislation was directed primarily against the pagans, Jews, Manichaeans, Donatists, and Pelagians. Thus the Council of Carthage asked the emperor to outlaw statues of pagan deities, temple sacrifices, and pagan festivals on Sundays and Christian feast days, to protect converts to Christianity, and to remove all idols from the city (15 June and 13 September 401). Augustine himself asked the civil authorities for protection of the Christians against pagans (*ep.*, 50), and defended imperial measures against the pagans (*cons. ev.*, 1, 22; 1, 41; *c. litt. Pet.*, 1, 9, 15). Anti-Jewish laws were every more frequently adopted in the Roman Empire, but there is no indication that Augustine supported these anti-Jewish edicts or himself asked for their application. It is true, however, that Augustine supported the imperial laws against Manichaeism, a sect of which he himself had been a member in his younger years (*c. Faust.*, 5, 8; *c. litt. Pet.*, 3, 25, 30; *c. Felic.*, 1, 12; 1, 14; 2, 1). The bishops of North Africa first asked Ravenna for protection of the Catholic bishops against the Donatists, who sometimes used violence, then requested the emperor to compel the Donatist bishops to take part in public debates with their Catholic counterparts, and finally, after the emperor's denunciation of Donatism, asked for the punishment of refractory Donatists. Augustine and

his North African colleagues, confronted with a reluctant pope, succeeded in convincing the emperor to denounce Pelagianism as a heresy, which meant that the existing anti-heresy laws could be used against Pelagianism. According to Augustine, this oppression of pagans and heretics ought to happen with the moderation of a good housefather, who never hesitated to chastise his children out of love (s., 302, 19; *ep.*, 138, 14; 140, 7-10; 153, 17; 173, 3; 185, 21-23), but never lost sight of mercy either, in order to avoid excesses (s., 13, 9; *ep.*, 86; 100; 133, 1-2; 134, 2-3; 139, 2; 204, 3). Just as for criminals, Augustine accepted the principle of punishment, on the condition that moderation was observed.

In sum, the Church, the North African episcopate, and Augustine appealed to the secular arm of the law for the management of religious affairs. We will now look at two examples: Augustine's involvement in the Donatist and Pelagian controversies.

The Donatist Controversy¹³

The Donatist schism had existed for more than a century, dividing North African Christianity into two camps that were—sometimes literally—at daggers drawn with each other. Donatism denied the validity of the sacraments celebrated by clerics (the so-called *traditores* and *lapsi*) who had avoided martyrdom during the time of the persecutions of Christians by collaborating with the pagan civil authorities. Donatists endeavoured to create a pure and elitist Christianity, and they advocated a strict separation between the Church and the world, between Church and State. Anything within the Church was holy and pure. Everything outside it was sinful and to be rejected. In addition to this theological component, Donatism was also a nationalist movement, a social and political protest movement: poor versus rich, countryside versus city, African Christianity versus a Romanised Church. Despite imperial persecutions in the periods between 317-320 and 346-348, the schism continued and flourished in North Africa.

¹³ On the Donatist controversy see Frend ("Donatismus" 128-147); Maier ("Le dossier du Donatisme 1" 303-361; "Le dossier du Donatisme 2" 361-750); Markus (284-287); Tenström; Willis.

In Augustine's time, this Donatism had developed into the dominant Christian denomination in North Africa. Augustine responded on substance to Donatism in various writings: *Contra Epistulam Parmeniani* (400), *De Baptismo* (400-401), *De Unitate Ecclesiae* (401), *Contra Cresconium* (405), *Breviculus Conlotionis cum Donatistis* (411), *Contra Gaudentium* (420). These writings responded to the Donatist accusations against the Catholics, and refuted their claim to be the one true (martyrs') Church. Augustine also had real-life encounters with Donatists; thus there was a Donatist bishop in his own city. Two dimensions can be discerned in Augustine's actual dealings with the Donatists in the context of his relations with the civil authorities: his requests for political support against the Donatists, and—after the denunciation of the Donatists—his plea to the same authorities for moderation in punishment.

Appeal for Government Support Against the Donatists¹⁴

A first tactic that Augustine applied in his struggle against Donatism was to appoint reliable friends to the sees of surrounding dioceses: Alypius in Thagaste, Severus in Mileve, Possidius in Calama. The same concern to form a united front against Donatism caused the Catholic bishops to hold a plenary council every year in Carthage (Munier and Sieben 1085-1107; Merdinger 248-250). This enabled them to speak with one voice against the Donatists, and to appeal with one voice to the emperor. During these councils, great emphasis was also placed on discipline among the Catholic clergy, in order to obviate any Donatist criticism. The regular occurrence of these councils emboldened the Catholic bishops in their struggle against Donatism. One example is that the council decided, in 401, to send out missionaries to convert Donatists to Catholicism.

This Catholic proselytism, and the constant danger for the Donatists that the anti-heresy laws might (once again) be applied to them made the Donatist camp nervous. Polemics and apologetics increased sharply on both sides. *Circumcelliones*, a violent rebel movement linked to Donatism, attacked Catholic clergy and State

¹⁴ See particularly Hermanowicz "Possidius and the legal"; "Possidius of Calama" 83-220; Gaumer.

functionaries (*cath. fr.*, 19, 50; 20, 54; *Cres.*, 3, 42, 46). Major disturbances occurred. In order to restore the peace, the Catholic bishops decided to organise a public debate with the Donatists. Augustine and Aurelius therefore invited the Donatist bishops to attend the 403 Council of Carthage. However, when the Donatists refused to participate in this debate, the Catholics made a first appeal to the civil power. At the Catholics' behest, the proconsul Septimus compelled the Donatists to participate. However, this did not contribute to restore order; on the contrary, Possidius, a friend of Augustine's and the Bishop of Calama, was attacked by a gang of *circumcelliones* led by a Donatist priest. The case went to court. The proconsul Septimus decided that Crispinus, the Donatist bishop of this priest, was responsible for the crimes of his priest. Furthermore, Septimus ruled that Crispinus was guilty of heresy according to the 392 law of the Emperor Theodosius, and that he had to pay a fine (*Cres.*, 3, 47, 51). This was the first time Theodosius's anti-heresy laws were used against the Donatist Church, and the first time the Donatists were designated as heretics and enemies of the State. But Augustine and Possidius were not unreservedly happy with this ruling. The Donatists were always eager to present themselves as the martyrs' Church, oppressed by the Roman State. Were Crispinus actually to have to pay this fine, this would only strengthen this self-image, and encourage further violent reprisals by the *circumcelliones*. Nevertheless, before they were able to prevent the execution of the sentence, Crispinus appealed to the court in Ravenna. The imperial court confirmed the punishment and even doubled the fine.

In the meantime, the riots and the raids by the *circumcelliones* continued apace. Augustine and the African bishops in general opposed large-scale and heavy persecution of Donatism, because this would fuel the movement's claims to martyrdom and resistance against the "Roman oppressor" (claims which can partially explain its initial success), possibly leading to a revival of Donatism. The 405 Council of Carthage therefore opted not for violent repression, but for the imposition of fines and the forfeiture of property and of the succession rights of Donatists, in conformity with the Theodosian laws. In the spring of the same year, the Emperor Honorius issued the *Edict of Unity*, in which he decreed the unity of all the

churches in Africa and simultaneously condemned the Donatists as heretics. The application of this law saw the confiscation of Donatist property, the exiling of Donatist clergy, the abrogation of Donatist property rights, and the banning of the Donatist practice of rebaptism.

However, the Donatists did not disappear, and in fact their new martyrdom caused a revival. In the year 410, when Alaric, the Visigoth leader, was menacing Italy and Rome, the importance for the Emperor Honorius of North Africa being quiet and stable only increased, as he required a possible place of refuge for the Roman Empire. He therefore sent the Catholic count (*comes*) Marcellinus to North Africa with the express task of eradicating Donatism for once and for all, no matter the cost. With this purpose in mind, Marcellinus convened a general African council in Carthage for 1 July. To prevent the Donatists from boycotting the council, he returned previously confiscated basilicas to them, much to the Catholics' annoyance. The Donatists responded positively to his gesture, and attended the council with a delegation of 284 bishops. But the council turned out totally different from what they had expected. They wanted open debate with the opportunity to explain their point of view, in the hope of undoing the *Edict of Unity*. Marcellinus had in fact lured them to the council to invite them to convert to Catholicism. He was planning to issue a final condemnation of Donatism if they were to refuse. After an extremely brief council, Marcellinus decided in favour of the Catholics. This decision was immediately imposed upon the entire province. The Donatist bishops appealed to the emperor, but in vain. The Emperor Honorius adopted further anti-Donatist measures, but he avoided capital punishment so as to preclude new Donatist claims of martyrdom.

During the 411 Council of Carthage, the religious and secular authorities joined forces to bring about the end of Donatism as an institutional group, as an organised denomination. Donatist possessions were confiscated and many Donatist communities were forced to join Catholic communities. Although it was now officially banned, Donatism disappeared only very slowly. It continued to lead a clandestine existence, especially in the countryside and in family contexts, surviving the collapse of the Roman Empire in Africa

after the Vandal invasion. Augustine was strongly conscious of this at the end of his life (*Io. ev. tr.*, 10, 5; *ep.*, 185, 7; 30).¹⁵ Small pockets of Donatism perhaps still existed in North Africa when Islam arrived.

Plea for Moderation in the Punishment of Donatists¹⁶

Ever since the Emperor Constantine, the state had sought the punishment of the Donatists, ranging from restrictions on citizenship rights to execution (*Grasmück*). Augustine strongly opposed the execution of capital punishment and of torture. Augustine wrote to the proconsul Donatus, who had been sent to North Africa with the task of suppressing the Donatists, that he should not be motivated by the desire to kill Donatists, despite the nature of their crimes, but that he should offer prayers for them (*ep.*, 100). In a similar vein, Augustine wrote to the tribune Marcellinus, who had to judge the *circumcelliones* who had murdered a Catholic priest, not to apply the law of equal retaliation (*ep.*, 133). According to Augustine, the fundamental purpose of punishment is to convert those who err, to bring them back onto the straight and narrow path. This result cannot be obtained by imposing capital punishment. Augustine also warned against executing pagans who had attempted to restore pagan worship and had committed acts of violence against Catholics (*ep.*, 91, 1; 104, 1).

Augustine rejected capital punishment and the practice of torture as a matter of principle.¹⁷ Initially he even repudiated any form of coercion of *haeretici* and *schismatici*. He wrote to Maximinus that he favoured the peaceable exchange of views with the Donatists, and that he was consequently planning to postpone discussions with them until the armed force was no longer in the vicinity (*ep.*, 23, 7). He did not want to coerce the Donatists to return against their will, but wanted to convince them of the truth of the

¹⁵ See also *c. Gaudentium*, 1, 23, 26.

¹⁶ This section is based largely on Dupont (30-47).

¹⁷ In an early work Augustine did not yet oppose the death penalty and/or torture due to his desire for order in society: *ord.*, 2, 4, 12 (November 386-March 387): "What is more horrid than a public executioner? And yet he has a necessary place in the legal order, and he forms part of the order of a well-governed society."

Catholic faith (*ep.*, 34, 1). Augustine forbade a father to force his Donatist daughter to return to the Catholic Church. According to Augustine, the woman could only return to the Catholic Church if she wanted to do this and desired it herself (*ep.*, 35, 4).¹⁸ Initially, Augustine even opposed applying the imperial anti-heresy legislation. In a letter to Januarius, he explained why he did not apply the existing laws in the name of charity and leniency. The same letter reveals that Augustine was willing to countenance only the imposition of a fine in cases of proven acts of violence against Catholics, whereas the law of Theodosius stipulated that all heretics had to pay this fine anyway (*ep.*, 88, 7).

The year 400 saw a change in Augustine's attitude. From that point on, he accepted the use of coercive measures as stipulated in the imperial legislation, and he justified the use of them (Brown 382-391; Burt 25-54; Himbury 33-37; Gaumer and Dupont 345-371; Jans 133-163; Lamirande). In *ep.*, 185, addressed to the tribune Boniface, Augustine explained that the Donatists must be treated by the Church and the State like doctors treat their patients, that they must be rebuked like disobedient sons are by their father, corrected like wives by their husbands. The idea that no one must be forced to accept the faith against their will remained a crucial aspect for Augustine (*c. Gaud.*, 1 8; 1, 28). Conversion requires interior assent, which can, however, be furthered by external coercion (*s.*, 112, 8). This coercion, as a last resort, must be accompanied by teaching with a view to accomplishing the interior conversion (*ep.*, 93, 2). Augustine never tired of exhorting the imperial functionaries whose responsibility it was to administer justice to do so with mildness and leniency (*ep.*, 153).

Augustine himself also proposed a number of punitive measures: the abrogation of certain citizenship rights, a ban on worship and on rebaptism,¹⁹ the confiscation of Donatist ecclesiastical properties (*c. litt. Pet.*, 1, 102; *c. Gaud.* 1, 50-51; *c. ep. Parm.*, 2, 18-20), the

¹⁸ Augustine opposed forced conversions in order to avoid false conversions. He summarised in *retract.*, 2, 5, by recalling that he had confessed to the Donatists in the lost *Contra Partem Donati*: "it has never pleased me that schismatics are forced to return to the community under coercion by the civil authorities."

¹⁹ This measure was stipulated in the edict of 12 February 405.

declaring null and void of Donatist wills (s., 47, 22). He accepted the imposition of fines, provided that the convicted persons would still have enough money to support themselves (*ep.*, 104). He also accepted flogging, a customary practice in schools and before the episcopal courts, given that this served to discover the guilty party as quickly as possible, thus avoiding the risk of punishing the innocent (*ep.*, 133, 2).

Augustine's change of attitude was perhaps due to the failure of his peaceful attempts. One of his own priests, Restitutus, was murdered by the *circumcelliones*. His good friend Possidius became the victim of an attack. Augustine himself only barely escaped an ambush. His acceptance of coercive measures against the Donatists was founded on the desire to protect the Catholic community against Donatist violence (*ep.*, 185, 18). He articulated the rationale for his appeal to the secular power and argued that the civil authorities, the State, had the duty to act in religious affairs, as they must pursue the good of their subjects. As Christians, they were held to defend the highest good, i.e. the faith and the unity of the faithful. Because the emperor was a Christian, he could not content himself with measures that eradicated violence, but must also prevent error (*ep.*, 185, 2). This argument rests upon the interpretation of schism or heresy as a *crimen*, which, like all other crimes, falls under the emperor's and the public authorities' judicial power. The Donatists, as a matter of principle, advocated the strict separation between the religious and the secular, between Church and State.²⁰ But Augustine argued, in

²⁰ Donatist thought can be summarised as "separatist", as it used schemes of opposition and separation. In theory, the Donatists wanted full separation between Church and State, so as to avoid contamination of the holy community by contact with the impure world. Augustine recognised the Church and the State as independent spheres, which are, however, mutually connected here on Earth, and Augustine also realised that the earthly Church was situated in the concrete world. Furthermore, the Donatists were convinced that the African Church was the only true Church. Augustine, by contrast, regarded the *Catholica* as a universal bond between all churches worldwide. Finally, the Donatists were moral elitists as they believed that all sinners had to be expelled from the Church community, leaving only the saints. Augustine countered with the notion of the Church as a *corpus (per)mixtum*: within the Church there are both sinners and non-sinners. He doubted also whether anyone could truly be totally without sin (see the section

rather polemical tones, that the repressive intervention of the civil power was justified, because the Donatists themselves accepted it. Thus their “founder” Donatus himself had argued his case before the emperor. The Donatists had themselves appealed to the imperial authorities, the secular power. They had been the first to address their petitions to the imperial court. Augustine recalled that the Donatists had collaborated with the oppressive government during the persecutions of the Christians under Julian the Apostate (*ep.*, 93, 12). The Donatists also supported the imperial repression of the pagan cult (c. *Gaud.*, 1, 51; *ep.*, 93, 10). The Maximianists had effected a split within Donatism, and these Maximianists had themselves been prosecuted in the courts by the Donatists. In other words, Augustine accepted—both in theory and in practice—the intervention of the State in religious issues whenever the Church requested the State to do so (Frend “Augustine” 49-73).

| The Pelagian Controversy²¹

The Donatist controversy was concerned mainly with ecclesiology (“what is the true Church community?”) and with sacramentology (“who are the true ministers?”). The Pelagian controversy was a fundamental theological debate about the relationship between grace and human freedom, about whether it is possible to lead a sinless life, about the meaning of human mortality, and about the question whether there was such a thing as the transmission of an original sin. In the following outline of Augustine’s attitude to politics in this controversy, the various theological positions defended will also be mentioned and briefly explained.

The controversy began when Caelestius, a follower of Pelagius, arrived in Carthage after the fall of Rome. He asked to be ordained to the priesthood (Honnay 271-302; Bonner 693-698; Lamberigts 129). This request was refused, because he had contended that

“The Pelagian Controversy”). Moreover, he believed God alone had the right to separate the just from the sinners.

²¹ This chapter is based on Carefoote; Lamberigts (363-375); Wermelinger. For an overview of the history and theological content of the Pelagian controversy, see the first chapter of Dupont (“Gratia”).

children are born without original sin, and that the reason for infant baptism was not therefore the remission of sin. In 411, a council met in Carthage which condemned Caelestius.²² Augustine did not attend this council, but when he was appraised of the views of Pelagius and Caelestius, he wrote a number of treatises in which he defended the necessity of infant baptism on account of the *peccatum originale* that rests upon every human since Adam's fall. He also proved that *impeccantia*, the possibility of living without sin, is impossible, precisely because of every human being's original sin. Two of these writings from the early phase of the Pelagian controversy were addressed to Marcellinus, the imperial emissary who had denounced Donatism: *De peccatorum meritis et remissione* (411-412) and *De spiritu et littera* (spring 412). The tone of *De natura et gratia* (415), Augustine's answer to Pelagius's *De natura*, was still polite rather than polemical, and it focused on the theological issue at stake.

This tone soon changed when Pelagius, who had moved from Rome via Carthage to Palestine, received the support of bishops in the East. The North African bishops had sent envoys to Palestine to denounce Pelagius's and Caelestius's heterodoxy. A synod in Jerusalem (28 July 415) decided that Pelagius was innocent, and shortly afterwards a synod in Diospolis (December 415) acquitted Pelagius of the charge of heterodoxy. News of this acquittal was received as a bombshell in Carthage. Provincial councils were convened immediately in Carthage and Milevis in the later summer of 416. The North African council fathers decided to appeal to the Bishop of Rome, Innocent I, and sent him three letters.²³ In short, the African bishops argued that the bishops in Diospolis had been insufficiently

²² This Carthaginian council accused Caelestius of six errors: 1. Adam was created a mortal; 2. Adam's sin affected only himself; 3. Children are born in a prelapsarian condition; 4. Humanity does not die because of Adam's sin; 5. The law, just like the Gospel, gives access to heaven; 6. There were people without sin before Christ.

²³ The *corpus* of African letters to Innocent consists of three letters: Council of Carthage: *ep.*,175; Council of Mileve: *ep.*,176; and the letter written by Augustine, Aurelius of Carthage, Alypius of Thagaste, Possidius of Calama and Evodius of Uzalis: *ep.*, 177. The bishops of Rome during Augustine's life time were: Damasus (366-384), Siricius (384-399), Anastasius (399-401), Innocent (402-417), Zosimus (417-418), Boniface (418-422), and Celestine (422-432).

informed and had been misled by Pelagius. The three letters then expressed great respect for the *sedes* of Rome, without however assigning any primacy to this Roman see (Marschall 127-150). They regarded Rome more as an equal see, which was subject, just like the see of Carthage, to the higher authority of Scripture. They did not seek the judgment of Rome as such (as if Rome were a higher authority), but Rome's help (as an equal partner). As far as the theological substance is concerned, the Pelagians were accused in these three letters of denying that infants must be baptised in order to be saved (*ep.*, 175, 6).²⁴ The Pelagians were also accused of promoting human freedom to the extent of leaving no room for God's grace (*ep.*, 175, 2; 176, 2).²⁵ Pope Innocent replied in three letters of his own (27 January 417) (*ep.*, 181; 182; 183).

Pope Innocent (pontificate: 402-417) was attempting to expand the primacy of Rome (Lamberigts "Innocent I"; "Innocentius"). He considered that the episcopal see of Rome had a unique position, because in the West the Gospel had been preached from Rome. He entertained the view that the Western churches should follow Rome in the field of discipline, and that Rome was the highest court of appeal for *causae maiores*. This Roman primacy was by no means self-evident yet in the early fifth-century Church, let alone a reality. The letters of the North African bishops drew Innocent into the Pelagian controversy. His letters show that Innocent's answer, and the condemnation of Pelagius and Caelestius which it contained, was based solely on the files that the Africans sent him. The main emphasis of his letter was the *auctoritas* of Rome. Whereas the Africans had approached him as an equal partner, he distorted this equal approach to make it look like the consultation of a higher authority. Thus he wrote that the council of Carthage had acted rightly by submitting the Pelagian issue to his judgment, even

²⁴ It must be mentioned here that no "Pelagian" denied the necessity of infant baptism. They did however refuse to associate this necessity with the existence of an inherited original sin.

²⁵ This was not entirely fair of the North African bishops. In fact, Pelagius and Caelestius did not deny the necessity of grace (in Christ). They did, however, attack the idea that additional grace was necessary due to some kind of original sin. See also Dupont (*Die Christusfigur* 321-372).

though this had not in fact been the Africans' intention.²⁶ In the same breath, Innocent presented Rome as the source (*natalis fons*) for all the churches, implying that the opinion of Rome was binding on all the churches. Finally, he condemned Caelestius and Pelagius because they regarded human freedom as equal to God's grace, and regarded divine assistance as superfluous (*ep.*, 181, 8). Innocent tellingly said nothing about the issue of the *peccatum originale*, which was a crucial factor in the Africans' rejection of Pelagianism. The conclusion must be that for Innocent Church politics were more important than theology. Innocent used the Pelagian controversy to underline papal authority, and was more interested in the support of the entire African episcopate than in the standpoints of two theologians who lacked influence (Wermelinger).

Carthage appealed to Rome in 416. The North African bishops had not needed Roman support before, in 411, when they had condemned Caelestius. When handling the Donatists, Carthage had equally operated entirely without recourse to the bishop of Rome.²⁷ The acquittal in Diospolis, however, necessitated a Church political change of attitude. This acquittal threatened the legitimacy and orthodoxy of the African Church. The reversal of a condemnation for heterodoxy inevitably raises questions about the orthodoxy of the authorities responsible for issuing the initial condemnation. Faced with the patriarchate of Jerusalem, the Africans did not feel strong enough. They needed a new ally: Rome. For reasons of self-interest, Carthage recognised the authority of Rome in a very limited way. The approval given by this Roman authority afforded greater legitimacy to their own conciliar decisions. That this recognition must not be equated with full submission to papal authority is evident from the

²⁶ "Significantly, the Fathers had merely asked him to confirm their denunciation of Pelagianism, but Innocent treated their request as a plea for an authoritative papal decision" (Merdingner "Roman" 728).

²⁷ The councils of Carthage had regularly consulted the bishops of Rome on whether converts from Donatism might be admitted to the Catholic clergy. Pope Siricius did not reply to this query (393 and 397). Pope Anastasius answered that it was not permitted. But the Council of Carthage, going against this papal advice, decided to permit it on the basis of an evaluation of individual cases. Despite the fact that they ignored the papal decision, the North African bishops ensured that their relations with Anastasius were cordial.

relationship between the African bishops and Innocent's successor, Zosimus, whose authority they did not automatically recognise.

Pope Innocent I died on 12 March 417. Augustine was under the impression that the Pelagian controversy had been definitively settled (s., 131, 10: "causa finita"). Six days later, however, the Greek-speaking Zosimus was elected bishop of Rome (Merdinger "Roman" 728-729). Caelestius and Pelagius appealed to the new pope, who acquitted them on 21 September 417 of the charge of heresy and rehabilitated them. It is striking that this pope and his theologians did not object to Caelestius's proposition that children are born without original sin, which involves a rejection of the doctrine of original sin. What is more, Pope Zosimus in his letters *Magnum Pondus* and *Postquam a Nobis* (addressed to Paulinus of Milan, Heros, and Lazarus among others) strongly criticised the accusers of Caelestius and Pelagius. Just like his predecessor, Zosimus founded his authority to rule in this matter on the special authority of the see of Peter. In his letters to the African episcopate, Innocent had stressed the formal right of the see of Peter to take doctrinal decisions for the universal Church. Zosimus used the same authority to take a contrary decision. The North Africans, however, informed the pope that they were not planning on changing their view, and that they were maintaining their condemnation. The pope replied that he was not planning to change his acquittal either, again underlining the authority of Rome. He incidentally also indicated that his decision had been based on more thorough study than his predecessor's had been. Innocent had based himself solely on the letters from the North African bishops. Zosimus, together with his theologians, had meticulously studied both camps' propositions, had interrogated Caelestius himself when he was in Rome, had perused the writings of Caelestius and Pelagius, and consulted other bishops and theologians. Both "camps" were becoming entrenched in their positions.

The North African bishops concluded that they had to change tactics again in order to vindicate their position. Messengers were sent from North Africa to the imperial court in Ravenna. The condition of the empire was far from stable and prosperous at the time. Britain had been lost, the barbarians were on the offensive in Gaul, and Spain was in trouble. In other words, the Emperor Honorius

could not afford religious unrest in North Africa, all the more so as peace had only recently been restored after the Donatist controversy. In addition, the empire was strongly reliant both economically and militarily on North Africa. This province was the granary of Italy, and it also supplied horses for the emperor's cavalry, and he needed a well-equipped army in troubled times. Religious calm had to be restored whatever the cost. The Emperor Honorius therefore intervened personally, without consulting the Pope, and condemned Pelagius and Caelestius (edict of 30 April 418), expelling all their adherents from Rome. This decision was not inspired primarily by any doctrinal concerns on the part of the emperor, but by the political imperative to guarantee stability.²⁸ The emperor decided to back the strongest party, i.e. the influential African episcopate, at the cost of a small group of idealists without any great political influence. The wording of the imperial condemnation was similar to that of the councils of Carthage (both the 411 condemnation of Caelestius and the reaction to the acquittal at Diospolis (415) in 416), and of the African letters to Rome: the Pelagians were misleading the ordinary faithful by teaching that Adam had been created as a mortal (i.e. that his mortality was not the result of his sin), and that Adam's sin had no consequences at all for his progeny. The North African bishops explicitly referred to these two points in a new condemnation (issued by the council of Carthage on 1 May 418). Anyone who taught that Adam had been created a mortal, that infant baptism was not necessary, or anyone who held a reduced concept of grace, was excommunicated. This plenary council, in which more than two hundred bishops participated, sent this decision to Zosimus and told him that they would henceforth abide by Innocent's, rather than Zosimus's own decisions. The emperor once again confirmed his position in edicts against the Pelagians issued in June 419. He did not contact the bishop of Rome even once throughout the affair.

²⁸ "Having recently witnessed the devastating effects of Donatist fanaticism, Honorius was not inclined to tolerate another movement whose teachings might ignite further civil disorder" (Merdingen "Roman" 729). An underlying explanation for this denunciation can perhaps be found in the fact that Pelagianism is sometimes associated with social critiques of wealth, and could therefore be regarded as a destabilising factor. See also Kessler.

This alliance between Carthage and Ravenna forced Pope Zosimus to rethink his stance. Zosimus grudgingly accepted the African viewpoint (21 March 418). He condemned Pelagius and Caelestius in a letter addressed to all the Italian bishops (*Epistula Tractoria* of later June 418), not on the basis of any substantive reasons, but because he wished to avoid total political isolation.²⁹ Yet he refused to subscribe to the African doctrine of original sin in this letter of condemnation. Zosimus condemned Pelagius and Caelestius, did not deny the necessity of infant baptism (neither had Pelagius and Caelestius, as a matter of fact), but refrained from teaching the doctrine of original sin. He remained silent particularly about the African interpretation of infant baptism, i.e. that infants should be baptised to remit original sin (which had been present since their birth). Innocent had never confirmed this doctrine of original sin, which held that children were born in sin, either. Zosimus felt compelled to condemn the Pelagians not by force of argument, but by political motives.³⁰ For this reason, a number of Italian bishops led by Julian of Aeclanum refused to sign Zosimus's letter of condemnation (Lamberigts "Iulianus" 453-508). Julian of Aeclanum clearly pointed out that Rome's about-face had been due entirely to political pressure, and he proved to be well acquainted with the intensive correspondence between Carthage and Ravenna. Julian even accused the African bishops of having bribed the imperial court with horses (*Ad Florum*, 1, 74; 3, 35). This accusation of corruption was never proven, and Augustine stringently denied it, but—leaving the specific accusation aside—the Roman cavalry was certainly dependent on African horses after the supply from Spain dried up, and Italy was also economically dependent

²⁹ "To put the matter bluntly, Zosimus changed his mind for purely political reasons" (Lamberigts 372).

³⁰ Augustine would later act at Zosimus's behest out of gratitude for this reversal, in an ecclesiastical conflict in Mauretania Caesariensis, where a certain bishop Honorius wanted to swap sees, something which was not permitted under canon law. When feelings became too heated in Mauretania, Augustine submitted the case to Pope Boniface (*ep. Divjak*, 22; 23; 23A). Similarly, Augustine submitted the case of Antoninus, the bishop of Fussala whom Augustine deposed on account of his avarice, to Pope Celestine (*ep.*, 209; *ep. Divjak*, 22). Apparently the North African bishops also appealed to the pope in disciplinary issues, in addition to the doctrinal question of Pelagianism.

on this province. The following two popes, Boniface and Celestine, supported the African viewpoint and dedicated their pontificates to combatting Pelagianism.

As the protagonist of the African episcopate, Augustine was very much at the forefront of this struggle against Pelagianism. He responded to the substance of the Pelagian claims and played an important role in the reaction against them. He also defended the imperial condemnation of Pelagianism (*nupt. et conc.*, 2. 3, 9; *grat. Chr.*, 2, 17, 18). Thus Augustine appealed both to the ecclesiastical and to the civil authorities to solve a doctrinal issue. The Africans initially attempted to resolve the problem themselves. When they were faced with an opposing ecclesiastical authority, the patriarchate of Jerusalem, they sought support—under Augustine’s leadership—from the civil power. This recourse to the civil authorities was a third option—after their own efforts had failed, and the ecclesiastical authority of Rome had turned against them. What is striking is that Pope Innocent and the Emperor Honorius, who supported the Africans, were uninterested in the substance of the issue. The only party who did take an interest, Zosimus, refused to back them. The Africans’ tactical power play ultimately forced him to concede. Perhaps the Africans’ zeal can be explained by their fear of a new schism so soon after Donatism, a controversy that had driven the North African province to the brink of a civil war, and by the fact that their struggle against Donatism had turned the North African episcopate into a well-organised body.

When Augustine became a bishop, the Donatist controversy had been around for some time. Cooperation between the State and the Catholic Church in this conflict was also a long-established reality by the time of his appointment. Augustine placed himself in an existing policy, legitimated the conduct of the Catholic hierarchy and of the imperial administration *vis-à-vis* the Donatists, and provided theological justifications for this response. The Pelagian controversy, on the other hand, arose during Augustine’s episcopate. The course he took was his own. Augustine was at the forefront of the intellectual rejection of Pelagianism. This is evident from his many anti-Pelagian treatises, sermons, and letters. It is also clear from the African council documents of the time. The strong similarities which exist

between these and Augustine's own writings point to Augustine's authorship of these conciliar documents, for instance of the council's letters to Innocent and Zosimus. The fact that Augustine shaped the contours of the case against the Pelagians implies, as his letters show, that he played an important role in the actual move against the Pelagians, in the successive appeals to Rome and Ravenna, in seeking papal and imperial support for the condemnation of Pelagianism. As has been seen, Augustine's reaction to Pelagianism was largely his own choice. He chose the same approach he had used in the struggle against Donatism, repression with state support, presumably as a result of the traumatic experience that he and his fellow bishops had with Donatism.

Augustine as a Bishop *vis-à-vis* the State

According to Duijnsteet (257-258),

The good relations between Church and State in the days of the Bishop of Hippo also had their drawbacks. Conscious of their own impotence, and convinced of the Church's influence, the emperors were all too eager to use this influence for their own purposes, which posed a threat to a healthy cooperation on the basis of mutual independence. Too many secular tasks were entrusted to the bishops, so that in certain respects they in fact became servants of the State. The Church was invited on the basis of her authority to assume and guarantee a number of public tasks, such as the protection of the poor and of orphans, judicial authority and the administration of justice in civil cases, the defence of the city.

Augustine accepted this mutual utilitarian understanding between Church and State. The State used the Church's well-organised, hierarchical and mobile structure. The Church, in its turn, assumed responsibility for official commissions and used the facilities that the Roman Empire had to offer. Augustine assumed the secular responsibilities that were assigned to him, but he did not allow himself to be reduced to an uncritically obedient servant of the State.

The first way to approach Augustine's attitude to politics is that of his involvement in the administration of justice. As a judge, Augustine

himself exercised civil authority. He did not ask for this, but he fulfilled this task conscientiously. In order to be able to take decisions that were legally right, he studied Roman law. He was guided in his interpretation and execution of the civil law by the law of the Gospel. This is where the roles of judge and pastor converged. As a judge, he endeavoured to judge moderately. He petitioned civil and military authorities to exercise the same moderation. These interventions were not based on any legal power of intervention that bishops might have had, but derived from the pastoral responsibilities of the episcopal office. As a pastor, he asked that the authorities should not follow the letter of the law, but should be clement with a view to the conversion of the convicted person. He did this both for criminals and for Donatists, which is another way in which the two ways—judicial authority and theological controversy—converged.

As a practicing judge, Augustine accepted the existing body of legislation. He also called for the civil obedience of Christians to the Roman State. But this obedience was not blind or unquestioning. To put it differently, Augustine only approved of obedience to the State if the State in its turn was obedient to the highest authority, that of God. This is a theme that recurs frequently in his sermons on the feasts of martyrs. It is a characteristic of martyrs that they disobeyed the (pagan) State that attempted to force them to commit apostasy, thus preserving their faith intact, even though this resulted in death. In the sermons on the martyrs, Augustine contended that obedience to the civil authorities was premised on the strict condition that these authorities should not violate divine commandments (s., 62).³¹ The martyrs' resistance to the State, however, was peaceful resistance. Martyrs resisted the injustice that forbade them to profess their God and forced them to commit idolatry (for instance by sacrificing to the emperor), but they did not therefore take up arms. Thus Augustine in s., 302, condemned the murder of a corrupt imperial civil servant in Hippo by pointing to the examples of the martyr Laurence and of Christ. Both resisted injustice, but without using violence. According to Augustine there was always an existing political order, which Christians were called to respect (this civil obedience was based on the exhortation of

³¹ For Augustine's theology of martyrdom see Leemans and Dupont (365-379).

Rom., 13, 1). If this political order was the author of injustice, peaceful resistance was the only permissible response for Christians, as the examples of Christ and Laurence show. This peaceful resistance testified to a higher justice. Augustine thought it was impossible to obtain a just system through violence, which was always fundamentally unjust in his eyes.

Although Augustine was a protagonist in the struggle against the Donatists and despite the fact that he legitimated the imperial repression of the Donatists, he himself resisted the state by refusing to tolerate capital punishment. Thus Augustine coupled his request to the proconsuls Donatus and Apringius not to execute Donatist murderers with the threat that Catholics would refuse to cooperate in such executions, as this policy could not bring reconciliation but would lead only to further entrenchment of the two camps. The underlying proposition is that violence does not solve violence, but only breeds further violence. This example also demonstrates that Augustine followed politicians, but not uncritically. Whenever the civil authorities took unwise decisions, he did not hesitate to threaten a boycott. Nor did he fear criticizing holders of public office: "A certain Romulus, whom he himself had baptized, was threatened by him in a letter with 'wrath that is piling up before the judgement seat of God', because he was squeezing double the taxes due from some wretched *coloni*." (van der Meer "Augustine" 262). The senior military officer Boniface, whom he had previously congratulated on halting the Moors who had invaded North Africa, received a strong rebuke from Augustine in 425/426 because he was unable to prevent the Moors from plundering Numidia. Augustine's critical attitude with regard to political leaders was founded on his basic conviction that Christ was the only true leader of society, both the current society and the society which is to come. Only Christ is the founder of justice. Augustine thought that political leaders should imitate Christ's example, especially by practicing the virtue of humility, so that they would not indulge in self-glorification, and would continue to critically assess their own actions on a moral basis. Augustine respected the existing political order, participated in political decision making, but was never uncritical. He recognised the value of a legal framework, and furthered

correct knowledge of this judicial system, but also regarded this framework as subject to the requirement of justice. Thus he used the same pericope of Rom., 13, 1-7 to legitimate the obedience that was incumbent upon Christians to the civil authorities, and to remind political leaders of their duty to govern justly and mercifully (Dodaro “Church” 182).³² Augustine took his commitment to the civil society and the secular State very seriously. He regarded the intrinsic purpose of the earthly society and the earthly state (*civitas terrena*)—the promotion of peace and justice—as very valuable. But he did not regard this earthly peace and justice, the politics of the here and now, as absolute values. Ultimately, despite Augustine’s own struggle against concrete instances of injustice, Augustine continued to regard earthly politics as inevitably imperfect. It is evident from Augustine’s *De civitate Dei* that he had relinquished the ancient notion of a Christian empire as an instrument for the salvation of humanity after the fall of Rome. Political aspirations and realisations were always temporary and fleeting. Human life within this *civitas terrena*, this earthly dispensation, was no more than a *peregrinatio*, a pilgrimage. Real happiness transcended these temporary and fleeting things.³³

³² “True political justice requires that each person be ‘given his or her due’, a principle which necessitates that society also practices true worship or piety (*vera pietas*) in order to ‘give to God what is due’ (*civ. Dei* 19.21). This true worship, which is constitutive of justice, also requires that political leaders and citizens acknowledge their moral failings openly and pray for the forgiveness of their sins, while at the same time they extend forgiveness to their enemies (*civ. Dei* 19.27; cf. 5.24, 26). Only Christ, who alone is both just (*solus justus*) and justifying (*justificans*), can establish and rule society justly (*civ. Dei* 17.4; cf. 2.21; 10.24; 20.6). Political leaders who would act justly ought to imitate Christ’s example—in particular, his mercy toward sinners (s. 13; ep. 153; en. Ps. 50)” (Dodaro “Justice” 483).

³³ “Augustine’s political thought, therefore, reminds us of the contingency of political achievements, and that any outcome will not likely endure as long as expected or longed for. Human beings are permanently caught in the tragic situation of longing for true happiness, but they face the mysterious impossibility of not being fully capable of attaining it. This does not mean that political activity is fruitless; it means only that the fruition of our greatest longings lies elsewhere, an insight achieved only by thinking and acting in the world, and by discovering that such longings reorient our being in the world. Between our political activities and that fruition, we long and live in hope” (Heyking 260–261).

Augustine also assumed his responsibilities as a theologian and Church leader: the truth of the faith and the unity of the Church could not be compromised. He did not hesitate to appeal to the civil authorities in the pursuit of this goal. In fact, he even ventured to deploy the civil authority, the emperor, against an ecclesiastical authority such as Pope Zosimus. This appeal to the secular arm of power was inspired on the one hand by Augustine's concern for the preservation of order and peace, and on the other by his faith in the rights of truth. Yet this aspiration of Augustine's was not absolute either. He rejected the idea that humans should be converted forcibly, against their will. He also condemned anything that compromised the physical integrity of human beings.

In short, Augustine recognised the value of the political system. This served to safeguard the good ends of earthly life, i.e. peace and justice. But Augustine believed this earthly peace and justice were reflections of the heavenly peace and justice, which are the foundation of earthly order and stability. Augustine, himself a civil functionary in his capacity as a judge, and a practitioner of Church politics as a bishop, shaped his responsibilities and his dealings with the temporal sphere on the basis of his love of God; therefore he called on Christian politicians to adopt the same orientation. Augustine's theoretical views on the civil society, on politics, and on the secular State are in harmony with his actual experience of, and practical dealings with them.

Anthony Dupont, PhD.

Research Professor of Christian Antiquity

Catholic University of Leuven, Belgium

anthony.dupont@kuleuven.be



Works Cited

- Bonner, Gerard. "Caelestius." *Augustinus-Lexikon*, vol. 1. Basel, 1992. 693-698.
- Brown, Peter. "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion." *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, pp. 107-116.
- Burt, Donald X. "Augustine on the Morality of Violence: Theoretical Issues and Applications." *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Rome, 1987, pp. 25-54.
- Carefoote, Pearce James. *Augustine, the Pelagians and the Papacy: An Examination of the Political and Theological Implications of Papal Involvement in the Pelagian Controversy*. Unpublished dissertation, KUL, Leuven, 1995.
- Di Berardino, Angelo. "Roman Laws." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 731-733.
- Dodaro, Robert. *Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo*, edited by John Doody, Kevin L. Hughes and Kim Paffenroth, Oxford, 2005, pp. 99-115.
- "Church and State." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, 176-184.
- "Justice." *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 481-483.
- Dougherty, Richard J. "Citizen." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 194-196.
- Duijnste, Xaverius Petrus. *St. Aurelius Augustinus over Kerk en Staat*. Tilburg, 1930.
- Dupont, Anthony. "Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus." *Augustiniana*, vol. 56, no. 3-4, 2006, pp. 321-372.
- "La Gratia en los Sermones ad Populum de san Agustín durante la controversia pelagiana. ¿Acaso los diversos contextos proporcionan un punto de vista diferente? Bogotá, Editorial Uniagustiniana, 2016.
- "Religieuze verdraagzaamheid bij Augustinus. Een intrigerende verandering in Augustinus' verhouding tot de donatisten. Van vredelievende overreding naar de rechtvaardiging van dwangmaatregelen." *Augustinus in confrontatie met het heden*, edited by B. Bruning, Leuven, Oorlog en Vrede, 2006, pp. 30-47.

- Frend, William H. C. "Donatismus", *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 4, no. 25, 1959, pp. 128-147.
- . "Augustine and State Authority. The Example of the Donatists." *Agostino d'Ippona Quaestiones Disputatae*, Palermo, 1989, pp. 49-73.
- Gaumer, Matthew Alan. *Ad Romam: A Study of the Development of Political Theology in the Donatist Controversy. How a Form of North African Christianity Utilized, Defied and Was Defeated by the Roman Empire*. Unpublished dissertation, Leuven, KUL, 2008.
- Gaumer, Matthew Alan and Anthony Dupont. "Coerción Religiosa patrocinada por el Estado: su Contexto Norteáfricano Donatista y el Cambio de la Actitud de Agustín hacia Aquélla." *Augustinus*, vol. 54, no. 2, 2009, pp. 345-371.
- Grasmück, Ernst Ludwig. *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*. Bonn, 1964.
- Hermanowicz, Erika T. *Possidius and the Legal Activities of the North African Episcopate*. Oxford, Oxford Early Christian Studies, 2008.
- . *Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate*. Oxford, Oxford Early Christian Studies, 2008.
- Himbury, M. "Augustine and Religious Persecution." *St. Augustine-The Man who made the West*, edited by M. Garner and J. S. Martin, Melbourne, 1990, pp. 33-37.
- Honnay, Guido. "Caelestius, discipulus Pelagii." *Augustiniana*, vol. 44, 1994, pp. 271-302.
- Houlou, Alain. "Le droit pénal chez Saint Augustin." *Revue d'Histoire Droit*, vol. 52, 1974, pp. 5-29.
- Jans, H. "De verantwoording van geloofsdwang tegenover kettters volgens Augustinus' correspondenties." *Bijdragen*, 12, 1961, pp. 133-163.
- Kessler, Andreas. *Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*. Freiburg, Academic Press, 1999.
- Lamberigts, Mathijs. "Caelestius." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, p. 129.
- . "Co-operation Between Church and State in the Condemnation of the Pelagians." *Religious Polemics in Context*, edited by T. L. Hetteema and A. van der Kooij, 2004, pp. 363-375.
- . "Innocent I." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 473-474.
- . "Innocentius episcopus Romanus." *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, Basel, 2006, pp. 613-619.
- . "Iulianus IV (Julianus von Aclanum)." *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 19, pp. 483-508.

- Lamirande, Émilien. *Church, State and Toleration: An Intriguing Change of Mind in Augustine*. Villanova, 1975.
- Lancel, Serge. "Een Afrikaanse Bisschop in Dienst van Zijn Volk." *Sint Augustinus*, edited by Tarsicius J. van Bavel, Brussels, 2007, pp. 13-23.
- Leemans, Johan and Anthony Dupont. "El martirio cristiano en la antigüedad tardía: pluriforme y ejemplar." *Augustinus*, vol. 61, 2016, pp. 365-379.
- Maier, Jean Louis. "Le dossier du Donatisme. 1. Des origines à la mort de Constance II." *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 134, Berlin, 1987, pp. 303-361
- "Le dossier du Donatisme. 2. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène." *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 135, Berlin 1989, pp. 361-750.
- Marschall, Werner. *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom. Päpste und Papsttum*, vol. 1. Stuttgart, 1971.
- Markus, Robert A. "Donatus, Donatism." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 284-287.
- Mathisen, Ralph W. "Roman Legal System." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 733-735.
- "Society, Social Thought." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Cambridge, 1999, pp. 803-806.
- Merdinger, Jane E. "Councils of North African Bishops." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 248-250.
- "Roman Bishops." *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Cambridge, Grand Rapids, 1999, pp. 727-730.
- Munier, Charles and Sieben, Hermann-Josef. "Concilium (concilia)." *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, Basel, 1992, pp. 1085-1107.
- Raikas, Kauko K. "Audentia Episcopalis: Problematik zwischen Staat und Kirche bei Augustin." *Augustinianum*, vol. 37, 1997, pp. 459-481.
- Tenström, Emin. *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer Nordafrikanischen Kirchenspaltung*. Götteborg, 1964.
- Van der Meer, Frédéric. *Augustine the Bishop: the Life and Work of a Father of the Church*. London, 1961.
- Van der Meer, Frédéric. *Augustinus de zielzorger*, vol. I, pp. 244-245.

Von Heyking, John. *Augustine and Politics as Longing in the World*. London, Columbia, 2001.

Wermelinger, Otto. *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432. Päpste und Papsttum*, vol. 7, Stuttgart, 1975.

Willis, Geoffrey. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London, S.P.C.K., 1950.



PARTE I | PART I

Agustín como *Doctor Pacis* desde perspectivas filosóficas, teológicas y espirituales

Augustine as *Doctor Pacis* from Philosophical,
Theological and Spiritual ideas

**Desde Peterson hasta Ratzinger.
“Agustín y la crítica
de la teología política”**

From Peterson to Ratzinger
“Augustine and the critique of political theology”

1

Massimo Borghesi
Universidad de Perugia, Italia



Resumen

Este capítulo incluye la traducción al español del texto “Da Peterson a Ratzinger. Agostino e la critica della teologia politica” escrito originalmente por Massimo Borghesi, profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad de Perugia, Italia. Este manuscrito hace parte del ya conocido libro *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana* publicado en 2013, en el que el profesor Borghesi presenta su concepción sobre la compleja cuestión de la teología política y, dentro de ello, sugiere que la posición de Joseph Ratzinger coincide con la de los Padres de la iglesia, y de Agustín en particular, según la cual el Estado no debe ser confesional, sino guardián de la libertad religiosa para todos.

Palabras clave: teología política, Agustín de Hipona, libertad religiosa, Joseph Ratzinger



Abstract

This chapter is a Spanish translation of the book chapter entitled “Da Peterson a Ratzinger. Agostino e la critica della teologia politica”, written by Massimo Borghesi, associate profesor of moral philosophy in the University of Perugia, Italy. This manuscript is part of the book *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana* published in 2013, here professor Borghesi presents his conception about the complex question of political theology and, inside of it, suggests that the position of Joseph Ratzinger coincide to that of the Church Fathers, particularly Augustine's, according to which the State must not be confessional but guardian of religious freedom for all.

Keywords: political theology, Augustine of Hippo, religious freedom, Joseph Ratzinger



Sobre el autor | About the author

Massimo Borghesi [borgmax.ciampino@gmail.com]

Profesor titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía, Ciencias Sociales, Humanas y de la Formación de la Universidad de Perugia, Italia. Ha sido director de la Cátedra Bonaventuriana en la Pontificia Universidad San Buenaventura. Especialista en el pensamiento filosófico alemán de los siglos XIX y XX, con particular atención a los temas de la secularización, el nihilismo y la sociedad «post-secular», es probablemente uno de los más originales filósofos contemporáneos de la religión.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Borghesi, Massimo. “Desde Peterson hasta Ratzinger. Agustín y la crítica de la teología política”. Traducido por Christian Guerra. *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Unigustiniana, 2018. 51-82.

¿Teocracia o dualismo? Relecturas de Agustín en el siglo xx

Las ciudades son dos, *permixtae* hasta el fin del mundo, no pueden identificarse en un *reductio ad unum* ideal. La reactualización del modelo agustiniano de las dos *civitates*, la ciudad de Dios y la ciudad mundana, desarrollada por muchos estudiosos distinguidos de la segunda mitad del siglo XX, presupone el abandono definitivo del agustinismo político medieval, es decir, de la posición que, con la contribución del modelo dionisiano, constituyó la legitimidad teórica de la supremacía del poder eclesiástico sobre el temporal en el latín medieval.¹ El rechazo de tal posición llevó a los intérpretes a subrayar la alteridad del modelo agustino, marcado por un claro dualismo, con respecto a sus lecturas posteriores. La hermenéutica de los textos debe registrar, sin embargo, una especie de “ambigüedad” agustiniana, una diferencia entre el modelo teórico expresado en el *De civitate Dei* –un modelo manifiestamente no teocrático– y las elecciones de tipo “teodosiano” que, al seguir la controversia donatista, llevaron a Agustín a modificar su posición original favorable a la tolerancia y a la no intervención del Estado en asuntos religiosos. Para esto, nos enfrentamos a dos paradigmas de los cuales uno viene, de alguna manera, a contradecir al otro.

En el primer modelo, el cual encuentra su adecuada reflexión en el *De civitate Dei*, la unidad político-religiosa del Mundo Antiguo se encuentra separada a partir de la dualidad de las *civitates* determinadas por dos tipos de amor: *l'amor Dei* y *l'amor sui*, la *caritas* y la *cupiditas*. De acuerdo con Agustín, el pueblo se forma a partir de lo que sobre todo ama: “*Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt*

¹ Sobre el agustinismo político de la Edad Media las referencias clásicas son Arquillière (*L'Augustinisme*) *politique. Essai sur la formation des theories politiques au moyen âge*. Vrin, 1956; Arquillière, “Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique, eb Augustinus Magister”. *Etudes augustiniennes*. 1954, pp. 991-1002; de Lubac, “Augustisme politique?”. *Theologies d'occasion*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984, pp.255- 308; y Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*. Roma: Edizioni Storia e Letteratura, 1957. Con respecto a la influencia de Dionisio, véase Ancona, *Reductio ad unum. Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni medievali*. CUSL Nuova Vita, 1999.

intuenda que diligit” (civ., XIX, 24). Por tanto, la oposición entre Jerusalén (ciudad de la paz y la unidad) y Babilonia (lugar de la confusión y la discordia). Son ciudades místicas que no pueden ser totalmente asimiladas al binomio Iglesia-Estado. La *civitas Dei* también es la Iglesia, pero no todos los miembros de la Iglesia son miembros de la ciudad de Dios. Del mismo modo, la *civitas terrena* es Babilonia, pero no coincide por completo con el Estado:

Señalando fundamentalmente a dos comunidades de amor divididas por la aceptación o por el rechazo de la verdad de Cristo, las dos ciudades también se expresan a través de instituciones históricas visibles, pero sin coincidir plenamente con ellas; por lo tanto, no se puede crear una ecuación perfecta, como se ha hecho a menudo, entre la ciudad de Dios y la Iglesia, por un lado, y entre la ciudad terrenal y el Estado, por el otro. (Alicí 33)

La Iglesia es, por supuesto, el reino de Cristo en el tiempo. Sin embargo, esta no coincide con la ciudad de Dios por, al menos, dos razones (Alicí “Introducción” 39):

En un sentido, en efecto, la Iglesia es solo una parte de la ciudad de Dios, la cual abraza a los ángeles y a la comunidad celestial de los santos, que de hecho constituyen la *magna pars*; en otro sentido, la Iglesia, como pueblo de los creyentes que espera en la fe, en la esperanza y en el amor, la purificación final, en la cual, por tanto, el grano todavía se mezcla con la maleza, delinea un ámbito más amplio respecto a la parte de la ciudad de Dios que todavía es peregrina; todos los ciudadanos de la ciudad de Dios peregrina pertenecen a la Iglesia, pero no a la inversa.

Con respecto a la ciudad peregrina de Cristo debe recordarse, según Agustín, cómo,

Seguramente entre los mismos adversarios se esconden unos de sus futuros ciudadanos y no se siente capaz de soportar de ellos la hostilidad, hasta que no los alcance como creyentes; del mismo modo, entre los que lleva consigo la ciudad de Dios, atados a ella en la comunión sacramental, hasta que sea peregrina en el mundo, y algunos no los tendrá consigo en la condición eterna de los santos [...] porque cerca a quienes se nos oponen abiertamente, se

ocultan futuros compañeros, incluso si ellos no son conscientes de ello. (Agustín de Hipona 125; I, 35)

Es desde esta concepción que surge la noción, claramente no maniquea y no teocrática, para la cual, en la actualidad, las “dos ciudades ciertamente son confusas (*perplexae*) y unidas (*permixtae*) en este mundo, hasta que no las separe el último juicio” (Agustín de Hipona “La città” 125; I, 35).²

La no perfecta coincidencia entre Iglesia y ciudad de Dios tiene su recompensa, como se ha dicho, en la no identificación entre Estado y ciudad terrenal. Tres cosas la impiden:

En primer lugar, el hecho de que el Estado surge de un evento de orden material (el desarrollo natural de las familias), mientras la ciudad terrenal de un hecho de orden espiritual (el pecado de Caín); en segundo lugar, el Estado, a diferencia de la *civitas terrena*, también incluye a los buenos; en tercer lugar, indica una estructura ambivalente, que los buenos pueden utilizar de buena manera como un medio (*uti*), y los malos de mala manera como un fin (*frui*), mientras que la *civitas* siempre es entendida en un mal sentido como un fin a sí misma. (Alicí “Introducción” 34)

Esta imagen ambivalente del Estado permite a Agustín valorizar, además de la propia paz de la *civitas Dei*, la paz terrenal establecida por los regímenes políticos.

Por tanto, es infeliz el pueblo que es ajeno a este Dios. Aquel ama siempre una propia paz, no a fin de ser despreciada –la cual incluso no poseerá al final– después de que no la use bien antes del final. Este disfrute de la paz durante la vida presente es un problema que involucra también a los cristianos, pues hasta que las dos ciudades se mezclen, también nosotros nos servimos de la paz de Babilonia. Por esta razón, el Apóstol también invitó a la Iglesia a orar por los reyes y los hombres que se encuentran en el poder en Babilonia, y agregó: “Para qué puedan pasar una vida tranquila y calmada con toda piedad y dignidad” (Agustín de Hipona “La città” 986; XIX, 26).³

² Compárese con de Agustín de Hipona (“La città” 513; X, 32,4) y (“La città” 516; XI, 1).

³ El apóstol es Pablo (Tm.1, 2-2).

A diferencia del Estado, Babilonia, la *civitas* terrenal, siempre se mueve en antítesis hacia la ciudad de Dios. Lo que las distingue es el amor por la verdad y la unidad en esta última, y por la mentira y el egoísmo en la primera. Babilonia representa la multiplicidad de idiomas, una confusión de la cual el Estado también participa, en la medida en que permanece indiferente ante la pluralidad de filosofías y de visiones del mundo. Agustín se enfrenta a la Roma pagana imperial que, a diferencia de su contemporánea posteodosiana, domina en la tranquila indiferencia de su Panteón. A esa Roma se opone la unidad dogmática de la Iglesia, condición de su concordia, signo de su verdad.⁴ Sin embargo, de este modo también el Estado formalmente diverso de Babilonia se encuentra asociado con ella, en la medida en que no expresa una visión unitaria. Esto lleva a Agustín a ver en Roma una encarnación de la *civitas terrena*, incluso hasta definirla como una segunda Babilonia (“La città” 22; XVIII), y a Babilonia como una primera Roma (“La città” 2; XVIII, 2). La identificación surge del modelo monista que contrasta con el sistema “dualístico” de *De civitate Dei*, en el cual la única excepción es el elogio de Teodosio (V, 26), en el cual se evalúa de forma positiva la orden de “que en cualquier lugar se demolieran las estatuas de los paganos” (Agustín de Hipona “La città” 307; V, 26). Una excepción que encuentra confirmación en la epístola agustiniana es la que el teólogo y pastor de la Iglesia, al alterar su concepción original, atribuye al Estado –gobernado por los emperadores cristianos– una función ministerial, al afirmar la “única” verdad religiosa. Resulta en gran medida redimensionada la perspectiva dualística, plenamente válida solo en el contexto de un cristianismo inmerso en un contexto pagano, incluso si, en Agustín, la *civitas Dei* nunca puede encontrar una completa realización al interior de la *civitas terrena*. Por tanto, como señala Gilson (“Le metamorfosi” 103), “el origen de innumerables dificultades, algunas de las cuales se han impuesto a la atención del propio Agustín, pero muchas y más graves habrían surgido más adelante en la historia”. Entre estas, se destacan dos en particular: una concerniente al Estado y la otra a la Iglesia.

⁴Subraya este aspecto el estudio de Giuseppe Fidelibus Ragione, *religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del “De civitate Dei” di Sant’Agostino*.

La primera se refiere a la forma en que históricamente puede asumir el Estado poscristiano una forma totalitaria que impone una única filosofía oficial, cuya posibilidad se aparta de la comprensión agustiniana inmóvil para la identificación de la ciudad terrenal con la Babilonia de los múltiples idiomas. Gilson escribió en 1952 frente al poder de la Unión Soviética:

Aunque Agustín no parece haberlo pronosticado nunca, ya no es imposible imaginar la ciudad terrenal que se une a su vez a imagen de la ciudad celestial y como una contra-Iglesia, bajo una verdad doctrinal impuesta esta vez por la fuerza, intolerante a cualquier disidencia y a cualquier contradicción. (“Le metamorfosi” 103-104)

Así, la ciudad terrenal poscristiana que,

Aspira a la universalidad que se ha atribuido como primera la Ciudad de Dios, debe a su vez promulgar un único dogma, asignar a todos los hombres un único y solo bien terrenal, cuyo amor hará de ellos un solo pueblo, una sola ciudad. Entre el Estado pagano de la antigüedad y el Estado pagano de nuestros días, está la Iglesia Católica, de lo cual el Estado pagano de hoy reclama y usurpa la autoridad espiritual. Y en cuanto al ateo, el Estado moderno es completo derecho totalitario. (“Le metamorfosi” Gilson 100)

Junto con el imprevisto totalitarismo poscristiano, Gilson señala un segundo límite de la posición agustiniana, un límite compartido y aceptado que conduce en dirección de un absolutismo eclesiástico. Esto, a pesar de la conciencia de que el marco agustiniano, basado en la dualidad entre las dos *civitates*, es manifiestamente no teocrático. Como observa Gilson:

Por lo tanto, no se puede considerar a Agustín ni como aquel que definió la idea medieval de una sociedad civil bajo la primacía de la Iglesia, ni como aquel que condenó dicha concepción por adelantado. Lo que sigue siendo cierto de la manera más rígida y absoluta, es que en ningún caso la ciudad terrenal, e incluso menos la Ciudad de Dios, pueden confundirse con una forma de Estado cualquiera; pero que el Estado pueda o deba incluso ser utilizado eventualmente para los propios propósitos de la Iglesia, y a través de ella para los de la Ciudad de Dios, es un asunto completamente

diferente y un punto en el cual Agustín ciertamente no tendría objeciones. Aunque él nunca haya formulado el principio, la idea de un gobierno teocrático no es inconciliable con su doctrina, porque si el ideal de la Ciudad de Dios no implica esta idea, no la excluye ni siquiera. (“Introduzione” 209-2010)⁵

Esta relación de exclusión-inclusión es el corazón problemático de la teoría agustiniana, es la causa del conflicto hermenéutico que divide, en su interior, una perspectiva tolerante de una intolerante. Aclara Gilson:

En san Agustín todo está claro. La Ciudad de Dios y la ciudad terrenal son dos ciudades místicas [...] Por lo tanto, no es posible estar lejos de cualquier consideración política en el sentido temporal de la palabra. En sus sucesores, se ha ido estableciendo progresivamente una tendencia dual y complementaria. Por una parte, olvidando la gran visión apocalíptica de la Jerusalén celestial, reduciendo la Ciudad de Dios a la Iglesia que, en la perspectiva agustiniana auténtica, no era de la parte “peregrina”, trabajando en el tiempo para reclutar ciudadanos para la eternidad. Por otra parte, se ha afirmado cada vez más la tendencia a confundir la ciudad terrenal de Agustín –ciudad mística de la perdición– con la ciudad temporal y política. A partir de este momento, el problema de las dos ciudades se ha convertido en uno de los dos poderes, el espiritual de los papas y el temporal de los Estados o de los príncipes. Pero dado que mediante la Iglesia también lo espiritual está presente en lo temporal, el conflicto entre las dos ciudades ha caído desde la eternidad en el tiempo. En consecuencia, la sociedad universal de los hombres descendió del cielo sobre la tierra, y dado que una misma sociedad no puede tener dos líderes, surgió

⁵ En una nota Gilson agrega: “Aquí no se trata de la doctrina de Agustín, ni de lo que debía convertirse en la Edad Media. A lo que se puede revelar: la doctrina que confunde la ciudad de Dios con un Imperio teocrático aunque sea una auténtica contradicción, era inevitable no solo que las circunstancias políticas y sociales hubiesen favorecido el nacimiento; Agustín mismo se había comprometido en esta dirección: a) admitiendo la legitimidad del recurrir al brazo secular contra los herejes; b) imponiendo al Estado como su deber de subordinarse a los propósitos de la Iglesia, que son esos mismos los propósitos de la ciudad de Dios; subordinación cuyas modalidades y cuyos límites no pueden ser determinados *a priori*”.

el problema de saber cuál de los dos poderes habría ejercido la jurisdicción suprema. La historia de este problema es la del conflicto, permanente en la Edad Media, entre el sacerdocio y el imperio. (“Le metamorfosi” 111)

El marco problemático esbozado por Gilson es un documento elocuente de las dificultades que el pensamiento contemporáneo encuentra en la reactualización de la teología de la historia agustiniana. Este pensamiento, de acuerdo con Figgis (79), en “Agustín (en todo caso se lo interprete) nunca identificó la *Civitas Dei* con cualquier Estado terrenal”. Por su parte, Arquillière (“L’augustinisme” 21) plantea que el augustinismo político medieval nace de una interpretación unilateral de Agustín. Por tales razones, considera que la concepción instrumental del Estado para afirmar de forma obligatoria la verdad, es por completo coherente con la perspectiva más auténtica de la reflexión de Agustín. Como señala Sergio Cotta (94-95) en *La ciudad política de San Agustín*:

Esto es sin duda el aspecto del pensamiento agustiniano que sentimos más lejos de nosotros. En verdad, esta lamentable reivindicación de la legitimidad de la intervención de la autoridad mundana externa en asuntos religiosos e internos, nos parece una violación de los derechos de la conciencia que ya habían sido defendidos, y lo serán nuevamente, desde el pensamiento cristiano. Basta recordar, antes de Agustín, la posición de Tertuliano o de Lactancio, y después de Agustín, la muy precisa de Santo Tomás, mucho más significativa, ya que funda teóricamente los derechos de la conciencia errante y entonces no puede ser considerada más una interesada reivindicación de la libertad para solo los cristianos a causa de las persecuciones, cómo podría pensarse en la toma de posición de los apologistas de los primeros siglos.⁶

En páginas iluminadoras, Cotta (107) muestra cómo “las razones adoptadas por Agustín para justificar la intervención estatal están

⁶Santo Tomás niega de manera resuelta la coacción a la fe para los infieles. La postula, sin embargo, para los herejes (*Summa theol.*, II-II q. 10, art. 8, q. 11, art. 3). Los textos sobre los cuales se basa Tomás para justificar tal coacción son los agustinianos contra los donatistas.

lejos de ser satisfactorias”. Se puede notar en él una actitud aristocrática e iluminista que concede la *caritas* a los *meliores* y el *timor* a los *inferiores*. Escribe Agustín, en la carta 185,

¿Quién podría dudar que es mejor llevar a los hombres a amar a Dios con la educación y la persuasión en lugar de forzarlos con el temor o con el dolor del castigo? Pero debido a que unos son mejores, no sigue a eso que los otros deban abandonarse a sí mismos, porque la experiencia nos ha demostrado y nos demuestra que es útil ser sacudidos primero por el temor y por el dolor, y luego estar preparados a ser instruidos o a practicar lo que aprendieron con palabras. Alguien nos objetó la siguiente máxima de un autor pagano: *Es mejor, en mi opinión, mantener a los niños en reposo con el sentimiento del amor y con la bondad, y no con el miedo*. Esto es sin duda cierto; pero como son mejores los que se dejan regir por el amor, así entonces son más numerosos los que pueden ser corregidos por el miedo. (Agustín de Hipona “Le lettere vol. III” 39)⁷

En la óptica pedagógica agustiniana, “muchos deben antes ser rastroados hasta su Señor con la vara de las penas temporales similar a siervos malos y a esclavos fugitivos” (“Le lettere vol. III” 41; 185).⁸ El ejemplo de Pablo, con quien Dios incluso utilizó la fuerza para arrojarlo a la tierra y obligarlo a desear la luz interior, demuestra que la protesta de los donatistas (“cada uno es libre de creer o de no creer. ¿Quién fue por Cristo obligado o forzado a creer?”) está fuera de lugar (“Le lettere vol. III” 41; 185). Nosotros, escribe Agustín, “probamos que, como Pablo fue forzado por Cristo, la Iglesia no hace sino

⁷ La carta, del 417, encontrará una indirecta confirmación en la constitución del 8 de junio del 423, de Teodosio II, en la cual la pena contra los herejes es la proscripción, de manera que “si no pueden ser recuperados por la razón, que lo sean por el miedo” (como se cita en Gaudemet 34).

⁸ La óptica pedagógica modelada sobre la severidad antigua encuentra justificación, como Agustín no se cansa de repetir, en los éxitos de muchos que regresaron a la fe católica. Compárese la carta 93 (Agustín de Hipona “Le lettere vol. I” 831-833); y la carta 185 (“Le lettere vol. III” 51): “Desde cuando esas leyes llegaron a África, quienes esperaban la ocasión, o fueron retenidos por el temor a las represalias de aquellos aturdidos, inmediatamente entraron en la comunión de la Iglesia católica”.

imitar a su Señor al forzar a unos, incluso si en los primeros tiempos no obligó a ninguno” (“Le lettere vol. III” 43; 185).⁹

La atracción mediante el temor es una paradoja que supera y contradice toda la teología agustiniana de la gracia, y se afirma como criterio de acción pastoral, así como de acción civil. La legislación represiva practicada contra los donatistas ha demostrado toda su eficacia al evitar la difusión del error y al traer a muchos al seno de la Iglesia católica. De esta manera, se abole en el marco teórico agustiniano,

La división y la interrupción entre el ámbito terrenal de competencia del poder político terrenal y el pertinente al reino escatológico divino. Agustín no separa más los dos, terrenal y escatológico; y asigna al poder político un fin y una diaconía al reino salvífico-escatológico que primero excluía. (Pirola 17)

Esto corresponde a la óptica médico-pedagógica, para la cual el fármaco es veneno y remedio a la vez, por lo que la cura la proporciona la severidad y el adiestramiento: “Si en efecto, nos limitáramos a asustarlos sin enseñarles, eso tendría la apariencia de un despotismo despiadado” (“Le lettere vol. I” 811; 93).¹⁰ Así, el pedagogo se alterna aquí con el médico:

Quiero decir: al verdugo no le importa el modo con el cual destroza, al médico, al contrario, le importa el modo con el cual sutura: de hecho, este trata de obtener la salud, el otro, al contrario, la gangrena. Los malvados mataron a los profetas, pero los profetas también mataron a los malvados. Los judíos azotaron a Cristo, pero Cristo también azotó a los judíos. (“Le lettere vol. I” 817; 93)

⁹ Sobre la coacción de Pablo, compárese también con la carta 93: “Pablo fue incitado a conocer y abrazar la verdad mediante un acto de fortaleza realizado por Cristo, que lo obligó” (Agustín de Hipona “Le lettere vol. I” 813). Siempre en la misma carta dirigida al obispo Vincenzo, jefe de los rogatistas, Agustín afirma: “Y tú piensas que no deben ser usados los medios coercitivos con las personas, para que se liberen de la calamidad del error, mientras que, a partir de los ejemplos incontestables referidos anteriormente, ves actuar de esta manera a Dios, de quien nadie nos ama más ventajosamente para nosotros. Nadie viene a mí a menos que el Padre lo atraiga. Ahora esta atracción está en el corazón de todos aquellos que se convierten a Él por el temor a la ira divina (*divinae iracundiae timore convertunt*)” (813).

¹⁰ En el original se lee: *Si enim terrerentur, et non docerentur, improba quasi dominatio videretur.*

Por tanto, al unir cirugía y adiestramiento, “los reyes de la tierra sirven a Cristo también haciendo leyes a su favor” (“Le lettere vol. I” 833; 93).

En esta obra conjunta, Agustín también tiene en cuenta la posibilidad de la hipocresía, de la duplicidad. En el caso de los donatistas, él confesará cómo “muchos de ellos, sin embargo, regresaron a la Iglesia Católica pero simulando convertirse” (“Le lettere vol. III” 51; car. 185). Asimismo, toma en cuenta el hecho de que “algunos desesperados e incomparablemente menos numerosos que esa inmensa multitud de convertidos, se provocaran la muerte arrojándose a las llamas” (“Le lettere vol. III” 55; 185). Simulación y suicidio, como resultado de leyes coercitivas, no bloquean la persuasión agustiniana, la cual se basa en una distinción despótica e injustificada entre dos épocas de la Iglesia: la primitiva de Jesús y de los Apóstoles, marcada por la Roma pagana; y la siguiente, caracterizada por los emperadores cristianos. El “historicismo teológico” de Agustín reconoce el comportamiento diferente de la Iglesia primitiva en comparación con el poder, en el momento mismo en el cual lo considera superado formalmente por las circunstancias históricas.

Tanto en el Evangelio como en los escritos de los apóstoles, no se encuentra ningún caso en el cual se pida a los reyes de la tierra la intervención en defensa de la Iglesia contra sus enemigos. ¿Quién lo niega?. (“Le lettere vol. I” 817; 93)

En este sentido, para el teólogo africano,

Cuando los herejes, oponentes de las leyes justas promulgadas contra su maldad, nos llevan a argumentar que los apóstoles no pidieron tal intervención por parte de las autoridades civiles, ellos no consideran que los tiempos fueran diferentes y cada cosa se debe implementar en el momento correcto. ¿Dónde estaban los emperadores que habían creído en Cristo y que le servían al promulgar leyes a favor de la verdadera religión contra la irreligiosidad? (“Le lettere vol. III” 37; 185)¹¹

¹¹ La actitud diferente está teológicamente justificada con una resistente exégesis de Daniel (3, 1-21; 91-96): “Por otro lado, sin embargo, si los hechos informados por los Libros proféticos eran figuras de lo que habría sucedido en el futuro, en el monarca llamado Nabucodonosor, también eran descritos dos periodos de la historia: el

El tiempo de los emperadores cristianos no es el tiempo de Cristo; ahora la idolatría ya no puede tolerarse:

¿Por qué, desde el momento que Dios le ha dado al hombre el libre albedrío, la ley debería castigar el adulterio y permitir la idolatría? ¿O tal vez peca menos severamente el alma infiel a Dios que la esposa infiel al marido? Admitiendo incluso que las culpas cometidas más por ignorancia que por desprecio a la religión, se deberían castigar con castigos más suaves, tal vez por esto deben quedar del todo impunes. (“Le lettere vol. III” 39; 185)¹²

En este punto, Agustín se pronuncia con claridad “a favor de la teocracia” (Cotta 92). El agustinismo político medieval, con sus extensiones modernas, nace desde aquí. Nace de una hermenéutica que hace violencia al hecho, reconocida por el mismo Agustín, de cómo la espada de Pedro fue hecha para ser cubierta por Cristo, con el fin de hacernos entender que no debería haber sido desenvainada ni siquiera para defender a Cristo (“Le lettere vol. I” 815; 93). Nace de esa singular heterogénesis, de modo que del temor a la pena debería surgir el amor a Cristo y a su Iglesia. Una especie de “gracia coactiva”.

La imagen aparece clara. Sin embargo, con el “problema agustino” está lejos de agotarse. La declinación política de la *civitas Dei*, el uso

periodo transcurrido por la Iglesia bajo los apóstoles y el representado en el periodo en el que el rey antes mencionado, forzó a los buenos y a los justos a adorar su estatua y arrojar al fuego a quienes la rechazaban. Ahora, por el contrario, lo que sucedió en el periodo siguiente, prefigurado en el mismo rey, cuando él, se convirtió al culto del verdadero Dios, decretó que si alguien en su reino blasfemaba contra el dios de Sidrac, Midrac y Abdenago, sería castigado con sanciones merecidas. El primer periodo de ese rey, por lo tanto, indica la primera actitud de los reyes paganos, en la que los cristianos fueron perseguidos en lugar de los infieles; el siguiente periodo de ese rey, contrariamente, prefiguró los tiempos de los reyes posteriores, ya fieles, en los que, en lugar de cristianos, los infieles son perseguidos (*quos patiuntur impii pro Christianis*) (“Le lettere vol. I” 819; 93).

¹² En la carta 93, Agustín observa: “Hacia los cristianos que se equivocan porque fueron seducidos por los herejes, se usa una severidad moderada y de preferencia la mansedumbre [...] mediante las penas del exilio y las multas”. Diferente es la legislación emitida por los emperadores contra los sacrificios de los paganos: “Sin duda se estableció un castigo mucho más severo a este respecto, ya que esta impiedad se castiga con la pena de muerte” (“Le lettere vol. I” 819; 93).

del Estado como medio de salvación de las almas, de hecho no afecta el modelo de las dos *civitates* que, en sí mismo, es esencialmente no teocrático. Al respecto señala Cotta: “La solución teocrática no es parte necesaria del sistema, pero nunca un momento particular de la vida” (Cotta 104).¹³ Esto porque, en Agustín,

El dualismo dialéctico existente en el nivel de las ciudades místicas no se reproduce políticamente. Es decir, no hay un Estado de los buenos y un Estado de los malvados, en radical y en completa contraposición entre sí, ya que en contra de la ciudad política de Caín no fue fundada otra ni de Abel ni de Seth. (Cotta 104)

Es decir, la *civitas Dei* vive dentro de la *civitas terrenal* sin poderla nunca reemplazar.

Agustín no parece aceptar en términos teoréticos la posibilidad de un Estado libre de esta mezcla de buenos y malos. Ahora bien, si esto no es para negar la existencia empírica de Estados teocráticos, es suficiente negar la plena realización del objetivo, el cual, por definición, tiende al mismo sistema teocrático: la perfección interna de los ciudadanos a través de medios políticos, de modo que pueda existir un Estado de los buenos (Cotta 74-75).

Este final no se puede alcanzar porque Agustín, opuesto a cada milenarismo, no admite, como Joaquín de Fiore y el joaquinismo moderno, una “edad del Espíritu”, una era de completa realización histórica del ideal cristiano.¹⁴ La *civitas Dei*, peregrina sobre la tierra hasta su objetivo (la Jerusalén celestial), no puede realizarse nunca como *civitas terrena*. El modelo agustiniano, más allá de los

¹³ O contradice esta posición la conclusión de Pirola (35): “Si dejamos de lado la cuestión de si Agustín es o no el padre del agustinismo político medieval y nos preguntamos cuál es el pensamiento de Agustín, si apoya el dualismo, la teocracia o la representación, podemos aceptar la tesis común a todos y explícita de Gilson que el pensamiento de Agustín en materia, es ambiguo y dividido, como existía entre una autonomía del político por el hecho religioso y la no irreconciliabilidad de esa tesis con el uso posible e incluso obligatorio de las situaciones del procedimiento de la Iglesia al poder coactivo del soberano cristiano. Los intentos de varios intérpretes en descartar completamente la teocracia para salvar la autonomía de la institución política son muchos y diferentes; así que demuestran que el problema está y que no tiene una solución unívoca”.

¹⁴ Véase al respecto Antonio Crocco (141-161); y Massimo Borghesi (49-71).

arreglos teocráticos propios del contexto posteedosiano, mantiene la tensión escatológica propia del cristianismo de los inicios. Esto le permite conservar su actualidad, incluso después de la general *débâcle* del agustinismo político, medieval y moderno.

Comenzando desde Peterson: escatología e historia

Si hay un autor que ha disociado a Agustín de todo posible uso teocrático, y lo ha relanzado en el debate teológico-político del siglo XX, este es Erik Peterson. Toda reconsideración no integrista de Agustín pasa por él. De hecho, el pensamiento del autor del *Der Monotheismus als politischer Problem* (“El monoteísmo como problema político”) constituye la encrucijada de muchas de las interpretaciones destinadas a resaltar la irreductibilidad de la ciudad de Dios a la ciudad terrenal. Esto, como la mayoría de los críticos reconocen, a pesar de los motivos de Peterson para fundar tal irreductibilidad, no se encuentra por completo justificado.¹⁵

¹⁵ Sobre la figura de Erik Peterson véase Barbara Nichtweiß, *Erich Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, 1992. Sobre la obra petersoniana, véase: Franco Bolgiani. “Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l’opera di Erik Peterson”. *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 1, 1965, pp. 1-58; Alfred Schindler, editor. *Monotheismus als politische Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh, 1978; Giuseppe Ruggieri. *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*. Editoriale Alla; Erik Peterson. *Il monoteísmo como problema político*, Queriniana, 1983, pp. 5-26; Barbara Nichtweiß. “Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons”. *Die eigentlich katholische Verschärfung ...Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, editado por B. Wacker, W. Fink, 1994, pp. 37-65; Hans Maier. “Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie”. *Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze*, Wewel, 1992, pp. 189-204; Lorenzo Cappelletti. “Teologo senza patria”. *30 Giorni*, 7/8, 1995, pp. 62-67; Marco Rizzi. “Erik Peterson e la teologia politica: attualità e verità di una legenda”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 32, 1996, pp. 95-122; Barbara Nichtweiß, editor. *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie bei Erik Peterson*. Lit Verlag, 2001; Franco Bolgiani. *Erik Peterson e il giudeocristianesimo. Verus Israel*, Giovanni Filoramo y Claudia Gianotta, editores, 2001, pp. 339-374; Riccardo Panattoni. *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione teologico-politica*, 2001, pp. 19-69; Giancarlo Caronello. “Perché un concetto così ambiguo?”. *La critica al monoteísmo nel primo Peterson (1916-1930). Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, editado por Paolo Bettiolo y Giovanni Filoramo, Morcelliana, 2002, pp. 349-396;

Publicado en 1935, el texto *Der Monotheismus* recogió dos estudios previos de Peterson, uno sobre la monarquía divina de 1931 (“Göttliche”), y otro sobre el emperador Augusto en el juicio del cristianismo antiguo de 1933 (“Kaiser Augustus”), con lo cual se demostró una cierta diferencia. Sin embargo, su carácter polémico era claro. El objetivo crítico era la adhesión de los “Deutsche Christen” de la Iglesia Evangélica al Nacional Socialismo en 1933, así como por la *Politische Theologie* de Carl Schmitt, mencionada en la nota al final de la obra. Al enfrentar el cortocircuito entre el cristianismo y el nacionalsocialismo, Peterson señala: “¡San Agustín, que se encuentra con cada encrucijada espiritual y política de Occidente, ayude con sus oraciones a los lectores y al autor de este libro!” (Peterson “El monoteísmo”). Realizaba así la deslegitimación de toda posible teología política. Esta, dependiente de la concepción helénica de la monarquía divina, pasó a través de Filón, además por la antigua apologética cristiana, y desarrolla una justificación teológica del poder mundano al consagrarlo en su total absoluto. Su expresión más clara, en el seno cristiano, viene dada por Eusebio de Cesarea, cercano al arrianismo, en quien el universalismo cristiano y el universalismo romano, la Iglesia y el Imperio, Cristo y el emperador se consolidan sin residuos (“El monoteísmo” 72).¹⁶ A diferencia del cristianismo, como lo expone Gregorio de

Marco Rizzi. “Nel frattempo...”: osservazioni su genesi e vicenda del “Monotheismus als politischer Problem” di Erik Peterson. *Il Dio mortale*, pp. 397-423; AA. VV., Giancarlo Caronello, editor. *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*. Libreria Editrice Vaticana, 2012. De este último volumen, que recoge los actos del congreso celebrado en Roma (“Augustinianum”, 25-26 de octubre del 2010), y marca un nuevo interés en la figura de Peterson en Italia, señalamos las contribuciones pertenecientes a nuestra investigación: Michele Nicoletti. *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito* (pp. 517- 537); L. L. Field. *Erik Peterson e Gerhart B. Ladner-“teologia politica” e “riforma”* (pp. 538-550); Philippe Chenaux. *Erik Peterson e Jacques Maritain-un’amicizia discorde* (pp. 551-561); Carl Schmidt, *Il ritorno del Katechon. Giorgio Agamben contro Erik Peterson* (pp. 562-582). Una bibliografía de y sobre Peterson, elaborada por Barbara Nichtweiß, puede consultarse en el sitio web <http://www.bistummainz.de/sonderseiten/epeter/Bibliographie/index.html>. Con respecto al archivo de Peterson, el cual se conserva en la Università di Torino, véase Adele Monaci Castagno, editor. *L’Archivio “Erik Peterson” all’Università di Torino. Saggi critici e inventario*. Edizioni dell’Orso, 2010.

¹⁶ Sobre la teología política de Eusebio, véase *L’impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* de Raffaele Farina.

Nazianzo, en el que la monarquía divina es una monarquía trinitaria (concepto que no encuentra analogía en la forma terrenal). De esta manera, se sanciona la imposibilidad de cualquier teología política.

Solo en el terreno del judaísmo y del paganismo puede haber algo así como una “teología política”. No obstante, la proclamación cristiana del Dios uno y trino se sitúa más allá del judaísmo y del paganismo, ya que el misterio de la Trinidad existe solo en la divinidad misma, no en la criatura humana.¹⁷

Peterson pensaba, en este sentido, cerrar la puerta a cualquier justificación teológica del nacionalsocialismo, así como a uno de sus apologetas más recientes, el propio Carl Schmitt, a quien personalmente conocía, autor de *Politische Theologie. Vier Kapitel zu der Lehre der Souveränität*, obra editada en 1922.¹⁸ De hecho, como observa Giuseppe Ruggieri,

Si se lee cuidadosamente el ensayo sobre el monoteísmo, aquello sobre lo que él puede fundar razonablemente un cierto nexo de interdependencia entre una efectiva aquiescencia sobre la situación política existente y una modificación correspondiente de la enseñanza cristiana, no está tanto en el campo de la ortodoxia trinitaria, sino en el de la escatología de Eusebio. La notación de que Eusebio usa el concepto de monarquía divina para atribuir a Constantino un papel privilegiado en la economía cristiana aún no significa que esto esté relacionado con una heterodoxia trinitaria. (Ruggieri 15)

Según Ruggieri, no es la teología trinitaria la que, estrictamente hablando, se protege de la reducción ideológica. En sí misma,

¹⁷ “Se entiende, por lo tanto, como si fuera un urgente interés político, obligar en un primer momento a los emperadores por parte de los arios, y por otro lado, los arios deben convertirse en los teólogos de la corte bizantina. La doctrina ortodoxa de la Trinidad amenazaba seriamente a la teología política del Imperio Romano” (Peterson “El monoteísmo” 70).

¹⁸ Sobre la concepción de la “teología política” de Carl Schmitt, entre numerosos estudios cabe mencionar los de Michele Nicoletti. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*.

Incluso una fe monoteísta puede ser una garantía de una relación que no instrumentalice la religión al poder. Negarlo significaría ignorar la historia del profetismo bíblico. Opuestamente, existen los teólogos de corte también entre los ortodoxos padres de la Iglesia. (21)

Este es el punto débil del argumento de Peterson, no por casualidad revelado por el propio Schmitt en su respuesta (tardía) al *Der Monotheismus*, contenida en *Politische Theologie II*. Para Ruggieri,

¿Qué “prueba” entonces el ensayo de Peterson? ¿De hecho, como sugiere el título, es un análisis del vínculo entre dogma trinitario y posibilidad o imposibilidad de una teología política, o, no obstante incluya un estudio de la evolución del concepto de “monarquía” divina, documenta el nexo solo a nivel de concepción de la historia en su relación con la escatología cristiana? Nos inclinaríamos a considerar esta segunda alternativa más precisa. (15)¹⁹

La distancia que separa al cristianismo de sus posibles traducciones políticas no depende tanto del dogma trinitario como de la diferencia escatológica entre reino e historia. Es en este punto que, en el centro de la posición de Peterson, Agustín entra:

Lo que los padres griegos lograron en cuanto al concepto de Dios, lo hizo San Agustín en Occidente en cuanto al concepto de “paz”. La paz de Augusto, con la cual se había luchado en la Iglesia una teología política muy dudosa, aparece a los ojos de San Agustín problemática. (Peterson “Il monoteísmo” 70-71)

Esa paz, comenta Peterson, al citar *De civitate Dei* (III, 30), fue precedida por muchas guerras civiles. Su versión providencial, respaldada por Eusebio, Ambrosio y Orosio, da paso a una visión más realista para la cual la *civitas terrena* es lugar de conflicto hasta el fin del mundo. De esta manera,

La doctrina de la monarquía divina debía fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la *pax augusta* frente a la

¹⁹ Las mismas notas en la mayoría de los ensayos contenidos en el volumen de Alfred Schindler. *Monotheismus als politischer Problem?*

escatología cristiana. [...] Así como la paz, que el cristiano busca, no está garantizada por ningún emperador, pero es solo un regalo de él que es más alto que cualquier otra razón. (Peterson “El monoteísmo” 70-71)

Si la primera tesis es cuestionable, la validez relativa de la segunda –relativa porque, para Agustín, Dios puede usarse para implementar la *pax terrena*, siempre mutando, incluso unos poderes del mundo– se encuentra en la exigencia al modelo agustiniano. Schmitt (“Politische” 18) lo entiende muy bien: “Para el problema de la teología política, es crucial que Peterson se adhiera firmemente a la doctrina agustiniana de los dos reinos, de las dos diferentes ‘ciudades’ (de Dios y del mundo).

Esto es decisivo en el sentido de que en “Peterson se exige de su liquidación de la teología política a la doctrina de San Agustín” (“Politische” 21). Lo puede hacer porque, más allá de las referencias a la Trinidad, es la escatología el verdadero pivote de su argumento. Por esta razón,

Después de los teólogos griegos del concepto de Trinidad al final del tratado, hace aparecer rápidamente el gran padre latino de la Iglesia, Agustín como el teólogo del concepto escatológico de la paz, al que él ha dedicado su tratado, y que invocó en la forma de una oración. De esta manera, el tratado encuentra una conclusión edificante, no importa cuánto apresurada, que hace desaparecer y oculta la verdadera problemática –la mezcla de espiritual y de temporal, más allá y más acá, teología y política que solo puede distinguirse mediante precisas institucionalizaciones, ya que no como ario sospechoso de su imprecisa dogmática-trinitaria, sino como falso escatólogo por su excesiva evaluación del Imperio romano en la historia de la salvación, Eusebio se convierte en el prototipo de una teología política imposible. (“Politische” 60)²⁰

²⁰ En este sentido, Schmitt compara los dos ensayos de Peterson que constituyen *Der Monotheismus*, y aborda con agudeza cómo, “esencialmente y decisivamente en 1935 una vez más se agrega una confrontación del obispo Eusebio de Cesarea con San Agustín como pasaje a la tesis final con una anotación final. Con su concepto cristiano de ‘paz’, Agustín debe haber proporcionado lo que los padres

Schmitt capta aquí la verdadera alma –liquidada como “edificante”– detrás del argumento petersoniano.²¹ Peterson puede oponerse a la sacralización de los órdenes políticos porque la tensión escatológica, presente en la *civitas Dei* agustiniana, lo preserva de toda idolatría del poder. En el contexto alemán de 1935, la referencia a Agustín se convierte en una referencia “liberal”, una defensa de la libertad religiosa y civil frente al poder del totalitarismo político. Esto, a pesar de los límites del argumento de Peterson, límites que también afectan la misma recepción agustiniana.²² Más allá de estos, es un hecho que la lectura de Peterson, con el coraje de su provocación, contribuye a “liberar” a Agustín de sus posibles declinaciones teocráticas, haciéndolo accesible hacia una perspectiva que valoriza plenamente el sistema teórico del *De civitate Dei*, sistema en el cual no entra la figura del “imperio cristiano”. Como observa Lettieri, en un ensayo que gira en gran parte en torno a Peterson:

Aunque Agustín considere originalmente la conversión del *saeculum* al cristianismo como un providencial logro alegórico del milenio apocalíptico, solo lo contextualiza en el contexto eclesiástico, y nada en absoluto de lo político-imperial. No se da en

griegos de la Iglesia, en particular Gregorio de Nacianzo, que habían provisto con su concepto de Dios y la doctrina de la Trinidad: la liberación de la fe cristiana ‘de la concatenación con el Imperium Romanum’ (“Politische” 37-38).

²¹La atrapa en el mismo momento en que la malinterpreta: “Peterson llama ‘discutible’ una dicha paz y se opone a la paz de *Augusto*, la paz verdaderamente cristiana de *Agustín*, que solo traerá a Cristo de regreso al fin de los tiempos. Ni César ni Augusto ni Constantino el Grande pudieron poner fin a las guerras y a las guerras civiles. ¿La paz de Agustín de la *Civitas Dei* fue capaz de hacer eso? El milenio de los papas y emperadores cristianos y de una teología de la paz agustiniana reconocida por ambos fue también un milenio de guerras civiles” (Politische” Schmitt 73-74). Así, como observa Lettieri (248; nota 72), es desconocido el hecho de que “propiamente la traducibilidad de la paz cristiana en el orden histórico-político es lo que Peterson denuncia como del todo engañoso” (Lettieri “Riflessioni sulla” 248; nota 72).

²²Lettieri señala: “Incluso desde el punto de vista de la definición de la auténtica escatología, las esenciales referencias petersonianas a Agustín parecen no ser del todo suficientes, y aquí está el límite más profundo del agustinismo de Peterson: una vez más, el problema es que, en términos agustinianos, la auténtica escatología es la gracia” (“Riflessioni sulla” 254). Es a partir de la “gracia”, y no simplemente de la forma trinitaria del dogma, que la *civitas Dei* parece ser irreductible a la *civitas terrenal*.

absoluto, para Agustín, una *res publica* o un *imperium christianum* del tipo de Eusebio o de Orosio, como afirma Peterson y como el mismo Schmitt conoce muy bien y reconoce abiertamente, siendo forzado, en el *Nomos de la tierra*, a excluir a Agustín –dada la máxima importancia– desde la *traditio* de la ideología sagrada patrística-medieval de la *respublica christiana*. Para Agustín, al subyugar a los demonios al poder triunfante de Cristo, el imperio, el Estado se convierte ahora en una realidad secular y neutralizada. (Lettieri “Riflessioni sulla” 236)

Esto no lo contradice el hecho de que la alabanza de Constantino y de Teodosio, así como está presente en el *De civitate Dei*, parece ser el prelude de una concepción para la cual “la *civitas terrena* liberada de los demonios, convertida al culto del verdadero Dios, parece volverse realmente el imperio cristiano medieval” (Lettieri “Riflessioni sulla” 237). En realidad, para Agustín,

Es más exacto hablar de emperadores cristianos (particulares fieles virtuosos), más que de imperio cristiano. El reconocimiento de la irreductibilidad de lo sagrado a cualquier estructura político-estatal continua clarísimo. Si hay una realidad radicalmente secular y para nada teológica-política, esa es paradójicamente [...] precisamente el imperio romano cristianizado, dirigido a mantener el orden mundano, es decir, de un bien del todo secular y transitorio. (Lettieri “Riflessioni sulla” 238)²³

Este *beneficium* –“magnum” lo define Agustín– es la *paz*. La paz terrenal es el bien más grande que, dentro de su alcance, puede garantizar el Estado; de ella también se beneficia la *civitas Dei* peregrina. Es un bien derramado en todos, buenos y malos, que debe perseguir tanto el imperio pagano como el que está impregnado por el cristianismo.

²³ En *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, Lettieri consideraba “legítimo hablar de un imperio cristiano” en Agustín, “al tiempo que reiteraba la imposibilidad de hablar, en términos de Eusebio, de un imperio cristiano que coincidiría con la misma *civitas Dei*” (199). Aquí se invoca el texto de Peterson en contra de la “concepción sacralizante del estado posconstantiniano” (204).

Ratzinger: la crítica (agustiniana) a la teología política

La lectura de Lettieri, sensible a la lección de Peterson, se encuentra aquí con la de Ratzinger al afrontar a Agustín. Una lectura que demuestra cómo, después de Peterson, el interés por Agustín se centra precisamente en el sentido escatológico de la ciudad de Dios, junto con una concepción no teocrática de la ciudad terrenal.²⁴ No contradice lo dicho el hecho de que Ratzinger, en su primera obra dedicada a Agustín, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, de 1954, no cite, de hecho, a Peterson.²⁵ Sin embargo, en las pocas páginas dedicadas a la relación entre la Iglesia y el Estado se da una evidente coincidencia con la perspectiva petersoniana.

Del todo en antítesis con el punto de partida de Optato –escribe Ratzinger–, Agustín prácticamente ha tomado como base la situación de la Iglesia de las catacumbas cuando diseñó su determinación de la relación entre Iglesia y Estado. La Iglesia aún no parece ser un elemento activo en esta relación, la idea de una cristianización del Estado y del mundo no pertenece de manera decisiva a los puntos programáticos de San Agustín (Ratzinger “Popolo” 313).

²⁴ Para esto, “la *civitas peregrina* es llamada a permanecer fiel a su vocación profética y libre de tentaciones teocráticas, mientras que la *civitas terrena* es llamada a construir un orden temporal que no se establezca como valor absoluto y no busque ambiguas legitimaciones ideológicas para su propia *libido dominante*” (Alicí “Fede” 46).

²⁵ De hecho, Ratzinger ya conocía el trabajo de Peterson: “Descubrí por primera vez la figura de Erik Peterson en 1951. En ese entonces era capellán en Bogenhausen (un suburbio de Múnich) y el director de la editorial local Kösel, el señor Wild, me dio el volumen, recién publicado, *Theologische Traktate*. Lo leí con creciente curiosidad y realmente disfruté este libro porque allí estaba la teología que estaba buscando: una teología que utiliza toda la realidad de la investigación histórica para comprender y estudiar los textos, analizándolos con toda la seriedad de la investigación histórica, y que no los deja en el pasado, sino que, en su investigación, participa en la autosuperación de la carta, entra en esta autosuperación y se deja conducir por ella, y así entra en contacto con Aquel de quien la teología misma proviene: con el Dios viviente. Y así, la interrupción entre el pasado que la filología analiza, y hoy se supera por sí mismo, porque la palabra conduce al encuentro con la realidad. Y la actualidad entera de lo que está escrito, que trasciende hacia la realidad, se vuelve viva y funcional. Así que aprendí de él, de manera más profunda y esencial lo que es realmente la teología e incluso sentí admiración, porque aquí no se dice solo lo que se piensa, pues este libro es la expresión de un camino que fue la pasión de su vida” (Benedicto XVI 18-19).

Ante la lectura de von Harnack, por la cual la *pax terrena*, en Agustín, solo puede surgir de la justicia en posesión de la Iglesia, Ratzinger argumenta que “de subordinación del Estado a la Iglesia no se puede hablar en ningún momento de Agustín” (Ratzinger “Popolo” 314). El texto aclara:

Agustín no ajustó ningún pacto íntimo con el estado, sino que se opuso a él asumiendo esa conducta que era herencia cristiana de los orígenes: para soportarlo pacientemente tal como es, no intentar cambiarlo, ya que está fuera de las posibilidades cristianas. (Ratzinger “Popolo” 314)²⁶

Si en la obra de 1954 Ratzinger no cita a Peterson, su nombre, por el contrario, está bien presente en *Il nuovo popolo di Dio* de 1969 (233 y 275), y sobre todo en *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, de 1971. Aquí el trabajo de Peterson no se limita a *Der Monotheismus*, se muestra, en cambio, en varias ocasiones y en contextos esenciales. El texto, que gira en torno “a dos grandes figuras, Orígenes y Agustín” (Ratzinger “L'unità” 15), se mueve por el interés en la “teología política”, la cual, en el contexto de las décadas de los sesenta y de los setenta del siglo XX, tuvo como punto de referencia el trabajo de Johann Baptist Metz *Zur Theologie der Welt*, publicado en 1968.²⁷ Esta, aunque Ratzinger no lo establece de forma explícita, encuentra una analogía con la posición de Orígenes, para la cual “el elemento cristiano aquí está totalmente concebido en función de la radicalidad del factor escatológico, que revoluciona el mundo y ni siquiera es castigado para disfrazar o desmentir este carácter revolucionario” (“L'unità” 65). Para esto, el cristiano se niega a los cargos políticos, al servicio militar, también a ciertas condiciones, puede conspirar contra el tirano y desviarlo de sus leyes. Por tanto, a pesar de ser

²⁶ “Se puede decir que frente al gran poder del paganismo en la época de Agustín, esta conducta de desapego era la correcta, y quizás uno incluso podría preguntarse si a veces no sería mejor que los intentos de cristianización, los cuales les falta el terreno de los hechos (Ratzinger 314).

²⁷ En la premisa de su trabajo de 1973, Ratzinger aclara el contexto en el que se basa su reflexión sobre Orígenes y Agustín: “Mientras tanto, la cuestión, especialmente para la discusión, siempre en constante expansión sobre la “teología política”, ha adquirido todavía mayor importancia» (Ratzinger “L'unità” 15).

un cristiano eclesiástico, “Orígenes, sin duda en la radicalidad de su *ethos* revolucionario se empujó hasta llegar al estrecho contacto con los límites de la concepción gnóstica, con su negación por principio de los regímenes naturales” (Ratzinger “L’unità” 65-66). La posición agustiniana es diferente. Desacraliza los regímenes políticos, pero sin destituirlos de su propio significado: la custodia del orden del mundo. De acuerdo con Ratzinger, para Agustín,

Todos los Estados de esta tierra son “estados terrenales”, incluso cuando están regidos por emperadores cristianos y habitados más o menos completamente por ciudadanos cristianos. Han estado en esta tierra y, por lo tanto, “terrenales”, y no pueden convertirse en otra cosa. Como tales, son formas de orden necesarias en esta época del mundo y es correcto preocuparse por su bien; el mismo Agustín ha amado al Estado romano como su patria y se ha preocupado amorosamente por su continuo perdurar. (“L’unità” 102-103)

Sin embargo, este amor no llega, como en Eusebio, a la identificación entre cristianismo e Imperio romano. Por su parte, “duda del universalismo cristiano con el romano, reduciendo así el primero al nivel político y eliminando así su verdadera y propia grandeza” (“L’unità” 110). Asimismo, Ratzinger menciona *Der Monotheismus*, e integra a Peterson con Endre von Ivanka, quien “se refiere en particular a los componentes del Antiguo Testamento de la idea bizantina de imperio, que no podría entenderse simplemente como una continuación cristiana de la concepción del imperio divino de los paganos” (“L’unità” 111)²⁸. Al contrario de Eusebio,

En Agustín se mantiene el elemento de novedad cristiana: su doctrina de las dos *civitates* no apunta ni a una “eclesialización” (*Verchirchlichung*) del Estado ni a una “estatización” (*Verstaatlichung*) de la Iglesia, sino en medio de los regímenes de este mundo, que permanecen y deben seguir siendo regímenes mundanos, aspira a presentar la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres en el cuerpo de Cristo, como elemento de transformación cuya forma completa será creada por Dios mismo, una vez que esta historia haya llegado a su fin. (“L’unità” 111)

²⁸ Véase al respecto Endre von Ivanka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*. K. Alber, 1968.

Esto lleva a concluir que,

Agustín no intentó elaborar algo para ser entendido como la constitución de un mundo que se hizo cristiano. Su *civitas Dei* no es una comunidad puramente ideal de todos los hombres que creen en Dios, pero ni siquiera tiene la más mínima comunión con una teocracia terrenal, con un mundo constituido cristianamente, sino más bien es una entidad sacramental-escatológica que vive en este mundo como un signo del mundo futuro. (“L’unità” 113)

Esta distinción permite a Agustín escapar de la doble limitación que surge de las “teologías políticas” de Orígenes y de Eusebio. Para él, el Estado –incluso en toda la real y aparente cristianización– permaneció “Estado terrenal”, y la Iglesia una comunidad de extranjeros que acepta y usa las realidades terrenales, pero que no está en la propia casa (“L’unità” 114).

La escatología agustiniana permanece revolucionaria y legal en un tiempo. De esta manera, mientras en Orígenes no se ve bien cómo este mundo puede continuar, aunque se percibe solo el mandato de intentar la salida escatológica, Agustín toma en cuenta una permanencia de la situación actual, la cual considera tan adecuada para esta época del mundo como para desear una renovación del Imperio romano. Sin embargo, permanece fiel al pensamiento escatológico, ya que considera todo este mundo una entidad provisional y, por tanto, no busca conferirle una constitución cristiana; por el contrario, deja que eso sea un mundo que debe esforzarse por lograr su propio relativo orden. En tal medida, incluso su cristianismo, llevado a cabo legalmente, permanece en un sentido último “revolucionario”, ya que no puede considerarse idéntico a algún Estado; es, por el contrario, una fuerza que relativiza todas las realidades inmanentes en el mundo (“L’unità” 114-115).

Ratzinger disocia de este modo el modelo del *De civitate Dei* del agustinismo político medieval.²⁹ El Dios que guía el destino de la

²⁹ “Por lo tanto, evidentemente es un error declarar a Agustín el padre de la concepción teocrática de la Iglesia, propia de la Edad Media, basándose en el *compelle intrare* de la controversia antidonatista, incluso si el llamado agustinismo medieval le atrajo por tal concepción. La ayuda imperial, aceptada con vacilación por Agustín

Roma pagana es el mismo que guía, según diseños que no coinciden con la lógica del “Dios de los ejércitos”, la Roma de los emperadores cristianos. La “tesis directiva de la teología política de Agustín *Ipse (= Deus) dat regna terrena*” (“L’unità” 90). Por tanto, está en abierto contraste con la “teocracia política” (110) de Eusebio de Cesarea. Es la única vez que Ratzinger usa en el ensayo de 1971, refiriéndose a Agustín, el término de “teología política”. Luego de esto se abandonará definitivamente. En el ensayo de 1984, *Christliche Orientierung in der pluralischen Demokratie?* afirma:

El cristianismo, en contraste con sus deformaciones, no ha establecido el mesianismo en la política. Sin embargo, siempre se ha comprometido desde el inicio a dejar lo político en el ámbito de la racionalidad y de la ética. Enseñó la aceptación de lo imperfecto y lo hizo posible. En otras palabras, el *Nuevo Testamento conoce un ethos político, pero ninguna teología política*. [Cursivas añadidas] (Ratzinger “Chiesa” 201)

La afirmación muestra la profunda consonancia de la posición de Ratzinger con la de Peterson. El cristianismo se opone a la identificación entre “reino de Dios” y agenda política. En suma, esto reafirma que,

La política no es la esfera de la teología, sino del ethos, que en última instancia solo puede fundarse teológicamente. De esta manera, el *Nuevo Testamento* permanece fiel a su negación de la justicia que proviene de las obras, ya que la teología política en el sentido estricto de la palabra afirma que la conducida justicia del mundo debe ser producida por nuestro trabajo, que la justicia nace como trabajo y solo así es factible y está hecha. Donde, por el contrario, el Estado se basa en el ethos, el hombre está completamente capturado por el deber, pero lo que Dios es, permanece de Dios. La derivación de la justicia estatal del ethos y no de las estructuras, significa la aceptación de la imperfección del hombre. Esa es humanamente realista, es decir, razonable y

contra los partidistas donatistas, los *circumcelliones*, y en última instancia contra el movimiento donatista en general, no ha eliminado aquí su actitud de principio frente a la *civitas terrena*, ni al considerar el complejo de la situación, realmente lo ha contradicho” (“L’unità” 115; nota 3).

teológicamente verdadera. La negación de las obras no está dirigida contra la moral, sino que solo la perseverancia en la moral permanece fiel a este punto fundamental del Nuevo Testamento. El coraje de la racionalidad, que es coraje de la imperfección, necesita la promesa cristiana para poder mantenerse en su lugar. Esta promesa protege desde el mito, protege desde el entusiasmo y desde sus promesas ilusoriamente racionales. (Ratzinger “Chiesa” 202)³⁰

³⁰ Sobre la relación entre teología-ética-política en Ratzinger, véase Giacomo Cocolini. *Alla ricerca dell'ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger.*



Referencias

- Agustín de Hipona. *Le lettere*. Vol. I, Roma, Città Nuova. 1969.
------. *Le lettere*. Vol. III, Roma, Città Nuova. 1974.
------. *La città di Dio*. Milán, Rusconi, 1984, p. 125.
- Alici, Luigi. "Introducción". *La città di Dio*, Agustín de Hipona, Milán Rusconi, 1984, p. 33.
- Alici, Luigi. "Fede e storia nel De Civitate Dei". *La città di Dio nel tempo*, Roma, Città Nuova, 1997.
- Ancona, Elvio. *Reductio ad unum. Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni medievali*. Padua, CUSL Nuova Vita, 1999.
- Arquillière, Henri Xavier. *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques au moyen âge*. París, Vrin, 1956.
- Arquillière, Henri Xavier. "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique, eb Augustinus Magister". *Etudes augustiniennes*, 1954, pp. 991-1002.
- Benedetto XVI. "Ai partecipanti al Simposio Internazionale su Erik Peterson, 25 de octubre, 2010". *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, editado por Giancarlo Caronello, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2012.
- Bolgiani, Franco. "Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson". *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, vol. 1, 1965, pp. 1-58.
------. "Erik Peterson e il giudeocristianesimo". *Verus Israel*, Giovanni Filoramo y Claudia Gianotta, editores, Brescia, 2001, pp. 339-374.
- Borghesi, Massimo. *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma, Studium, 2008.
- Caronello, Giancarlo. "Perché un concetto così ambiguo?". *La critica al monoteismo nel primo Peterson (1916-1930). Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, editado por Paolo Bettiolo y Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 349-396.
------. editor. *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- Chenau, P. *Erik Peterson e Jacques Maritain-un'amicizia discorda. La presenza teologica di un outsider*, editado por Giancarlo Caronello, Ciudad del Vaticano Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 551-561.
- Coccolini, Giacomo. *Alla ricerca dell'ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*. Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2011.

- Cotta, Sergio. *La città politica di Sant'Agostino*. Milano, Edizioni di Comunità, 1960.
- Crocco, Antonio. "Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore". *Letà dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, Laurenziana, Nápoles, 1986.
- de Lubac, Henri. "Augustisme politique?". *Theologies d'occasion*. Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 255-308.
- Farina, Raffaele. *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*. Zúrich, Pas Verlag, 1966.
- Fidelibus, Giuseppe. *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del "De civitate Dei" di Sant'Agostino*. Teramo, Edigrafital, 2002.
- Field, L. L. "Erik Peterson e Gerhart B. Ladner- 'teologia politica' e 'riforma'". Erik Peterson: *la presenza teologica di un outsider*, editado por Giancarlo Carone- llo, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2012, pp. 538-550.
- Figgis, John Neville. *The political aspects of S. Augustin's City of God*. Londres, Longman Green & Co., 1921.
- Gaudemet, Jean. "La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano". *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, editado por Pier Franco Beatrice, EDB, 2000.
- Galli, Carlo. "Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico". *Teologia politica: sovranità e secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 333-459.
- Gilson, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Torino, 1983, ----- . *Le metamorfosi della città di Dio*. Siena, Cantagalli, 2010.
- von Ivanka, Endre. *Rhomäerreich und Gottesvolk*. Friburgo, K. Alber, 1968.
- Lettieri, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Roma, Borla, 1988. ----- . *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino. Il Dio mortale*, Morcelliana Brescia, 2002.
- Maier, Hans. "Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie". *Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze*, Múnich, J. Pfeiffer, 1992, pp. 189-204.
- Mariani, Ugo. *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*. Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1957.
- Monaci Castagno, Adele editor. *L'Archivio "Erik Peterson" all'Università di Torino. Saggi critici e inventario*. Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010.
- Nichtweiß, Barbara. *Erich Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Friburgo, Herder, 1992. ----- . "Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons". *Die eigentlich katholische*

- Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, editado por B. Wacker, W. Fink, München, 1994, pp. 37-65.
- Nicoletti, Michele. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia, Morcelliana, 1990.
- . “Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito”. *La presenza teologica di un outsider*, editado por Giancarlo Caronello, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 517- 537.
- Panattoni, Riccardo. *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione ‘teologico-politica*, Napolés, Liguori, 2001, pp. 19-69;
- Peterson, Erik. “Göttliche Monarchie”. *Theologische Quartalschrift*, 112, 1931, pp. 537-564.
- . “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie”. *Hochland*, vol. 30, 1932-1933, pp. 289-299.
- . *Il monoteismo come problema político*. Brescia, Queriniana, 1983.
- Pirola, Giuseppe. “Mutazioni interne alla teologia politica di Agostino”. *Fenomenologia e Società*, vol. 2, 2003.
- Ratzinger, Joseph. *Popolo e casa di Dio in sant’ Agostino*. Milán, Jaca Book, 1971.
- . *Il nuovo popolo di Dio*. Brescia, Queriniana, 1971.
- . *L’unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1973.
- . *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*.
- Rizzi, Marco. “Erik Peterson e la teologia politica: attualità e verità di una legenda”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol. 32, 1996, pp. 95-122.
- . “Nel frattempo...”: osservazioni su genesi e vicenda del “Monotheismus als politischer Problem” di Erik Peterson. *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, editado por Paolo Bettiolo y Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 397-423.
- Ruggieri, Giuseppe. *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*. Editoriale Alla.
- Schindler, Alfred, editor. *Monotheismus als politische Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh, 1978;
- Schmitt, Carl. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia política*. Milán, Giuffrè, 1992.
- . “Il ritorno del Katechon. Giorgio Agamben contro Erik Peterson”. *La presenza teologica di un outsider*, editado por Giancarlo Caronello, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 562-582.

Augustine of Hippo as promoter of unity

Agustín de Hipona
como promotor de unidad

2

Gabriel Quicke
Diocese of Bruges, Belgium



Abstract

Augustine can be considered an advocate of the unity of the Church, a man of prayer and dialogue, a minister of the Word, and a shepherd deeply touched by the humility of Christ. He preached with a strong passion for Christ and the Church, encouraged the faithful to undertake a pilgrimage of the heart, building the ministry of unity and peace, in a spirit of togetherness. The richness of the spiritual themes in his homilies (*Sermones*), the *Tractates on the Gospel of Saint John* (*Tractatus in Iohannis Evangelium*) and the *Expositions on the psalms* (*Enarrationes in psalmos*) can be a foundation for ecumenism today. These works are very important for the study of his theology and spirituality, and are a necessary complement to his more doctrinal writings. They show how Augustine presented complex theological thoughts to the faithful, how he acted as bishop and pastor, and how he tried to be a promoter of the unity of the Church.

Keywords: Saint Augustine, Christian unity, Church, theology, spirituality



Resumen

Agustín puede ser considerado como un defensor de la unidad de la iglesia, un hombre de oración y diálogo, un ministro de la palabra, un pastor profundamente conmovido por la humildad de Cristo. Predicaba con una fuerte pasión por Cristo y por la iglesia, alentó a los fieles a emprender la peregrinación del corazón, construyendo el ministerio de unidad y paz, en un espíritu de unión. La riqueza de los temas espirituales en sus homilías (Sermones), los tratados sobre el Evangelio de San Juan (*Tractatus en Iohannis Evangelium*) y las Exposiciones sobre los salmos (*Enarrationes in psalmos*) pueden ser la base para el ecumenismo de hoy. Estos trabajos son muy importantes para el estudio de su teología y espiritualidad, y son un complemento necesario de sus escritos más doctrinales. Muestran cómo Agustín expuso pensamientos teológicos complejos a los fieles, cómo actuó como obispo y pastor, y cómo trató de ser un promotor de la unidad de la iglesia.

Palabras clave: san Agustín, unidad cristiana, iglesia, teología, espiritualidad



About the author | Sobre el autor

Gabriel Quicke [gabriel.quicke@kuleuven.be; gabriel.quicke@gmail.com]

Priest of the diocese of Bruges, Belgium. He worked as a 'priest on mission' in Lebanon, where he was affiliated to the great seminary of the Greek dairy in Harissa. He was also a chaplain at Saint Joseph University in Beirut, Belgium, and committed to the Palestinian refugee camp in Dbayeh. Since 2009, he has been a staff member in Rome at the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity in Rome, where he is responsible for dialogue with the Eastern Orthodox Churches. On September 1, 2018, he was appointed president of the College of the Holy Spirit and of the Leo XIII Seminary in Leuven by the Bishops' Conference of Belgium. He also belongs to the Research Unit of Systematic Theology and the Study of Religions at the Catholic University of Leuven, Belgium.



How to cite in MLA / Cómo citar en MLA

Quicke, Gabriel. "Augustine of Hippo as promoter of unity." *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Edited by Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendínez and Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 83-112.

Prayer as “A Togetherness in Silence with God”

Augustine preached from the heart and the richness of his own faith; the Bible was for him an inexhaustible resource. At the same time, he felt united with the faithful to whom he spoke. On the one hand, the minister stands face to face with God, on the other hand he stands face to face with the faithful.

“We are Fellow Students in One School” (*Io. ev. tr.*, 16, 3)

Augustine had gradually discovered the Word of God and listened to it attentively (Lawless 675-677). In the fourth book of *The Christian Doctrine*, Augustine urged the minister not only to study the Bible but also to pray: “Be a man of prayer before being a preacher” (*doctr. chr.*, 4, 15, 32). The preacher is not just a thinker, but someone who begins by listening to the voice of the Lord in prayer (Fitzgerald 188). Augustine prepared himself to preach by prayer and meditation. He emphasized not only his own prayer for the faithful, but also the prayer of the faithful for the preacher.

In his sermons Augustine developed a dialogical preaching style, which had the tone of a family conversation. Augustine addressed the faithful directly, inviting them to listen together to the Word of God. Through direct contact with the faithful, he would ask them questions and invite them to examine together what was not yet understood. *Simul quaeramus* (“let us search together”) returns as a refrain in his homilies (*Io. ev. tr.*, 18, 6). Augustine called the faithful to enter with him into the mystery of God’s Word. Preacher and audience are united as listeners to the eternal Word. Therefore, he invited the faithful: “Listen with me” (s., 261, 2). Both the preacher and the faithful need a deep and inner relationship with Christ. They are fellow students in one school. They all have one Teacher (*Io. ev. tr.*, 16, 3). It is Christ who in fact preaches. Augustine wanted to feed others from the same table at which he himself was fed (*Io. ev. tr.*, 2, 1): “I offer you a food by which I myself live; I set upon your table the food with which I satisfy myself. I am a servant, not the master of the house” (s., 339, 4). Christ is the inner Teacher. The human teacher can do his best, but it is always Christ who is the true teacher of the heart (s., 262, 2). Thus,

He who teaches in hearts has his chair in heaven... Let Christ be in your heart; let his anointing be in your heart, so that your heart may not be thirsting in a desert and having no springs by which it may be watered. There is therefore, an Interior Master who teaches. Christ teaches, his inspiration teaches. (*Io. ev. tr.*, 3, 13)

Ecumenical dialogue may be inspired by Augustine's concept of praying, which is "a togetherness in silence with God." Many times, the brothers of the community of Taizé are impressed with how young people are able to remain for a long while in the church in silence. In Taizé, young people learn how to become silent and "at the same time to let this silence become an inhabited silence." They discover silence as richness, as a kind of discipline which can teach them how to listen. During their stay, young people find one of the brothers who wants to listen to them. Brother Roger from Taizé repeated that the brothers are not spiritual masters: "They are not called to give advice, but above all to be people who pray and who listen" (Brother Aloïs 62). Brother Roger was deeply inspired by the vision that Augustine had of prayer and by his willingness to smooth the path for those who were seeking God. Indeed, he posted in his room a text of Saint Augustine that had a fundamental importance for him:

Therefore there is a voice of the heart, a language of the heart ... It is that inner voice which is our prayer when our lips are closed and our soul open before God. We keep silence and our heart speaks, not indeed to the ears of men but to God. Be certain. God will know how to listen to you. (*en. Ps.*, 125, 8)

The prayer of Taizé is a very accessible way of praying with simple and meditative songs, with a repetitive character, rooted in the monastic tradition. This kind of prayer can be compared with what Augustine calls *invocatio* ("invocation"), which emphasizes a stronger personal relationship with God. Augustine preferred short prayers, which are easy to repeat frequently. Prayer is not a matter of using many words, but of giving strength to desire. This way of praying touches the hearts of thousands of young people who go to Taizé.

The Prayer of Christ for Unity

According to Augustine, prayer is a matter of desire and yearning (Quicke “Saint Augustine” 196-198). Desire is the heart of prayer: “Longing is the bosom of the heart; we shall receive if we would stretch out our longing as far as we can” (*Io. ev. tr.*, 40, 10). Augustine called the faithful to pray and to long for God, to deepen and to widen their holy desires.

Our prayer is a participation in the prayerful desire of Christ for unity. Through his prayer to the Father at the Last Supper (“That all may be one”) Christ has taught us to pray. Augustine also meditates on the significance of the cry of Christ on the cross. His cry becomes a prayer for unity. His cry is united with the cry of all humanity: the cry of the children who die of hunger, the cry of those who are ill or persecuted. We all are one human person in Christ. His head is in Heaven and his limbs are suffering and toiling on Earth. His cry will be our cry. His prayer is our prayer. Our prayer is his prayer. Emphasizing the intimacy of the union between Christ and his members through prayer, Augustine evokes the unity of the whole Christ, in which we love and pray. Head and body, head and members are one Christ. Christ prays for us as priest. He prays for us as our head in the body of the Church. Our prayer is a participation in the prayer of Christ. As soon as Christ begins to pray, we may understand that we are in him, that we may share our prayer with him. The body of Christ is praying, the one Church of Christ is praying, the unity of head and members is praying: “This body of Christ, this one church of Christ, this unity that we are—this is what cries from the ends of the earth” (*en. Ps.*, 60, 3).

Augustine’s dialogical preaching is based upon listening together to God’s word in silence. In the line of Augustine, we affirm that ecumenical dialogue must be nourished and inspired by the Holy Scripture. The Holy Scripture is as food for the soul and source of spiritual life. Dialogue is more than an exchange of ideas, it is also an “exchange of spiritual gifts” (John Paul II “*Ut unum*”). Prayer is the soul of dialogue. The ecumenical movement was driven by a spiritual movement built upon the desire of Christ for unity. Its underlying strength is the “Week of Prayer for Christian Unity.” In this

way our prayer becomes a participation in the prayerful desire of Christ: “That all may be one.”

Unity in Christ

Christ is central in the preaching of Saint Augustine and his spirituality is a Christ-centred spirituality (Ceriotti 182-194; Madec 845-908; Mallard 464-470). Augustine’s reflection on the Church takes the person and the works of Christ as the point of departure. Augustine constantly refers to the figure and the person of Christ. The unity of divinity and humanity in the one person of Christ is the spiritual source of unity between God and man and among men. The word of God became man to be our Redeemer and Saviour. Christ is the reconciling Mediator who came to take away the separating wall, which is sin. Christ is not only the Conciliator between God and man; He is also the author of the unity between men (*Io. ev. tr.*, 36, 4; Cipriani “Molti 93-99).

***Christus Medicus* (“Christ Physician”)**

Developing the concept of *Christus medicus*, Augustine presented a theology of healing and redemption (Berrouard “Le Christ” 854; Arbesmann 1-28). Because of his own life experience the theme of *Christus medicus* was not a purely academic exercise. He turned it into deeply personal prayer. At the beginning of Book Ten of the *Confessions* (*conf.*, 10, 3, 4) he speaks to God as his “inward Healer”, yearning and longing for the healing touch of Christ, the divine Physician: “I do not hide my wounds: you are the doctor, I am the patient, you are merciful, I am miserable” (*conf.*, 10, 28, 39). The healing power and practice program of *Christus Medicus* are drawn upon by Augustine to lay out what he calls God’s “medicinal saving economy, a ‘*dispensatio medicinalis*’” (*Io. ev. tr.*, 36, 4). This is God’s “healthcare program” for humanity, where Christ is indeed doctor and medicine and health itself. A wide range of terms is used by Augustine to highlight the therapeutic action of *Christus medicus* (Eijkenboom 74-130; 168-204). Christ is compared with a physician who cures sick eyes with salve. Christ applied stinging salves, the commandments of justice and love on the eyes of our heart (*Io.*

ev. tr., 35, 6). The “Word that was made flesh” became a medicine for us. He carried the wounded to the inn to be healed (*Io. ev. tr.*, 41, 13). Christ is the divine Healer of mankind’s spiritual diseases. According to Augustine, Christ is the Universal Physician insofar as everyone needs him because of their spiritual illness (*Io. ev. tr.*, 7, 18).

While Augustine describes the pedagogical and exemplary aspects of the medical activity of Christ in the incarnation, he highlights the soteriological meaning in Christ’s death on the cross. The suffering and the death of Christ on the cross became a medicine for our diseases. Jesus Christ is the only physician who can heal the wounds, inflicted by sin. Christ is the wounded Healer. He was beaten, whipped, besmeared with spittle, crowned with thorns, hung upon a cross, deprived of life, wounded by a spear, taken down from the cross and interred in a tomb. He is the divine Physician who cured our wounds while enduring his own.

Augustine describes the moment where the soldiers opened Christ’s side, and immediately there came out blood and water. Augustine interprets this piercing as the door of life, which was thrown open. From Christ’s pierced side the sacraments flowed (*Io. ev. tr.* 120, 2; Schreiter 98-102). Augustine explains that blood refers to the remission of sins: “Water provides the proper mix for the health-giving cup; it offers both bath and drink” (*Io. ev. tr.*, 120, 2). The death of Christ is the medicine of our diseases. The example of Christ as the wounded Healer may serve as a call for all Christians to imitate the merciful Lord who heals the wounds of the heart.

***Christus humilis* (“The Humble Christ”)**

The humility of Christ is an essential aspect of Augustine’s spirituality. Christ is the Master of humility (*Io. ev. tr.*, 25, 16). Christ is the humble Physician who came to heal the wounds caused by pride with the medicine of humility (Ruddy 91). As the divine Mediator, Christ reconciles through humility all that divides humanity. The second chapter of the letter of the apostle Paul to the Philip-pians (2, 6-11), in which Christ is humble and self-emptying, had inspired Augustine (Verwilghen 301-310). The humbled son has become the model for humility, the source of Christian behaviour

(*Io. ev. tr.*, 51, 3). More particularly, Augustine develops a profound meditation on the humility of Christ when the Lord washes the feet at the Last Supper. This gesture is not only an example of humility, but also an act of fraternal love: “We have learned humbleness from an Exalted One; let us, humble in our turn, do what the Exalted One did humbly. Great is the commendation of humility” (*Io. ev. tr.*, 58, 4). When the Lord says that even the man who has bathed has need to wash his feet, he refers to baptism, according to Augustine. By baptism a man is wholly washed, because baptism cleans all sins. Yet man continues to walk, the ground is stepped on and dust sticks to the feet. This means that, even baptised, man continues to experience sin. Therefore, Christ—who intercedes for us daily—washes our feet for us. In the Lord’s Prayer, we confess daily that we need to wash our feet, to direct the ways of our spiritual steps, when we pray: “Forgive us our debts, as we forgive our debtors.” No matter how much progress we have made in the practice of justice, we may know that we are not without sin. Christ again and again washes our sins away by interceding for us when we pray to the Father, who is in heaven to forgive us our debts as we forgive our debtors. The forgiveness symbolized in washing of feet takes place after baptism, and needs to be done continually for the remission of sins. Augustine highlights the community aspect of the prayer of the Lord when he concludes:

Let us forgive one another our sins and let us pray, one for another, for our sins and thus in a way wash one another’s feet. It is our part, by this gift, to apply the ministry of love and humility. (*Io. ev. tr.*, 58, 5)

Many times Jean Vanier has reflected on the importance of the gesture of the washing of feet in the community of l’Arche. He emphasizes that this gesture not only plays a role in their communities as sign of service, remission and unity, but also in the encounters of Christians from different ecclesial communities. The washing of feet is an ecumenical gesture (Vanier 25-35). According to Congar “the threshold of ecumenism can only be crossed on one’s knees” (Congar “Dialogue” 130). In 1963, at the end of the second session of the Second Vatican Council, Paul VI descended the steps of the papal throne in St. Peter’s Basilica and laid the tiara on the altar in

a dramatic gesture of humility, and as a sign of the renunciation of human glory and power in keeping with the renewed spirit of the Council. Since then, none of his successors has worn a tiara. Pope Francis celebrated the Holy Thursday Mass of the Lord's Supper in Rome's Casal del Marmo juvenile detention facility, and washed the feet of some of the young detainees. In his homily the Holy Father referred to Christ's caress, because Jesus came just for this—to serve us, to help us.

The ecumenical movement could draw sustaining inspiration from a new start from the humble Christ, the wounded Healer, the divine Physician. Christ made his own broken body the way to health, to healing and new life. In our own woundedness we become a source of healing and life for others. The humility of Christ is an example for all Christians. The road to harmony is through humility.

The Holy Spirit. The Bond of Love

Augustine sees the Holy Spirit as the bond of love within the Trinity, within the world and between the world and God. He emphasizes the link between intra-Trinitarian communion and ecclesial communion. Reflecting on the unifying activity of the Spirit within the Trinity, Augustine affirms that the Holy Spirit gathers the Church into unity, inflames us to the love of God and neighbour, and brings fire and fervour to love.

The Spirit as Love

Augustine thinks of the Holy Spirit as the bond of love that unites the Father and the Son: “The Holy Spirit is the Spirit of the Father and the Son, as the substantial and consubstantial love of both” (*Io. ev. tr.*, 105, 3). The Spirit is the Spirit of the Father and the Son, the Spirit is the community of both (*Io. ev. tr.*, 99, 6-7). Augustine not only describes the role of the Spirit in the Trinity as charity which unites the Father and the Son, but also his relation and activity towards human beings. The love of God does not stay locked up within God but is poured forth in our hearts, by the fervour of the Spirit. In other words, Augustine puts the emphasis

on the correspondence between the inner life of the Trinity and the economy of salvation, on the relationship between the eternal proceeding of the Spirit within the Trinity and his mission in the history of salvation. The Spirit, who unites the Father and the Son as the bond of love and peace, can unify with the same love so many hearts and the body of Christ. The union between members of a family or a community can be very strong, but not so strong as the unity in the Holy Trinity. The Holy Spirit is the source of love and inflames us to the love of God and our neighbour (tr. 15, 10, 17).

Augustine regularly describes the Holy Spirit as the gift of God—*donum* (Io. ev. tr. 15, 2; Cipriani “Lo Spirito” 77-80). Referring to Saint Paul (Rom 5, 5: “The love of God has been poured forth in our hearts through the Holy Spirit who has been given to us”), Augustine calls the gift of the Holy Spirit “the greatest benefit in us” (Io. ev. tr., 32, 9). Augustine quoted between 387 and 429 at least 201 times the verse of Saint Paul (Rom 5,5). The quotations were rather rare until 411, but they became very frequent in the period from 411 to 421, which was the period in which Augustine was involved in the controversy with the Pelagians over the question of grace (La Bonnardière 657-665). Augustine defended the necessity of the grace and the help of the Holy Spirit in the imitation of Christ.

The Spirit as Soul of the Church

The Holy Scripture testifies that the Holy Spirit is not only the source of Love but is rather the love itself. The Spirit as love is not an abstract idea, but He is the substantial love of the Father and the Son. The Spirit is the power of God’s love, which has been poured forth in our hearts. Therefore, the Spirit says something not only about God but also about us. God is Spirit and the Spirit is the gift of God in us. Charity enables humankind to approach God and to become one soul and one heart. Augustine makes here the comparison between the activity of the Spirit in the body of Christ and the spirit or the soul in human nature. As the human body is enlivened by his spirit, the body of Christ, which is the Church, is enlivened by the divine life of the Spirit of the Father and the Son (s., 267, 4). The

body of Christ can only live from the Spirit of Christ. The Holy Spirit is the soul of the Church (Cipriani “Lo Spirito” 126-136).

Referring to the charisms mentioned by Saint Paul in the first letter to the Corinthians, Augustine reflects on the plurality of gifts of the Holy Spirit (or charisms), such as the word of wisdom, the word of knowledge, prophecy, discerning of spirits and the gift of healings. There are also regional, linguistic and liturgical diversities. The variety of gifts is “given to men by measure and their harmony makes one body... There are various gifts of the faithful, distributed to them as to members, according to the measure proper to each” (*Io. ev. tr.*, 14, 10). The plurality of the gifts does not break the unity of the Church, because all these different gifts are distributed by one and the same Spirit.

Through this plurality Christians are united by one Spirit in one body, whose head is Christ (Cipriani “Molti” 139). Congar affirms that the Second Vatican Council rediscovered this charismatic dimension of the Church. The Church is not built as a uniform institution, but as unity in diversity of charisms or gifts of the Holy Spirit. On the basis of these charisms the Church is no longer considered as a pyramidal or clerical hierarchy, but as a communion, as the people of God. Referring to the liturgical post-conciliar renewal of the Eucharistic *epiclesis*, Congar speaks of the epiclectic structure of the Church. The Church does not possess the Holy Spirit, but invokes the Holy Spirit above her life, her members, her works and sacraments (Congar “Je crois” 857-866). The Second Vatican Council brought a new departure, returning to the original meaning of the role of the Holy Spirit in the Church as Augustine often expressed: “The Holy Spirit works in the Church the same way as the soul in the body; the soul plays the same role for the body as the Holy Spirit for the Body of Christ, the Church” (*s.*, 267, 4).¹ Therefore, spiritual ecumenism is a matter of community spirituality, a spirituality of the Church as *koinonia*, of the Church as the people of God, the body of Christ, the Temple of the Spirit.

¹ See *Lumen Gentium* 7.

The Spirit as Agent of Unity and Reconciliation

One of the central benefits of the Holy Spirit is the unifying activity of the Spirit. The Holy Spirit represents not only the unity of the Father and the Son (*Io. ev. tr.*, 6, 10), but the Holy Spirit wants us to join with the Father and the Son through his love as well.

The Holy Spirit has been given to the apostles, to the first community in Jerusalem, to the Church. After the Holy Spirit was received, they were brought into one group by the very love and fervour of the Spirit, and began in the very unity of fellowship to sell all that they had that it might be distributed to each one as needed. They had one soul and one heart (Acts 4, 32). Through love many souls are one soul, and many hearts are one heart by the power of the Holy Spirit. Love comes to us from the Holy Spirit (*Io. ev. tr.*, 39, 5). The Holy Spirit wants to bond people with each other. He wants to found a community of love among men. In and through the Holy Spirit God is close to humankind in his love. The Holy Spirit is *communio*. The Holy Spirit calls us to imitate God's communion and unity. To be a Christian is to become *communio*.

The Spirit is the Gift who enables communion with God and with each other. The variety of tongues given by the Spirit refers to the unity of the Church. Augustine describes the Holy Spirit, who is the bond of love within the Trinity, as agent of unity and reconciliation in the communion of the Church. The Holy Spirit is "a force for unity within each individual and within a divided community" (Dreyer 52). For Augustine, the Holy Spirit is the divine source of ardor in the Church and among Christians. On the one hand, the Holy Spirit is parted in different tongues, which represent the nations to which the disciples were sent. On the other hand, the Holy Spirit is united in the dove. The dove is not only the symbol of the Holy Spirit but also of the unity of the Church: "In the dove is unity; in the tongues of the nations is community" (*Io. ev. tr.*, 6, 10). Fire is the transforming energy of the actions of the Holy Spirit. The dove is moaning in love. The moaning of the Spirit embraces all prayers, sufferings and praises.

The Holy Spirit is the soul and the life of the Church. Augustine touches the charismatic dimension of the Church, referring to the plurality of gifts. In the line of Augustine, the Second Vatican Council brought a rediscovery of the charisms. The Council emphasized that the Church has not only an institutional but also a charismatic dimension (*Lumen Gentium* 4; 7; 12; 49). It can be said that the ecumenical movement is a charismatic event and an “undertaking of the Holy Spirit.” The Holy Spirit is the motor of ecumenism. Where ecumenical consensus has been possible, it has always been experienced as a spiritual gift. The Holy Spirit is an agent of unity and reconciliation. The impressive meeting of Pope Paul VI and Patriarch Athenagoras I of Constantinople in 1964 in Jerusalem was a significant step towards restoring communion between Rome and Constantinople. The mutual excommunications of 1054 were formally abolished one year later.

With the opening of the Second Vatican Council, Pope John XXIII expressed the hope of a new Pentecost. Ecumenism is a vigil of Pentecost, the beginning of the transformation of a broken Christianity in a truly united Christianity according to the unity that Christ desires—nothing but that unity. Therefore Christian spirituality is a spirituality of the Church as communion. The Church does not possess the Spirit, but the Spirit sustains and animates the Church (Quicke “Come” 97).

As a pastor and teacher, Augustine developed a spirituality in which the Spirit was the principle of life and harmony. The Holy Spirit leads to the renewal of the Church. Because the Spirit is the bond of love that unites the Father and the Son for all eternity, He also unites the faithful in communion with each other. The love of the Holy Spirit enlivens the body of Christ. Through his love the Holy Spirit unifies the Church.

The Pilgrim-Church

Augustine developed a theology of pilgrimage, not only regarding his own life, but also regarding the Church, the body of Christ and the life of a Christian. The communion of the Church is the people of God in pilgrimage to the heavenly Jerusalem.

A Spirituality of the “Whole Christ”

The Church is primarily community, in a living, interpersonal relationship with Jesus Christ. In the thought of Augustine there is a very strong unity between Christ and the Church, between Christ and the faithful, between the Head and the members of the body which constitute the Church. The profound unity between Christ and the Church is expressed in the well-known doctrine of *Totus Christus* (the “whole Christ”) (Carrabeta 244-253; 328-339; Ceriotti 56-88). In the same way as the different parts of a human body are one person, so the historical Jesus is one with all who believe in him—the whole Christ. The unity between the head and the body, between Christ and the Church, is so close and intimate that they form together one only organism: “The Head and the body is the one Christ” (*Io. ev. tr.*, 108, 5).

The union between Christ and the members is “a matter of unity through identification, (not identity), freely chosen out of love” (van Bavel 171). Augustine usually refers to two texts from the New Testament. The first is the verse of Matthew: “...when you did it to one of the least of these brothers of mine, you did it to me...” (25, 31-46). The other text deals with words of the Risen Lord to Saul: “Saul, Saul; why do you persecute Me?” (Acts, 9,4). Christ still suffers in his members (Berrouard “Le Christ” 756-757; *Io. ev. tr.*, 21, 7). Therefore, “Christ is already in heaven, and he is struggling here as long as the Church is struggling here. Christ is hungry here, thirsty here, he is naked, he is migrant, he is sick, he is in prison” (s., 137, 2).

Christ, the Head, identifies himself with the members through love. The Church is active in Christ and Christ in the Church, the body in the Head and the Head in the body (*Io. ev. tr.*, 21, 7). When we speak, Christ continues to speak in this world. Christ speaks to us, from us and through us, because we also speak in him. Thus, we pray in Christ and He prays in us. He is in us and we are in him. Augustine invites the faithful to rejoice and to give thanks not only because they have been made Christians, but also since they have been made Christ.

The Church as Communion in Pilgrimage

Augustine developed a dynamic view on the Church as sacramental, spiritual and eschatological communion. The idea of the Church as communion, as “people of God”, proposed and supported by the Second Vatican Council, has roots in the teaching of the Fathers of the Church, especially Saint Augustine (Quicke “Come” 45-60).

Sacramental Communion

Christ cannot be separated from the Church and the sacraments, because both the Church and the sacraments come from Christ. The Church is a visible communion, recognizable by the communion of sacraments, a sacramental communion (Cipriani “Molti” 123). The soldier pierced with his spear the side of Christ, throwing open the door of life from which the sacraments of the Church flow. The wounded Christ has become the source of new life and salvation (*Io. ev. tr.*, 120, 2).

According to the Donatists, the validity of the sacraments depends on the ecclesial holiness of the minister. In his answer, Augustine said that the validity of baptism does not depend on the holiness of the minister, but on Christ. The purity of the minister is irrelevant because it is the purity and power of Christ that makes baptism effective. Augustine wants to emphasize the unique position of Christ in baptism (Congar “Introduction” 86-87). Baptism is the gift of Christ. Therefore baptism always remains his baptism. In this context, Augustine expresses one of his unforgettable formulas: “Christ it is who baptizes with the Holy Spirit. Let Peter baptize; He it is who baptizes. Let Paul baptize; He it is who baptizes” (*Io. ev. tr.*, 6, 7). Augustine held that every baptism in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit is a valid baptism. Everyone who has been baptized is baptized into the Church because it is the baptism of Christ and of the Church (Cutrone 743). Augustine repeatedly highlights that those who received baptism even outside the Church were not to be rebaptized, referring to baptism as a spiritual birth (*Io. ev. tr.*, 12, 2).

Commenting on John 6, 51 (“the bread I will give is my flesh, for the life of the world”), Augustine pronounces one of the most famous syntheses of the Eucharist: “O sacrament of devotion! O sign of unity! O bond of charity” (*Io. ev. tr.*, 26, 13).² Augustine describes the Eucharist as the sacrament of unity, the bread of concord, as the very society of the saints, where there will be peace and unity, full and perfect. Augustine presents the unity of the body and blood of Christ as a unity which is formed by many grains together, or effected by the clustering together of many grapes. The unity of the Church takes the form of social harmony and spiritual concord, expressed in everyday life in the communion of goods. Ecclesial unity includes the sacraments and visible charity, constituting a visible sign of reciprocal love between brothers and sisters in the faith. In the Eucharist the Holy Spirit transforms and assimilates more intimately to Christ those who are already united with him. He nourishes the members of Christ, he integrates them more profoundly to his body and he brings them closer to one another in a living solidarity through the unifying strength of love. The love of God, which has been poured forth in our hearts by the Holy Spirit, makes many souls one soul and many hearts one heart (*Io. ev. tr.*, 39, 5; 18, 4). Therefore Augustine defines the Eucharist as the bond of charity.

Augustine recognizes the validity of baptism administered outside the ecclesial community. This is a basic idea for the ecumenical movement today. For us today, common baptism is the common ground for all Christians, by which we are already through the one Spirit members of the one body of Christ and live in a profound spiritual communion as unity in faith. Augustine states that the Eucharist is the sacrament of unity, the bread of concord, and the bond of love. These words are repeated in the texts of the Second Vatican Council (*De Sacra Liturgia* 47; *Lumen Gentium* 3; *Unitatis Redintegratio* 47). Today we speak about the Eucharistic ecclesiology of communion. Baptism is oriented towards Eucharistic sharing. In the one Eucharistic bread we become one ecclesial body. It is a painful reality that all who are engaged in the ecumenical movement cannot yet share at the Lord’s table. Even though we cannot yet celebrate together the Eucharist, there is much that can already

² *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis* (NBA XXIV/1, 610).

be done together. Important steps can be taken to make full use of ecumenical forms of the liturgy of the Word: vespers, prayers for peace, memorial services inspired by Taizé, services which recall the worshippers' Baptism and ecumenical pilgrimages (Kasper" Handbook" 53-55).

Spiritual Communion

Augustine describes the Church also as a spiritual communion, referring to the unifying activity of the Holy Spirit, who keeps the Church together (Congar "Je crois" 118-119; 255-256). Augustine's dynamic view of the Church deals with the concepts of unity and diversity of the Church. The unifying love which is the Holy Spirit assembles all the members of the body and unites them with the Head—Christ. We are all one in Christ, head and members are one Christ. We all live by the same life and we are unified by the same Holy Spirit.

Augustine developed a community spirituality as a spirituality of unity within diversity, a unity in concordance with the model of the Trinity (one God in three persons), existing in an intimate exchange of love. The Second Vatican Council took up this thought further and described the concept of *communio* as the most profound mystery of the Church, which is modelled as an icon of the Trinity (Lumen Gentium 4; Unitatis Redintegratio 2). The unity given by the Spirit is not a uniform monotony but rather a unity of great diversity. Augustine emphasized strongly the unity and universality of the Church against the separatist movements of the Donatists. Augustine extended the notion of the Church by referring to the righteous of the Old Testament who are made righteous by the Spirit who poured forth love in their hearts—the "Church from Abel" (van Bavel 169-176).

Augustine Pentecost was not the absolute beginning of the activity of the Spirit, nor of the Word of God. The Spirit as the Word of God transcends the temporal limits of the history of Christianity. Christ communicated himself as divine word and wisdom, even before he came into the world. Even before Jesus' birth there existed a people of God: Abraham, Isaac, Jacob, Moses, and the other patriarchs

as well as the other prophets foretold the coming of Christ. The prophets did not foretell future events without the Holy Spirit. There is thus already a Church from the beginning of humanity (van Bavel 170).

Eschatological Communion

According to Augustine, the Church is an eschatological communion. The Church is on the way (*ad interim*) between the Easter of the Lord and our Easter. The Church is on pilgrimage to the heavenly Jerusalem (Häring 540-547; van Bavel 169). Augustine insists on the distinction between the Church in this time (*qualis nunc est*) and the Church at the end (*qualis tunc erit*), between the terrestrial with good and bad and the heavenly and pure Church at the end of her pilgrimage (Lamirande 15-19).

***Peregrinamur (Io. ev. tr., 120, 2)*³**

Augustine uses the words *peregrinus* (“pilgrim”), *peregrinatio* (“pilgrimage”) and *peregrinar* (“to make a pilgrimage”) in order to make clear that our life in this world is a journey of exile towards God. We are sojourners, foreigners, we are taking a trip in a wasteland towards the inner of our heart. The true pilgrimage is the pilgrimage of the heart.

Augustine, who was bishop of Hippo, knew very well the dangers of the sea, of waves and surf, both from his own experience and from contact with the seafaring people that he met in the port city. Therefore the theme of the sea is very popular in the writings of Augustine. The image of the disciples who cross the lake of Capernaum in the darkness and the storm is the symbol of the terrestrial pilgrimage of the Church through all the difficulties of a world in time and space (Neusch 129-130). Augustine emphasizes how, despite those winds, storms and waves, a ship might overcome such troubles and proceed. When the storm is raging, Augustine invites the faithful to remain in the boat and to remember Christ: “Don’t let the waves overwhelm when your heart is upset by a temptation...

³ “We are Pilgrims” (NBA XXIV/1, 122).

don't let us despair. Let us wake up Christ, and so sail on in a calm sea, and reach our home country" (s. 63, 3).

"Run With Me" (Io. ev. tr., 35, 9)⁴

Augustine's thought on pilgrimage can be a source of encouragement on the way towards Christian unity. Augustine invites us to walk together, to run by believing, by hoping, by desiring. When Augustine invites Christians to undertake a pilgrimage he does not speak in the first place about bodily footsteps, but about the footsteps of the heart, the pilgrimage of the heart, the pilgrimage of inner harmony. Augustine invites us to develop a spirituality of togetherness. During our pilgrimage something happens inside. We undertake an inner journey towards the heart of our Churches and our communities—Christ. We are all members of his body. He and we, the Head and the body, the *Totus Christus*, animated by his Spirit. Day by day we realize that we are on the way, that we have to walk together with Christ. Step by step we realize: the journey itself makes us pilgrims for unity. We all undertake our pilgrimage. We cannot do this by ourselves. We are all vulnerable and we have all the same Teacher, who leads the way.

Augustine encourages us to develop together a "heart travelling", a "heart journey." Walking and running means to make progress, to move on, to make progress in seeking the good, in good conduct. We must walk, we must make progress, we must grow, so that our hearts may be able to hold those things which we cannot now hold (Ferlisi 310-311; *Io. ev. tr.*, 35, 9). Walking entails living in the presence of the Lord; while walking, we thirst together for justice and peace (*Io. ev. tr.*, 28, 9).

"Let Us Cleanse our Hearts" (Io. ev. tr., 53, 12)⁵

Saint Augustine developed a realistic and humble view of the Church as *corpus permixtum*, a mixed body, a body of saints and sinners (van Bavel 171). The presence of good and evil in the Church is a reality, for the Church is composed of human beings. The mixture of good

⁴ *Currere credendo mecum* ("Run with me by believing") (NBA XXIV/1, 740).

⁵ *Mundemus corda per fidem* (NBA XXIV/2, 1054).

and evil is a characteristic of the Church in her earthly phase. The Church is under construction. She is in the process of becoming the perfect body of Christ (*Io. ev. tr.*, 6, 2; Berrouard "l'Église" 876).

In this time of the terrestrial Church on pilgrimage to the eschatological heavenly Church, Augustine invited the faithful to travel as pilgrims on the road to the heavenly Jerusalem, bearing each other's burdens and pain through a process of reconciliation and healing of wounds, growing in faith, hope and love, in order to walk away from the false life, to cleanse the heart by faith and to seek being prepared by a holy way of life (*Io. ev. tr.*, 22, 3).

Lumen Gentium evokes Augustine's thoughts on the Church, which embraces in its bosom sinners and saints, needs to be purified and is called to follow the way of penance and renewal (*Lumen Gentium* 8; *Unitatis Redintegratio* 4; *Ut Unum Sint* 15-17). There is no ecumenism possible without a change of heart and sanctification of personal life. Without conversion, penance and renewal, there can be no dialogue and ecumenism. Only through a real pilgrimage which includes conversion can the goal of unity be achieved. The Church is an *ecclesia semper purificanda*, which must constantly take the way of conversion. Conversion begins with ourselves; it is an examination of conscience and self-criticism. The Church is always in need of continual reformation as she sojourns here on earth (*Unitatis Redintegratio* 6). At the same time the Church is "ever growing in Christ during its pilgrimage on earth, and is guided by God's gentle wisdom" (3).

"The Singers of The New Song" (Io. ev. tr., 65, 1)⁶

In his comment on the new commandment of the Lord, Augustine develops the theme of "the singers of the new song" (*Io. ev. tr.*, 65, 1). Augustine connects the new song with the new commandment of Jesus, that we should love one another, as He also has loved us.

Brother Roger of Taizé considered singing as "an incomparable support for community prayer" (Brother Aloïs 18). Singing together songs of longing strengthens the prayerful heart. Augustine

⁶ *Cantatores cantici novi* (NBA XXIV/2, 1140).

invites Christians to walk in Christ, to chant the song of a longing heart: “For he who truly longs, thus sings within his soul, though his tongue be silent: he who does not, however he may resound in human ears, is voiceless to God” (*en. Ps.*, 86, 1). Augustine invites his audience to sing as pilgrims, longing for heavenly happiness.

Augustine puts the emphasis on the harmony between singing and love, between singing and righteous life; he expresses the importance of singing not just with the mouth, but also with the heart and deeds: “When you sing ‘Alleluia’, you also hand out bread to the hungry, clothe the naked, and welcome the stranger.” Singing also creates a togetherness, a “concordia”, a harmony. A chorus has to sing in concord: “The whole world is now the choir of Christ, and as the choir of Christ it sings harmoniously from east to east (*en. Ps.*, 149, 7).

Ecumenism can be inspired by Augustine’s spirituality of the communion of the Church in pilgrimage to the heavenly Jerusalem. The idea of the Church as communion, as people of God, proposed and supported by the Second Vatican Council, has roots in the teaching of Saint Augustine. The Church as communion participates in the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit. Augustine’s point of view of the Church deals with the concept of the unity in diversity, diversity in universality; the Church as sacramental and spiritual communion; the terrestrial and the celestial Church, the pilgrim-Church and the Church in its eschatological fulfilment (Neusch 83-84).

Charity

Augustine was aware that he never could speak enough of love: “What is dearer than charity?” (*Io. ev. tr.*, 9, 8). Love is the heart of Christian life. Love is the bond which keeps the Church united. Charity unites the members to the Church, the body of Christ (Cipriani “Molti” 211-215).

Trinitarian Love

For Augustine, the unity of the Church is grounded in the Trinitarian love between Father, Son and Holy Spirit. The Second Vatican

Council also affirms that the Church is like an icon of the Trinity (Lumen Gentium 4; Unitatis Redintegratio 3). Ecclesial communion is a participation in the Trinitarian communion between the Father, the Son and the Holy Spirit. The Church “is a mystery that finds its highest exemplar and source in the unity of the Persons of the Trinity: the Father and the Son in the Holy Spirit, one God” (Lumen Gentium 1; Unitatis Redintegratio 2). The unity of Christ with the Father is “the wellspring of the Church’s unity” (John Paul II “Novo”, 48). Augustine promoted a Trinitarian understanding of communion as a participation in the divine life of the Trinity. God gives himself and communicates himself as Father and Son and of both in the Holy Spirit (Kasper “That” 56). The Trinitarian origin of ecclesial communion reminds us that Christian unity is a gift from the high, from God.

“Love With Me” (Io. ev. tr., 35, 9)⁷

Regularly using the expression “love with me, run with me by believing”, Augustine invited the faithful to love God and their neighbour on their pilgrimage to the heavenly Homeland. In our pilgrimage we are not alone, because Christ is with us, our way and our light. Therefore our pilgrimage of love is a way in joy and light because we are sure that we are on the road with him and that we receive his mercy, which is our joy (Io. ev. tr., 36, 8; 83,1). If we love God we cannot despise his command to love our neighbour (65, 2). Augustine emphasizes the unity and the harmony of love for God and neighbour. The basis of the inseparability of the two commandments is the idea of the *Totus Christus*, in which Christ identifies himself with the members of his body (Berrouard “L’unique” 430-432; Canning 251). Augustine emphasized that to love Christ entails extending our charity throughout the world, for the members of Christ are spread the world over (*ep. Io.*, 10, 8). Evoking the universal dimension of the *Totus Christus*, Augustine developed a spirituality of togetherness through ecclesial charity: “We may enter together upon the path of charity”⁸ (*tr.*, 1, 3, 5).

⁷ *Amate mecum* (NBA XXIV/1, 740). See *Io. ev. tr.*, 40, 10.

⁸ *Ita ingrediamur simul caritatis viam.*

The call “love with me” is linked with titles Augustine gives to those who come to listen to him (‘brothers, my brethren, dearly beloved’), in order to express his affection, his attachment and his loyalty (*Io. ev. tr.*, 1, 16). Especially in the time of the controversies with the Donatists, he calls the faithful “beloved”, for the purpose of explain to them that they belong to the Church spread throughout the world and that the Church is the place of unity, peace and charity.⁹ Many times he addresses even the Donatists with a fraternal and fatherly greeting. Saint Augustine tries to involve all Christians in the unity with Christ.

Ecclesial Charity For the Poor

For Augustine, the poor are the most precious group in the Church, because they represent the weak and needy Christ. The poor are constantly present in his sermons and his pastoral activity (Manca 37-38). As a real ambassador of the poor, Augustine expressed his desire to become one with them, “making myself a beggar with the beggars” (s., 66,5). In his sermons Augustine often described his pastoral commitment to the poor:

To rebuke those who stir up strife, to comfort those of little courage, to take part of the weak, to refute opponents, to be on guard against traps, to teach the ignorant... to help the poor to liberate the oppressed, to encourage the good, to suffer the evil, and to love all. (340, 1)

Augustine considered the care of the poor more important than liturgical ornaments. He was convinced of the need to practise an ecclesial charity for the poor and not to ignore their empty stomach (36,9). When a rich ship owner wanted to give his ships to Augustine, he answered: “It is not the task of a bishop to save up gold and to push away the hand of the beggar” (355, 4, 5). Through a concrete application of his thought on the *Totus Christus*, Augustine emphasized that Christ is still needy, suffering and poor. We are touching Christ when we help the poor. In the face of the

⁹ Berrouard remarks that Augustine uses 44 times *caritas vestra* in *Io. ev. tr.*, 1, 16; in 32,3, a variant, *dilectio vestra*, appears.

poor we recognize the face of the Lord (206, 2). Augustine devoted himself constantly to an ecclesial charity for Christ who is still lying on the street, Christ who still hungers and thirsts, Christ who is still a stranger (25, 8).

Augustine entreats the faithful to offer bread to the hungry, to give shelter to the needy, to clothe the naked, to love their neighbour (*Io. ev. tr.*, 17, 18; 51, 12). The Church has to develop a special care for the poor and the oppressed (Manca 37-38). Augustine's spirituality of a tangible ecclesial charity is a call to the different Churches and ecclesial communities to develop a spirituality of togetherness by taking care of the poor for the "needy Christ."

Balm of Divine Mercy for the Wounded Heart

Augustine repeatedly comments on the parable of the merciful Samaritan to put in evidence the mercy of Christ. He develops a Christian interpretation of this parable. The merciful Samaritan is Christ himself, the divine Physician. He lifted us up and carried us to the inn to heal our wounds. *Samaritan* means "guard" and refers to the Lord himself. The Samaritan poured the oil of consolation and hope, the wine of exhortation; he healed the wounds of the traveller and brought him to the inn. The inn is the Church, where the travellers can enjoy hospitality, take some rest and where the wounds are healed. The two coins are the two precepts on which the whole law and the prophets are based; the innkeeper is the apostle.

The Church must be a place, "wherein the wounded are healed just like the Travellers' Inn in the Samaritan parable" (*Io. ev. tr.*, 41, 13). Augustine's spirituality of togetherness is expressed in the fact that "hospitality becomes community", that it creates a harmony based on the shared confession of our basic brokenness and on a shared hope. Healing belongs to the heart of the Church. The true shepherds of the Church are driven by a merciful love, which touches the wounds with tenderness and heals the vulnerable heart. The Church is called to be a healing community, to share the wounds of its members and to be united with the vulnerable. Healing is the beginning of a new life in Christ, the restoration of the brokenness

of life. Healing is building relationship and community. Through hospitality a Christian community is a healing community, where the guests feel at home. Hospitality is a way in which the wounds become a source of healing (Nouwen 82-83).

Conclusion

Through a dialogical preaching style, which had the tone of a family conversation, Augustine developed a spirituality of prayer as a “togetherness in silence with God.” The Church father addressed the faithful directly, inviting them to listen together to the Word of God, since we are fellow students in the same school of Christ—the inner Master. Augustine never separated the Church from Christ. Christ is central in the preaching of Saint Augustine and his spirituality is a Christ-centred spirituality. The unity in Christ, our Redeemer and Mediator, is the basis for unity among men. Through his self-emptying love, Christ, the divine Physician, healed the wounds of humanity with the salve of his humility. The Holy Spirit, who is the bond of love within the Trinity, is agent of unity and reconciliation in the communion of the Church. Ecumenism can be inspired by Augustine’s spirituality of the communion of the Church in pilgrimage to the heavenly Jerusalem. Augustine developed a dynamic view on the Church as sacramental, spiritual and eschatological communion. The Pilgrim Church as people of God is on the move, undertaking a pilgrimage of the heart. For Augustine, the unity of the Church is grounded in the Trinitarian love between Father, Son and Holy Spirit. Christians are called to practise an ecclesial charity for the poor and the vulnerable. Augustine’s spirituality of togetherness and humility offers us an inspiration for our pilgrimage towards Christian unity.



Works Cited

- Arbesmann, Rudolph. "Christ the Medicus Humilis in St. Augustine." *Traditio*, vol. 10, 1954, pp. 1-28.
- Van Bavel, Tarcucius. "Church." *Augustine through the Ages. Encyclopædia*, edited by Allan D. Fitzgerald et al., Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 169-176.
- Berrouard, Marie-François. "Le Christ Médecin." *Augustin (Euvres de Saint), Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, translated by Marie-François Berrouard, Paris, 1969, BA 71, complementary note 15, p. 854.
- . "L'Église d'ici-bas est mêlée de justes et de pécheurs." *Augustin (Euvres de Saint), Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, translated by Marie-François Berrouard, Paris, 1969, BA 71, complementary note 42, p. 876.
- . "L'unique charité avec ses deux commandements." *Augustin (Euvres de Saint), Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, translated by Marie-François Berrouard, Paris, 1969, BA 71, complementary note 17, pp. 430-432.
- Brother Alois. *Choose to Love. Brother Roger of Taizé: 1915-2005*. Les Presses de Taizé, 2007.
- Canning, Raymond. *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine*. Leuven, Augustinian Historical Institute, 1993.
- Carrabetta, G. *Agostino d'Ipbona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Assisi, Cittadella, 2015.
- Cerioti, Giancarlo. *L'unità in Cristo secondo Sant'Agostino*, Rome, Città Nuova, 2009.
- Cipriani, Nello. *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*. Rome, Città Nuova, 2009.
- . *Lo Spirito Santo, amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*. Rome, Città Nuova, 2011.
- Clément, Oliver. *Taizé. A meaning to Life*. Chicago, GIA Publications, 1997.
- Clemenza, Alessandro. *In unum convenire. L'unità ecclesiale in Agostino d'Ipbona*, Rome, Città Nuova, 2015.

- Congar, Yves. *Introduction générale. Traités anti-Donatistes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963, BA 28.
- . *Dialogue between Christians*. London/Dublin, Chapman, 1996.
- . *Je crois en l'Esprit Saint, Saint*. Paris, Éditions du Cerf, 2002.
- Cutrone, Emmanuel. "Sacraments." *Augustine through the Ages. Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald et al., Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, 741-747.
- Dreyer, Elizabeth A. *Holy Power, Holy Presence. Rediscovering Medieval Metaphora for the Holy Spirit*. New York, Paulist Press, 2007.
- George Lawless. "Preaching." *Augustine through the Ages. Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald et al., W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), 2009, pp. 675-677.
- Eijkenboom, Petrus Corbelius Josephus. *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Van Gorcum, Assen, 1960, 74-130; 168-204.
- Ferlisi, Gabriele. *Insieme sui sentieri della carità. Meditazioni agostiniane*. Milan, Ancora, 2007.
- Fitzgerald, Allan. Augustine the Preacher. *Saint Augustine*, by Tarcicius Van Bavel, Brussels, Mercatorfonds, Augustinian Historical Institute, 2007, pp. 143-150.
- Häring, Hermann. "Eschatologie." *Augustin Handbuch, editado por Volker H. Drecoll*, Tübingen, Perspon-Werk-Wirkung, 2007, 540-547.
- John Paul II. *Encyclical Letter Ut unum sint of the Holy Father John Paul II On Commitment to Ecumenism*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995.
- . *Apostolic letter novo millennio ineunte of the Holy Father John Paul II*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.
- Kasper, Walter. *Handbook of spiritual ecumenism*. New York, New City Press, 2007.
- . *That They May All Be One. The Call to Unity Today*. Burns & Oats, London/New York, 2004.
- La Bonnardière, Anne-Marie. "Le verset paulinien Rom. V, 5 dans l'œuvre de S. Augustin." *Augustinus Magister: Congrès international agostinien*, Paris 21-24 September 1954, I, 657-665.
- Lamirande, Émilien. *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969.
- Mallard, William. *Jesus Christ. Augustine through the Ages. Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald et al., W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), 2009, 464-470.

- Madec, Goulven. *Christus. Augustinus-Lexicon*, editado por Corbelius Mayer, vol. 2, Basel, Schwabe & Co. 1986, 845-908.
- Manca, Luigi. *Pastori per servire. Il contemplativo che diventa vescovo. L'esperienza di Agostino*, Rome, Edizioni Viverein, 2010.
- Neusch, Marcel. *Saint Augustin, L'amour sans mesure*. Langres, Parole et Silence, 2001.
- Nouwen, Henry, *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. Garden City (NY), Doubleday, 1970.
- Paul IV. *Lumen Gentium, Dogmatic Constitution on the Church*, 1964, in Flannery, A., Vatican Council II. *The Conciliar and Post Conciliar Documents* (New Revised Edition). Costello Publishing Company, Northport/New York, Dominican Publications, Dublin, 1998, I, 350-426.
- Quicke, Gabriel. *Saint Augustine. A Spiritual Guide for Ecumenism today. A Study of the "Tractatus in Iohannis Evangelium."* Rome, Facultas Theologiae, Pontificia Studiorum Universitatis S. Thoma in Urbe, 2011.
- . "Come Love with Me." *Augustine as Spiritual Guide*. New York/Mahwah, Paulist Press, 2015.
- Ruddy, Deborah Wallace. "The Humble God. Healer, Mediator, and Sacrifice." *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 7, n.º 3, 2004, pp. 87-108.
- Schreier, Robert J., *In Water and Blood. A Spirituality of Solidarity and Hope*. New York, Crossroad, 1998.
- Vanier, Jean. *La lavanda dei piedi. Lo scandalo di amare sino alla fine*. Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1999.
- Verwilghen, Albert. *Jesus-Christ: Source of Christian Humility*. Edited and translated by Pamela Bright, *Augustine and the Bible*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1999, 301-310.

El amor ascendente como acceso a la verdadera paz

Ascending love as an access to true peace

3

Julián Ignacio López
Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina



Resumen

Dado que el amor es el centro de todo el pensamiento de Agustín de Hipona, se propone un abordaje sistemático de este que permita dilucidar la paz verdadera (no la mundana *pax romana*) como uno de sus frutos más elevados. Para esto se busca reflejar la centralidad del amor en toda la filosofía de Agustín, y así luego desarrollar el proceso ascendente a través de él, el cual vincula los distintos objetos amables por el hombre: Dios, el prójimo y el mundo. La clave de interpretación de este ascenso por el amor hacia sus frutos más altos, entre los cuales se ubica la mencionada paz, es sin duda la doctrina ética del *ordo amoris*. Por otra parte, también se intentará dejar en evidencia la importancia del concepto de *orden*, no solo en relación con el amor, sino también para la consecución de la paz. Este recorrido se aborda, fundamentalmente, desde una perspectiva filosófica, con alguna breve y explícita mención a la teología. Se espera encontrar con esta investigación un hilo conductor de todo el vasto sistema de pensamiento agustiniano en la comprensión del amor, entendiéndolo como aquello que constituye un núcleo de todos los temas y áreas de su filosofía. Se busca contribuir, con este estudio, a la exposición de la centralidad del amor y su importancia para interpretar de forma correcta cualquier pensamiento de Agustín. En lo que respecta a la paz, uno de sus frutos más altos, se concluye que solo se accede a ella por medio del amor ordenado y de un progresivo ascenso.

Palabras clave: Agustín de Hipona, amor, ética, orden, *ordo amoris*, paz.



Abstract

Since love is a center piece of Augustine of Hippo's thought, a systematic approach to love is proposed in this chapter, which should allow elucidation of true peace (not the mundane *pax romana*) as one of love's highest fruits. Therefore, this chapter aims to show the relevance of love in all of Augustine's philosophical thought and, afterwards, to demonstrate the practice of ascending in which loved objects are linked by the human being: God, the neighbor and the world. The key for interpreting this ascending love towards the highest fruits, among which peace is without to be found is the Augustinian ethical doctrine of the *ordo amoris*. On the other hand, the chapter also seeks to indicate the importance of order as a concept not only with respect to love but also as a means to achieve peace. Although the author adopts a primarily philosophical perspective, theology also receives brief yet due and explicit mention. The goal of the ensuring research is to discern a guiding thread with the vast Augustinian thought on love. In short, the author understands love as a core of every aspect and concern of Augustine's philosophy (and theology). Thus, peace – as one of the highest fruits of love – is attainable only through step-by-step progress in (the practice of) ordered love.

Keywords: Augustine of Hippo, love, philosophical ethics, order, *ordo amoris*, peace



Sobre el autor | About the author

Julián Ignacio López [j.ignaciolopez@hotmail.com]

Licenciado en Filosofía y Doctor (c) en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Sus líneas de investigación incluyen filosofía cristiana, patristica, Agustín de Hipona y ética. Investigador y adscripto en la cátedra “Historia de la filosofía medieval” de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.



Cómo citar en MLA / How to cite en MLA

López, Julián Ignacio. “El amor ascendente como acceso a la verdadera paz.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 113-139.

Introducción

Dado que el amor es el centro de todo el pensamiento de Agustín de Hipona, en esta investigación se propone su abordaje sistemático, de manera que permita dilucidar la paz verdadera (no la mundana *pax romana*) como uno de sus frutos más elevados. Para esto, en primer lugar se busca reflejar la centralidad del amor en toda la filosofía de Agustín, a fin de luego presentar un recorrido ascendente en el progresivo perfeccionamiento del hombre por medio de él, el cual vincula y ordena los distintos objetos amables: Dios, el prójimo y el mundo. Así, como principal objetivo de esta investigación se plantea encontrar en el amor un hilo conductor de todo el vasto sistema de pensamiento agustiniano, entendiéndolo como aquello que se constituye en el núcleo de todos los temas y las áreas de su filosofía, en busca también de contribuir con este estudio a la manifestación de la centralidad del amor y su importancia para interpretar de forma correcta cualquier pensamiento de Agustín.

La clave de interpretación de este ascenso por el amor hacia sus frutos más altos, entre los cuales se ubica la mencionada paz, es sin duda la doctrina ética del *ordo amoris*, la cual ocupará una parte importante de nuestra investigación y será aludida en su debido momento. Por tanto, y en esta línea, como segundo momento se intentará dejar en evidencia la importancia del concepto de *orden*, no solo para el amor, sino también en la consecución de los bienes más altos para el hombre. En tercer lugar, se lleva a cabo una conceptualización de la paz e intentaremos presentarla como fruto del amor ascendente. Por último, conformará el cuarto momento de nuestra investigación la exposición de la relación entre el amor ordenado y la paz como un resultado derivado de este.

Con relación al enfoque de este estudio, cabe decir que se aborda, fundamentalmente, desde una perspectiva filosófica, con alguna breve y explícita mención a la teología. Como limitaciones de este trabajo se reconocen, por un lado, la profundidad y la complejidad de la conceptualización del amor, dado que en la obra del hiponense se encuentran muchas formas de aludir a él, según las perspectivas, los contextos y los ámbitos; por otro, en razón a que la consecución de la paz verdadera no es posible en sentido pleno en esta vida,

sino que se reserva para la vida futura y la visión de Dios, es también limitado lo que la filosofía puede decir al respecto, de manera que se llega a un punto en el que necesariamente la reflexión se vuelve teológica y, por tanto, escapa a nuestro estudio por ser netamente filosófico.

Por último, en lo que se refiere a la bibliografía, se trabajan como texto fuente las obras completas de Agustín de Hipona publicadas en formato bilingüe por la Biblioteca de Autores Cristianos. Asimismo, las citas de la obra de Agustín se complementan con los aportes de estudiosos de su pensamiento como, por ejemplo, Pío de Luís, Hannah Arendt, Domingo Natal Álvarez, Salvador Cuesta, Silvia Magnavacca, Allan D. Fitzgerald, Ramiro Flórez, Donald X. Burt, Victorino Capánaga, Juan Pegueroles y otros.

La centralidad del amor en Agustín de Hipona

La aguda y poderosa intuición de Agustín de Hipona ha captado numerosas verdades y ha iluminado de manera magistral a centenares de generaciones pensantes en la búsqueda del sentido último de las cuestiones más profundas, la cuales interpelan de forma ininterumpida en la historia a todo hombre que pregunta. Dios, el hombre y el mundo pueden –quizá injustamente– resumir los grandes enigmas del pensamiento humano en todas sus formas a lo largo de los siglos. Tal vez la intuición más sublime y genial del obispo de Hipona sea la convicción de que existe un trasfondo común a estos tres objetos de estudio, los cuales no solo se explican por medio de él, sino que también en él se fundamentan: el amor. De hecho, no es errado afirmar que cualquier sección del gigantesco pensamiento agustiniano tiene su explicación última en el amor.

Si bien esta es una interpretación del concepto de amor en Agustín altamente consensuada, podríamos citar dos ejemplos bien concretos entre sus estudiosos. Señala Salvador Cuesta (“El equilibrio” 229): “Para Agustín el amor es todo. Perder o ganar el amor es perderlo o ganarlo todo... Para Agustín, lo que hace igual a Dios es el amor santo: la caridad”. Por su parte, Domingo Natal Álvarez se muestra en conformidad al reconocer:

La mirada de Agustín es siempre la mirada de amor. Así que, el amor es todo en la vida, y la mayor desgracia de esta vida es la falta amor, y lo peor de la otra vida es la privación eterna del amor. (531)

Sin extendernos demasiado en este punto, es posible realizar un rápido recorrido por los grandes campos de la filosofía agustiniana a fin de constatar que son plenamente comprendidos a partir del amor. Así, al comenzar con el ámbito metafísico, no cabe duda de que para el hiponense, como buen cristiano creacionista,¹ la razón última del ser creado no puede ser otra que el amor. Desde su infinita bondad y libertad, en la cosmovisión de Agustín Dios crea porque quiere, de modo tal que el constante sostén sobre el cual la totalidad de los seres creados se mantienen en el ser es el amor divino. En palabras de Agustín de Hipona:

Es evidente, pues, que ni por un solo día dejó Dios de gobernar las obras que hizo, para que no perdiesen en un solo instante sus movimiento naturales, por los cuales obran y crecen conforme a la naturaleza que tienen, y permanecen cada una en su género en aquello que son, pues si se retirase de ellas aquel movimiento de la sabiduría de Dios por el que ordena todas las cosas con suavidad dejarían en absoluto de ser. (*Gen. litt.*, IV, 13, 24)²

Por otra parte, acerca del acto libre, bueno y amoroso de la creación por parte de Dios, con mucho tino expresa Vericat Núñez (24):

Dios creó el mundo porque quiso. Nada le obligaba a ello. No lo hizo ni por necesidad, ni por felicidad, sino simplemente, dice Agustín, porque pudiendo existir, era bueno que una cosa buena existiera. Estrictamente no necesita de nada ni de nadie, pero por ello mismo haciendo el mundo manifiesta su independencia respecto a él (cf. *Conf.* XIII, 2, 2; XII, 4, 5; *De civ. Dei* XI, 21; *De Genesi ad litt.* IV, 15, 26; IV, 16, 27).

¹ “El tema de la creación constituye una parte central de la teología filosófica. Su objeto, el origen del mundo, plantea *expressis verbis* el problema de las relaciones entre el creador y la creatura, entre lo eterno y lo temporal, entre la naturaleza de Dios y la del mundo y, en último caso, entre el saber del hombre sobre lo uno y lo otro, sobre el mundo y sobre Dios” (Núñez 19).

² Todas las obras de Agustín de Hipona se toman de la colección “Obras completas de San Agustín”, editadas por la BAC, Madrid, y detalladas en la sección bibliográfica según los tomos correspondientes.

Apoyado en numerosos textos del propio obispo de Hipona, es evidente para Vericat Núñez que la razón de ser de las creaturas es un acto de amor. Pero aún hay más, pues las creaturas no solo manifiestan el amor que las constituye en el mero hecho de ser, sino también en su ordenación jerárquica. Para nuestro autor, como veremos en detalle más adelante, el *ordo* es un concepto muy cercano al *bonum* y, por esto, al amor. Así, “para Agustín, lo mismo que para el neoplatonismo, hay una jerarquía y un orden de los seres, hay un «ordo rerum». El principio originario causativo, de este «ordo» es el amor” (Flórez 142-143).

Naturalmente, el hecho de que la creación se explique por medio del amor tiene como razón fundamental el reconocimiento de Dios mismo, el Creador, como amor. El tinte cristiano de esta afirmación es harto evidente, bastaría con recordar la exclamación de Juan en su epístola: “Dios es amor” (Jn. 1, 4, 8). Pero resulta aún más iluminador para nuestra investigación aludir al comentario que el doctor de Hipona realiza sobre este texto de las Sagradas Escrituras, a propósito del cual expresa: “Ved ya que obrar contra el amor es obrar contra Dios. ... ¿Cómo que no pecas contra Dios, si pecas contra el amor? Dios es amor” (*ep Io.* 7, 5). Por tanto, la creación es fruto del amor porque Dios es amor. Esta idea, muy presente en Agustín, la comparte otro reconocido estudioso de su pensamiento, Salvador Cuesta:

El fondo [la de Agustín] es una visión del mundo y de su dinamicidad, es decir, de su existencia y de su actividad, bajo la luz de una realidad que para Agustín tiene un alcance y una amplitud universales. Esta realidad es el amor. Por eso se puede legítimamente hablar de una concepción agustiniana del mundo a través del amor. (“La concepción” 348)

Por tanto, para el hiponense es claro que Dios es amor y, gracias a esto, la creación producida de sus manos *ex nihilo* también se comprende plenamente por medio del prisma del amor. En lo que respecta al ser humano, al echar raíces en el legado de San Pablo (Co 1, 13) y dejarse influir profundamente por él, Agustín de Hipona también ha vislumbrado que el hombre no solo se mueve por su amor,³ sino que

³ Véase *conf.* XIII, IX, 10: “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos”.

además –y aquí está la profundidad de su pensamiento– se define por su amor hasta lo más profundo de su ser, al punto que, como sostiene Hannah Arendt en su estudio acerca del amor en Agustín: “Uno es como sea su amor. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie” (36). No podemos menos que estar completamente de acuerdo con la autora alemana en este punto, pues Agustín, al momento de hablar del hombre, también expresa con toda claridad que el ser humano puede comprenderse perfectamente en clave amorosa, ya que “cada uno es lo que ama” (*div qu.*, 83, 35).

En este punto podemos aventurarnos a decir que toda la antropología agustiniana está atravesada por el amor. Según Salvador Cuesta, por ejemplo, a partir de las luchas interiores previas a su conversión, Agustín “hizo un nuevo descubrimiento o, al menos, lo perfeccionó y determinó con más exactitud: el del valor del amor como elemento trascendental de las pasiones” (“El equilibrio” 227). Sin embargo, esto no es más que el punto de partida, pues el hombre no solo es amor, sino que también conoce de forma verdadera por medio del amor. Así, según el hiponense, “no se entra a la verdad sino por la caridad” (*c. Faust.*, 41, 32, 18).

De hecho, la plenitud del hombre, su fin último y su razón de ser también se comprenden amorosamente. Compartimos aquí, una vez más, la opinión de Salvador Cuesta, para quién hay una estrecha relación entre el deseo de felicidad y el amor en el ser humano, ambos dones otorgados por Dios para alcanzar la plenitud:

El amor y el deseo de felicidad son la fuerza motriz de nuestras obras. Ahora bien, según la doctrina del propio Agustín, ese amor y deseo de felicidad es un don del que Dios ha dotado a la naturaleza humana para que el hombre camine a su destino. (“El equilibrio” 268)

Así todo, resulta iluminador acudir en este punto a los textos del propio Agustín, en los cuales la visión beatífica, la vida plena en compañía de Dios, se describe como una relación de amor: “Será meta en nuestros deseos Él mismo, a quien veremos sin fin, amaremos sin hastío, alabaremos sin cansancio”. Más adelante se lee: “Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos,

amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, más sin fin” (*civ.*, 22, 30, 1, 5).

Asimismo, debemos señalar que Ramiro Flórez, otro comentarador del pensamiento agustiniano, también considera que el amor según Agustín es el motor del hombre, es aquel peso que lo centra, lo moviliza y lo define en su actuar: “El amor es una gravitación. Por él se define el hombre como «pondus» por el que es llevado o mantenido donde quiera que es mantenido o llevado” (155). Finalmente, resulta oportuno señalar que Allan D. Fitzgerald también está de acuerdo con esta comprensión del hombre: “El amor es lo más profundo que podemos decir del ser humano. La ciencia y el conocimiento pueden ser de gran importancia, pero como tales no pueden hacer que una persona sea buena. Tan sólo el amor es capaz de hacerlo” (39).

El orden como clave del amor ascendente

Según lo dicho, en el panorama amplio del pensamiento agustiniano nos encontramos con todos los grandes ámbitos atravesados por el amor. Dios es amor, el mundo lo crea y sostiene de forma constitutiva el amor, y el hombre es, conoce y se mueve hacia su fin por el amor. La cuestión que apremia indagar ahora es la relación entre este amor transversal y la noción de *orden*. Es evidente que si para Agustín la creación es jerárquica y el hombre posee un *peso* interior que lo conduce, no hacia cualquier lado, sino hacia su fin natural, el amor que rige y se encuentra presente en todo no es anárquico sino ordenado.

De esta relación amor-orden depende, entre tantas otras cosas, la correcta comprensión de la ética agustiniana, sintetizada en la expresión *ordo amoris* y empapada de frases que ameritan explicitaciones, como, por ejemplo, la famosa sentencia del *Comentario a la Carta de Juan*: “Ama y haz lo que quieras.” (*ep. Io.*, 7, 8). Por tanto, el amor que plenifica y perfecciona al hombre, pues se mueve por su peso, no es anárquico sino ordenado y, de este modo, se vuelve ascendente. Esta idea la expresa muy bien Victorino Capánaga: “El hombre agustiniano no es un vulgar anárquico que en nombre del amor viola el orden y hace cuanto se le antoja, sino que sigue el

orden del amor, allí donde se respeta la jerarquía de los valores” (“Introducción” 164).

Naturalmente, esta jerarquía está dada en la realidad, no en la voluntad del sujeto, por tanto podemos decir que es ontológica. Dicho de otra forma, el *ordo amoris* no consiste en jerarquizar la realidad según el antojo del hombre, sino en adecuarse el orden ya dado en las cosas, el cual sigue un esquema ascendente básico: el mundo inferior creado, el hombre, Dios. Dado que todo es bueno y se encuentra atravesado por el amor, la ética agustiniana del *ordo amoris* no se trata de amar lo bueno y no amar lo malo, sino de amar todo en su justa medida, pues todo es bueno y amable:

Para Agustín la vida cristiana se reduce a poner orden en el amor.
... El problema para el hombre no se pone tanto, aunque también, entre el amar y el no amar como entre el amar de una forma o de otra, o entre el amar más y el amar menos. (Pío de Luis 786)

Tal como señala Pío de Luis, precisamente por esto es que no basta con amar, sino que debe amarse de forma ordenada, es decir, de acuerdo con la jerarquía ontológica. Tal opinión la comparte Juan Pegueroles:

Esta ley natural impone orden al amor personal, impera amar ordenadamente. Por un lado, la ley manda amar a Dios como fin último, porque Dios es el fin natural del hombre. Por otro lado, la ley manda amar según el valor ontológico del objeto del amor: amar más lo que es más, amar menos lo que es y vale menos.
...Esta misma exigencia de orden en el amor la expresa san Agustín de otro modo, al decir que hay que usar (*uti*) de los medios y gozar (*frui*) de los fines. ...El orden está en «usar» de lo que es medio y «gozar» sólo de lo que es fin. (224)

Escapa a nuestra investigación la forma en que se articulan los amores al mundo, al prójimo y a Dios a partir de esta lógica del “uso y el gozo”, tematizada por Agustín en el primer libro del *De Doctrina Christiana*. Sin ahondar demasiado en esta última distinción de amores (*uti et frui*), lo cierto es que el amor, que encuentra correspondencia en el mundo, en el prójimo y en Dios, asciende y se perfecciona en la medida en que se ordena a los valores constitutivos de

cada objeto amado. Mosto (195) también adhiere a esta comprensión jerárquica de los bienes y los amores en el pensamiento de Agustín:

La jerarquía del ser, debe reproducirse en los amores del alma. El hombre debe amar más lo que es más, lo que tiene mayor consistencia ontológica. La multiplicidad y el cambio son un escándalo metafísico a los ojos de San Agustín. El alma debe admitir la jerarquía y orientarse al Bien inmutable que le señala la sabiduría. “Non sumus Deus tuus” advierten las criaturas y nos incitan a buscar lo eterno, “quaere super nos”. (*Confessiones*, X, 6, 9)

Dicho de otro modo, el punto que nos interesa resaltar aquí es cómo, al cada cosa ser amada en su justa medida, todo se vuelve más armónico, ordenado e integrado. Desde aquí también Agustín comprende al virtuoso como aquella persona dotada de un amor recto: “Verdad es que también en esta vida la virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar. Elegirlo es prudencia; no separarse de ello a pesar de las molestias es fortaleza; a pesar de los incentivos, es templanza; a pesar de la soberbia, es justicia” (*ep.*, 155, IV, 13). Para el hiponense, por tanto, fuera del amor no podemos hacer nada, pero tampoco basta el amor por sí solo, sino que debe estar acompañado de un orden virtuoso: “Fuerte cosa es el amor. Él es nuestra virtud, porque si no lo tenemos, de nada nos sirve lo que tengamos fuera de él” (s., 121, 10).

Si bien en esta última referencia podría entender “virtud” en sentido de fuerza (*vir*) o, más agustinianamente y en clave antropológica, de peso (*pondus*), es evidente en la primera referencia al texto de Agustín una asociación directa de la virtud en sentido clásico, como “hábito bueno adquirido”,⁴ con el amor ordenado. La asociación entre “orden” y “amor”, por tanto, aquí se despliega en clave ético-moral, en cuanto camino de perfección humana. De todos modos, no caben dudas de que la referencia más contundente en lo que hace al amor como raíz de la ética agustiniana se encuentra en su comentario a la primera carta de Juan, el cual ya anticipamos y citamos ahora en toda su extensión:

⁴ Señala Aristóteles: “Amigo, afirmo que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres” (Aristóteles 1152a. 30). Más adelante se lee: “Practicando la justicia nos hacemos justos” (1103a. 30).

En efecto, pueden realizarse muchas acciones que poseen una apariencia de bondad, pero no proceden de la raíz de la caridad; también las zarzas tienen flores. Otras acciones, por el contrario, parecen duras y crueles, pero se llevan a cabo para imponer la disciplina bajo el dictado de la caridad. Así, pues, de una vez se te da este breve precepto: Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Exista dentro de ti la raíz de la caridad; de dicha raíz no puede brotar sino el bien. (*ep. Io., 7, 8*)⁵

El matiz de la lengua latina, relegado al olvido en la traducción, que proporciona el verbo *diligere* es aquí vital. La caridad, amor superior, purificado, incluso divino para el hiponense, depende radicalmente del *ordo* y se define constitutivamente a partir de él. Sin orden no hay caridad, no hay amor superior. A continuación, en la tercera sección se presentan los frutos producidos por el amor ordenado, concentrándonos fundamentalmente en la paz como uno de los grandes resultados extrínsecos del hombre virtuoso que sabe poner orden a su amor.

La paz como fruto del amor ascendente y ordenado

Consecuentemente con lo ya dicho, un amor integrado, ordenado y armónico, además de perfeccionar al hombre virtuoso que así ama, produce una gran cantidad de frutos tanto interiores como exteriores. Al propio sujeto, interiormente, le permite enriquecerse de todos y cada uno de los bienes que ama según su justa medida, de modo que así obtiene el máximo de beneficio sin padecer las consecuencias del desorden amoroso, tanto por exceso como por defecto. Sin embargo, exteriormente –y he aquí la parte

⁵Es menester aquí citar el texto latino de las últimas oraciones: “Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere”. La relevancia del texto en idioma original se encuentra, fundamentalmente, en la carga semántica de la palabra *dilige*, la cual se distingue precisamente del verbo *amare* en cuanto implica en sí misma un amor ordenado. Por esto, el sentido de la expresión no es la anarquía en nombre del amor, sino el respeto por la jerarquía de valores a partir del orden presente en la realidad, como ya se señaló.

que más interesa a esta investigación— el amor ordenado produce frutos vinculares y sociales: uno de ellos es precisamente la paz. Antes de avanzar en el desarrollo de la vinculación entre la paz y el amor ordenado, es menester realizar una caracterización de la paz como tal, es decir, qué entiende Agustín por ella y en qué se diferencia de la famosa *pax romana* contemporánea a él.

Así, como primera aproximación al concepto debemos decir con Burt: “En su sentido más general, la paz (*pax*) es la ausencia de disensiones y conflictos. Como tal, la paz se realiza perfectísimamente en un mundo de absoluta unidad, en un mundo en el que hay una sola cosa y no muchas” (1009). Asimismo, si examinamos las palabras de Agustín acerca de la paz, notamos que dejan en evidencia otro aspecto de vital importancia para su comprensión: la paz es don de Dios y solo se halla en sentido pleno en Él:

La voz de Cristo, sin duda, como la voz de Dios, es paz e invita a la paz. ¡Adelante, pues!, dice; los que todavía no estáis en paz, amad la paz. ¿Qué cosa mejor podréis hallar en mí, que la paz? ¿Y qué es la paz? La ausencia total de la guerra. ¿Y qué se entiende por esto? Una vida donde no hay contradicción alguna, donde no hay resistencia, donde nada es adverso. (*en. Ps.*, 84, 10)

Como decíamos, es evidente que esta paz anunciada aquí solo puede realizarse en la posesión de Dios en la otra vida, pues requiere para su plenitud la ausencia de toda adversidad: “Nuestro gozo, nuestra paz, nuestro descanso, el cese de todas nuestras molestias es Dios, sólo Dios” (*en. Ps.*, 84, 10). Por otra parte, en un sentido más propiamente humano tenemos dos sentidos para la paz. En su sentido más comunitario, la paz según Agustín echa sus raíces en la concordia, la cual, naturalmente, se basa en el amor de amistad. Por otro, tomado en sí mismo, en sintonía con lo que venimos diciendo, “la paz de un hombre es perfecta únicamente cuando el amor de la persona está bien ordenado y posee todo cuanto desea” (Burt, 1009). En este sentido se pregunta Agustín:

¿Qué es gozar, sino tener la presencia de lo que amas? Nadie sin gozar del sumo bien del hombre es dichoso; y el que disfruta de él, ¿puede no serlo? Es preciso, pues, si queremos ser felices, la presencia en nosotros del sumo bien. (*mor. Eccl.*, 1, 3, 4)

En la medida en que nuestro amor se purifica y asciende hacia las cosas superiores, más intensos son sus frutos. Por esto, tanto la plenitud individual como la social –pues Agustín no entiende al hombre pleno y feliz sino en clave comunitaria– dependen directamente de la intensidad y la calidad con la cual ordenemos los amores. La idea que está de fondo aquí se encuentra sintetizada en el célebre pasaje de la *La ciudad de Dios*, obra madura del obispo de Hipona, en la cual se evidencia que la comunidad perfecta se sostiene gracias a un amor a Dios absolutamente prioritario y rector de todos los demás amores:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza* (Sal 3, 4) (*civ.*, 14, 28).

Este célebre pasaje, el cual sintetiza de algún modo la relación entre orden, paz y amor que intentamos explayar aquí, será la guía de estas últimas dos secciones de nuestra investigación. Dicho esto, y de nuevo frente a la caracterización de la paz, más allá de sus clasificaciones debemos decir que es claramente un concepto central en el pensamiento de Agustín de Hipona, fundamentalmente, por ser uno de los frutos más elevados del recto amar. Si tanto en la realización personal del hombre como en la vida comunitaria la paz no solo es un bien necesario sino el máspreciado de todos,⁶ y el camino de perfección se recorre a través del *ordo amoris*, la directa relación entre la paz y el amor es evidente. De hecho, “la paz depende de una voluntad buena, una voluntad que esté impulsada por un amor ordenado” (Burt 1009). Una aclaración de sustanciosa importancia en este punto es la progresiva conciencia que adquirió Agustín de cómo la voluntad solo se rectifica a este nivel con la ayuda de la gracia de Dios, de manera tal que la paz verdadera es un don de Dios.

⁶ “Tan estimable es la paz, que incluso en las realidades terrenas y transitorias normalmente nada suena con un nombre más deleitoso, nada atrae con fuerza más irresistible; nada, en fin, mejor se puede descubrir” (*civ.*, 19, 11).

Cabe decir también en este punto que la paz social es un resultado de la paz individual, de modo tal que primero debe haber orden interior en cada ciudadano para que se haga visible y posible la concordia del orden social. Dada la paz personal de cada ciudadano por la conquista del recto orden entre el cuerpo y el alma, a partir de allí es posible una paz más social, civil y política, pues es necesario ir de lo individual a lo universal. Dicho de otro modo, si bien la paz entre personas que viven en una comunidad política se basa en una armonía entre los gobernantes y los gobernados, también es cierto que esto solo es posible si existe una armonía individual previa:

El esfuerzo por lograr la paz ha de comenzar dentro de uno mismo. No podemos esperar atraer a otros a la paz, a menos que la poseamos nosotros internamente. ... Después de haber alcanzado una módica cantidad de paz interna, entonces la persona podrá buscar la paz con otras personas. (Burt 1010)

En esto se expresa Agustín en *La ciudad de Dios*:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar. (*civ.*, 19, 13, 1)

Nótese cómo la unidad y la armonía, necesarias para la paz, deben darse en todos los ámbitos, de modo que son los más comunitarios y universales dependientes de los más individuales y personales. Una vez se conquista el orden en la propia vida, el siguiente paso para alcanzar la paz fuera de sí mismo es la concordia, fuente de la

verdadera paz. Dicha actitud fraterna puede y debe reproducirse para Agustín en todos los niveles vinculares: la amistad, la familia, las pequeñas comunidades y las grandes naciones. Naturalmente, si el orden universal depende de la armonía de los individuales, la paz de todo un imperio dependerá no solo de cada persona en particular, sino también de la concordia en todas y cada una de sus relaciones. Dicho de otro modo, una nación en paz requiere familias, amistades y personas en paz, consigo mismas y entre ellas.

Precisamente, en razón a esta necesidad de muchas armonías en simultáneo, producto del amor ordenado, es que la paz se vuelve un fruto tan elevado ypreciado. Por otra parte, Agustín también es consciente de que la paz en toda su grandeza no puede realizarse plenamente en este mundo, a diferencia de las pretensiones romanas de su tiempo. No solo porque la paz para él es mucho más grande que la ausencia de guerras y conflictos, pues implica hacer el bien a partir de un cierto nivel de armonía individual de todos y cada uno de los ciudadanos, sino también porque, por definición, la paz supone una estabilidad impropia de la vida terrena y temporal: el alma se encuentra constantemente asediada por tentaciones y la paz política está siempre bajo potenciales amenazas. En este sentido, es absolutamente cierto que,

La perfección de la paz llega cuando la paz es permanente, pero tal cosa no está asegurada hasta que la persona disfrute de aquella visión directa y de aquel amor perfecto de Dios que elimina incluso la posibilidad de pecar. Tal visión no podrá llegar sino después de la muerte. (...) aun en el caso de que tengamos todo lo que alguien pueda desear en esta vida, lo mejor que podemos lograr es una especie de paz “de segunda mano”. (Burt 1010)

Por tanto, para Agustín toda paz temporal y carente de trascendencia está destinada, en algún momento, a perecer, pues se vincula con cuestiones materiales y transitorias: “¿Consiste la felicidad en tener ... paz, abundantes provisiones en las casas y en las ciudades? ... ¿No es ésta una felicidad? Concedamos que sí, pero fugaz, temporal, mortal, terrena” (en Ps. 143, 18). Desde aquí se comprende un poco mejor cómo, a pesar de estar conmocionado por el suceso, la caída de Roma y las invasiones bárbaras que experimenta

Agustín en el ocaso del Imperio y de su vida no logran sorprenderlo del todo. Así, sacar las últimas consecuencias del reconocimiento de la paz como un don divino implica también asumir que su realización plena no es en esta vida sino en la eterna, en lo que Agustín llama “la ciudad celestial”.

Lo dicho no niega que el hiponense reconozca la paz terrena como un bien importante, buscado y amado por todos, pues, al hablar de la paz temporal no teme exclamar: “¡Qué gran bien es amar la paz! Es decir, el poseerla. ¿Quién no quiere que aumente lo que ama? Si quieres estar en paz con unos pocos, pequeña será tu paz” (s., 357, 2). No obstante, por otra parte, también tiene muy claro que todo lo incluido en la *pax romana* está lejos de ser la máxima expresión de este preciado don, por lo cual, pese a reconocer el valor de la paz terrena, no por ello deja el hiponense de preguntarse:

¿Qué paz es esta que tienen los hombres aquí en esta vida, haciendo frente a tantas molestias, codicias, miserias y fatigas? No, no es esta una paz verdadera, no es una paz perfecta. ¿Cuál será la paz perfecta? ... donde aún impera la mortalidad, ¿cómo va a haber una paz total? ... Pero cuando la muerte sea anulada en la victoria, esto no sucederá; habrá una paz total y eterna. (en. Ps. 84, 10)

Nótese que Agustín no niega ni el valor ni la posibilidad de una paz mundana, pero sí la reconoce como dificultosa e inestable. Por otra parte, mientras el hombre es peregrino en este mundo, la lucha por la paz aquí es constante y difícil para quienes aman y buscan los bienes de la ciudad eterna. Pero mucho más complicado es para quienes pertenecen a este mundo y aman sus bienes terrenales, pues la pretenden en perpetuidad, y eso, para el obispo de Hipona, es imposible. Estos últimos están vinculados por medio del amor a ciertos bienes finitos, pero como no van más allá de ellos, la paz que buscan comunitariamente para conservarlos es limitada y frágil, pues no logra su completitud en la ausencia de un horizonte de trascendencia, es decir, la vida futura en la ciudad de Dios:

En la ciudad terrena los hombres buscan la felicidad, pero es una felicidad mezclada con temor, porque la comunidad en que existe está desgarrada constantemente por opiniones y deseos

en conflicto ... Todas las sociedades tratan de enseñorearse del mundo. Quieren la paz, pero sólo según sus propias condiciones. (Burt 1011)

Dicho de otro modo, todos quieren vivir en paz, tal como lo reconoce el propio Agustín al afirmar: “Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz” (*civ.*, 19, 12), pero esto se vuelve más complicado para quienes carecen de la concepción plena de lo que esto significa, es decir, una realización plena y eterna de la paz en la vida beatífica y comunitaria junto a Dios.

Así todo, aunque sea una concepción inferior e imperfecta, la paz temporal, la *pax romana*, está lejos de ser un bien despreciable, pues no deja de ser fruto de un amor ordenado y trae consigo infinidad de bienes, los cuales, si bien son transitorios, no solo permiten una vida terrena más estable, placentera y humana, sino también muchas veces son condición de posibilidad para acceder a bienes más sublimes. En sintonía con esto, el hiponense considera que, pase a ser peregrino en este mundo y buscar por ello una paz de otro orden, el ordenamiento y la armonía temporal no dejan de ser un objetivo noble para los ciudadanos de la Jerusalén celestial.

De esta forma,

La diferencia entre los ciudadanos de la ciudad terrena y los ciudadanos de la ciudad celestial no consiste en que un grupo busque la paz y el otro no. La diferencia reside en la calidad de la paz que cada grupo busca y en la manera en que utilizan la paz de este mundo. (Burt 1012)

Por tanto, la visión de Agustín de Hipona no se opone a la paz romana temporal, al considerarla mala en sí misma, sino que más bien advierte su carácter limitado y parcial: la paz perfecta, considerada en toda su plenitud y como don divino, es mucho más que orden cívico-político-temporal, tanto más que su realización última no es de este mundo.

Ahora bien, el hecho de que la paz buscada por el cristiano peregrino sea más que el mencionado orden temporal no implica negarlo,

sino suponerlo y utilizarlo para un fin mayor. Por esto, Agustín no se muestra a favor de una desobediencia del orden temporal en nombre de una patria celestial de otro orden, sino que defiende una actitud cívica responsable y comprometida, siempre y cuando esto no impida seguir caminando hacia Dios. En este sentido, “los miembros de la ciudad celestial hacen uso de esa paz terrena ... No son reacios a observar las leyes y costumbres que garantizan una vida ordenada en la tierra” (Burt 1012). En adhesión a esta idea, basta con leer los primeros libros apologeticos de *La ciudad de Dios* para familiarizarnos con esta postura agustiniana, en la cual el autor se esfuerza por demostrar que el ideal cristiano no es enemigo del orden temporal, y que el Imperio romano no ha decaído a causa de la nueva religión, sino por una dejadez en las costumbres y la moral, propias de los tiempos de gloria.

Al recapitular lo dicho acerca de la paz, es evidente que, para Agustín, en esta vida no se alcanza más que una paz imperfecta e inestable, aunque no por ello despreciable. Por tanto, es absolutamente noble y bueno perseguir la paz terrena, la *pax romana*, tanto por aquellos ciudadanos de la ciudad terrenal como por aquellos que peregrinan hacia la Jerusalén celestial. La paz perfecta, por su parte, la anhelan solo los miembros de la ciudad celestial y es irrealizable en esta vida, de modo tal que “la mejor paz que puede lograrse en esta vida es por medio de la esperanza basada en las promesas de Cristo y en la obediencia fiel a la ley eterna. La paz del cielo comenzará con la visión cara a cara de Dios” (Burt 1013).

Por otra parte, si la paz, como habíamos dicho, es fruto del amor, la paz perfecta, como la concordia que se da en la comunidad celestial, está fundada en la máxima expresión de amor que solo se alcanza en la visión beatífica. Así,

Cuando en el cielo las personas vean a Dios y se unan a Él en amor, entonces experimentarán un gozo tan indecible que en cierto modo «perderán su mente humana en cuanto se divinicen y se sientan embriagados por la dulzura de la casa de Dios» (en. Ps. 35, 14). ... Entonces se experimentará la paz final de descansar en Dios. (Burt 1013-1014)

Por tanto, la completa ausencia de adversidades y el amor más elevado y pleno que otorgan completitud al hombre, de los cuales deriva la paz perfecta, solo puede darse en la Jerusalén celestial, en la común posesión de Dios. Solo allí se cumplen todas las condiciones necesarias para la felicidad plena del hombre y para la paz perfecta, al punto que nadie querría quedarse fuera de dicha comunidad, es decir, de la ciudad celestial. Todo esto lo resume de forma magnífica Agustín al comentar el Salmo 84:

¿Quién no va a desear aquella ciudad, donde el amigo no se ausenta, donde no entra el enemigo, ni hay tentador alguno, ni existe ningún revolucionario, ni alborotador, que cause divisiones en el pueblo de Dios? ... Habrá, por lo tanto una paz auténtica entre los hijos de Dios, amándose mutuamente, viéndose llenos de Dios, cuando Dios será todo en todos. Tendremos una común visión, Dios; nuestra común posesión será Dios; una paz común tendremos: Dios; todo lo que ahora se nos da, será sustituido por él mismo. Él será la absoluta y perfecta paz. (en. Ps. 84, 10)

Finalmente, así como el amor más sublime perfecciona y ordena los amores inferiores, lo mismo sucede con la paz. La unión en el amor más elevado con Dios da como fruto la paz perfecta, lo cual trae consigo la paz con todo lo inferior: la perfecta concordia con el prójimo, la perfecta armonía con uno mismo, incluso en la relación constitutiva del alma y el cuerpo, según la cual seremos “amigos de nuestro cuerpo” (s. 155, 14, 15). Por último, cabe decir que esta paz también será perfecta por el hecho de no acabar nunca. El amor sublime de caridad, únicamente posible en la visión beatífica, suprime todo posible atentado contra dicho estado pacífico: la muerte, el pecado, la discordia o la corrupción se excluyen de la Jerusalén celestial por el amor de caridad.

Amor, paz y orden: conclusiones generales

Al aproximarnos al final de nuestra investigación, es menester recordar el itinerario filosófico que hemos desplegado y recopilar las grandes conclusiones a las cuales hemos arribado a fin de

intentar exponer una armónica articulación entre los principales conceptos que tematizamos: el amor, el orden y la paz. Para esto, tal vez resulte oportuno recordar el texto agustiniano de *La ciudad de Dios*, en el cual nuestro autor vincula de forma sintética el amor ordenado con el correcto funcionamiento de la ciudad, pese a que, vale decir, la idea de “la ciudad de Dios” es más teológica que política. Así se expresaba Agustín de Hipona (*civ.*, XIV, 28) en su obra de madurez:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza* (Sal 3, 4).

Con respecto a lo importante de este texto, cabe destacar un primer punto y es, una vez más, el amor como telón de fondo del pensamiento agustiniano. Para nuestro autor, la política, la vida social y los vínculos comunitarios, tanto los buenos como los malos, encuentran también su explicación en el amor, ordenado o desordenado. En la referencia concreta al texto de Agustín, la ciudad se define por sus ciudadanos, y los ciudadanos son lo que aman y son como aman, de modo tal que se definen por su amor. Por tanto, tal como veíamos más arriba a propósito de la caracterización de la paz, un amor ordenado produce buenos ciudadanos, y estos una buena ciudad. Así, la clave del buen funcionamiento cívico y político, una vez más, es el amor.

Quizá Agustín no haya desarrollado más su pensamiento político por la centralidad y el peso que le concede a aquella sentencia que se citó: si al amar ordenadamente (*diligere* o *caritas*, según el contexto) no puede brotar sino el bien, podría parecer que cualquier reflexión ulterior sobre cómo gobernar sea en cierto punto superflua. Dicho de otro modo, no importa cómo se gobierne siempre y cuando sea a través de un *ordo amoris*, del cual no puede brotar sino el bien. Sea como fuere, lo interesante para nuestra investigación son los frutos comunitarios y el

impacto en la organización civil que produce, para Agustín, el cultivo de un recto amor a todas las cosas: Dios como fin último, el resto como medios.⁷

En este punto es en el que coinciden los conceptos de orden, amor y paz, unión que se aprecia al contemplar integralmente la filosofía agustiniana, desde su metafísica hasta su política. En primer lugar, recordemos que, originada, querida y pensada por Dios, la totalidad de la realidad es en sí misma buena y procede de la pura voluntad divina. Sin embargo, Dios no ha creado de forma azarosa, sino que ha designado a cada ente su lugar, de manera que toda la creación es para Agustín un verdadero cosmos. En palabras del conocido agustinólogo, Victorino Capánaga:

El mundo, en virtud de sus leyes matemáticas y estéticas, no es un caos, sino un cosmos, un conjunto ordenado y teleológico, donde cada cosa ocupa su lugar y tiene su quehacer, sirviendo a la glorificación del Ser supremo que lo ha creado. (41)

Este autor da en el punto clave cuando menciona dos características esenciales a la cosmología agustiniana: el orden y la teleología, dos elementos fundamentales para comprender la noción de amor como peso. En otras palabras, el amor en este sentido no es solo dinámico, aquello que mueve las cosas, sino que además es ordenado y teleológico, es decir, tiene un sentido y una orientación. La misma idea de peso mencionada incluye esta caracterización: si un cuerpo es ligero le corresponde subir; si es pesado le corresponde bajar. Eso es lo propio, su lugar ordenado y teleológico, hacia donde cada realidad tiende. Ahora bien, ¿cómo va cada cosa hacia el lugar propio? En esto entra el amor para Agustín, pues produce la paz cuando se encuentra con el orden pautado por los designios divinos:

Nuestra paz está en tu buena voluntad. El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. ... Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas:

⁷ Cabe aclarar en este punto que la clasificación fines-medios o amor de gozo (*frui*) y amor y de uso (*uti*) es más compleja de lo que aquí se presenta. El prójimo y la propia persona no son meramente medios para Agustín, aunque sí deben ser amados en vistas a Dios con último fin. Este es un tema recurrente en toda la obra de Agustín, pero puede consultarse para una primera aproximación la obra *De Doctrina Christiana* (por ejemplo, los libros I, II, III, VII, X y XVI).

ordenanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos. (*conf.* XIII, IX, 10)

¿Cuál es el don divino mencionado por el hiponense por el cual somos llevados? Recordemos, una vez más, la influencia paulina en el pensamiento de Agustín: el don por excelencia es la caridad, derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rm. 5, 5). En este célebre pasaje de las *Confesiones* encontramos nuestros tres conceptos vinculados armoniosamente: el amor mueve al hombre y busca su realización según el orden natural. En la medida en que alcanza el lugar propio, determinado únicamente por la voluntad divina, allí se produce el descanso y la paz.

En las *Confesiones* tenemos, por tanto, el núcleo del *amor-pondus*: cada cosa tiende a su lugar por su peso, es decir, por el amor divino que la mueve, según su voluntad, a lo propio, único lugar en el que descansa y se ordena. Como bien decíamos más arriba, Dios no crea de forma azarosa sino que dispone sobre todas y cada una de sus creaturas un orden y un peso, designado amorosamente. Esto es lo que le otorga a cada realidad un sentido, un lugar, una bondad y una belleza propia, pues fue colocada allí voluntariamente por el Creador. Esta reflexión, antimaniquea en sus raíces, la desarrolla Magnavacca (157), quien sostiene:

El hiponense invita a remitirse al Creador, al que caracteriza entonces como suma medida, sumo número y sumo *orden*, al ser Él quien (...) dispuso todas las cosas en medida, número y *peso* (Cfr. *De Gen. contra Man.* I, 16, 26). De manera, pues, que Agustín responde a los maniqueos afirmando la bondad de cada ser individual fundada en esos tres trascendentales que hacen de él una unidad armónica y, por tanto, en cierto grado, bella.

Esta disposición divina sobre las creaturas es netamente metafísica, “trascendental”, según las palabras de la investigadora argentina. Como hicimos notar con anterioridad, estamos en el plano constitutivo de la realidad, en la que el peso propio y el amor que lo dirige responden al ser mismo de cada ente y están lejos de ser una mera fuerza externa que los condiciona o los arrastra contra su naturaleza propia. Cabe señalar aquí que el hombre también se encuentra

inserto en este orden. De hecho, si evocamos aquí el llamado divino a la cooperación en la custodia y realización de la creación realizado al hombre, y recordamos esta idea según la cual el hombre percibe y respeta el orden ontológico de los seres a través del amor, podemos vislumbrar que, para el doctor de Hipona, el *ordo amoris* está lejos de ser únicamente una normativa ética y abstracta, sino que es también práctica: por medio de un amor ordenado del hombre contribuye a la plenitud integral del cosmos, y ocupa el lugar propio que lo perfecciona y, a su vez, consiste en el acompañamiento del resto de las creaturas terrenales a su completitud. Muy bien percibe esto en sus reflexiones Ramiro Flórez (148) cuando confirma:

Así, el «ordo rerum» como «ordo amoris», es una realidad y a la vez un quehacer, una tarea que tiene como herencia el hombre y que ha de realizarla realizándose a sí mismo, cooperando con ello a la plenitud integral del universo.

Es evidente, por tanto, que si bien esta última reflexión se encuentra ubicada en un plano metafísico, en el que el descanso de cada realidad creada es su lugar propio dentro del cosmos dispuesto por Dios, también podemos vislumbrar que la matriz filosófica de fondo es la misma en los demás ámbitos del pensamiento agustiniano, tal como hicimos notar en las primeras secciones de esta investigación. Esto no hace más que manifestar la coherencia de todo el pensamiento de Agustín, al punto que el *diligere* moral y antropológico, propio del *ordo amoris*, no es más que un reflejo del *amor-pondus* cosmológico en el microcosmos que es el ser humano.

Así, lo que aquí se denomina metafísicamente “descanso” o “lugar cosmológico propio”, encuentra su paralelo analógico en las reflexiones cívico-políticas en la paz. Dicho de otro modo, la paz es para Agustín el fruto de una comunidad de hombres que vive según la disposición ordenada del amor ascendente y más puro, la cual coloca a Dios como fin y a las creaturas como medios, respetando en ese amor a todas las cosas la jerarquía ontológica dada en la realidad.



Referencias

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Tomo II, PL 32, 1979.
- . *De la doctrina cristiana. De las costumbres de la Iglesia Católica*. Tomo IV, PL 34, 1948.
- . *Epístolas*. Tomo XI, PL 33, 1953.
- . *Sobre el Génesis a la letra. Comentario al Génesis contra maniqueos*. Tomo XV, PL 34, 1957.
- . *La ciudad de Dios*. Tomos XVI-XVII, PL 41, 1958.
- . *Comentario a la primera carta de San Juan*. Tomo XVIII, PL 35, 1959.
- . *Comentario a los Salmos*. Tomos XIX-XXII, PL 36, 1967.
- . *Sermones*. Tomos XXIII-XXVI, PL 38, 1981.
- . *Contra Fausto*. Tomo XXXI, PL 42, 1993.
- . *Ochenta y tres cuestiones diversas*. Tomo XL, PL 40, 1995.
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Barcelona, Gredos, 2008.
- Burt, Donald X. "Paz". *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, dirigido por Allan D. Fitzgerald, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
- Capánaga, Victorino. "Introducción a *Contra Académicos*". *Obras completas de San Agustín. III: Obras filosóficas*, por Agustín de Hipona, tomo III, BAC, Madrid, 1967.
- Capánaga, Victorino. *Introducción general. Obras de San Agustín: Introducción general, Bibliografía, Vida de San Agustín*, escrita por San Posidio; *Introducción a los diálogos, Soliloquios, De la vida feliz, Del orden*, tomo I, BAC, 1979.
- Cuesta, Salvador. "La concepción agustiniana del mundo a través del amor". *Augustinus Magister*, vol. I, 1954, pp. 348-356.
- Cuesta, Salvador. *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Filosófico Luis Vives, 1947.
- Fitzgerald D., Allan, director. *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

- Flórez, Ramiro. "Reflexiones sobre el 'ordo amoris'". *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, vol. 3, 1962.
- Pegueroles, Juan. *El orden del amor: esquema de la ética de San Agustín*. *Augustinus*, vol. 22, 1977, pp. 221-228.
- Natal Álvarez, Domingo. "El 'ordo amoris' en San Agustín". *Revista Agustiniana*, vol. 49, n.º 149, 2008, pp. 527-551
- Magnavacca, Silvia. "La asimilación ordo-pondus en San Agustín". *Seminarios de Filosofía*, vol. especial, Chile, 1993.
- Mosto, Marisa. "San Agustín: la luz de la ley y el bien del hombre". *Sapientia*, vol. LXVI, fascículo 227-228, 2010, pp. 191-204.
- Pio de Luis. "En las notas generales «Ordo Amoris»". *Obras completas*, por Agustín de Hipona, tomo XXV, BAC, Madrid, 1984.
- Vericat Núñez, José F. "La idea de creación según San Agustín". *Augustinus*, vol. 15, 1970.

***Pax aeterna: la teología
agustiniana de la paz
en sus perspectivas filosóficas***

*Pax aeterna: an Augustinian Theology of Peace
from Philosophical Perspectives*

4

Oscar Velásquez
Universidad de Chile, Chile



Resumen

Este artículo se propone examinar las características propias de la paz eterna agustiniana como el fin último de *La ciudad de Dios*. Es, por tanto, una paz en íntima relación con la ciudad celeste. Se analizan las razones de Agustín para establecer una paz eterna que se identifica con la vida eterna –de acuerdo en especial con *De civitate Dei*–, y cómo ella se constituye en paradigma de toda otra explicación sobre la paz. Esta paz eterna solo la supera, finalmente, la paz que sobrepasa todo entendimiento, aquella “por la que Dios mismo permanece en su paz”. La paz, así, deviene en fundamento de la felicidad y la vida eterna. Es una paz fundada en el amor, de manera que existe en una comunidad de amor, es decir, como *societas* en la ciudad de Dios y, por último, en el Dios mismo que vive su propia vida y su propia paz.

Palabras clave: bien supremo, ciudad de Dios, *pax aeterna*, *pax Dei*, paz, *societas*, vida eterna.



Abstract

This article aims to study the characteristics of Augustinian eternal peace as the main objective of *The City of God*. Such a distinctive form of peace, moreover, stands in intimate relation to heavenly city. Augustine's ideas are analyzed in order to establish a view of eternal peace that can be largely identified with eternal life –primarily linked to *De civitate Dei*–, and how eternal peace becomes a paradigm of all other forms of peace. This eternal peace is only surpassed by a final form of peace that exceeds all knowledge, that “for which God remains in his own peace”. In this way, God's own peace becomes in the basis of human happiness and eternal life. This peace founded on love which creates a community of love, and as *societas* with the human beings who form the city of God and, finally, in God living his own life and his own peace.

Keywords: supreme good, city of God, *pax aeterna*, *pax Dei*, peace, *societas*, eternal life.



Sobre el autor | About the author

Jorge Oscar Velásquez [joscarvelasquez@gmail.com]

Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona (España), Master of Letters (Classics) de la Universidad de Cambridge (Inglaterra), Máster of Arts in Ancient Philosophy de la Universidad de Lancaster (Inglaterra) y Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación incluyen filosofía antigua y medieval, latín y griego. Profesor titular del Departamento de Filosofía de Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Velásquez, Oscar. “Pax aeterna: la teología agustiniana de la paz en sus perspectivas filosóficas.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 141-173.

*Et hoc canticum pacis est, canticum hoc caritatis est...
Pax, uinculum sanctae societatis, compago spiritalis,
aedificium de lapidibus uiuis.¹
San Agustín (en. Ps., 149, 2)*

El concepto de *pax* agustiniano se encuentra íntimamente relacionado con la existencia de las dos ciudades: la celeste y la terrenal. La idea de una *pax aeterna*, a su vez, se encuentra asociada de forma más específica a la realidad de una ciudad celestial. Me propongo, entonces, examinar las características propias de una paz eterna como el fin último de la ciudad de Dios. En otras palabras, examinar el significado de una *pax aeterna* que se manifiesta como el fin supremo de esta ciudad. Esta paz es el *summum bonum* de la ciudad celeste. Los filósofos de la gentilidad, por su parte, argumentaron con resultados semejantes pero inconclusos acerca del bien superior del hombre, y consideraban este el objetivo último de la vida humana, puesto que, en la adquisición de ese bien supremo, la humanidad se juega su propia felicidad. Esta certeza de la razón la comparten la filosofía y la fe, aunque algunos de sus contenidos sean diferentes.

Ahora bien, en los libros 1 a 18 de *La ciudad de Dios*, san Agustín examina de manera extensa cuál ha sido el “desenvolvimiento mortal de las dos ciudades, la celeste y la terrena, entremezcladas desde el inicio hasta su fin” (*civ.*, 18, 54, 2). Luego, en el libro 19 de *La ciudad de Dios*, señala: “Los fines de nuestros bienes consisten en la paz, así como dijimos que consistían en una vida eterna” (*civ.*, 19, 11).² Así, podemos decir que esta paz –además de ser una expresión sinónima de la vida eterna– adquiere su plena realidad en la consumación escatológica de la ciudad de Dios en el cielo. La paz se manifiesta, en primer lugar, en la historia peregrina de la raza humana (*civ.*, Praef.).³

¹ “Este es un cántico de paz, este es un cántico de amor [*caritatis*]... la paz, vínculo de una sociedad santa, estructura espiritual, edificio de piedras vivas”.

² La expresión: “fines de nuestros bienes” corresponde a “fines bonorum nostrorum”, lo que equivale a –como señala Glare (704)– “The supreme good (or evil) to be sought (avoided) in life”.

³ *Civ.*, “Praefatio”: “Sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens”. Véase Dombart y Kalb.

Sin embargo, al cesar propiamente el tiempo y la historia, queda solo el espacio del Dios de la Revelación para sus elegidos, el cual se ofrece a la humanidad salvada como “premio de victoria” en un lugar de paz. Es decir, “allí donde es plenísima la paz”.⁴ Es preciso entender, entonces, que la paz y su relación con las dos ciudades tiene un desarrollo histórico y una consumación, y cómo la paz eterna señala la realización plena de la paz como *pax Dei*.

Ahora bien, deseo mostrar, en primer término, cómo, al ser la ciudad de Dios una *societas* en la que los ciudadanos perviven unidos por el vínculo del amor, la paz es el resultado de esa unión, en la cual los objetivos últimos conducen a Dios y en él se realizan. Una *societas*, en efecto, expresa, de acuerdo con Glare (1778), “the fact or condition of being associated for a common purpose”. Deseo, entonces, hacer manifiesto de qué manera, a partir de los datos de la Revelación y de la concepción romana, el pensamiento agustiniano elabora una idea cristiana original de paz. Esta le permite desarrollar un elaborado y extenso plan teórico de argumentación frente al mundo pagano, el cual va más allá del solo concepto de paz, ya que se descubre que existe en la misma concepción de ciudad de Dios. Para decirlo en todo su alcance, se trata de una paz que ha de subsistir, finalmente, en la paz del Dios que vive en su propia paz. Por consiguiente, la paz de esta sociedad se hace manifiesta al interior del amor/*caritas/agapē* que la constituye (*amor Dei*). Así, entonces, el núcleo del asunto planteado por este estudio es examinar la coherencia del pensamiento agustiniano sobre la paz, lo cual se presenta en la trilogía *pax*, *beatitudo*, *summum bonum*. En fin, la paz se concibe integrada a la idea fundante de *civitas Dei* y, a modo de conclusión, esta paz se manifiesta en el seno de la paz de Dios.

La razón del surgimiento de la paz eterna en el advenimiento de la consumación de la ciudad de Dios se encuentra en el hecho de que esta ciudad se transforma solo allí, en su eterna morada, en una plena comunidad de amor (*amor Dei*). La razón profunda de esta transformación se basa en el hecho de que ese *amor Dei* es un amor *usque ad contemptum sui* (*civ.*, 14, 28). Ese desprecio de sí mismo

⁴ *Civ.* 19, 10: “Sed habentes victoriae praemium aeternam pacem quam nullus adversarius inquietet”.

establece la medida de ese amor, el cual, por supuesto, no es perfecto en esta vida. De modo semejante, en el *amor* de la ciudad terrena (*amor sui*), se revelan los alcances de su propia *pax*, y las limitaciones a las que está sujeta desde el principio, debido, precisamente, a que es un amor *usque ad contemptum Dei* (*civ.*, 14, 28).

De esta manera, esa “paz perfecta” adviene como acontecimiento final en la “victoria última” de la ciudad de Dios (*civ.*, Praef.). El hecho de una paz perfecta señala la perspectiva de un proceso final de realización que tiene en cuenta un desarrollo previo, el cual en este caso tiene lugar en “el devenir presente de los tiempos” (*civ.*, Praef.).⁵ Uno es entonces el estado de la ciudad de Dios “en la estabilidad de su eterna morada”, y otro el de la ciudad “que peregrina entre los impíos viviendo de la fe” (*civ.*, Praef.). En esas circunstancias, la *pax perfecta* es propia de la ciudad en su estabilidad final.

En esta visión de paz en desarrollo, la cual se desenvuelve, a su vez, en un contexto dinámico de carácter histórico, se manifiesta un aspecto relevante de la originalidad de la concepción agustiniana de la paz. Unido a esto, y de no menor importancia, se encuentra el hecho de que la concepción agustiniana de las dos ciudades, tal como la vemos desarrollada de forma extensa en el *De civitate Dei*, se aparece como una idea profundamente original. Si bien las fuentes bíblicas le dan el sustento, el Obispo de Hipona logra crear un concepto incomparable a toda otra elaboración conceptual anterior sobre el tema. Es, entonces, digno de destacar que la *pax aeterna* que deseo examinar en este estudio es parte fundamental del desarrollo discursivo agustiniano sobre las dos ciudades, pero de forma singular de la ciudad de Dios. De este modo, la idea agustiniana de ciudad de Dios y la de ciudad terrena, según general aceptación, son creaciones en verdad originales, ya que el hecho de que el Obispo haga de la paz eterna y de la paz de Dios el bien supremo de la ciudad de Dios manifiesta la novedad y la fortaleza teórica de todo su edificio conceptual.

Esta paz eterna se constituye, en efecto, en la piedra angular de *La ciudad de Dios*. Solo hasta el libro 19 –cuando examina los fines de las dos ciudades– la discusión entra de lleno en el tema de

⁵ “In hoc temporum cursu”.

quid efficiat hominem beatum (civ., 19, 1, 1). Ese es un punto central que encamina la obra a su conclusión, puesto que, como afirma san Agustín: “Los cuatro últimos libros <muestran> el cumplimiento o realización final de cada ciudad” (“Œuvres”, ep. 1 A*1). De ahí que, en el mismo libro 19, se presenta una conclusión capital sobre la paz final –“In illa vero pace finale”– (“civ., 19, 27):

Y esto será allí eterno en todos y en cada uno, y estaremos ciertos que será eterno, y por eso que la paz <propia> de esta felicidad, en otras palabras, la felicidad <propia> de esta paz, será el sumo bien.

“Esto” (*hoc*) señala el estado de paz final; “allí” (*illic*), es decir, en el cielo; el “estaremos ciertos que será eterno”, es aquello señalado por el *hoc*; la “paz de esta felicidad” y la “felicidad de esta paz” están unidos por un *vel*; y “en otras palabras”, indica una opción abierta (“if you wish”) entre ambas expresiones (Glare 2021). Queda al parecer abierta la posibilidad de que, o bien la paz sea la razón de ser de esa felicidad, o bien la felicidad la razón de ser de esa paz.

San Agustín examina estos fundamentales asuntos mediante diversos análisis, previos a estas conclusiones. A la manera platónica, el Obispo avanza en su examen del asunto como en líneas paralelas que podríamos considerar solo probables, pero que finalmente convergen, hasta donde ello es posible, en una certeza.

De ahí que, si nos retrotraemos del libro 19 al prólogo, vemos que san Agustín explica estos asuntos fundamentales en medio de una frase compleja de su prefacio a *De civitate Dei*. En las líneas 3-4, de acuerdo con Dombart y Kalb, (1955, 1) se debería leer: *nunc*, “ahora”, en relación con *deinceps*, “en el futuro”, lo cual implica una continuación en el tiempo. El *nunc* expresa el tiempo de la espera por la paciencia (*expectat per patientiam*); el *deinceps*, lo que viene a continuación, es decir, lo que está por alcanzarse por excelencia (*adep-tura per excellentiam*). Los ablativos *victoria ultima et pace perfecta*, los cuales podemos considerar de tiempo, expresan su carácter general de relación adverbial. Es como si dijera “cuando acaecerá la victoria última y la paz sea perfecta”. Espero mostrar con esto el lugar que ocupa la paz al interior de la concepción de ciudad de Dios. La ciudad de Dios es lo sustantivo, y se presenta en dos niveles: el

ahora inestable del siglo, y la estabilidad futura de la eternidad. En el ahora, la paciencia; en el futuro, la victoria.

El hecho de una victoria última sugiere que hay victorias relativas en el tiempo presente (*nunc*); la existencia de una paz perfecta insinúa en el ahora la presencia de una paz incompleta, pero real. En lo que respecta a la paz en el siglo de la ciudad de Dios, esta existe de un modo que podríamos denominar “platónico”, por participación de aquella paz eterna entendida como un bien (*en. Ps.*, 127, 16).⁶ Es también una paz concreta y en el devenir de los acontecimientos. Puesto que la ciudad de Dios vive del y en amor (la idea de *societas* está aquí subentendida), el obispo, dirigiéndose a los fieles de su comunidad católica (*en. Ps.* 127, 13), afirma: “*Sine caritate nulla pax est; et manifestum est quia qui diuiserunt pacem, non habebant caritatem*”.

Es preciso, sin embargo, examinar en mayor detalle cómo se desarrolla en el pensamiento agustiniano una teoría de la paz, así como definir con mayor exactitud las relaciones que se crean entre los conceptos de paz y ciudad. De igual modo, que la ciudad se manifiesta en dos niveles, así como la paz. Ahora bien, con respecto a esta última, convendrá comenzar por analizar la definición que san Agustín proporciona en *La ciudad de Dios* (*civ.*, 19, 13), de la paz de la ciudad celeste. Es la novena de diez definiciones, en este párrafo justamente famoso. En este contexto, deseo hacer de todas maneras algunos breves comentarios sobre la octava y la décima, y buscar en estas descripciones de la paz algún esclarecimiento adicional. Estas forman parte de las cinco que, al decir de Bardy y Combès (740), “conciernen al aspecto social, dominio propio de la paz”. La primera que me interesa observar es la siguiente: “La paz de la ciudad celeste es el estado de asociación [*societas*] más ordenado y armonioso en el gozar de Dios y el mutuo gozo en Dios” (*civ.*, 19, 13).⁷

⁶ *Enarraciones in psalmos* fue escrita en el 407, y en ella se lee: “*Bonum nostrum cui suspiramus pax erit*”.

⁷ “*Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*.” Dejo, de cierta manera, en penumbra la famosa descripción décima final: “*Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*”.

Resalta de inmediato que todas las definiciones de paz incluyen la idea de orden, pero solo en la definición de paz de la ciudad celeste está presente la palabra *societas*. Esta, además, se constituye en el centro de la explicación. No se trata de la paz en general, sino de la paz de la ciudad celeste, el sujeto de esta descripción. Una sociedad se define, en buena medida, por los objetivos y fines, y en esta, el objeto y el fin es Dios. Los fines y los objetivos son el bien de esa sociedad. Toda sociedad está constituida por un cuerpo de personas, las cuales aquí son los ciudadanos fieles. Ellos se agrupan con el objetivo de gozar de aquel bien como individuos y como comunidad. En eso consiste su paz: “El gozar de Dios y el mutuo gozo en Dios”. Por otra parte, es el objeto el que transforma esa *societas* en la “más ordenada y la más concorde”. Dado que no es “la paz de todas las cosas”, la descripción del concepto no se centra en la tranquilidad que produce el orden (“*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*”), sino en el gozo que deviene de su participación del bien. De ahí que no habrá de sorprender cuando más adelante concluya, refiriéndose a lo que sucederá “realmente en aquella paz final”. Pues así lo afirma: “Y esto será eterno allí en todos y en cada cual, y será manifiestamente eterno, y por esto el bien supremo será la paz de esta felicidad, o la felicidad de esta paz” (*civ.*, 19,27).

De este modo, san Agustín elabora una idea original de paz cristiana en estrecha relación con la ciudad celeste y su constitución comunitaria. Lo original se encuentra precisamente allí, porque trasciende la idea de la denominada “paz civil”. Demuestra, asimismo, poseer una idea original de la paz del siglo, en estrecha relación con la ciudad terrena y su propio amor. Esto porque el concepto de paz terrena también se modifica al sujetarse a una nueva dimensión del tiempo y de la historia. Esta es una dimensión modificada por el peso conceptual de la idea de eternidad. Visto desde la perspectiva central de las dos ciudades, el entrelazamiento de una y otra en el devenir del hombre es una idea que se elabora desde los inicios de *La ciudad de Dios*. Del mismo modo, en las *Enarrationes in Psalmos* de diciembre del 412 [cf. Anoz (2002) 304], afirma lo siguiente:

Ved los nombres de estas dos ciudades, Babilonia y Jerusalén... Están entremezcladas, y desde el mismo inicio del género humano avanzan rápido hasta el final del siglo... Dos amores hacen a estas

dos ciudades: el amor de Dios hace a Jerusalén, el amor del siglo hace a Babilonia. (en. Ps. 64, 2)

Este devenir de las ciudades en el siglo lo examina con cuidado en los libros 11 a 14 y 15 a 18, en los que se trata no solo del origen de una y otra ciudad, sino del “*excursum earum siue procursum*” (*retract.*, 2, 43, 2). Ambas ciudades las constituyen sus respectivos ciudadanos, en un mundo en que avanzan entremezcladas hasta el final del siglo. En eso consiste el “desarrollo” (*excursus*) y “avance” (*procursus*) de cada ciudad. De aquí surge, nítida, esta perspectiva de eternidad, abierta para los ciudadanos de la celestial; y por aquí se encamina su visión de la historia del hombre, la cual ha de culminar en la consumación de la ciudad de Dios y la obtención final de una paz eterna. Es una ciudad, por supuesto, constituida por ciudadanos en camino, unidos por los fuertes vínculos de un amor común. Una razón más para que en este mismo pasaje de *Enarrationes* (64, 2) san Agustín concluya el párrafo de la siguiente forma: “Que cada cual se interrogue, por tanto, qué es lo que ama y encontrará de dónde es ciudadano”. Desde los inicios de la concepción de su idea, el Obispo concibe la ciudad de Dios en un horizonte de espiritualización de tipo platónico que, de acuerdo con Mandouze (265), “*pouvait aider à faire de l’Idée de Cité bien mieux qu’une idée force: un pole d’attraction mystique pour la communauté des hommes attendant le salut*”.

El estudio de este origen, del progreso y del desarrollo de ambas ciudades le permite a san Agustín exponer en *La ciudad de Dios* un extenso plan teórico en su debate con la gentilidad. En efecto, el paganismo culpa a los cristianos del progresivo derrumbe del Imperio; en otras palabras, del desmoronamiento del orden y la paz, debido a la debilidad creciente del poder imperial frente a las invasiones, sobre todo en Occidente. Eso significaba que la *pax romana*, un concepto en general políticamente exitoso por cerca de cuatrocientos años, termina por perder su credibilidad en los tiempos cristianos. Además, para muchos, la razón de este estado de decadencia del Imperio era evidente: los cristianos, por diferentes razones, eran los culpables.⁸

⁸ Los problemas no comenzaron con el saqueo de Roma en el 410. Las quejas y la resistencia venían de más atrás, de modo que, al momento de escribir *La ciudad de*

Bien puede parecer un contrasentido, ante un mundo convulsionado por todo tipo de conflictos armados o semejantes a ellos, hablar de una paz eterna. Más todavía si se piensa que esta idea forma parte de una defensa ante un hecho que se desencadenó con las calamidades producidas en Roma por el saqueo de Alarico. Sin embargo, san Agustín no reacciona tan solo ante un hecho como este, por muy grave que fuera. En las *Revisiones (retract.)* hallamos en todo caso parte de la respuesta a estos interrogantes, cuando a los ojos de san Agustín esta obra se dirige, en primer lugar, contra los que defienden el culto de los dioses. Su intención es refutar, en los cinco primeros libros, a los que creen necesario el culto de los dioses para la prosperidad de los asuntos humanos, y que el aumento de los males está en su prohibición. Argumenta el obispo:

Los siguientes cinco están dirigidos contra los que reconocen que dichos males ni han faltado ni han de faltar jamás entre los mortales... sin embargo declaran que el culto de la multitud de dioses, mediante el que se les ofrecen sacrificios, es útil para una vida futura después de la muerte. (*retract.*, 2, 43)

Las referencias al culto, y sobre todo la expresión “propter vitam post mortem futuram”, esclarece, al menos de manera parcial, el punto que se ha suscitado más arriba. Es claro, en efecto, que las creencias en una vida futura después de la muerte –por muchas que sean las diferencias de opinión– las comparten cristianos y paganos. Era factible, por tanto, discurrir sobre una vida imperecedera, una sede futura incommovible, o una paz eterna. Se abría así, además, un espacio de diálogo fecundo (entre las asperezas de la controversia) entre el paganismo y el cristianismo.

Ahora bien, si meditamos sobre nuestro mundo de hoy, creo que no será difícil concluir en las muchas semejanzas con el siglo en que vivió san Agustín. Devastaciones, invasiones y guerras de diverso tipo. El Imperio romano se derrumbaba en Occidente y los vándalos, que habían cruzado el estrecho de Gibraltar en el

Dios, ya tenía visualizados los verdaderos enemigos. De acuerdo con Momigliano (99), esos eran los estudiosos de la antigüedades romanas, los poetas y los comentaristas de los poetas: “He saw in them the roots of the new resistance against Christianity which became evident towards the end of the century”.

429, conquistaron luego Hipona, su ciudad episcopal. Este dramático hecho tuvo lugar poco después de su muerte, acaecida en el 430. En el 425 o 426 san Agustín habrá finalizado su gran obra, *La ciudad de Dios* (Anoz 236). Luego de un breve lapso de tiempo, Cartago, la capital del África Proconsular, caerá a su vez en el 439, lo cual produjo el colapso final de la presencia romana en toda el África de cultura latina. Siglos de dominio imperial terminaban así, justo cuando el Obispo de Hipona fallecía en la ciudad asediada. Se trataba de una extensa –y en ese tiempo fértil– franja de tierra que se prolongaba hacia el interior. Brown (2000) señala, justamente, los valles y las extensas llanuras cultivadas de la Numidia en la que nació (7).⁹ Solo permanecerá el Imperio romano del oriente, el cual se extendía en esa región desde la Cirenaica hacia el oriente, incluido Egipto. Más de quinientos años de civilización romana en el África parecían haberse desvanecido; poco más de doscientos años después, la invasión musulmana aniquilará por completo y en pocos decenios –a excepción, principalmente, de Egipto– la presencia de un cristianismo antaño floreciente.

Ahora bien, los años posteriores a la muerte de Teodosio (395), los cuales coinciden con la ordenación episcopal de Agustín, revelan una sociedad básicamente cristianizada. La cultura y la civilización greco-romanas prevalecían en toda la cuenca del Mediterráneo. Sin embargo, como sabemos, la cohesión del Imperio estaba cada vez más debilitada, y la vigencia de la paz era cada vez más difícil de mantener. Son tiempos difíciles, pero de los cuales también el Obispo obtiene una lección para sus contemporáneos que compartió en un sermón fechado hacia el 410: “Nosotros somos los tiempos”, dice, “y los tiempos son semejantes a nosotros” (s., 80).¹⁰ Estas palabras expresan, sin duda, una preocupación no solo general sobre los tiempos, sino específicamente sobre lo que de verdad más se echa de menos cuando la destrucción y la muerte prevalecen, esto es, la paz. En esas circunstancias, *La ciudad de*

⁹ De acuerdo con Brown (7), “by the third century A. D., the high plains and the valleys of the plateau –the old Numidia– where Augustine was born, had been planted with grain, criss-crossed with roads, settled with towns”. Tagaste mismo, un *municipium* romano, se encontraba a unos 97 kilómetros al sur de Hipona.

¹⁰ “Nos sumus tempora: quales sumus talia sunt tempora”.

Dios asume la tarea de defender el cristianismo ante el evidente desplome del orden y la paz en Occidente. Es una defensa, primero, ante los paganos.

¿Había paganos suficientes como para dedicar minuciosos comentarios, y a veces apasionadas críticas, a estos adversarios? Ahora bien, san Agustín declara de forma consistente que los dioses son demonios, una clara evidencia de la complejidad de su postura frente al paganismo. En efecto, los dioses “existen” en su condición de espíritus malignos. En la epístola 102 declara que el culto a los dioses nunca se hubiese exigido si no fuera por que los dioses son demonios, quienes sabían que los sacrificios solo se debían al verdadero Dios.¹¹ Sin querer apartarnos de nuestro tema central, conviene recordar aquí las explicaciones de Mandouze (301), en un estudio sutil y equilibrado (2013): “Dans la mesure où ces démons existent et trompent les hommes, il est nécessaire de se battre contre eux afin que les hommes soient sauvés”.¹²

San Agustín organiza, por consiguiente, de una manera integral esta tarea, y se demora alrededor de trece años en escribir esta defensa que, “... finalement est avant tout une apologie du christianisme”.¹³ El concepto de *pax* se encuentra inserto, para él, en la concepción misma de ciudad de Dios. De esta manera, en su larga meditación sobre el destino humano integra todo el saber que poseía o estaba a su alcance sobre la religión cristiana y los escritos de los sabios entre los gentiles. Si la paz eterna, en consecuencia, es parte integrante de la *civitas caelestis*, es preciso examinar previamente los aspectos esenciales que caracterizan la concepción agustiniana de las dos ciudades. De un modo semejante, es preciso revisar la función clave que el amor tiene en esta concepción. Porque si el *amor/caritas/agapē* tiene tal importancia que sin este

¹¹ Sobre la epístola 102, 18, escrita alrededor del 408 o el 409, se refiere en *retract.* 2, 31, como “sex quaestiones contra paganos expositae”. Allí menciona los “dii falsi, hoc est daemones, qui sunt prevaricatores angeli”. En ese sentido los demonios son “falsos”, pero existen.

¹² “En la medida en que esos demonios existen y engañan a los hombres, es necesario combatirlos a fin de que los hombres se salven”.

¹³ “...Que finalmente es antes que nada una apología del cristianismo”. Véase *civ., Praef.*

amor es imposible definir ambas ciudades, la idea de paz, a su vez, y en específico la de paz eterna, no podría manifestarse del modo que lo exige este estudio. El paralelismo de los dos amores también se encuentra en el tema de la paz, de un modo a veces todavía más contrastante. Dos amores, dos ciudades; y dos tipos de desprecio (*contemptum*) contrastantes.¹⁴

Esto es así, sobre todo, en sus opiniones acerca del binomio guerra-paz. Ahora bien, al quedar en evidencia que tanto la ciudad de Dios como la ciudad terrena se fundamentan en el amor, el carácter de estos amores se señala en este famoso pasaje de la obra: “Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismos (*amor sui*) hasta el desprecio de Dios a la terrena, y el amor de Dios (*amor Dei*) hasta el desprecio de sí mismos a la celeste (*civ. 14, 28*).¹⁵

El verbo *fecerunt*, al indicar la creación de cada una de las dos ciudades, señala el origen, de qué manera cada una de ellas llegó a la existencia. El *amor sui* pone en evidencia una característica esencial de la ciudad terrena, de modo que es, por el contrario, el *amor Dei* la principal característica de la celeste. Tanto el *amor Dei* de la ciudad celeste, como el *amor sui* de la ciudad terrena son el fundamento en cada caso de una y otra ciudad. En otras palabras, ambas se originan en el amor, y al mismo tiempo, ambas se diferencian en el amor. Del mismo modo, como se ha mencionado, el “hasta el desprecio de sí misma” señala el límite extremo de ese amor celeste, y “hasta el desprecio de Dios” el límite extremo del amor al que puede llegar la terrenal. La razón de esta divergencia se fundamenta

¹⁴ La idea de *desprecio* la vemos bien presente en Plotino. En *Enn.* I 4, 14, 4, como un desprecio (*καταφρόνησις*) de los bienes del cuerpo. Es un tipo de menosprecio (*kata-*), como en *Enn.* I 6, 7, 19, (*καταφρονεῖν*). Aparece en otro texto relacionando, de manera significativa, el desprecio a los dioses con la maldad en el alma (II 9, 16, 1; 3; 4; 13); se lee allí: “Porque además todo hombre malvado incluso antes de serlo pudo haber despreciado a los dioses (*καταφρονήσειεν ἂν θεῶν*), y si no fue aún totalmente malo antes, por el hecho de despreciarlos llegaría por eso mismo a serlo”.

¹⁵ “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*”. El *sui* es aquí el pronombre reflexivo de tercera persona (no un posesivo) y carece de nominativo. Como tal, contiene los dos números y los tres géneros en su significado de “de sí”. Bastaba traducir “el amor de sí”, pero con la intención de hacer más explícita la expresión, he añadido el amor “de sí mismos”. Los “sí mismos” son los ciudadanos.

en la cualidad de ese amor. Es una discrepancia que se da en cada *civitas* y, en consecuencia, en cada *cives* que la compone. A pesar de la aparente ambigüedad del *sui* (que sin duda no lo era para el lector latino), era un hecho a mi juicio lingüísticamente claro que se señalaba, respectivamente, un *amor sui* y un *amor Dei* de cada ciudad y de cada individuo. Esto significa entonces que cada ciudad la origina el amor, y la especifica, a su vez, un objeto de ese amor que la diferencia de la otra. Estos objetos diferenciadores son precisamente el hombre y Dios.

Después de estas afirmaciones sobre los dos amores en *de civitate Dei* 14, 28, el examen agustiniano del decurso de las dos ciudades en la historia humana permite reconocer fuertes indicios que nos muestran, de forma más precisa, los nexos que existen entre ambas ciudades y el concepto de paz. A propósito de la esterilidad de Sara, san Agustín afirma:

Por eso Isaac, vástago de la promesa, simboliza con razón los hijos de la gracia, los ciudadanos de la ciudad libre, los partícipes de la paz eterna, donde no exista el amor de una propia y en cierto modo privada voluntad, sino el amor que se goza de un mismo bien común e inmutable, y que hace de muchos un solo corazón, es decir, la obediencia perfecta y concorde del amor. (*civ.*, 15, 3)¹⁶

El texto es rico en significados. Se une aquí la historia sacra del Antiguo Testamento con el cumplimiento, en el Nuevo, de la promesa. Un pueblo de ciudadanos se constituye por la gracia divina en una ciudad que él denomina “libre”, en contraposición de la otra que supone esclava. La expresión *socios pacis aeternae* lleva implícita la idea de una comunidad que participa de un bien común, es decir, esa misma paz eterna. La no existencia en esa ciudad del *amor sui* de la ciudad terrena, la explica en la frase siguiente. Allí se señala, de manera implícita, cómo este amor terrestre proviene cada vez de la voluntad (*voluntas*) exclusiva de las personas (*propriae ac privatae*). La ciudad celeste es la que goza sola del amor

¹⁶ “Recte igitur significat Isaac, per promissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque inmutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis”.

“de un mismo bien común e inmutable”, de manera que se refrenda con esto el significado que tiene el *amor Dei* para sus ciudadanos.

Al expresar, por otra parte, que este amor en común hace de una multitud un solo corazón, y cómo esto significa que esta ciudad vive en concordia perfecta de amor (*caritatis*) y en obediencia concorde de caridad, hace manifiesta la función clave de un término central en la definición de la paz. En efecto, en una casi perfecta *prolepsis*, pues anticipa la función de *concordia* en la concepción de la paz. En el célebre pasaje de las diez definiciones de la paz (*civ.*, 19 13), esta concordia señala, en primer lugar, el elemento esencial de la paz del hombre, de la paz de la casa y de la paz de la ciudad. Lo había afirmado el Obispo en el 420, en otro contexto: “No puede haber paz verdadera donde no hay verdadera concordia, porque los corazones permanecen separados” (*Io. ev. tr.*, 77, 5). Señalaré, a continuación, otros aspectos relevantes de *civ.* 15, 3, con el objeto de proseguir más de cerca el análisis del tema presente. Sin embargo, deseo advertir que el concepto de *societas* se nos muestra, en el contexto, como un concepto capital que luego ha de adquirir mayor relevancia.

Esa “plena obediencia concorde del amor” (*civ.*, 15, 3),¹⁷ a la que hice referencia, se manifiesta en una vida conforme a las exigencias del Evangelio por parte de aquellos ciudadanos de la ciudad de Dios. Ellos son “los que peregrinan en esta tierra y suspiran por la paz de la patria suprema” (*civ.* 15, 6). Esos ciudadanos se esfuerzan en medio de la paciencia y se encaminan, de esa manera, hacia una paz futura. Es un modo, sin duda, de vivir en este ciclo mortal hasta el tiempo en que “habiendo adquirido la salud perfecta y la inmortalidad, el hombre reinará sin pecado en la paz eterna” (*civ.*, 15, 6). Porque muy a tono justamente con la perpetuidad de esta paz, san Agustín describe esta “gloriosísima ciudad” con el calificativo de “eterna” (*civ.*, 2, 18). Se advierte, ahora, que esa paz sobrevendrá para los elegidos una vez finalizado el decurso de la vida mortal (*Io. ev. tr.*, 107, 8).¹⁸

¹⁷ “Perfecte concors oboedientia caritatis”.

¹⁸ “Haec est pax illa et beatitudo in futuro saeculo, propter quam consequendam temperanter et iuste et pie vivendum est in hoc saeculo”.

La idea de una paz eterna penetra de forma paulatina en el tema de las dos ciudades y produce, de forma creciente, un efecto semejante al de una forma platónica; esto se puede comprobar al mediar el libro 19. En este sentido, la cualificación de *aeterna* es sugerente, pues esta es una cualidad esencial de la teoría de las formas ideales. Así, desempeña aquí una función similar a la de un paradigma y le permite a san Agustín, por eso mismo, modelar desde el principio el concepto de paz al proporcionarle así una orientación que favorece, en especial, su extenso relato de los doce últimos libros. Detalla en estos justamente el origen (*exortum*), el desarrollo o progreso en la historia (*procursum* o *excursum*), y los fines debidos (*debitos fines*) de ambas ciudades (Divjak 56, Ep. 1 A* 1). Al decir orientación, entonces, quiero decir que se le proporciona a la obra una direccionalidad temática manifiesta, y se provee de una cierta unidad al diseño de este *magnum opus et arduum* (civ., Praef).

Las comparaciones, a su vez, entre paz secular y celeste, se enmarcan en un esquema contrastante que, de igual forma, devela un cierto punto de fuga platónico. En el concepto de paz que aquí estudiamos, sobre todo en sus aspectos sociales y políticos, tiene especial relevancia, precisamente, la dispar calidad de una y otra paz, de la terrenal y la celestial. Esto supone una jerarquía de participación diferente en una y otra, con vistas a un modelo. Porque en este caso, aparte de estas consideraciones, la doctrina platónica de la participación está presente en el concepto de paz al actuar como por vasos comunicantes.¹⁹ Existe, además, una progresión en el esquema total del concepto, en la que este alcanza –a la manera de una dialéctica ascensional– la consumación final “en una eternidad cierta y una paz perfecta” (civ. 19, 20).²⁰

Estas características, sin embargo, no deben aminorar la presencia de aspectos que son, asimismo, de verdadera relevancia. Platón no tiene una teoría específica de la paz –aunque existan elementos sobre todo en *República* y *Leyes*–, ni los contenidos de la paz agustiniana son platónicos. Lo que he calificado de platónico es

¹⁹ Este principio filosófico de la participación lo compendia de forma conveniente Thonard (317-327).

²⁰ Véase civ., Praef.

la verbalización y la conceptualización racional, el despliegue del pensamiento y la búsqueda dialéctica de una idea. En este despliegue se hace presente el método, que nada tiene de escolástico en el sentido tradicional, sino que es dialéctico, en el sentido platónico. En otras palabras, mediante el platonismo, san Agustín proporciona a su concepción de paz un sustento de coherencia teórica que favorece el diálogo entre la fe y la razón. El platonismo le entrega un caudal lingüístico que lo relaciona mejor con el mundo intelectual en que vive. En sus aspectos –sobre todo políticos–, no hay duda, a su vez, de una influencia de Cicerón, que proviene en especial de su *República*; y en el caso del libro 19, es notable la influencia del *De finibus bonorum et malorum*. Salustio es relevante sobre todo en *La ciudad de Dios* 5, y en diversos otros pasajes de motivación histórica. Varrón, por su parte, está presente en diversos pasajes de la obra con su impresionante erudición. El respetado erudito tiene además una influencia muy especial en *La ciudad de Dios* 19. No obstante, eso que denomino aquí “contenido”, es el tema que fundamenta la urdimbre de una determinada concepción. Esa urdimbre es bíblica, y forma parte de la Revelación.

Si bien esto no es el objetivo principal de este estudio, incide en el tema de la paz. Me referiré de forma breve a este asunto con el comentario de un solo teólogo, quien argumenta que esa paz bíblica no es la paz del alma, tampoco la paz individual. He aquí que, al profundizar en el tema de la paz, Comblin añade: “Mais la Bible ne connaît pas de destin individuelle. La paix qu’elle connaît, c’est celle du peuple” (48).²¹ San Agustín es plenamente consciente de este punto, pues para él, como lo es para Comblin, “la paix sera coextensive au règne de Dieu” (85).²² De ahí que, al seguir un poco más adelante su línea de pensamiento, señala: “L’attitude première de l’homme qui veut la paix sera donc la foi dans la paix de Dieu. C’est la foi qui est la vérité de l’homme ... La foi prendra aussi le nom de patience” (85).²³

²¹ “Pero la Biblia no conoce destino individual. La paz que ella conoce es la del pueblo”.

²² “La paz será coexistente con el reino de Dios”.

²³ “La actitud primera del hombre que quiere la paz será entonces la fe en la paz de Dios. Esa fe que es la verdad del hombre [...] La fe tomará también el nombre de paciencia”.

Estos breves comentarios sobre el platonismo y la Biblia, en lo que respecta a nuestro tema, permiten recordar la complejidad de la tarea de descifrar un pensamiento en el que fe y razón coexisten imbricados, a la manera misma de cómo interactúan en la historia las dos ciudades. Son dos mundos –el de la razón y la Revelación– llamados en *La ciudad de Dios* al diálogo y la complementación. Una de mis propuestas en este estudio es que, precisamente, en *de civitate Dei* 19 se produce la síntesis del encuentro entre ambos universos. Es el momento más significativo, pues la razón y la fe no solo entran en profunda relación, sino que se enriquecen de forma mutua. De este giro decisivo ha de surgir fortalecido el largo proceso de la obra, la cual concluye con un *finale* que manifiesta reminiscencias de las “Repúblicas” de Platón y de Cicerón.²⁴

De vuelta a los temas más propios de este estudio, nos hallamos con una ciudad terrena que “a menudo se divide contra sí misma con litigios, guerras, y conflictos, buscando obtener victorias o bien mortíferas o en todo caso percederas” (*civ.*, 15, 4). Añade aquí san Agustín un dato de realismo político cuando afirma: “Porque no puede tener siempre sometidos a los que ha subyugado con tal victoria”. Se trata aquí de un amor por vencer a quien se considera enemigo, y por esta razón los que buscan tal victoria la consideran un bien. Porque allí donde hay amor es que hay un bien, y el amor es deseo de un bien, el cual, por ser deseado, se ama. Desea la ciudad terrena imponer su paz mediante la guerra. Es una paz siempre difícil y percedera, que requiere penosas guerras para imponerse (*civ.*, 15, 4).²⁵ Ahora bien, el concepto de *victoria* se encuentra en estrecha relación con la paz, de modo que desde el inicio mismo de la obra se presenta en paralelo con la terminología secular. Sin embargo, existe también una victoria y una paz de carácter escatológico. En el horizonte de la comparación dialéctica entre ambas ciudades, surgen con nitidez –desde el libro 2– los temas fundamentales que se expresan de forma sintética así: “Incomparablemente más ilustre es la ciudad de la

²⁴ Me refiero a los grandiosos mitos de Er y del Sueño de Escipión, con los que culminan ambos diálogos.

²⁵ “Hanc pacem requirunt laboriosa bella”.

altura, donde la victoria es la verdad; donde la santidad, dignidad; donde la paz, felicidad; donde la vida, eternidad” (*civ.*, 2, 29, 2).

San Agustín se propone desde el inicio defender la ciudad de Dios, la cual, mientras “permanece en viaje (*peregrinatur*) entre los impíos viviendo de la fe”, se apresta a conseguir la estabilidad de la sede eterna, “de un modo supremo en una victoria definitiva y una paz perfecta” (*civ.*, Praef.). Es como un pueblo en exilio que se encamina hacia la patria. La ciudad celeste entera es peregrina en cuanto es una *civitas* que vive como extranjera en el tiempo secular.²⁶ Así, en contraposición con las victorias de las naciones en el devenir del tiempo, la ciudad celeste se encamina a esa victoria última, la cual tendrá por efecto la obtención de aquella *pax perfecta* verdadera.

Para la ciudad terrena, en cambio, las victorias, “aut mortiferas aut certe mortales” (*civ.*, 15, 4), tienen precisamente ese carácter de perecederas. No es menor, en consecuencia, esta suerte de apropiación por parte de san Agustín del término *victoria*, aunque los pasajes que lo atestigüen no sean muy abundantes (*civ.*, 2, 29; 15, 4; 19, 10; 22, 2, 32). No faltan, por otra parte, las inscripciones y monedas en las que se les atribuye a los emperadores la “victoria Augusta”, expresión que proviene de la personificación de la victoria. Es, por consiguiente, un epíteto de la ciudad temporal, una imagen de hecho que la *civitas terrena* adopta para sí. En la *civitas caelestis*, por su parte, la *victoria* precede justamente al acontecimiento final en el que la ciudad de Dios alcanza con sus ciudadanos su morada eterna (*civ.*, 19, 19).

Esto en razón a que para él, *pax* es una derivación de la ciudad celeste como *societas*.²⁷ La fuerza de esta idea la refuerza también la

²⁶ Si bien la idea de peregrinación es un punto importante, es preciso, sin embargo, limitarse a señalar ciertos aspectos generales. De acuerdo con Clausen (1991), “*peregrinari* is a real movement corresponding in the spiritual realm to the physical *ambulare*... Yet contrary to classical ideas about *peregrinatio* as a journey, for Augustine the goal lies outside the self, and indeed outside time and space, and has both an existence and a desirability independent of the individual *peregrinatio* as a journey” (44).

²⁷ En un contexto eucarístico, san Agustín se refiere a la sociedad de los santos que es alimentada con la carne y la sangre de Cristo: “... id est, *societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*” (*Io. ev. tr.*, 26, 17).

participación común en el bien de ángeles y hombres en la ciudad de Dios:

Los que participan en común de este bien, constituyen entre ellos y con quien están unidos una sociedad santa (*societatem sanctam*) y son la única ciudad de Dios (*una civitas Dei*), ella misma su sacrificio vivo y su templo viviente (*civ.*, 12, 9).

Por algo esta ciudad de Dios es una *civitas*, es decir, una comunidad organizada. Es una palabra expresamente elegida por la relación que tiene con su sentido y uso general más evidente en latín. Se añade a este uso el de Estado, en especial, el de los miembros de un Estado, es decir, la ciudadanía. Lo que une a una *civitas* es la común adherencia de los ciudadanos a un derecho común, lo que hace manifiesta la comunidad de objetivos; lo que vincula a los ciudadanos de la ciudad celeste entre sí es la adherencia que proviene de ese bien común, es decir, de ese Dios que concita un amor compartido por quienes la componen (*amor Dei*). Esa *societas*, por tanto, revela la presencia de un cuerpo de personas asociadas por un propósito común.²⁸ Ese propósito compartido por la comunidad se señala, en síntesis, en la expresión *amor Dei*, así como en la ciudad terrena en el *amor sui*. Un propósito común, que es justamente el *summum bonum*, desde el que se suscita el origen de las convergencias, y hacia el que se encaminan las voluntades que aspiran a él. Este bien supremo de la ciudad de Dios es la “paz eterna y perfecta”.²⁹

Nos encontramos, por tanto, ante un horizonte social, el cual más que moral es político, así como más que individual. Porque *civitas* y *civis* son vocablos que señalan una cierta asociación con otros, en los que se destaca el hecho de ser, como lo señalan Ernout y Meillet, “miembro libre de una ciudad, a la que se pertenece por su origen o por adopción” (124). Todos estos sentidos están explícita o implícitamente presentes en la mente de san Agustín, y los lleva él con cierta audacia al terreno de una teología de la paz. Esta *societas*

²⁸ De acuerdo con Glare: “2 (meton.) A body of persons associated for a common purpose” (1778).

²⁹ Véase *civ.* 19, 20: “Quam ob rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta...”.

Dei, digámoslo así, sugiere un cuerpo libre de personas asociadas por un propósito común. El aspecto de adopción, de algún modo, está presente quizá en esa gracia que predestina, punto sobre el cual parece ahora más prudente callar. En esas circunstancias, el concepto cristiano agustiniano surge de esa idea de asociación, en que las personas se unen por un vínculo común en una *civitas*; y ese vínculo surge libremente del *amor Dei*, el bien que la congrega. Por tanto, podemos sintetizar al máximo el asunto y afirmar que esta *societas*, que corresponde a la ciudad de Dios, es una comunidad de amor: “la sociedad de los que viven en el *agapē*”, es decir, en el amor cristiano (Velásquez 159).

He aquí, por consiguiente, una paz que es expresión de una comunidad viviente: “La paz, vínculo de una sociedad santa, estructura espiritual, edificio de piedras vivas” (*en. Ps. 149, 2*).³⁰ El concepto de *societas* se manifiesta así como un elemento determinante para discernir el de *pax*. Con el propósito de afirmar con mayor claridad lo que en parte se ha señalado, es preciso constatar en la misma *La ciudad de Dios* (*civ.*, 19), un giro de sentido importante. En este libro, la gran controversia con el paganismo, desarrollada en los anteriores dieciocho fascículos o libros, alcanza su cristalización. Queda atrás tanto la historia profana como la sacra. La exégesis bíblica, en la que se muestra el extenso recorrido de las dos ciudades, principalmente, a la luz de la Revelación y la Escritura, cede en los primeros y significativos capítulos del libro 19 a la filosofía, representada sobre todo por Varrón y Cicerón.

Ha llegado el momento para Agustín de poner frente a frente la filosofía y la teología, la razón y la fe. No es mera confrontación: es un encuentro con lo semejante, un discernimiento con lo distinto. Porque con puros y a veces sutiles análisis de carácter exegético se podía edificar más la piedad del creyente, pero con mayor dificultad convencer al gentil. Esto, además de sus extensos análisis de autores como Varrón, Cicerón y Salustio, presentes en los primeros dieciocho libros. Porque su conexión con la filosofía permite transformar su concepto de paz en una idea que puede abrirse camino hacia la ciudad terrenal.

³⁰ “Pax, vinculum sanctae societatis, compago spiritalis, aedificium de lapidibus vivis”.

Sin embargo, en esta extensa primera sección del fascículo 19 se tiene más en cuenta a los gentiles y a aquellos que, como Firmo, son catecúmenos, o que, como el pagano Volusiano, demuestran interés por el cristianismo.³¹ *De civitate Dei* es una obra polémica, es cierto, pero bien afirma O'Daly (37): “La extensión y detalle de su presentación de los puntos de vista cristianos no pueden ser explicados en solo términos apologéticos”. Es evidente cómo aquello que entre ellos representa la razón, es decir, la filosofía, es también apreciada por los cristianos como un medio indiscutible para iluminar el contenido de la Revelación. Hay una paz eterna, pero también hay una “paz cívica” (*civ.* 19, 16), muy en relación con los ideales de la ciudad en el mundo.

Al recordar las famosas definiciones de paz, vemos que la paz celestial consiste en una *societas* supremamente ordenada y concorde en el mandar y obedecer.³² Poco más adelante nos encontramos con un texto clave sobre la paz y la discordia entre ambas ciudades (*civ.* 19, 17). En este pasaje se ven reflejados los fines y los bienes diversos de cada ciudad, así como el grado de concordia que puede darse entre ambas. Se refiere al uso común por ambas ciudades de los bienes necesarios para la vida, pero cómo “el fin del uso de cada una es peculiar y diverso”. Señala también el hecho de que la ciudad terrena “fundamenta la concordia de los ciudadanos en el mandar y el obedecer”, de manera que se crea entre ellas “un cierto entendimiento de voluntades humanas” (*civ.* 19, 17). En el propósito de concluir un capítulo de una grande y compleja riqueza, me permito enfatizar lo siguiente: “De modo que, dice, puesto que la condición mortal les es común, se preserve la concordia entre ambas ciudades en los asuntos que conciernen a la terrena” (*civ.* 19, 17). Así, entonces, con una extraordinaria expresión sintetiza su pensamiento: “Por tanto, se sirve también de la paz terrena

³¹ San Agustín se queja ante Firmo, que ya ha leído diez de los primeros libros del *De civitate Dei*, y se excusa de no haber recibido aún el bautismo: “Nam quod in alia tua epistola te ab accipiendo sacramentum regenerationis excusas, totum tot librorum quos amas fructum recusas” (Divjak 63-64, Ep. 2*, 3).

³² Véase *civ.*, 19, 13: “Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo”.

la ciudad celeste en su peregrinación” (“*utitur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena*”, *civ.* 19, 17).

Esto demuestra que la paz de la ciudad de Dios no queda como suspendida en una escatología indiferente a la paz del siglo y su apego a la razón. Es lo que Agustín había sentido desde el momento de su conversión al catolicismo, precedida por su famoso descubrimiento de los libros de los platónicos. Los *libri platoniorum* fueron la antesala de su conversión,³³ y Agustín nunca abandonará su respeto por la filosofía como expresión superior de la naturaleza de la razón.

Ahora bien, si los paganos no comparten el respeto o interés por las Escrituras, los cristianos sí comparten con ellos su respeto e interés por la filosofía. He aquí el vínculo privilegiado de encuentro, mediante el cual la razón y la fe entran en contacto. De ahí que, de lo que ahora se trata, es el paso del *Bonum* al *Deus*. En otras palabras, de qué manera el “bien del hombre”,³⁴ en el que, según el testimonio de la gentilidad, se fundamenta su propia felicidad, termina siendo el Dios de la cristiandad. Ese “bien del hombre” es un descubrimiento de la ética griega, cuyos orígenes se remontan, de algún modo, a Sócrates y Platón, y el cual Aristóteles examina en sus dos éticas. Este es el paso fundamental, es decir, el bien supremo del hombre por el que este alcanza la felicidad es el Dios de la Revelación. Es una idea compartida por todos, pues todos desean ser felices. Es una común convicción de que no hay hombre que no quiera ser feliz. Aquí se encuentran los que él denomina –en lo que respecta al hombre sobre la tierra– “los fines de los bienes y de los males”.

De ahí comienza a tender san Agustín, como por vasos comunicantes, una vía de acceso a la gentilidad. La Revelación y la cultura pagana se encuentran de muchos modos en la filosofía, la

³³ Véase *conf.* VII, 20: “Sed tunc lectis platoniorum illis libris...”; véase también VII 8, 9.

³⁴ Al analizar el libro de Varrón, san Agustín dice lo siguiente: “Proinde summum bonum hominis quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis” (*civ.*, 19, 3, 1).

expresión suprema de la razón.³⁵ Busca crear un puente de acceso con la fe, lo que por supuesto no es nuevo, pero es un paso relevante en esta obra de diseño colosal, la cual, por lo general, avanzaba por otras vías. Él ya había reconocido con palabras favorables a Platón: “Platón dice que Dios es el verdadero y sumo bien, por lo que sostiene que el filósofo ama a Dios (*philosophum amatorem Dei*)”. He aquí el punto quizá principal: “De modo que puesto que la filosofía tiende a la vida feliz, gozando de Dios será feliz quien ame a Dios” (*civ.*, 8, 8).³⁶ Esta afirmación es de forma manifiesta concordante con lo que aquí tratamos. Es preciso suponer, sin embargo, que los hallazgos de la razón se mantienen en una esfera diferente de la Revelación y la fe. En efecto, los principios epistemológicos que las constituyen como ciencias, es decir, como teología y como filosofía, son respectivamente distintos.

Porque, si el sumo bien del hombre consiste en la vida feliz (*beata vita*), esta alcanza su plenitud en cuanto es una *vita aeterna*, cosa que la filosofía de los gentiles por lo general no considera (*civ.*, 11, 11). De ahí se origina un giro en la orientación del discurso del libro, ya que traslada el asunto hacia los contenidos de la Revelación:

Si se nos pregunta qué ha de responder la ciudad de Dios al ser interrogada de estas cuestiones específicas, y en primer lugar, qué piensa de los fines de los bienes y de los males, responderá que el sumo bien es la vida eterna, y que el mal sumo es la muerte eterna; por consiguiente, para alcanzar aquella vida y evitar esta, debemos vivir rectamente. (*civ.*, 19, 4)³⁷

Ahora bien, si el *summum bonum* de la ciudad de Dios consiste en la vida eterna, es manifiesto que se trata aquí del bien supremo

³⁵ Hagendahl declara en sus conclusiones lo siguiente: “Among the profane Latin authors in Augustine’s works Cicero takes first place, far ahead of Virgil and Varro” (569).

³⁶ “Ipsium autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit”.

³⁷ “Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adispiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum”.

del hombre. Toda ciudad, en cuanto comunidad de ciudadanos, se orienta en dirección a aquel bien. Sin embargo, habíamos señalado al comienzo de nuestro estudio que el concepto agustiniano de paz está íntimamente ligado a la idea de ciudad de Dios. La explicación de esta relación entre *pax* y *civitas* se manifiesta en el hecho de que ese bien al que todos aspiran en ella, es asimismo el fin último de la ciudad. Porque el *summum bonum*, garante de la felicidad de los individuos y de la sociedad, es al mismo tiempo, en el lenguaje de Cicerón, aquello que se denomina en una expresión plural, “los fines de <nuestros> bienes” (*finis bonorum*).³⁸ Ahora bien, en la respuesta a este “sumamente dificultoso debate” (*operosissima disputatio*, *civ.* 19, 11) se evidencia el nexa que buscamos:

Por consiguiente [*quapropter*] podemos decir de la paz, como lo hemos dicho de la vida eterna, que ella se constituye en los bienes supremos a los que aspiramos [*finis bonorum nostrorum*]... Y por esto *finis* [los límites de Jerusalén] debemos entenderlo aquí esta paz, que queremos demostrar que es la paz final. Pues incluso su nombre místico, es decir, Jerusalén, citado más arriba, significa *visión de paz*. (*civ.*, 19, 11)

San Agustín afirma, en consecuencia, que el bien supremo de esta sociedad es la paz. Nos hallamos en estas circunstancias ante una *transposition capitale*,³⁹ en la cual la gran discusión de la filosofía sobre los fines y los bienes supremos del hombre experimenta un giro decisivo. Esto, porque con el tema de los bienes y de los males supremos se buscaba esclarecer los fines que aseguraban la felicidad del hombre, es decir, aquellos que garantizaban una *vita beata*. La paz celeste es el *summum bonum* con cuya adquisición es solo posible una *vita beata*, ya que esta es solo posible en su grado supremo como *vita aeterna*. De ahí que Agustín concluye, casi al finalizar su fascículo (*civ.*, 19, 27): “Et ideo pax beatitudinis

³⁸ De acuerdo con Glare (705): “*finis* (Nº 15): An extreme of degree, zenith, culminating point. b (phil.) *finis bonorum (malorum)* the supreme good (evil) to be sought (avoided) in life”.

³⁹ Comentan, justamente, Bardy y Combès (96): “La paix substitué à la vie éternelle, devient pour saint Augustin le bien suprême: cette transposition est capitale”.

huius vel beatitudo pacis huius, summum bonum erit”.⁴⁰ De ese modo, la armonización de *pax*, *beatitudo* y *summum bonum*, forma la trilogía que hace de este libro 19 el núcleo en torno del cual gira el diseño de la obra, y su razón de ser como defensa de la ciudad de Dios queda en definitiva manifiesta.

En estas últimas páginas del libro 19 se establecen también otros aspectos de este importante asunto, puesto que se plantean ciertas precisiones que se consideraba conveniente manifestar una vez más. Es decir, si bien esta *pax nostra propria* es el bien supremo que consolida la felicidad eterna, ella se posee en esta vida solo *per fidem* (*civ.*, 19, 27). Por tanto, existe en nosotros por la creencia, mediante la que el hombre manifiesta su fidelidad a las promesas divinas. Se supera, por así decirlo, los alcances de la razón, para entrar en el ámbito de la Revelación. Ese otro pueblo que forma parte de la ciudad terrenal “también en todo caso ama una cierta paz que es suya, que no hay que despreciar” (*civ.*, 19, 26). Ella es, en efecto, una paz que también interesa a los ciudadanos de la ciudad celeste (*nostra etiam interest*), y con la cual comparte la vida del siglo: “Porque mientras ambas ciudades permanecen mezcladas, nos servimos también nosotros de la paz de Babilonia. El pueblo de Dios se libera de ella por la fe, por mucho que prosiga entretanto su peregrinación junto a ella” (*civ.*, 19, 26).

Así, entonces, la paz de Dios no es una paz indiferente a la paz terrena, puesto que los ciudadanos de esta comparten aquí su vida con la terrenal. Se ha establecido con todo un paradigma que, a la manera platónica, crea un parámetro de medida y conciliación con la búsqueda de la paz en las naciones de la Tierra. Es decir, se establece una conexión cierta con la paz terrena, en especial con la paz cívica.⁴¹ Aquella propia de la ciudad de Dios es la eterna, la paz de los que esperan “aquellas realidades eternas que han sido prometidas para el futuro” (*civ.*, 19, 17). Sin embargo, ante la importancia que le asigna a estas conclusiones “tan dificultosas” a las que ha llegado, ya había insistido al afirmar, en busca de claridad:

⁴⁰ “De modo que la paz de esta felicidad o la felicidad de esta paz será el bien supremo”.

⁴¹ Véase *civ.*, 19, 16: “Ut ad pacem civicam pax domestica referatur”.

“Es indudable que el fin de esta ciudad, donde ella poseerá el sumo bien, debe llamarse ya sea paz en la vida eterna o vida eterna en la paz, para que todos puedan entenderlo más fácilmente” (*civ.*, 19, 11).

Nos hallamos, entonces, ante una clarificación muy significativa. Si cada ciudad (bien sea la celeste o bien la terrestre) se identifica por el objeto que consideran como su bien supremo, entonces, se reconoce a la ciudad de Dios en la Tierra por su esperanza en la obtención futura de una paz eterna. Puesto que esa paz se ha de vivir de una manera sempiterna, se denomina “*vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace*”. Resulta, además, que quedan así más claros los objetivos de *De civitate Dei*, inmenso tratado al que él mismo Agustín denomina en su prólogo “una obra extensa y dificultosa” (*magnum opus et arduum*). Porque la mayor dificultad que experimenta el hombre sobre la tierra es entender por qué existe el mal. Así, una ardua pregunta por resolver, cuando de sociedades y naciones se trata, es por qué existen en ellas del conflicto y la guerra.

Esta es una pregunta que, en especial, resulta relevante en los tiempos que precedieron de forma inmediata al quiebre del Imperio romano en Occidente. De ahí que san Agustín, en el año duodécimo de su gran obra, entiende que en esto se encuentra el núcleo central de su doctrina cívica. La vida feliz y la paz de esa *societas* forman un conjunto semántico indisoluble. Ambas se relacionan con la búsqueda central del hombre, quien intenta la elucidación de la pregunta esencial de la filosofía sobre cuál es la vida feliz. Esta, de acuerdo con san Agustín y los sabios de la Antigüedad, es una vida que se alcanza mediante aquellos bienes supremos que constituyen el denominado “bien del hombre”. Este bien es un asunto que concierne sobre todo al hombre en cuanto realidad social, es decir, como ciudadano que comparte una organización cívica. Así, se constituye como pueblo, a saber, mediante su orientación hacia un bien común que, por eso mismo, es el supremo. Ahora bien, esos bienes se distinguen en temporales y eternos, y la *beatitudo* que se considera aquí o bien es de carácter eterno, o bien perecedero. Afirma san Agustín, en consecuencia:

Porque tan grande es el bien de la paz, que incluso en los asuntos terrenos y perecibles nada parece más grato ni más apropiado de

escuchar, nada que más se desee cuando falta, nada, finalmente, mejor de encontrar. (*civ.*, 19, 11)

Se puede, en consecuencia, establecer una doctrina agustiniana de la paz, la cual abarca tanto el orden sobrenatural como el orden temporal. Esta doctrina transformó, de hecho, a san Agustín (su creador) en el clásico *Doctor pacis christianae*. Porque, si bien este estudio busca contribuir al esclarecimiento de la concepción agustiniana de *pax aeterna*, es precisamente en esa búsqueda que el concepto de *pax terrena* aparece como una realidad que debe considerarse. Si la *pax aeterna* es la culminación del acontecer histórico de la ciudad de Dios, la *pax terrena* forma parte de la aspiración de ambas ciudades. Los vínculos de ambos conceptos de paz provienen de los vínculos que san Agustín procura establecer a lo largo de *La ciudad de Dios* entre fe revelada y razón filosófica. Se deja en evidencia que ambas ciudades buscan la paz, y ambas ciudades participan con provecho en este mundo de la paz terrena. Esto es así, aunque para san Agustín la paz de la ciudad superna se establece como la suprema aspiración posible para el hombre sobre la tierra. De ahí que, al volver sobre el tema central del libro 19 (y podríamos decir de toda la obra), el mismo Agustín afirma: “Y por esto la paz de esta suprema felicidad [*beatitudinis*] o la felicidad suprema de esta paz, será el sumo bien” (*civ.*, 19, 27).

Cuando el tema de la paz, dentro de su riqueza, ya parecía haberse agotado, hallamos en los dos últimos capítulos del libro 22 una expresión que Agustín no había utilizado en toda la obra. Me temo, además, que es preciso decir que en estos dos capítulos finales se revela –muy platónicamente, pues se encuentra al final y no al principio– la clave última de la *pax aeterna* agustiniana.⁴² Allí, en el horizonte de la paz eterna, el bien supremo final de los llamados por la gracia se ve superado por la *pax Dei*. Es esa paz que, según el Apóstol, “supera todo entendimiento” (Phil 4, 7; *civ.* 22, 29). Esta paz de Dios se constituye en la cima de la paz, “ya que, por cierto, no hay duda de que supera el <entendimiento>

⁴² La expresión *pax Dei* es rara en san Agustín. En *La ciudad de Dios* (fuera de una mención de pasada en 19, 12) aparece tres veces, y solo en 22, 29.

nuestro” (*civ.*, 22, 19). Esta es en verdad la cima de la paz, la cual Agustín no ha mencionado antes en toda *La ciudad de Dios*, y que aparece hacia el final del libro 22.⁴³ Un pasaje sorprendente –si es posible decir, alucinante– que encierra una tremenda intuición.

Solo doce veces en todos sus escritos menciona este texto de Filipenses en conexión con la paz, y en ninguno con esta profundidad.⁴⁴ Porque la pregunta que se plantea ahora es acerca de “cuál ha de ser la naturaleza de esta actividad, o mejor dicho, <de este> reposo y tranquilidad” (*civ.*, 22, 29).⁴⁵ El asunto que se inquiere es el estado final de un proceso por el que los ciudadanos de la ciudad celeste culminan su peregrinaje en la “estabilidad de su eterna morada” (*Praef.*). Se trata, entonces, nada menos que del desenlace último de la trayectoria del hombre sobre la tierra como historia de salvación.

Quizá se puede entender mejor por qué se dice en *civ.*, 19, 27, que la *pax beatitudinis* y la *beatitudo pacis*, las cuales reinarán en la eternidad, son equivalentes. Al referirse Agustín a una “paz de felicidad” y una “felicidad de paz”, se refiere de forma implícita a que la verdad, como objeto supremo de contemplación del entendimiento, se ve superada por el bien último, que es Dios. Se trata de una felicidad cuyo objeto último es el bien supremo. Si supera todo entendimiento es que sobrepasa toda verdad; es, entonces, un bien superior, y por eso capaz de suprema felicidad.

La mente en aquel estado de visión celeste se encuentra ante una realidad que la sobrepasa, es decir, en el que la paz “supera todo entendimiento”, aunque “no <supera> en todo caso el de Dios”. La cuestión tiene que ver, en consecuencia, con ese vivir cabe el Dios de la ciudad superna, en presencia de esa paz de Dios inaccesible a nuestro entendimiento. De la paz, sin duda, en la concepción agustiniana, se participa *pro modo nostro* a la manera de una idea inteligible. Ella adquiere una dimensión que se expresa en tres niveles, los cuales se

⁴³ Aparte de la cita que mencioné, la cual dice escuetamente: “Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam” (*civ.*, 19,12), un *locus classicus* de la aparición final e inopinada de la clave última de un proceso dialéctico discursivo se encuentra en el *Banquete* de Platón (210e): *ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν.*

⁴⁴ Véase *ep.* 130, 14; 147, 14, 18; 238, 2; *en.* Ps. 131, 10; s. 77A; *ench.* 16, 3 .

⁴⁵ “Et illa quidem actio vel potius quies atque otium quale futurum sit”.

engloban como en un conjunto de esferas: “Mas, puesto que también nosotros según nuestra propia medida somos partícipes de su paz, conocemos la paz suprema en nosotros y entre nosotros y con Él mismo en el grado más alto posible en nosotros” (*civ.*, 22, 29).

De ahí que la paz eterna consiste en un estado de visión de Dios, personal y compartido entre los ciudadanos de la ciudad celeste.⁴⁶ Un estado de visión que supera todo entendimiento porque se nos ofrece no al nivel de la verdad, sino al de la bondad divina.

Solo resta decir, entonces, que la paz eterna, en cuanto realidad individual y comunitaria en la ciudad celeste, tiene a Dios por objeto de eterna contemplación. Dios se contempla de forma participada y, en la medida de lo posible, como una “paz que supera todo entendimiento”. Esa es la *pax Dei* en que Dios vive, la cual, en la morada eterna, infunde felicidad a un entendimiento humano que se ve superado por el objeto,

Secundum hoc dictum esse debemus accipere, quia pacem Dei, qua Deus ipse pacatus est, sicut Deus novit, non eam nos sic possumus nosse nec ulli angeli. (*civ.*, 22, 29)⁴⁷

Lo que supera el entendimiento del hombre y del ángel es “la paz de Dios por la que Dios mismo permanece en paz”; no es la paz de Dios en general, sino esa paz propia de la divinidad que Agustín denomina aquí “*pax Dei*”. Sin embargo, la paz de todos modos es eternamente compartida por los ciudadanos de la ciudad celeste del porvenir, que él llama “santos”. De ahí que, “por tanto, si los santos han de vivir en la paz de Dios, ciertamente vivirán en aquella paz que supera todo entendimiento” (*civ.*, 22, 29). Esa es la “paz de Dios”, la cual se establece en la cúspide en la que toda otra paz adquiere su significado; en otras palabras, se manifiesta desde un paradigma viviente. La paz eterna, por tanto, es la paz suprema de la *societas* que conforman los ciudadanos de la ciudad de Dios. Pero esta no es la “paz de Dios”, aunque sí es su “paz eterna” participada en la vida futura.

⁴⁶ Ahora se nos revela con claridad que esa participación de la paz tiene lugar, en su culminación, en “la misma común ciudad de Dios” (*civ.*, 19, 27).

⁴⁷ “De acuerdo con esto debemos entender este texto en el sentido que ni nosotros, ni ningún ángel, podemos conocer la paz de Dios por la que Dios mismo permanece en paz, como Dios la conoce”.



Referencias

- Agustín de Hipona. *Œuvres de Saint Augustin*. 46B, *Lettres 1*-29**. Editado por Johannes Divjak, París, Études Augustiniennes, 1987.
- Anoz, José. (2002). Cronología de la producción agustiniana. *Augustinus*, vol. XLVII, n.º 186-187), 229-312.
- Bardy, Gustave y Combès, Gustave. *La Cité de Dieu. Livres XIX-XXII*. París: Desclée de Brouwer, 1960.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2000.
- Clausen, M. A. (1991). *Peregrinatio and peregrini in Augustine's City of God*. *Traditio*, vol. 46, 33-75.
- Comblin, Joseph. *Théologie de la paix. Principes*. París, Éditions Universitaires, 1960.
- Dombart, Bernard y Kalb, Alphons. *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei*. Turnhout, Brepols, 1955.
- Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Hagendahl, Harald. *Augustine and the Latin Classics*. Upsala, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967.
- Mandouze, André. "Saint Augustin et la Religion Romaine". *André Mandouze avec et pour Augustin. Mélanges*. París, Cerf, 2013, pp. 277-320.
- Momigliano, Arnaldo. "Pagan and Christian historiography in the Fourth Century A. D". *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, editado por Arnaldo Momigliano, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1963, pp. 79-99.
- O'Daly, Gerard. *Augustine's City of God*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Thonard, François-Joseph. "Caractères platoniciens de l'ontologie agustinienne". *Augustinus Magister* 1, 1954, pp. 317-327.
- Velásquez, Oscar. Dos amores, dos ciudades: irradiaciones de una idea genial. *Cuadernos de Teología*, vol. 7, 2016, 144-164.

***Elogium Pacis:*
la exégesis agustiniana
del salmo 21,28-29
en el contexto donatista**

Elogium Pacis: The Augustinian exegesis
of Psalm 21,28-29 in the Donatists context

5

Enrique Eguiarte Bendímez
Universitaria Agustiniiana, Colombia



Resumen

El artículo presenta el pensamiento soteriológico agustiniano con el que el Obispo de Hipona intenta combatir el donatismo, a fin de que reine la paz. Se pone de manifiesto la importancia de la muerte redentora de Cristo, a partir, principalmente, del texto del salmo 21, 28-29, con el propósito de demostrar la universalidad de la salvación frente al concepto reduccionista donatista. El artículo pone de manifiesto las principales ideas soteriológicas y eclesiológicas acentuadas por el Obispo de Hipona, para finalmente presentar la importancia que tiene la paz; resalta el *elogium pacis* que san Agustín ofrece en la *enarratio* al salmo 147.

Palabras clave: donatismo, paz, salmo 21, 28-29, soteriología.



Abstract

The article deals with Augustine's soteriological (and ecclesiological) ideas, by which he seeks to counter Donatist ideas in order to reestablish civil, social and even – fundamentally – ecclesial peace, underlining the importance of the death of Christ as Redeemer, taking as his point of departure the text of Psalm 21, 28-29. In doing so, Augustine's purpose is to demonstrate the universality of salvation against a Donatist' concept of Redemption. The article thus underlines the main soteriological and ecclesiological ideas of St. Augustine, in order to stress the concurrent importance of peace, by focusing on the *elogium pacis* which Augustine presents in his enarratio of Psalm 147.

Keywords: Donatism, peace, Psalm 21, 28-29, soteriology.



Sobre el autor | About the author

Enrique Eguiarte Bendímez [enrique.eguiarte@gmail.com]

PhD en Teología y Ciencias Patrísticas de la Pontificia Universidad Lateranense (Italia), en Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (España) donde también obtuvo el título de Licenciado en Ciencias Religiosas. Magíster en Letras Modernas y Licenciado en Literatura Latinoamericana de la Universidad Iberoamericana (México). Sus líneas de investigación incluyen estudios agustinianos, filosofía y teología. Adscrito al Institutum Patristicum Augustinianum de la Pontificia Universidad Lateranense, Roma, Italia, y al Grupo de investigación Kairós, de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y Educación de la Universitaria Agustiniana, Bogotá, Colombia.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Eguiarte Bendímez, Enrique. “*Elogium Pacis*: la exégesis agustiniana del salmo 21,28-29 en el contexto donatista.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 175-199.

Introducción

En su infancia, san Agustín no conocía el donatismo. Serge Lancel, 162, señala que, si bien Tagaste había estado bajo el poder de los donatistas durante muchos años, por temor a la legislación imperial había vuelto al catolicismo mucho antes del nacimiento de san Agustín. Es más, el mismo Obispo de Hipona comenta en *ep.*, 93,¹ cómo en su pueblo natal el recuerdo del donatismo ya se había borrado para el tiempo en el que él había nacido. No obstante, cuando san Agustín llega a la diócesis de Hipona, realmente se da el encuentro con el movimiento cismático norteafricano, y es cuando él mismo es testigo de su fuerza y de su virulencia. Más aún, dentro de la misma diócesis de Hipona, cuando san Agustín es ordenado sacerdote y obispo, los católicos eran una minoría que vivía oprimida bajo el yugo de la comunidad cismática (Lancel, 150), la cual, incluso, se podía permitir el lujo de prohibir a los panaderos que cocieran pan para los católicos.² Si bien es cierto que las cosas cambiarían después de la Conferencia de Cartago (411), la cuestión de la paz en el norte de África, en relación con la violencia y el cisma donatista, fueron una realidad que san Agustín no llegó a conocer por completo.

Este contexto de división y de lucha religiosa engendró no solo una situación social tensa, sino también una abierta violencia, ya que, como se sabe, los donatistas contaban con un brazo armado –los *circumcelliones* (Frend 172; Lepelley 930)–, cuyas barbaridades se volvieron proverbiales y de las que tenemos abundantes noticias en algunos documentos de la época de san Agustín, como, por

¹ “Nam primo mihi opponeretur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est; quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur” (*ep.* 93, 17) (CSEL 34, 2. 426, 1).

² “Apud Hipponem, ubi ego sum, non desunt qui meminerint Faustinum vestrum regni sui tempore praecepisse, quoniam Catholicorum ibi paucitas erat, ut nullus eis panem coqueret, ita ut cuiusdam diaconi nostri furnarius inquilinus domnaedii sui panem incoctum abiecerit eique nulla exsilii lege damnato, communicationem non solum in civitate romana, sed etiam in patria sua, nec solum in patria sua, sed etiam in domo sua negaverit?” (*c. litt. Pet.*, 2, 184) (CSEL 52, 114, 12).

ejemplo, los escritos de Optato de Milevi³ o la misma *Vita Augustini* de san Posidio.⁴

Shaw 239, al hablar de la lucha de san Agustín contra los falsos mártires donatistas, particularmente en el contexto de la epístola 185, subraya solo los elementos políticos de dicha lucha, y olvida así los intereses teológicos, soteriológicos y sociales de dicha polémica agustiniana. Ciertamente, si todos estos elementos que hemos mencionado se pueden incluir en lo que Shaw denomina “político”, sus observaciones son acertadas.

En vista de esta situación, los habitantes de Hipona, y en general los moradores de los pueblos del norte de África, añoraban la paz. Por ello, cuando san Agustín predicaba la *enarratio* al salmo 147 en el año 403 (Hombert 588), al momento de mencionar la palabra “paz” todo el pueblo lanzó un grito de júbilo. San Agustín, por una parte, se quedó sorprendido, pero por otra aprovechó dicha circunstancia para meditar sobre la paz, sobre ese elemento que, si bien es una realidad invisible, era algo hermoso, deseado, querido, añorado y ansiado por todo el pueblo de Hipona:

El que puso tus fronteras en paz. ¡Cómo os alborozáis todos! Hermanos míos, amadla. Sobremanera me deleito cuando se deja oír en vuestros corazones el amor de la paz. ¡Cómo os deleitó! Nada había dicho, nada había expuesto yo; recité únicamente el versillo y clamasteis. ¿Qué cosa clamó de vosotros? El amor de la paz (*en. Ps.*, 147, 15) (CCL 40, 2149, 2).

Se trata de una paz que solo se puede conseguir cuando se termine la división y la violencia desatada por los donatistas. Una paz que es fruto, como señala el mismo san Agustín, de la plena justicia en la unidad de la Iglesia: “Habrá paz en donde haya justicia perfecta” (*en. Ps.*, 147, 20) (CCL 40, 2157, 29). No obstante, san Agustín destaca otro detalle. Se trata de una paz conseguida

³ Véase Optato de Milevi, *Adu. Don.*, III, 4 (CSEL 26, 81. 18): “Alter Donatus... eiusdem civitatis episcopus inpedimentum unitati et obicem venientibus supra memoratis obponere praecones per vicina loca et per omnes nundinas misit circumcelliones agonisticos nuncupans ad praedictum locum concurrent invitavit ...”.

⁴ San Posidio dedica el capítulo X de su *Vita Augustini* a hablar sobre los *circumcelliones*. Trata de ellos también en XI, 1.

por Cristo en la cruz. El Salvador ha puesto en paz todas las cosas por su muerte en la cruz (Ef., 2, 14), y el donatismo, según el pensamiento teológico agustiniano, no solo alteraba la paz social, sino también atentaba contra la unidad de los cristianos con ideas eclesiológicas y soteriológicas equivocadas, como es la de reducir la importancia de la salvación, y de restarle méritos a la muerte redentora de Cristo, lo cual podríamos denominar una “reducción soteriológica”.

En el presente artículo se presenta el pensamiento soteriológico agustiniano con el que el Obispo de Hipona intenta combatir al donatismo y su alteración de la paz. En este propósito se pone de manifiesto la importancia de la muerte redentora de Cristo a partir, principalmente, de la Sagrada Escritura. Para esto nos centramos de manera particular en el texto del salmo 21, en concreto en sus versillos 28 y 29, así como en los diversos textos bíblicos que se enlazan para sustentar el pensamiento de san Agustín. Se expone el análisis del texto bíblico que utilizó san Agustín, y se evidencian las principales ideas teológicas y eclesiológicas resaltadas por el Obispo de Hipona, para, posteriormente, poner de manifiesto la importancia de la paz, y presentar así lo que hemos denominado el “*elogium pacis*” de san Agustín en la *enarratio* al salmo 147. Finalmente, se presentan unas conclusiones.

Dos fundamentos falsos del donatismo

Como hemos señalado, el cisma donatista no solo alteró la paz interior de la Iglesia del norte de África, sino que fue un movimiento que claramente había también alterado con gravedad el orden y la paz social (Brown 224; Rosen 251). Al comentar el salmo 21, san Agustín pone de manifiesto la falsedad de dos de los pilares ideológicos del donatismo. En primer lugar, señala que los donatistas, al inicio del cisma, se habían separado de la Iglesia católica porque ellos acusaban a los obispos católicos (o *Caecilianisti* [cecilianistas]⁵) de haber sido *traditores*, es decir, de haber entregado las

⁵ Nombre despectivo que los donatistas daban a los católicos por seguir al obispo Ceciliano de Cartago y no a Mensurio, quien fue el primer obispo donatista. Véase *brevic.*, 3, 5.

Escrituras durante la persecución para que las quemaran (Lancel; Tilley). Por esto, comenta san Agustín, los donatistas se han quedado solo en la acusación, “ille tradidit, et ille tradidit” (*en. Ps.*, 147, 16) (CCL 40, 2150, 32), y no han creído en las Escrituras, de manera que le dan más importancia a sus propias tradiciones y dejan de lado la Palabra de Dios (*en. Ps.*, 147, 16) (CCL 40, 215, 36).

Por otra parte, en la segunda *enarratio* al salmo 21, san Agustín responde a la acusación según la cual, en el momento de la persecución, los obispos católicos habían entregado las Escrituras, y señala la falsedad histórica de dicha afirmación –elemento que se volverá un argumento esencial dentro de la *Conlatio Carthagenensis* del 411 (*brevic.*, 3, 13) (CCL 149A, 281, 9ss)–, pues hubo también obispos que después se unieron al donatismo, quienes también habían entregado las Escrituras (Lancel 165), por lo que ellos no podían presentarse como la Iglesia de los santos y de los puros (*en. Ps.*, 21, 2, 30) (CCL 38, 131, 6).

Cabe señalar que san Agustín pone de manifiesto cómo, aunque es condenable el hecho de entregar las Escrituras a fin de que las quemaran, es peor, señala retóricamente san Agustín, no hacer caso a lo que dicen estas, para que quienes los siguen a ellos sean quemados por el fuego de Dios, o bien intentar borrarlas con la lengua al hacer caso omiso a su contenido:

¿Dónde está lo que andan diciendo: nosotros salvamos las Escrituras, evitando que fueran pasto de las llamas? Sí, las preservaste del fuego, para arder tú. ¿Qué es lo que has conservado? Vamos, lee: las guardaste, pero te opones a ellas. ¿Por qué las preservaste de las llamas, si las quieres borrar con la lengua? (*en. Ps.*, 21, 2, 30) (CCL 38, 131, 6).

En esta misma *enarratio* san Agustín, con el propósito de reforzar su argumento en torno a las Escrituras, usa la imagen del testamento para señalar cómo, si valen las palabras de una persona difunta cuando se lee su testamento –a pesar de estar ya en la tumba–, cuánto más deben valer las palabras de Cristo que se encuentra sentado en el cielo a la derecha del Padre, y cuyo testamento son las mismas Escrituras (*en. Ps.*, 21, 2, 30) (CCL 38, 131, 6).

Se trata de un argumento que, en la lógica interna de la segunda *enarratio* al salmo 21, tiene un gran valor, pues es el único momento en que trata a los donatistas ya no como “herejes” –como lo había hecho hasta este momento⁶– sino como hermanos (*fratres sumus*), y los invita a la paz, a no litigar (*quare litigamus*) (*en. Ps.*, 21, 2, 30 (CCL 38, 132, 15), a no luchar, sino a hacer caso a lo que dicen las Escrituras y evitar no solo el cisma y construir la paz, sino también a rechazar el reduccionismo soteriológico, al admitir que la herencia de Cristo (lo que él ha comprado con su muerte redentora) han sido todos los confines de la tierra, como claramente señalan los versillos 28 y 29 del salmo 21, los cuales san Agustín invita a leer y a retener, por fidelidad al testamento de Cristo, es decir, a sus Escrituras (*en. Ps.*, 21, 2, 30) (CCL 38, 132, 27).

Asimismo, san Agustín combate un segundo elemento ideológico donatista. Se trata de la cuestión de la santidad, postulado esencial del cisma donatista. Ellos se presentaban como la “Iglesia de confesores, de los puros y de los santos” (*c. litt. Pet.*, 2, 114) (CSEL 52. 87, 9). San Agustín les hace ver que ellos no pueden ser herederos del reino de los cielos por su propia presunción de santidad, ya que quien verdaderamente pertenece al rebaño de Cristo, quien forma parte de la verdadera Iglesia, es humilde y no presume de sus propios méritos al afirmar “nos sumus iusti” (*en. Ps.*, 21, 2, 25) (CCL 38, 129, 5); por el contrario, con humildad reconoce sus pecados, pues sabe que todo es un don de Dios. La presunción y la soberbia de los donatistas pone de manifiesto, para san Agustín, la falsedad de sus pretensiones de santidad y de autenticidad como iglesia: “Porque no desdeñó la súplica del pobre. ¿De qué pobres? De los que no presumen de sí mismos. Analicemos si son pobres quienes dicen: nosotros somos los justos” (*en. Ps.*, 21, 2, 25) (CCL 38, 129, 5).

No obstante, existe otro elemento teológico fundamental para san Agustín. La paz interior del ser humano se ve alterada por el pensamiento donatista, pues su propia elucubración cristológica es reductiva, con lo cual resta valor soteriológico a la muerte redentora

⁶Véanse: *en. Ps.* 21, 2, 19; CCL 38, 127, 6; *haereses; haeretici; en. Ps.* 21, 2, 28; CCL 38, 130, 27; *haeretice; en. Ps.* 21, 2, 29; CCL 38, 131, 9; *haeretici*.

de Cristo, convirtiéndose verdaderamente en “hostes Christi” (*en. Ps.*, 21, 2, 8) (CCL 38, 125, 18). Si Cristo no ha muerto por todos los hombres, entonces el perfume de la salvación de Cristo (Mt., 26, 7) no ha llegado a todos los pueblos, sino solo al norte de África y el resto del mundo apesta: “Africa sola bene olet, totus mundus putet” (*en. Ps.*, 21, 2, 2) (CCL 38, 122, 10); la obra realizada por Cristo se ve reducida así a su mínima expresión. Es más, el pensamiento donatista, como afirma san Agustín, entra en conflicto con las Escrituras, en las cuales con claridad se señala el valor universal de la muerte redentora de Cristo, quien con su sangre no solo compró el norte de África, como afirmaban los donatistas (*en. Ps.*, 21, 2, 26) (CCL 38, 129, 12), sino que compró todos los pueblos, compró todo el orbe de la tierra (Sal., 21, 28-29).⁷

Dos pasos previos: *quae et quare*

A fin de llegar a esta conclusión, san Agustín, en la *enarratio* al salmo 21, explica al pueblo que es preciso llegar a presentar qué es lo que Cristo padeció, cuáles fueron sus sufrimientos y cómo, de manera profética, han quedado preanunciados dentro del mismo texto del salmo 21 (*en. Ps.*, 21, 2, 1) (CCL 38, 122, 22). Esto es lo que constituye lo que el mismo san Agustín denomina el “*quae*”,⁸ lo que Cristo sufrió. Por otro lado, la segunda parte de la *enarratio* se centra en demostrar el *quare*, es decir, el por qué, la razón por la que Cristo, el *emptor* que se convierte en *red-emptor* (*en. Ps.*, 21, 2, 29) (CCL 38, 131, 3), quiso sufrir todo lo que padeció en su pasión.

De este modo, a fin de abordar el *quae*, san Agustín no solo proporciona una rica explicación de cada uno de los versillos, sino también –dado que la segunda *enarratio* al salmo 21 fue predicada el miércoles santo del año 407 (Müller 825)– lleva a cabo un interesante resumen de lo sufrido por Cristo: la flagelación, las

⁷ Véase *en. Ps.*, 21, 2, 27-30.

⁸ “Dominus autem flagellabatur, et nemo subveniebat; sputis deturpabatur, et nemo subveniebat; colaphis caedebatur, et nemo subveniebat; spinis coronabatur, nemo subveniebat; levabatur in ligno, nemo eruit...” (*en. Ps.*, 21, 2, 8) (CCL 38, 125, 9).

vejeciones, las bofetadas, los clavos y la cruz. Se trata de un resumen con un ritmo retórico sumamente interesante, con el deseo de despertar la compasión y la piedad del pueblo (Aprile 226):

Al Señor, por el contrario, se le flagelaba y nadie le socorría; le llenaban de escupitajos, y nadie le socorría; le abofeteaban y nadie le socorría; le pusieron una corona de espinas, y nadie le socorría; lo crucificaron y nadie le socorrió; grita Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? y nadie le socorre. ¿Por qué, hermanos míos, por qué? ¿A cambio de qué tantos sufrimientos? (en. Ps., 21, 2, 8) (CCL 38, 125, 9).

Una vez presenta todo el sufrimiento del Redentor, san Agustín hace hincapié en la figura de Cristo como un “Mercator” (en. Ps., 21, 2, 28) (CCL 38, 130, 24).⁹ El precio pagado ha sido su sangre. La bolsa que contenía el dinero era su propio cuerpo, el cual fue traspasado por la lanza cuando él estaba en la cruz (*percussus est lancea, fusus est saccus*) (en. Ps., 21, 2, 28) (CCL 38, 130, 25), y así Cristo pagó por el género humano el precio de su propia sangre. Es Cristo quien ha comprado y no Donato, como señala san Agustín, porque Donato apostató (en. Ps., 147, 16).

San Agustín se une, desde esta perspectiva soteriológica, al argumento del Redentor, y juega no solo con las palabras *emit-redemit*,¹⁰ sino que usa también el término acuñado por Tertuliano (Braun, 1962; Osborn, 2003), palabra que solo aparece en las obras de san Agustín después de la ordenación sacerdotal.¹¹

A continuación, una vez que san Agustín ha presentado el *quae*, es decir, todo lo que Cristo ha sufrido y el precio que ha pagado

⁹ El tema cristológico de Cristo como *Mercator* aparece pocas veces *verbatim* en la obra de san Agustín, pero en textos sumamente interesantes. Véase *Iul.*, 3, 9; s., 130, 2; s., 233, 4.

¹⁰ “*Ecce quid emit Christus, ecce quid redemit, ecce pro quo sanguinem dedit*” (en. Ps., 21, 2, 31) (CCL 38, 133, 22).

¹¹ La palabra *redemptor*, acuñada por Tertuliano, aparece por primera vez en las obras de san Agustín en el texto de *exp. prop. Rm.* 42, un texto del año 394-395. Está ausente, por tanto, de las primeras obras de san Agustín. No obstante, en el año 391 tenemos en el *vera rel.* el término *redemptionem* (*vera rel.*, 41). A pesar de esto, podemos decir que se trata de un término que refleja la reflexión cristológica de san Agustín como pastor de la Iglesia de Hipona.

por ello, se pregunta el por qué (“quare, fratres mei? Quare?”) (*en. Ps.*, 21, 2, 8) (CCL 38, 125, 14). Proporciona como respuesta, ante todo, los versillos 23 a 29 del salmo 21. Entre estos versillos son de particular importancia el versillo 26, y sobre todo los versillos 28 y 29, en los que se encuentran tres ideas que son para san Agustín centrales, y las cuales se convierten en uno de los textos antidonatistas más poderosos. Por esto, al final de la *enarratio*, el Obispo de Hipona invita a sus fieles a que retengan en la memoria, a que escriban en sus propias frentes (*en. Ps.*, 21, 2, 28) (CCL 38, 130, 22) esos tres versos del salmo, a fin de estar en capacidad de responder a sus adversarios donatistas.¹²

Salmo 21, 26

Un primer texto escriturístico que usa san Agustín para exponer el *quare* de la muerte de Cristo es el versillo 26 del salmo 21. Se trata de un versillo que en la versión bíblica usada por san Agustín (*Vetus latina Afra*) difiere en algunos detalles de la versión de la Vulgata. Por tanto, a continuación presentamos el texto agustiniano, y se compara con el texto de la Vulgata, ya que existe un término que es esencial para san Agustín, el cual no aparece en el texto de la Vulgata.

Así, el texto de la Vulgata dice: “Apud te laus mea in ecclesia multa, vota mea reddam in conspectu timentium eum” [cursivas añadidas] (Sal., 21, 26).

El texto agustiniano es el siguiente: “Apud te est laus mea. In ecclesia magna confitebor tibi [cursivas añadidas] (Sal., 21, 26).¹³

Como puede notarse, el texto agustiniano presenta, esencialmente, dos diferencias. En primer lugar, el verbo *confitebo*, y en segundo lugar, el sintagma *ecclesia magna*. San Agustín une ambos términos y explica que la *ecclesia magna* no es otra que la Iglesia católica, la Iglesia que está dispersa por todo el mundo (*en. Ps.*, 21, 2, 26) (CCL 38, 129, 9). Luego, une el verbo con el fin de señalar que la

¹² “Tres istos versus tenete, fratres. Hodie cantati sunt et ibi...” (*en. Ps.*, 21, 2, 29) (CCL 38, 131, 18).

¹³ Véase *en. Ps.*, 21, 2, 26 (CCL 38, 129, 6).

Iglesia verdadera está presente en cualquier parte del mundo en donde se alabe a Dios, o que el hombre reconozca la santidad de Dios y su propio pecado, los dos significados de la palabra *confessio* para san Agustín (Feldmann). O, dicho de manera lapidaria: “Ubi cumque timetur Deus et laudatur, ibi est Ecclesia Christi” (en. Ps., 21, 2, 24) (CCL 38, 128, 1).

Asimismo, san Agustín, de manera irónica, evidencia a sus oyentes que no puede corresponder al sintagma *ecclesia magna* las iglesias locales donatistas. Para esto menciona el Obispo de Hipona dos de las ciudades que eran conocidos baluartes del donatismo: Bagai y Thamugadi.¹⁴ Esta última ciudad era tristemente célebre en tiempo de san Agustín por dos de sus temibles obispos. El primero de ellos fue Optato de Thamugadi, quien se alió con Gildo en su guerra contra el Imperio romano (Frend 178; Brown 225), y quien, asimismo, ejerció una violencia despiadada contra los católicos. Junto con él, Gaudencio, quien en su violencia había amenazado a las autoridades que si intentaban aplicar las leyes antidonatistas él se encerraría en la Iglesia con todo su pueblo y le prendería fuego al edificio (Mandouze 522).¹⁵ Como puede verse, se trata de dos ejemplos de todo, menos de dos sembradores de paz.

Salmo 21, 28-29

No obstante, para san Agustín el texto bíblico más rotundo en contra de la “soteriología reduccionista” de los donatistas es el del salmo 21, 28-29. Se trata de un texto, como hemos señalado, que utiliza mucho el Obispo en su polémica con los donatistas, particularmente dentro de sus obras contra Petiliano¹⁶ y Cresconio,¹⁷ así como en los

¹⁴ “Et nostra Ecclesia magna est, quid tibi videtur Bagai et Tamugade? Si non dicit aliquid unde obmutescant, adhuc dicant quia magna est Ecclesia sola Numidia” (en. Ps., 21, 2, 26) (CCL 38, 129, 20).

¹⁵ Véase c. *Gaud.*, 1,1 (CSEL 53, 201, 2).

¹⁶ Véase c. *litt. Pet.*, 2, 33 (CSEL 52, 38, 8). En esta el salmo 21,28-29 se usa en conjunción con Gn., 22, 18; véase también c. *litt. Pet.*, 2, 94, en la que el el texto del salmo 21, 28-29 se combina con el texto del salmo 2, 8.

¹⁷ Véase *Cresc.*, 4, 70, en el que el texto del salmo 21,28-29 se usa en conjunción con el texto de Gn., 22, 18.

sermones¹⁸ y las *enarrationes in Psalmos*, en las que aparece tres veces en un contexto claramente antidonatista,¹⁹ particularmente en la *enarratio* al salmo 147 (como se verá más adelante).

A continuación, se presenta el texto de la Vulgata, a fin de estar en capacidad de realizar la comparación con el texto usado por san Agustín. En este caso, no hay diferencias esenciales, pues los términos en los que apoya san Agustín su pensamiento coinciden con los términos del texto de la Vulgata.

- Vg. “Recordabuntur et conuertentur ad Dominum omnes fines terrae” (Sal., 21,28a).
- Ag. “*Commemorabuntur, et convertentur ad Dominum uniuersi fines terrae*” [cursivas añadidas] (Sal., 21,28a).²⁰
- Vg. “Et adorabunt coram eo universae cognationes gentium” (Sal., 21,28b).
- Ag. “Et adorabunt in conspectu eius universae patriae gentium (Sal., 21, 28b).
- Vg. “Quia Domini est regnum et dominabitur gentibus” (Sal., 21,29).
- Ag. “Quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur Gentium (Sal., 21,29).

Estos dos versillos repiten por tres veces que la redención llevada a cabo por Cristo es una redención universal, ya que lo comprado por Cristo con su sangre derramada en la cruz son los *uniuersi fines terrae* (v.28a).²¹ Cristo no solo ha muerto por la Iglesia que reconoce como sus propios confines las fronteras de Numidia (*en. Ps.*, 21, 2, 26) (CCL 38, 129, 23), ni siquiera los límites del norte de África, sino que la muerte salvadora de Cristo ha comprado todos los confines de la tierra, es decir, todas las naciones del

¹⁸ Véanse s., 2, 8; s., 8, 18; s., 46, 35; y s., 47, 28.

¹⁹ Véanse *en. Ps.*, 30, 2, 2, 8; *en. Ps.*, 47, 7 (en esta, aunque no menciona expresamente a los donatistas, sí habla de los cismáticos); y *en. Ps.*, 147, 16-18.

²⁰ Véase *en. Ps.*, 21, 2, 28 (CCL 38, 130, 19).

²¹ Véase *en. Ps.*, 21, 2, 28 (CCL 38, 131, 7).

orbe. Si el *quae* fue grande, esto es, si los sufrimientos de Cristo fueron tantos, no podía solo haber comprado con su sangre el norte de África.

Por otra parte, el versillo 28b hace referencia al hecho de que todas las razas de la tierra son las que van a adorar a Dios. San Agustín subraya, ante todo, la palabra *universae*. No se trata de un mundo limitado y cerrado al norte de África, sino del orbe entero de la tierra lo que ha salvado Cristo. Se trata de un elemento que ya se había puesto en evidencia en el inicio de la *enarratio* con el texto de Mt., 26, 7, en el que se narra la unción de Jesús por una mujer, y cómo el perfume del unguento se difundió por toda la casa. San Agustín confirma este texto del evangelio con el texto de san Pablo en el que el Apóstol señala: “Christi bonus odor sumus in omni loco”. El buen olor de Cristo se expande, por tanto, por todo lugar (2 Cor., 2, 14-15), con lo que la universalidad la evidencian dos textos de la Biblia. Es más, san Agustín comenta que los donatistas, como, por ejemplo, Judas, querían vender, no el unguento, sino el buen olor de Cristo, a fin de evitar que se difundiera por todo el mundo, como señala el mismo san Agustín (*en. Ps.*, 21, 2, 2) (CCL 38, 122, 16). Por esto presenta el Obispo de Hipona el reduccionismo soteriológico donatista al afirmar de forma lacónica: “Africa sola bene olet, totus mundus putet” (*en. Ps.*, 21, 2, 2) (CCL 38, 122, 10).

El versillo 29 del salmo 21 le sirve para reflexionar sobre el reinado de Dios, pues su reino es universal y abarca toda la tierra: “Quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur Gentium” (Sal., 21, 29). San Agustín, al acentuar la universalidad y la unidad de la Iglesia, comenta que los herejes pueden, de forma simbólica, separar y repartirse las ropas de Cristo, como hicieron los soldados en el calvario (Jn., 19, 23). Las vestimentas de Cristo representan para san Agustín los sacramentos (*en. Ps.*, 21, 2, 19) (CCL 38, 127, 5). Los herejes y los cismáticos, como los donatistas, pueden separar los sacramentos, con lo que san Agustín hace una clara alusión al sacramento del bautismo –entendido de manera incorrecta por los donatistas–, pero no pueden dividir la unidad y la caridad, la cual se representa por la túnica inconsútil de una sola pieza de Cristo (Jn., 19, 23) que se sorteó entre los que lo crucificaron.

Así, entonces, la Iglesia verdadera es la que mantiene la unidad, la caridad y se extiende a todos los pueblos, y pone de manifiesto la redención universal llevada a cabo por Cristo. Por todo esto los versillos 28 y 29 del salmo 21 son claves. El mismo san Agustín invita a sus fieles a que tengan presentes dichos versillos, los escriban en sus frentes (*en. Ps., 21, 2, 28*) (CCL 38, 130, 22), y no le pregunten a él lo que tienen que decir a los donatistas, pues con estos versillos tiene argumentos más que suficientes para demostrar su error y la autenticidad de la Iglesia católica:

Vamos, hermanos, ¿por qué me preguntáis a mí qué hay que responder al partido de Donato? Ahí tenéis el salmo que se lee tanto en nuestra iglesia como en la suya en el día de hoy. Imprimámoslo en nuestra frente, avancemos con él; que nuestra lengua no cese de decir: Ved a Cristo con su pasión... ved el precio que pagó... el precio del orbe entero (*en. Ps., 21, 2, 28*) (CCL 38, 130, 20).

Es más, el mismo san Agustín se asombra de que los donatistas lean esos textos y no se den cuenta de su error. Por ello, san Agustín se plantea tres posibilidades. En primer lugar, expresa su duda sobre que los versillos 28 y 29 del salmo 21 se lean en la asamblea donatista, pues son tan claros que la doctrina y el pensamiento donatista caerían por el suelo. En segundo lugar, san Agustín se pregunta si los donatistas tienen el mismo texto en este salmo. Muy probablemente sería así, por lo que podemos saber de los textos donatistas de los salmos (Bogaert, 1982; Houghton, "Chapter divisions, Capitula lists, and the old Latin versions of John", 316; Houghton, *The Latin New Testament. A guide to its early history*, 38²²). Por último,

²² Muchos de los antiguos manuscritos bíblicos procedentes del norte de África añaden una serie de *capitula*, muy probablemente de origen donatista, lo que revelaría un propósito y deseo de revisión de las Escrituras. No obstante, en lo relativo a los salmos, por lo que podemos saber mediante los vestigios de los textos de los salmos conservados en las obras de san Agustín y de Optato de Milevi, no había variantes significativas. La obra de Optato de Milevi revela un texto donatista de los salmos que se remonta a la más antigua tradición africana, de la que tenemos noticia, que es la de Tertuliano. Para el texto del salmo 21, 28-29, podemos suponer que el texto no estaría manipulado, sino que sería fiel a los antiguos textos de la *Vetus latina Afra* de la que el mismo san Agustín es heredero.

san Agustín se plantea una posibilidad una vez más irónica y festiva: que el fiel donatista hubiera llegado a la celebración medio dormido (“euigilas sed adhuc fricas oculos”), y el primer versillo le hubiera pasado inadvertido. Luego, se empezará a despertar con la segunda alusión a la universalidad de la redención de Cristo (“excute somnum”), pero ya con la tercera mención de la salvación universal de Cristo, el donatista debería caer en la cuenta de su propio error, a menos que esté tan ciego y tan cerrado en su interpretación equivocada que no se percate de él:

¿Es que se trata únicamente del verso se acordarán del Señor y volverán a él todos los confines de la tierra? Acabas de despertarte y aún te restriegas los ojos: y se postrarán delante de él todas las stirpes de los pueblos. Vamos, despiérate, aún estás medio dormido, escucha: porque del Señor es el reino y él dominará sobre los pueblos (*en. Ps., 21, 2, 29*) (CCL 38, 131, 26).

Dos textos de apoyo: Lc., 16, 29-31 y Lc., 24, 26-27

En la *enarratio* al salmo 147, predicada en el año 403 (Hombert) a fin de consolidar la importancia de los versillos 28 y 29 del salmo 21, san Agustín se apoya en otros dos textos de la Escritura que son una invitación a acudir a la Biblia para estar en capacidad de comprender los misterios de Dios.

La respuesta de Abrahán al rico Epulón

Se trata, en primer lugar, del texto de Lc., 16, 29-31, en el que el rico necio Epulón,²³ en medio de los sufrimientos de las torturas por su egoísmo, pide a Abraham que mande algún mensajero al mundo para advertirle a sus hermanos, y ellos no terminen en ese lugar de tormentos. La respuesta de Abrahán es la que le interesa a san Agustín: “Tienen a Moisés y a los profetas, que los escuchen” (Lc., 16, 29). De este modo, el texto de Moisés, al que es preciso hacer caso, no es otro que el de Gn., 22, 18, el cual, en muchas ocasiones, aparece en la obra de san Agustín combinado con el texto

²³ La palabra *epulones* solo aparece una vez en la obra de san Agustín, y se aplica de manera burlesca a los dioses paganos. Véase *civ.*, 6, 7 (CCL 47, 175, 26).

que nos ocupa ahora del salmo 21, 28-29.²⁴ El texto del Génesis hace referencia, de nuevo, a que en la persona de Abrahán serán bendecidas todas las razas de la tierra. El texto agustiniano es el siguiente: “In semine tuo benedicentur omnes gentes” (Gn., 22, 18).²⁵

Se trata de un texto que, de nuevo, pone de manifiesto la universalidad de la redención de Cristo, y el cual san Agustín esgrime como prueba de lo que las Escrituras dicen en la parte propia de la ley, simbolizada por Moisés. En lo que respecta a los profetas, san Agustín utiliza el texto del salmo 21, 28-29. Esto no es de extrañar, pues san Agustín no solo creía que David era el autor de todos los salmos (civ., 17, 14) (CCL 48, 578, 9), sino que también el mismo rey David podía considerarse un profeta, pues en los textos de los salmos presenta y preanuncia, como profeta, los misterios de Cristo y de la Iglesia. Se trata de una idea muy repetida en las *enarrationes in Psalmos* (Eguiarte).²⁶

La exégesis camino de Emaús: Lc., 24, 26-27

Un segundo texto que usa san Agustín para sustentar la importancia que tiene el texto del salmo 21, 28-29, en su polémica antidonatista y su oposición a la paz, es el texto de los discípulos de Emaús (Lc., 24, 13-35). Los donatistas necesitan que el Señor, al igual que hizo con los discípulos de Emaús, les abra el entendimiento para que puedan comprender las Escrituras, y se den así cuenta de sus errores. Una vez más san Agustín se percata de que, según cuenta el texto de los discípulos de Emaús, lo que Cristo les explica son todos los textos que se refieren a él en las Escrituras (Lc., 24, 27), comenzando por Moisés y los profetas. Una vez más tenemos en este texto un esquema doble para referirse a las Escrituras: Moisés y los profetas. Esta división la usa san Agustín para presentar los dos textos que ya conocemos: el texto que corresponde a Moisés (Gn., 22, 18), y el de los profetas

²⁴ Esta combinación se da en otros textos antidonatistas, p. ej.: c. *litt. Pet.*, 2, 33; *Cresc.*, 4, 70; *cath. fr.*, 75.

²⁵ Véase en. Ps., 147, 16 (CCL 40, 2151, 37).

²⁶ “Non sunt tot haereses contra Ecclesiam, quot sunt testimonia Legis pro Ecclesia. Quae pagina non hoc sonat?” (en. Ps., 147, 16) (CCL 40, 2151, 64).

(Sal., 21, 28-29). San Agustín es consciente de que este es solo un testimonio dentro de las Escrituras contra el reduccionismo soteriológico de los donatistas. No obstante, señala el mismo Obispo de Hipona que la riqueza de las Escrituras es tal que existen tantos textos como herejes,²⁷ pues la verdad de la palabra de Dios no puede ser derrotada por la mentira de las herejías.

Un propósito soteriológico, eclesial e irénico

Es preciso destacar que el deseo de san Agustín en esta presentación de los diversos apoyos exegéticos para subrayar el valor universal de la redención obrada por Cristo tiene no solo un valor soteriológico, es decir, no solo busca san Agustín presentar el misterio pascual de Cristo con todas sus connotaciones y toda su riqueza, sino que también quiere poner de manifiesto cómo estas ideas soteriológicas no son solo una elucubración de la Iglesia católica, sino que se han manifestado con claridad en las mismas Escrituras. Hay, por esto, una segunda intención, que es la del recurso a las Escrituras, un elemento común entre los católicos y los donatistas para salvar las diferencias y buscar de nuevo la unidad y la paz, de tal forma que se pueda volver a compartir lo que san Agustín denomina el “sacrificium pacis, sacrificium caritatis, sacrificium corporis sui norunt fideles” en. Ps., 21, 2, 28 (CCL 38, 130, 12).²⁸

No obstante, en el fondo el propósito agustiniano es también el de poder edificar la paz. Como decíamos al principio, san Agustín está muy preocupado por el clima de violencia que los mismos donatistas habían fomentado en el norte de África, así como por los crímenes perpetrados por los *circumcelliones*. Por ello, san Agustín estaba convencido de que si los donatistas comprendían sus puntos de vista y leían sin apasionamiento las Escrituras, llegarían a descubrir la falsedad de sus presupuestos ideológicos y se unirían a la Iglesia católica, con lo que la paz eclesial y social se podría restablecer.

²⁷ “Non sunt tot haereses contra Ecclesiam, quot sunt testimonia Legis pro Ecclesia. Quae pagina non hoc sonat?” (en. Ps., 147, 16) (CCL 40, 2151, 64).

²⁸ Véase Budzik 72; Weissenberg 59.

Así como los fieles que asistían a la explicación del salmo 147 habían manifestado su gozo y alegría al oír hablar de la paz, san Agustín les dice que, mientras vivamos en esta tierra, no habrá una paz perfecta, pues aunque cese el cisma donatista, todavía hay que luchar contra la división que existe dentro del mismo ser humano, pues toda persona lleva dentro de sí misma la concupiscencia y la tentación no desaparece nunca mientras seamos peregrinos de la Jerusalén celeste:

Ahora deseamos la paz, la cual tenemos aquí únicamente en esperanza. Pues hasta el presente, ¿qué paz hay en nosotros? La carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne. ¿Cuándo se hallará la paz completa en un hombre? Cuando se encuentre la paz completa en un hombre, entonces se hallará en todos los ciudadanos de Jerusalén (*en. Ps.*, 147, 20) (CCL 40, 2156, 13).

Más aún, solo en la Jerusalén del cielo, la cual san Agustín interpreta como *visio pacis*,²⁹ podrá darse esa paz plena y verdadera en la que ya no habrá enemigos exteriores, y en la que el mismo ser humano ya no tendrá que luchar consigo mismo, sino que podrá descansar solo en Dios. Así lo expresa el mismo san Agustín con unas palabras muy parecidas a las que luego habría de escribir en su *opus magnum*, *La ciudad de Dios*:

¿Cuándo tendrá lugar la paz completa? Cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal se vista de inmortalidad; entonces tendrá lugar la completa paz, entonces será firme la paz; nada combatirá en el hombre contra el alma, pues no la herirá la fragilidad de la carne, ni la indigencia del cuerpo, ni el hambre, ni la sed, ni el frío, ni el calor, ni la fatiga, ni la pobreza, ni la provocación de la contienda, ni la solícita precaución de huir y amar al enemigo (*en. Ps.*, 147, 20) (CCL 40, 2156, 18).

²⁹ En nueve *enarrationes* el nombre de Jerusalén se interpreta como “visión de paz” (*visio pacis*): *en. Ps.*, 9, 12; *en. Ps.*, 50, 22; *en. Ps.*, 61, 7; *en. Ps.*, 64, 2; *en. Ps.*, 64, 3; *en. Ps.*, 124, 10 (dos veces); *en. Ps.*, 127, 16; *en. Ps.*, 134, 26; *en. Ps.*, 147, 8; *en. Ps.*, 147, 15.

El *elogium pacis*

San Agustín nos ha dejado una de las páginas más hermosas en torno a lo que es la paz, en el contexto de la exégesis del texto del salmo 21, 28-29, con su argumento antidonatista de la reducción soteriológica. Se trata de un bello elogio que podría calificarse como una paráfrasis del texto de 1 Cor., 13, 1-13, en el que san Pablo nos hace una de las presentaciones más bellas, en las Escrituras, de lo que es el amor. De este modo, siguiendo el ritmo retórico del himno de la caridad paulino, san Agustín nos ha dejado lo que hemos denominado el “*elogium pacis*”, o “*elogio de la paz*”, del cual se destaca que si los donatistas leyeran con atención y con un corazón abierto y sincero las Escrituras, se darían cuenta de su error, depondrían su soberbia y regresarían a la Iglesia católica. Solo entonces brotaría la paz plena. La paz dentro de los corazones de todos, y la paz social: “Amad la paz en la casa, la paz en las ocupaciones, la paz con la esposa, la paz con los hijos, la paz con los siervos, la paz con los amigos y con los enemigos” (*en. Ps.*, 147, 15) (CCL 40, 2150, 22).

Se trata, pues, de una paz plena, que no juzga lo que no es seguro, no afirma lo que no conoce, se mueve más a pensar bien que mal, no tiene miedo a equivocarse si atribuye algo bueno a quien es malo, aunque esto no sea así. Solo con una paz así se puede vivir realmente en una concordia social. Estas son las palabras de san Agustín:

¿Qué hace la paz? No juzga lo incierto, no afirma lo que no conoce; se inclina más a juzgar bien del hombre que a sospechar mal de él. No se lamenta mucho de equivocarse cuando atribuye algo bueno a quien es malo, pues sabe que es dañino atribuir el mal a quien es bueno. No cómo sea; pues bien, ¿qué pierdo si creo que es bueno? Si es incierto, conviene pasarlo por alto, no acontezca que tal vez sea verdad; no condenes como si fuese cierto. Esto lo impone la paz. Busca la paz –dice el salmista– y síguela (*en. Ps.*, 147, 16. CCL 40, 2150, 4).

En contraposición, el cismático –es decir el donatista– se precipita a juzgar y a condenar a los demás, de manera que rompe la paz precisamente por su reduccionismo soteriológico, por

creer que solo África ha sido salvada y pensar que la obra salvadora de Cristo solo aprovecha a quienes viven en el norte de África. San Agustín, por tanto, vincula en la *enarratio* al salmo 147 las dos ideas, la paz y la necesidad de hacer caso a las Escrituras que presentan la plenitud soteriológica de la redención de Cristo, frente a la reducción donatista. Así lo señala el mismo Obispo de Hipona:

¿Qué hace el hereje? Condena a los desconocidos, condena a todo el mundo, pues dice: «Peció todo el mundo, no hay cristiano en él; únicamente se salvó África.» ¡Qué bien juzgaste!
¿Desde qué tribunal decretaste sentencia contra todo el orbe?
(en. Ps., 147, 16) (CCL 40, 2150, 11).

Como puede observarse, las condiciones y las características de la paz que nos ha ofrecido san Agustín en lo que hemos denominado el “*elogium pacis*” son aplicables a cualquier contexto y a cualquier tiempo. Pueden, por tanto, ser perfectamente aplicables a los acuerdos de paz y al contexto social que vive Colombia (2017), después de los conflictos armados y de la violencia social que se había vivido durante tantos años en el país.

Conclusiones

San Agustín vivió en una Iglesia dividida por el cisma donatista. El donatismo fue un cisma que no solo se movió en una serie de principios teológicos, soteriológicos y eclesiológicos, sino que fue también un fenómeno con una amplia repercusión social. Fue un movimiento que llegó a alterar de manera sumamente grave la paz social dentro del norte de África, por lo que san Agustín buscó, por todos los medios, la manera de reestablecer dicha paz. Por todo esto, san Agustín busca dialogar con los donatistas por medio de las Escrituras a fin de hacerles ver, por una parte, la falsedad de dos de los principales fundamentos ideológicos del donatismo (que ellos eran la iglesia de los santos y de los puros), y, por otra, que solo los católicos (cecilianistas) habían entregado las Sagradas Escrituras durante la persecución para que las quemaran. Después de demostrar la falsedad de estos dos principios donatistas, san Agustín busca con diversos textos bíblicos desmontar un grave error soteriológico de este cisma del norte de África: el reduccionismo

soteriológico donatista, pues según ellos, Cristo solo habría muerto por la Iglesia que estaba en el norte de África. A fin de realizar esta labor, san Agustín, en su comentario al salmo 21, en conformidad con un estructurado y hermoso orden retórico, demuestra, en primer lugar, el *quae* de los sufrimientos de Cristo en su pasión, para, posteriormente, presentar el *quare*. Es decir, san Agustín presenta, en primer lugar, todo lo que Cristo sufrió en su pasión (*quae*), luego reflexiona sobre el por qué y la razón más profunda de dichos sufrimientos (*quare*). De este modo, san Agustín presenta a Cristo como un comerciante que ha comprado con su sangre no solo la Iglesia del norte de África, sino todo el universo, y a todos los hombres. San Agustín encuentra un apoyo escriturístico fundamental en el texto del salmo 21, 28-29, el cual se convirtió en sus escritos antidonatistas en un testimonio fundamental de la Sagrada Escritura para demostrar la universalidad de la redención de Cristo en contra del reduccionismo soteriológico donatista.

Por otra parte, san Agustín es consciente de que si los donatistas leyeran las Escrituras con un corazón abierto y sincero, se darían cuenta de su error, pues tanto en la ley de Moisés (Gn., 22, 18) como en los profetas (Sal., 21, 28-29), se habla de la redención universal llevada a cabo por Cristo. Una vez que ellos reflexionen sobre estos textos, serán conscientes de su error. De esta reflexión provendría la paz para la Iglesia, y la tan añorada paz social para el norte de África. Por esto, san Agustín, en la *enarratio* al salmo 147 nos ha dejado lo que hemos llamado el “*elogium pacis*” (“el elogio de la paz”), al describir las características y las bondades de dicha paz que no juzga sin estar segura, no afirma lo que no conoce, piensa bien incluso de quien es malo sin temor a equivocarse, pues sabe que hace daño pensar lo malo de quien es bueno. Se trata de una paz a la que se llega por el camino de las Escrituras y es el fruto de la redención obrada por Cristo en la cruz. No obstante, es una paz que solo será plena en la Jerusalén celeste:

En Jerusalén hay visión de paz; y todos los que aman la paz serán bendecidos en ella, y, entrando ellos, se cerrarán las puertas y se afianzarán los cerrojos. Desead, id en busca de la paz que al ser nombrada, honráis y amáis de esta manera (*en. Ps., 147, 15*) (CCL 40, 2150, 18).



Referencias

- Aprile, Biagio. *Passio Christi tam evidenter quasi evangelium recitatur. La Passione di Cristo sulla croce: Studio sul Commento II, al Salmo 21 di Agostino D'Ippona*. Roma, Pontificia Univ. Gregoriana, 2007.
- Bogaert, Pierre-Maurice. "Les particularités editoriales des Bibles comme exégèse implicite au propose. Les sommaires ou capitula donatistes". *Lectures bibliques*, 11 de noviembre de 1980, Bruselas, Institutum Judaicum, 1982, pp. 7-21.
- Braun, René. *Deus Christianourm. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. París, PUF, 1962.
- Brown, Peter. *Agostino D'Ippona*. Brescia, Einaudi, 2005.
- Budzik, Stanislaw. *Doctor Pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*. Innsbruck, Tyrolia, 1988.
- Eguiarte, Enrique A. *Nomina mystica. La teología espiritual de la interpretación exegetica de los nombres de los personajes y lugares del Antiguo Testamento en las Enarrationes in Psalmos de san Agustín*. Zaragoza, Mayéutica, 2010.
- Feldmann, Erich. "Confessiones". *Augustinus Lexikon*, vol. I, Basilea, Schwabe, 1994.
- Frend, William Hugh Clifford. *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Hombert, Pierre-Marie. *Nouvelle recherches de chronologie augustinienne*, París, Études Augustiniennes, 2000.
- Houghton, Hugh. "Chapter divisions, Capitula lists, and the old Latin versions of John". *RevBen*, vol. 121, n.º 2, 2011, pp. 316-356.
- . *The Latin New Testament. A guide to its early history. Texts and manuscripts*. Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Lancel, Serge. *St. Augustine*. Londres, SCM Press, 2002.
- Lepelley, Claude. "Circumcelliones". *Augustinus Lexikon*, vol. 1, Basel, Schwabe, 1994.
- Mandouze, André. *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*. París, CNRS, 1982.
- Müller, Hildegund. "Enarrationes in Psalmos". *Augustinus Lexikon*, vol. 2, Basilea, Schwabe, 2000.

- Osborn, Eric. *Tertullian, the first Theologian of the West*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Rosen, Klaus. *Agostino. Genio e santo. Una biografia storica*. Brescia, Queriniana, 2016.
- Shaw, Brent. "Who were the circumcellions". *Vandals, Romans and Berbers. new perspectives on Late Antique North Africa*, editado por Andrew H. Merrills, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 227-258.
- Tilley, Maureen A. *The Bible in Christian North Africa*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.
- Weissenberg, Timo J. *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.

PARTE II | PART II

La influencia de Agustín en el mundo contemporáneo

The influence of Augustine in the contemporary world

**Contra la mentira:
la veracidad como camino
de paz en san Agustín**

Against lying:
truthfulness as a path to peace in Saint Augustine

6

Pamela Chávez Aguilar
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile



Resumen

El capítulo analiza la veracidad y la oposición a la mentira en san Agustín, como elemento de construcción de la paz interior y de la paz social. Al mismo tiempo, se establece un diálogo con autores contemporáneos como Jacques Derrida y Hannah Arendt, que analizan la mentira como ausencia de la verdad y como “reescritura moderna de la historia”. En *De mendacio* (395) y *Contra mendacium* (421), Agustín analiza el problema de la mentira. Esta consiste en la disociación del pensamiento y su expresión mediante palabras u otros signos, con intención de engañar. Pese a las tensiones en situaciones concretas de conflicto, nunca se debe mentir ni perjudicar a otro, pues la mentira es un vicio en sí mismo. Sobre todo, Agustín muestra la actualidad y sentido de la “disposición de veracidad” como piedra fundamental de la paz interior, así como de la concordia y la paz entre los pueblos.

Palabras clave: Agustín de Hipona, mentira, paz, veracidad.



Abstract

This chapter analyses truthfulness and opposition to lying in saint Augustine as an element for individual and social peace building. At the same time, it addresses a dialogue between contemporary authors notably including Jacques Derrida and Hannah Arendt. The authors analyze lying as the absence of truth and as a “modern rewriting of history”. In *De mandacio* (395) and in *Contra mendacium* (421), for example Augustine analyses the problem of lying as the misrepresentation of thought expressed through words or other signs with the intention of deceiving. Even in situations of conflict or stress, Augustine states, one must avoid the temptation to lie and in so doing cause harm to others. Augustine thus shows the present and meaning of the “disposition of truth” as the corner stone of individual peace as well as of concord and peace among the nations.

Keywords: Augustine of Hippo, lying, peace, veracity



Sobre la autora | About the author

Pamela Chávez Aguilar [pchaveza@uc.cl]

Doctora en Filosofía con mención en Ética, magíster en Bioética y magíster en Filosofía con mención en Metafísica de la Universidad de Chile, magíster en Democracia y Educación en Valores en Iberoamérica de la Universidad de Barcelona (España) y Licenciada en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación incluyen pensamiento filosófico de Agustín de Hipona y de Edith Stein, filosofía de la religión, bioética en el inicio de la vida y deliberación en bioética. Profesora asistente adjunta en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Chávez Aguilar, Pamela. “Contra la mentira: la veracidad como camino de paz en san Agustín.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 203-224.

Presentación

Nadie ha dudado nunca que verdad y política más bien no congenian y nadie, que yo sepa, ha incluido nunca a la verdad entre las virtudes de la política. Se ha considerado siempre la mentira como instrumento necesario y justificable, no sólo del político y del demagogo, sino también del hombre de Estado. ¿Por qué? (...) ¿Es de la esencia de la verdad el ser impotente, y de la esencia del poder el ser fraudulento? (Arendt 22).

Con estas palabras, la filósofa Hannah Arendt inicia sus “Reflexiones sobre verdad y política” en 1970. Estas nos sitúan en el centro de la problemática sobre cuál es la relación entre la veracidad, la mentira y la vida social y política. ¿Qué lugar cumple la veracidad en la realización del anhelo político que denominamos “paz”? Nos proponemos reflexionar esto de la mano del pensador de la Antigüedad tardía Agustín de Hipona. Abordaremos esta cuestión en dos pasos. Primero, se busca caracterizar la mentira a partir de su estructura como acción comunicativa y de su práctica en las sociedades contemporáneas, esto último siguiendo especialmente al filósofo Jacques Derrida. Luego, se describe la mentira como problemática moral en san Agustín y sus consecuencias sociales y políticas. La conclusión busca reunir estos aspectos, y propone en este sentido la vigencia del pensar agustiniano sobre la disposición de veracidad como pilar de la paz del alma racional y de la concordia entre los pueblos.

La práctica de la mentira en la sociedad contemporánea. A propósito de una reflexión de Jacques Derrida

Para una caracterización de la mentira resultan de interés los derroteros abiertos en la filosofía contemporánea por la pragmática lingüística. Esta ha tenido el gran mérito de visibilizar que el lenguaje no es solo el vehículo de la verdad-falsedad del enunciado y su ajustamiento o no a lo real, sino que constituye un medio de relación entre sujetos. En la comunicación de un enunciado “s es p”, no solo se juega la verdad de la proposición, sino también la relación entre el sujeto (S) que dice “s es p” a otro sujeto (S’). Es la

fecunda perspectiva abierta por John Searle (13-79), según la cual realizamos actos de habla, que son la forma básica de la comunicación lingüística. Un acto de habla completo o acto *ilocucionario* tiene la forma de “S propone ‘p’ a S’”, de modo que muestra una relación no solo representativa –lo representado en la proposición ‘p’ a través de palabras emitidas–, sino “presentativa” –el presentarse de S ante S’, al poner algo (‘p’) ante sus ojos (Giannini 130). Un acto de comunicación lingüística –como, por ejemplo, prometer, afirmar, preguntar, agradecer, aconsejar, negar, jurar, dar una orden, pedir perdón– instaaura una relación intersubjetiva a la que subyacen, además de las convenciones propias de cada idioma, reglas implícitas que permiten su comprensión. A modo de ejemplo, cuando alguien afirma algo a otro, previo a entender el contenido de la afirmación, comprende qué significa *afirmar* en cuanto tal. Dos reglas básicas de un acto de habla es el realizarse este entre sujetos capaces de comprensión lingüística y la veracidad.

A partir de esto, podemos decir que la mentira es un tipo de acción comunicativa defectiva. Sandra Laugier nos recuerda que John Austin, en *How to do Things with Words* (1962), distingue dos formas de no realización de una acción comunicativa: el fracaso (*misfire*) y el abuso (*abuse*). Un acto comunicativo fracasa cuando no se realiza por razones procedimentales (p. ej., no entender el idioma), de manera que permanece incompleto o nulo. En cambio, el abuso de un acto comunicativo consiste en la falta deliberada por parte de los participantes a las reglas de la acción comunicativa, tales como la insinceridad o el engaño. Por ejemplo, decir a alguien “lo felicito”, pero en el interior no alegrarse sino dolerse con su éxito; o decir a alguien “prometo” sin la intención de cumplir. Estos actos tienen un paralelo con la mentira. Laugier (1046) aclara: “La insinceridad es el elemento determinante de la mentira, y la distingue del ‘simple decir lo falso’”. La mentira forma parte de los abusos del lenguaje, no como enunciado falso ni como acción no realizada, sino como acción verbal carente. De este modo, el fracaso de una proposición depende del “acto de discurso total en la situación de discurso total” (Austin, como se cita en Laugier 1047) y la mentira constituye una forma de no realización de la comunicación por abuso de insinceridad.

Este abuso del lenguaje, y de la relación intersubjetiva de comunicación, ha constituido una parte de la condición humana desde el inicio de la historia (Koyré 117). No obstante, es posible pensar que las diversas culturas y épocas expresen tal defección de formas nuevas y específicas; si es así, es de interés desentrañar dicha especificidad con el fin de enfrentar la mentira como problemática humana y social. Para esto, nos centraremos en las orientaciones ofrecidas por el filósofo francés Jacques Derrida en la conferencia “Historia de la mentira”, la cual pronunció en Buenos Aires en 1995.

En dicha conferencia, Derrida abordaba las implicancias de la mentira en la actividad política de las sociedades actuales, e intentaba trazar una genealogía del concepto. En primer lugar, el autor constata que la preocupación por la cuestión de la mentira no es nueva en el análisis filosófico, y cómo está presente desde la antigüedad. Derrida recuerda, por ejemplo, el diálogo *Hippias menor* de Platón, el texto *Sobre un pretendido derecho a mentir por filantropía* de Kant (1797), o en la filosofía contemporánea el texto *Verdad y política* de Hannah Arendt; en este camino, ocupa un lugar central el pensamiento de Agustín de Hipona.

Comienza Derrida con la aclaración agustiniana: mentir es un acto intencional, por el cual se dirige a otro un enunciado del que se tiene conciencia explícita de que es falso con la intención de hacerle creer. Se relaciona, entonces, con el acto de decir y, en especial, con el querer decir; el mentiroso sabe la verdad de lo que piensa y lo que dice, sabe que miente (47 y 52). Lo contrario de la mentira no es la verdad ni la realidad, sino la veracidad o veridicidad, el decir-verdadero, el querer-decir-verdadero. Mentira es, entonces, distinto que error accidental, ignorancia, prejuicio, incorrección en el razonamiento, falta en el orden del saber-actuar-hacer, incompetencia, falta de lucidez o agudeza analítica; tampoco es autosugestión o mentira hacia sí mismo. Derrida nos recuerda que “para mentir, en el sentido estricto y clásico del concepto, hay que saber la verdad y deformarla intencionalmente” (Derrida 69-70). El mentiroso es “alguien que dice que él dice la verdad” (77), por tanto, se relaciona con males radicales como el falso testimonio o el perjurio.

Ahora bien, la historia, y en especial la historia política, dice Derrida (51 y 53), rebosa de mentiras. Tal como lo ha sacado a la luz Hannah Arendt, no solo existe la mentira política tradicional, en la que se trata con habilidad y diplomacia secretos o intenciones con fines políticos. El sentido de la mentira moderna –expone Arendt– es que no solo simula o esconde la verdad, sino que destruye la realidad original y la convierte en otra. Se trata de la “reescritura moderna de la historia” (29), que tratando de cosas no secretas sino conocidas por todos, fabrica imágenes para sustituir lo original, especialmente a través de la técnica mediática y su uso por parte de los poderes políticos o económicos. También en este campo –el del decir y el querer decir– la técnica transforma de forma radical la acción humana; se agrega la novedad de la “mentira de Estado” en relación con los “crímenes a la humanidad”, figura jurídica que no existía antes.

Arendt aclara que la mentira en política se refiere, de acuerdo con la distinción de Leibniz, no a las verdades de razón –como un teorema matemático– sino a las verdades de hecho, las cuales versan sobre acontecimientos y circunstancias que, precisamente, importan en la política; por tanto, el propósito de esta no parece ser el dominio de la verdad, sino el de la opinión de muchos, pues en esta se sustenta en gran medida la autoridad de un poder político (Arendt 23). La mentira como esfuerzo de reescribir la historia es una acción social y política, pues busca una transformación histórica; el mentiroso quiere que las cosas sean diferentes de como son, para lo cual usa su libertad y crea una nueva historia con la negación o distorsión de los hechos; en realidad, lo que lleva a cabo es un abuso de su libertad. Dado el sistema actual de comunicaciones –el cual Arendt describía ya en 1970–, es característico de la mentira moderna (como manipulación de hechos y fabricación de imágenes) que no afecte solo a alguien en particular, sino que pretende defraudar a muchos o a todo el mundo; incluso, puede constituirse en autoengaño, en el que el sujeto ya no sabe distinguir entre lo verdadero y la imagen de lo real que ha construido. El mayor peligro de la sustitución de la verdad por la mentira es que redunde en una pérdida de todo sentido por el cual se pueda afirmar una posición en el mundo; en este momento, la acción de

quien habla con veracidad es especialmente significativa y necesaria (Arendt 28). Cabe destacar que la reflexión de Arendt sobre la mentira en política, como ella misma señala, no puede dejar de ver que lo político no se define sin más como el campo de batalla de intereses particulares y partidistas, así como de ambición de poder. En este sentido, Arendt (31) destaca la dignidad de lo auténticamente político, el ámbito en el que estamos con otros y actuamos junto con ellos en el espacio público, participamos del mundo mediante la palabra y la acción, en fin, somos nosotros mismos y nos mostramos capaces de iniciar algo nuevo en el mundo. Ahora bien, la acción con otros en el espacio público requiere de la intención de veracidad como estructura comunicativa básica.

En la línea de esta reescritura, Derrida se refiere a la reflexión de Alexandre Koyré (como se cita en Derrida 74) sobre la utilización de la cuestión de verdad-mentira por los regímenes totalitarios. Estos niegan la concepción de la verdad objetiva, del valor universal de la verdad; la función de este pensamiento no es revelar lo que es, sino transformar lo que es al guiarnos hacia lo que no es; cuando este es el fin, se prefiere el mito a la episteme, la retórica que apela a las pasiones a las demostraciones que apelan a la inteligencia. No obstante, a modo de complementación de la reflexión de Koyré, cabe señalar que el recurso a la mentira no es privativo de los regímenes totalitarios y pueden usarlo las democracias de distinta orientación partidista; esto ocurre, por ejemplo, cuando mediante actitudes totalitarias de sus miembros o grupos, intentan imponer formas de hegemonía.

Koyré aclara que la mentira, existente desde el comienzo de la sociedad humana, nace como “placer de ejercer la sorprendente facultad de ‘decir lo que no es’ y crear, gracias a sus palabras, un mundo del que es el único responsable y autor” (Koyré 117), o bien como mecanismo de defensa de quienes se encuentran en una situación de inferioridad o debilidad y buscan reafirmarse, confundir o vengarse de su adversario. Al reflexionar sobre la mentira política moderna y las innovaciones de los gobiernos totalitarios, Koyré sostiene que “nunca se ha mentido tanto como ahora. Ni se ha mentido de una manera tan descarada, sistemática y constante” (Koyré 117). La mentira política de los regímenes o grupos totalitarios se

caracteriza por dirigirse a las masas, a quienes a menudo desprecia; pese a que la sigue ejerciendo una sociedad con secretos, se transforma con frecuencia en una conspiración “a la luz del día”, de un grupo que no esconde sus objetivos y planes. En este caso, la mentira se afianza en el poder del grupo dominante de explotar la credulidad, la obediencia, las pasiones, los resentimientos, los miedos, las inseguridades, los anhelos y la capacidad de autoengaño de las masas (125). Por último, Koyré (120) observa que, si bien en tiempos de paz existe cierta tolerancia a la mentira en las relaciones sociales, en general la mentira se presenta como un arma en situaciones de hostilidad, amenaza o guerra. Esto nos conduce a pensar que la paz social ha de construirse más bien mediante actitudes de veracidad y confianza.

Por medio del análisis de Derrida en torno a Koyré y Arendt, llegamos a una constatación: la práctica del mentir está muy presente en los Estados modernos después de la Segunda Guerra Mundial. La mentira es un instrumento de la política moderna y se presenta de variadas formas: como ocultamiento, ejercida como arma estratégica del Estado, la diplomacia o los partidos; como simulación, característica de las sectas, las sociedades secretas, los grupos conspiradores o los terroristas; como medio en la técnica publicitaria de creación masiva de imagen y opinión pública; como reescritura del sentido de la historia presente o pasada y, por último, como odiosidad a la idea de verdad. Cabe señalar que el carácter propiamente contemporáneo de la mentira no es tanto el ocultamiento o la simulación, sino el problema de la ausencia de la verdad y su reemplazo mediante la reescritura de la historia, con la especificidad de la ampliación de su alcance en el espacio y en el tiempo que brinda la técnica mediática. Esto atenta de un nuevo modo contra las esperanzas de sociabilidad y de paz.

El análisis de Agustín de Hipona sobre la mentira y su relevancia para la actualidad

Quince siglos antes, Agustín de Hipona reflexionó sobre el significado metafísico y ético de la mentira en *De mendacio* (395) y

Contra mendacium (421), con el objetivo de refutarla (*retrac.*, I, 27).¹ La condición y vocación originaria del ser humano es el anhelo de verdad; algunas pruebas que aduce Agustín son el gozo que provoca entender, el deseo universal de no ser engañado o la búsqueda de la verdad como itinerario de la vida feliz.² Teológicamente, la mentira es consecuencia del pecado original; con este comienza el “camino hacia abajo”, de acuerdo con Heidegger (73), lo cual involucra odio a la verdad, engaño o autoengaño, desesperación de hallar la verdad. La caída del hombre comienza con una mentira: “Serán como dioses” (Gn. 3,4); por eso puede decirse que el demonio es “el padre de la mentira” (*civ.*, XIV, 3, 2) y de allí la gravedad de tal experiencia y sus efectos. La mentira provoca una ruptura relacional; se quiebra dramáticamente la amistad del hombre con Dios y con sus semejantes, e inicia así su inestabilidad y precariedad existencial, lo cual se manifiesta en miedo, inquietud y búsqueda de seguridad.

A partir de este significado metafísico y antropológico, Agustín hace algunas distinciones para no confundir la mentira con lo que no lo es, pues “no se debe pensar que miente el que no miente” (*mend.*, II, 2). Mentir no es decir algo sin seriedad como ocurre en el humor, ni la forma del decir usada en la ficción o virtualidad del teatro o de la literatura, ni decir algo falso creyendo u opinando que es verdadero (*mend.*, III, 3). Quien expresa lo que cree u opina interiormente –aunque sea errado– no miente. Miente quien tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos. Se dice que el mentiroso tiene un pensamiento disociado: por una parte, el que sabe u opina que es verdadero y se calla; por otra, el que dice a pesar de que sabe o piensa que es falso. Al veraz y al mentiroso no hay que juzgarlos por la verdad o falsedad de las cosas, sino por la intención:

¹ Agustín refiere cómo, dado que el segundo libro le pareció más claro y el primero difícil y confuso, quiso destruir este, pero decidió conservarlo revisado –cuando vio que aún circulaba– porque contenía algunas cuestiones que no aparecían en el segundo y era un buen ejercicio para la inteligencia y provechoso a fin de amar la veracidad. *Contra la mentira* fue escrito con el propósito de prohibir que algunos católicos simularan ser priscilianistas y penetraran así en las guaridas de estos, con el fin de desenmascararlos pero por medio de negar, mentir y perjurar (*retr.*, II, 86).

² Véase al respecto las obras de Agustín *acad.* (I, 9, 24); *conf.* (X, 23, 33); y *civ.* (XI, 27, 2).

Todo el que miente habla con voluntad de engañar, pues dice lo que no siente. Y ciertamente, las palabras han sido formadas para que, por medio de ellas, nuestros pensamientos puedan llegar a conocimiento de los demás, no para engañarnos mutuamente. (*ench.*, VII, 22)

Mendacium consiste en decir algo mediante palabras u otros signos con intención de engañar, es decir, en “querer decir falsedad”, y es la primera de las faltas contra la verdad. Dado que la mentira es una corrupción o vicio en sí mismo –contraria a la antropología humana originaria orientada hacia la verdad que se produjo como consecuencia del pecado original– toda mentira es mala y se debe huir de ella. No obstante, Agustín es consciente del problema que constituyen en la vida cotidiana diversas situaciones desconcertantes (*mend.*, I, 1), con base en las cuales a menudo se piensa que se puede mentir de forma honesta. El principio: “No quieras mentir” (*mend.*, XVII), ¿cómo entenderlo? ¿Como “nunca se puede mentir” o como “sin desear mentir permitirse hacerlo para evitar un mal mayor”? ¿Alguna vez puede ser útil o provechoso mentir? (*mend.*, V, 5). San Agustín advierte que el tema es oscuro, zigzagante y debe ser tratado con sumo cuidado, buscando con los que buscan, no afirmando nada temerariamente, confiando en la certera investigación y con una disposición afectiva de amor total a la verdad y de rechazo total a la falsedad.

Al reflexionar en torno a esta cuestión, Agustín trae a la memoria algunos hechos bíblicos, entre los cuales nos detendremos en dos. El primer caso es el de las parteras egipcias que mintieron para salvar de la muerte a los recién nacidos.³ Dios las benefició porque tuvieron misericordia de los hombres, compensó su generosidad y

³ “El rey de Egipto dio también orden a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá, y la otra Puá, diciéndoles: ‘Cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: si es niño, hacédle morir; si es niña dejadla con vida’. Pero las parteras temían a Dios, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. Llamó el rey de Egipto a las parteras y les dijo: ‘¿Por qué habéis hecho esto y dejáis con vida a los niños?’. Respondieron las parteras al Faraón: ‘Es que las hebreas no son como las egipcias. Son más robustas, y antes que llegue la partera, ya han dado a luz’. Y Dios favoreció a las parteras. El pueblo se multiplicó y se hizo muy poderoso” (Ex. 1, 17-20).

humanidad, su bien, por eso les perdonó el mal (*c. mend.*, XV, 32). Nadie se atrevería a condenar la conducta de ellas, lo que no constituye una justificación de la mentira. El segundo caso es el de Raab, la prostituta de Jericó;⁴ Agustín entiende el valor de no delatar a quien recurre a otro para que con una mentira lo libre de la muerte, pero tampoco esto puede entenderse como una justificación del mentir (*mend.*, XIII, 22-23; *c. mend.*, XVII, 34), sino como un paso de quien no ha llegado aún a la meta sino que peregrina hacia ella.

En definitiva, Agustín se enfrenta a la difícil cuestión de si alguna vez es aceptable mentir y si puede mentirse en bien del prójimo (*c. mend.*, XV, 33). La primera consideración es una precaución hermenéutica, es decir, el adecuado entendimiento del sentido de los textos bíblicos (*mend.*, V, 6; XIV, 29). Puesto que ninguna mentira es justa (*c. mend.*, XV, 32), se ha de juzgar su significado verdadero no al entenderlo en sentido moral como algo a imitar, y sin olvidar que “en la doctrina de la religión, nunca se debe mentir” (*c. mend.*, XII, 26).

Enseguida, Agustín distingue diversos tipos de mentira en gravedad decreciente, según materia, objeto e intención. La primera es la mentira sobre la doctrina; no es legítimo mentir para descubrir una falsedad⁵ y existen otros medios, como el debate veraz: “Las mentiras hay que evitarlas con la verdad, desenmascararlas con la verdad y aniquilarlas con la verdad” (*c. mend.*, VI, 12). El fin no justifica los medios y no se puede hacer el mal para conseguir el bien. No se puede “perseguir la mentira con mentiras, los robos con otros robos, los sacrilegios con otros sacrilegios” (*c. mend.*, I, 1). Admitir que en las acciones humanas malas no se ha de mirar lo que se

⁴ “Entonces el rey de Jericó mandó decir a Raab: “Haz salir a los hombres que han entrado a tu casa, porque han venido para explorar todo el país”. Pero la mujer tomó a los dos hombres y los escondió. Luego respondió: ‘Es verdad que esos hombres han venido a mi casa, pero yo no sabía de dónde eran. Cuando se iba a cerrar la puerta por la noche, esos hombres salieron y no sé adónde han ido. Perseguidlos aprisa, que los alcanzaréis’. Pero ella los había hecho subir al terrado y los había escondido entre unos haces de lino que tenía amontonados en el terrado” (Jos. 2, 6-25).

⁵ En *Contra la mentira* analiza si se puede o no –por medio de mentiras– desenmascarar a herejes ocultos (*c. mend.*, I, 1).

hace, sino por qué se hace, y que las obras hechas por causas buenas no se han de tener por malas, pues sería esto trastornar toda la sociedad humana. Un robo continúa siéndolo, aunque el ladrón dijese que había robado bienes superfluos al rico para suministrar lo necesario al pobre (*c. mend.*, VI, 10-16; VII, 18; IX, 20-22). Aunque robar por hurto sea peor que robar por misericordia, esto no hace bueno el robar; si se abre paso a cometer pecados menores para que otros no cometan mayores, “se abrirá una frontera amplia e indefinida de modo que, destruidas y removidas todas las barreras, una avalancha de pecados entrará en el mundo y reinará, sin límite, a campo abierto” (*c. mend.*, IX, 20). Toda mentira atenta contra la verdad, es hablar contra Dios y, por tanto, un mal profundo. Sobre todo, no es admisible la mentira en materia religiosa, pues perjudica la vida eterna; mentir contra la doctrina de Cristo es la mentira capital (*mend.*, X, 17; XIII, 21; XIV, 25; *c. mend.*, III, 4; IV, 7). No se debe renegar de la fe ni intentar captar adeptos mediante mentira: “Esta astucia del embaucador termina por matar el alma del creyente, o, si ya la tenía muerta, sumergirla y enterrarla en el pozo más profundo de la muerte” (*c. mend.*, III, 5). Enseñar la verdad por medio de la mentira es una especie de autocontradicción; la mentira destruye la confianza en el hermano y en la doctrina que se pretende enseñar; de nada sirve lograr adhesión sin sincera conversión interior (*c. mend.*, I, 1; III, 6; IV, 7). Tampoco se debe mentir sobre la propia fe para no quedar al descubierto ante los extraños ni “negar a Cristo para no aparecer como cristiano ante sus enemigos” (*c. mend.*, XI, 25). Por tanto, los mártires constituyen un modelo paradigmático de veracidad, al resistirse a separar la verdad interior de la confesión exterior (*c. mend.*, II, 3).

En segundo lugar, se encuentra la mentira “dañosa”, la cual no sirve a nadie y perjudica a alguien (por ejemplo, al inventar algo), lo que se debe rechazar. El tercer tipo es la mentira “estratégica” que perjudica a uno y beneficia a otro; aprovecharse de una mentira es ilegítimo, pues en el momento en que se conceda una, nos arrastrará a otras hasta llegar incluso a mentir sin barrera alguna, lo que es detestable. En este tipo de mentira estratégica podríamos situar la mentira que a lo largo de la historia se ha usado como arma en política. En cuarto lugar, se encuentra la mentira

“placentera” o pura, realizada por el solo gozo interior de engañar y que caracteriza al mendaz; en quinto, la mentira “seductora”, motivada por el deseo de agradar y seducir, la cual debe evitarse (*mend.*, XI, 18; 33; XII, 19; XIV, 25).

El sexto tipo, el cual provoca más perplejidad, es la mentira “beneficiente”, aquella que –sin dañar a nadie– beneficia a alguien, bien sea porque salva su vida o bien sus bienes. Agustín dice:

Hay que reconocer que se acerca mucho a la justicia el que nunca miente si no es con la intención de beneficiar a otro, sin dañar a nadie, y es de alabar su conducta no en sí misma, sino por la esperanza que ofrece su inclinación de ánimo. (*c. mend.* XVI, 33)

Agustín identifica los posibles “beneficios” anexos a una mentira. En primer lugar, mentir por librar de la muerte, bien sea a uno mismo o a otro, como Raab. Asimismo, Agustín pone en la discusión la distinción entre la muerte del cuerpo y la muerte del alma. Si alguien pudiera ser librado de la muerte por nuestro hurto o adulterio, ¿tendríamos que robar o cometer adulterio? Mentir es una iniquidad y, como tal, un riesgo para la vida eterna. La salud de nuestra alma no puede conservarse más que por la justicia y hay que anteponerla a la vida del prójimo y la propia. Lo más grande y amado entre los bienes temporales es la vida y la salud corporal, pero ni siquiera estas se anteponen a la verdad. Una segunda posibilidad sería mentir para evitar padecer un mal moral; Agustín recuerda el valor de la integridad del alma y su pureza en la verdad, por tanto, es preferible que los buenos nunca mientan. Un tercer ejemplo es mentir a fin de evitar un sufrimiento. ¿Se ha de mentir al enfermo grave o se le debe comunicar que su hijo queridísimo ha muerto? Agustín manifiesta la conmoción que le causan estos extremos; ello enciende en él el amor de la belleza de la verdad: “La hermosura transparente de aquel de cuya boca nada falso procede” (*c. mend.*, 18, 36). Pero este sentimiento se encuentra con la realidad de la fragilidad: “Como somos hombres, también a nosotros nos supera y fatiga muchas veces, en estos problemas y contradicciones, el sentido humano. Por eso añadió también el Apóstol:” Mas para este ministerio, ¿quién será idóneo? (2 Cor 2, 16)” (*c. mend.* 18, 36). También hay que considerar que tras una mentira vendrá otra y

otra, en una cadena interminable y progresiva. Pese a la fragilidad humana, Agustín exhorta: “Que, al menos cuando entre de por medio el nombre de Dios o el misterio divino, nadie enseñe ni recomiende que la mentira sea justa” (c. *mend.* 18, 37).

Estos dilemas llevan a reconocer un orden objetivo: mentir y matar son cosas malas en sí mismas. Pero, al mismo tiempo, traen a la luz el nudo más problemático de la argumentación de Agustín y él es consciente de ello. Salvar la vida eterna es sin duda para un cristiano el bien mayor, pero cuidar la vida temporal es también un gran bien. La mentira no es justa y Dios ama la verdad, es la Suma Verdad. La tensión y perplejidad tal vez sean irresolubles, pero está la certeza de las disposiciones interiores: amor total a la verdad y rechazo total de la falsedad; sobre Dios nunca mentir; contemplar la extrema veracidad de los mártires; ejercitarse en una humilde veracidad, es decir, afirmar con sencillez en conciencia lo que sabemos, opinamos o creemos que es verdadero y procurar persuadir solo de esto;⁶ tener conciencia de que la mentira no es justa; investigar con cuidado; amar la belleza de la verdad; ante la fragilidad, poner misericordia y discernimiento interior (*mend.*, IV, 4).

Veracidad como camino de paz del alma racional y de concordia entre los pueblos

La reflexión de san Agustín sobre la mentira como problemática moral se proyecta a sus implicancias sociales y políticas. Nos proponemos mostrar de qué modo, según san Agustín, la veracidad es un pilar imprescindible de la paz social y, en cierta medida, de qué modo su reflexión puede iluminar la cuestión de la mentira moderna.

Sin duda, su concepción de la paz se encuentra sintetizada de forma magistral en *La ciudad de Dios*:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento

⁶ Esta sencilla actitud interior de veracidad salvaguarda la cuestión de que nuestro acceso a la realidad esté mediada por una interpretación.

y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden (*tranquillitas ordinis*). Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar. (*civ.*, XIX, 13, 1)

El concepto de *pax* en Agustín es, ante todo, metafísico, pues expresa el orden ontológico con que todo fue creado. Más que la visión antigua de lo opuesto a la guerra o de la serenidad interior estoica alcanzable por el ánimo, la paz es el estado de cada cosa en su lugar establecido por la ley eterna divina (Magnavacca 492). La paz temporal o paz de la ciudad o sociedad terrena se describe como *tranquillitas ordinis*; la paz de la ciudad celeste es la paz eterna (*civ.*, XIX, 14). Sin pretender hacer una hermenéutica exhaustiva de este riquísimo texto, proponemos destacar tres pasajes que se relacionan especialmente con la cuestión de la verdad.

Dice Agustín: “La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias”⁷ (*civ.*, XIX, 13, 1). En este texto podemos observar el admirable entrelazamiento del hombre interior y exterior; las afeciones o apetitos del alma humana encuentran su paz en la unión y adhesión de su dimensión más profunda –lo que ama– al *ordo amoris*: amar a Dios como solo él *debe ser amado*, luego a sí mismo y al prójimo, a las restantes criaturas y a las cosas en su justa medida y, en todo caso, amadas no por sí mismas sino por Dios (*civ.*, XV, 22; *doctr. chr.*, I, 27, 28). Por el contrario, *cupiditas* consiste en “el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad” (*lib. arb.*, I, 11, 22). En el ámbito social, la mayor fuente de inquietud es *libido dominandi* o apetito desordenado de poder, ambición soberbia que persigue dominar a sus semejantes,

⁷ *Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum.*

causa la guerra y destruye a la humanidad (*civ.*, III, 14, 2; *doctr. chr.*, I, 23, 22-23). Ahora bien, ¿qué forma de *libido* o *cupiditas* representa la mentira? ¿Qué teme perder aquel que miente? Podemos interpretar la mentira, en cuanto deseo de engañar, como un apetito desordenado de poder a través del control de la verdad, del conocimiento o pensamiento del otro; implica un temor de quedar expuesto tal como se es, de que se debele ante otro la realidad que el mentiroso conoce. A partir de esto podríamos interpretar que tras la mentira como reescritura moderna de la historia y simulación, se oculta un apetito desordenado de dominio o de poder. Esto es coherente con el origen metafísico de la mentira en la lectura agustiniana de la historia: el anhelo desmedido de la criatura humana de “ser como dioses” coincide con la acogida interior de la primera mentira. La “apetencia de experimentar su propio poder” y la “culpable ambición de ser como Dios” (*tr.*, XII, 11, 16), se expresan en la mentira moderna como deseo de dominio sobre la palabra y el pensamiento humano, sobre la escritura de la historia, sobre lo tenido por realidad verdadera, en definitiva, sobre la opinión pública.

El segundo pasaje versa: “La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción”⁸ (*civ.*, XIX, 13, 1). *Cognitio* puede designar tanto el acto como el efecto de conocer, efectos que constituyen las nociones guardadas por la memoria (Magnavacca 127). *Actio* puede designar tanto una operación interior –pensar o querer– como su manifestación externa. La primera es conocida por la propia conciencia y por Dios; la segunda, puede hacerse visible también ante otra mirada humana. *Consensio* tiene aquí el sentido individual de armonía o unanimidad entre dos dimensiones: lo que el hombre piensa y quiere interiormente, y lo que el hombre exterioriza mediante palabras o acciones. En el ámbito de las palabras, *mendacium* es un desorden que disocia el pensamiento o verbo interior y la acción comunicativa o verbo exterior. La mentira aparece, así, como rompimiento del orden racional y, por tanto, como fractura del hombre consigo mismo.

Finalmente, expresa Agustín: “La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada” (*civ.*, XIX, 13, 1). De esta manera, nos sitúa

⁸ *Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio.*

en el aspecto social propio de la vida humana (*civ.*, XIX, 1, 2). La unidad de origen del género humano a partir de un solo hombre fundamenta su sociabilidad natural; no obstante, se encuentra con la inquietante paradoja de que el ser más sociable por naturaleza es el más antisocial en su devenir histórico: “Jamás los leones ni los dragones han desencadenado entre sí mismos guerras semejantes a las humanas” (*civ.*, XII, 22). La sociedad humana lucha entre *socialis dilectio* y *libido dominandi*; es la lucha entre las dos ciudades que peregrinan juntas en la historia, en la concepción agustiniana. Si un pueblo es definido como un “conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”⁹ (*civ.*, XIX, 24), la concordia o unión de las voluntades en algo común es el genuino vínculo social. Ahora bien, Agustín distingue tres niveles de la sociedad humana: el hogar o familia (*domus*), la urbe (*urbs, civitas*) y el orbe o mundo entero (*orbis*) (*civ.*, XIX, 7). En todos ellos es necesaria la concordia, pero particularmente en la *civitas*. *Pax hominum* y la paz de la ciudad o de un Estado, requieren un vínculo social. *Mendacium* destruye la forma de la relación social que es la confianza entre unos y otros, fundamento de ese vínculo.

Conclusiones

Además de ser un problema lingüístico y relacional, y sea cual sea la forma que toma en cada periodo histórico, la mentira afecta a la persona y la sociedad en dimensiones esenciales.

Los pasos seguidos junto con san Agustín confirman el bien irrestricto de la verdad y la veracidad, que no obsta para mirar de frente las perplejidades que se suscitan en la vida temporal, concreta e histórica. Es la perspectiva siempre presente en el pensador de Hipona: la contemplación de la verdad eterna e inmutable y, a la vez, la experiencia de los vaivenes de lo temporal de quien aún está en camino hacia la meta (Florez). Sin lugar a dudas, “nunca se debe mentir” (*Mend.*, XXI, 42) y la mentira es un vicio en sí mismo. Una vez establecido esto, es preciso detallar: en materia de Dios y de la

⁹*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus.*

fe nunca se debe mentir; nunca se debe perjudicar a otro, ni siquiera para favorecerse a sí o a otro; no se debe mentir por agradar a los seres humanos; no se debe corromper el testimonio de la verdad por un bien temporal; no se debe evangelizar o conducir a nadie a la vida eterna mediante engaño o mentira; la perfección de la fe es un bien preferible al bienestar temporal; es inmenso bien la pureza y rectitud del alma. La mentira es una ceguera del alma humana opuesta a la fidelidad de Dios (*mend.*, XX, 43); por tanto, Agustín resuelve siempre por la verdad.

Un caso singular es la cuestión de la mentira para salvar la vida mortal del prójimo, como en el caso de las nodrizas egipcias o de Raab. Más que constituir una regla de excepción, estos casos dramáticos permiten a Agustín evidenciar tanto el bien de la verdad como el bien de la vida, así como las dos disposiciones cristianas esenciales: fidelidad y misericordia. Al mismo tiempo, expresa la admirable existencia humana, anhelante de la verdad eterna hacia la cual se aproxima al subir pequeños peldaños (*mend.*, XVII, 35). Como expresa Koyré (117), “el hombre se define por la palabra, que es la que soporta la posibilidad de la mentira”. Gracias a la distinción entre verbo interior y palabra exterior (*Io. ev. tr.*, I, 8.), es posible comprender que en la palabra intencional dicha en el fondo del alma y conocida por Dios radica la intención de engañar, o su contrario, la opción fundamental de veracidad. La disposición interior de amor a la verdad es garante de no errar del todo, promesa de liberación del error y de enmienda.

Para san Agustín, la mentira tiene consecuencias a nivel personal y social. En cuanto consiste en un decir con intención de engañar –lo cual involucra la conciencia, el deseo, el libre albedrío y el orden del afecto a los bienes eternos y temporales– la mentira destruye la integridad del hombre interior. Al mismo tiempo, la mentira destruye la sociedad al derrumbar la confianza imprescindible de unos en otros y, así, la fraternidad, la justicia y la paz terrena; en definitiva, distorsiona la verdad del hombre respecto a sí mismo, a Dios y a los otros.

La mentira moderna, entendida por Arendt y Derrida como reescritura de la historia y negación de la verdad, también encuentra su

raíz en la interioridad humana, en su deseo desordenado de dominio a través del control de lo que tiene por verdadero y de su deseo de ser creador o autor de la realidad; de esta manera, la reflexión agustiniana sobre el amor y el deseo desordenado pueden iluminar eficazmente esta problemática actual.

Finalmente, ante la pregunta inicial: “¿Es de la esencia de la verdad el ser impotente, y de la esencia del poder el ser fraudulento?” (Arendt 22), podemos decir que san Agustín nos conduce a pensar que más bien es de la esencia de la *civitas* la justicia, la veracidad y la concordia; además, que es de la esencia de la verdad no querer imponerse con fraude sino en un sencillo develarse. La verdad tiene su fuerza en sí misma; así, podemos afirmar con Hannah Arendt: “Conceptualmente, podríamos llamar verdad a lo que no podemos cambiar; metafóricamente, es el suelo que pisamos y el cielo que se extiende sobre nosotros” (Arendt 31).

Dada la complejidad del tema tratado, cerramos con las sinceras palabras de san Agustín: “Esto es, por lo menos, lo que a mí me parece y a esta conclusión me conduce todo lo que hemos discutido” (*c. mend.*, XVII, 35).



Referencias

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. PL 27, OC II. Madrid, B. A. C., 2013.
- . *Contra los académicos*. PL 32, OC III, Madrid, B. A. C., 2009, pp. 71-190.
- . *Contra la mentira*. PL 41, OC XII, Madrid, B. A. C., 2017.
- . *La ciudad de Dios*. PL 47, OC XVII, Madrid, B. A. C., 2004.
- . *La doctrina cristiana*. PL 34, OC XV, Madrid, B. A. C., 1969.
- . (2009). *El libre albedrío*. PL 32, OC III, Madrid, B. A. C., 2009.
- . *La mentira*, PL 41, OC XII, Madrid, B. A. C., 2007.
- . *Manual de fe, esperanza y caridad (Enchiridion)*. PL 40, OC IV, Madrid, B. A. C., 1956.
- . *Retractaciones*. PL 57, OC XL, Madrid, B. A. C., 1965.
- . *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. I. PL 35, OC XIII, Madrid, B. A. C., 2005.
- . *La Santísima Trinidad*. PL 42, OC V, Madrid, B. A. C., 1968.
- Arendt, Hannah. "Reflexiones sobre verdad y política". *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, vol. 6,4, n.º 34, 1970, pp. 22-31.
- Derrida, Jaques. *Historia de la mentira*, Buenos Aires, UBA, 2015.
- Florez, R. "Puntos para una antropología agustiniana". *Augustinus Magister*. *Congrès International Augustinien*, París, Études Augustiniennes, 1954, pp. 551-557.
- Giannini, Humberto. *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Santiago, Catalonia, 2007.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 1997.
- Koyré, Alexandre. "La función política de la mentira moderna". *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 1997, pp. 117-130.
- Laugier, Sandra (2001). "Mentira". *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, dirigido por Monique Canto-Sperber, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 1044-1048.
- Magnavacca, Silvia. *Léxico Técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Searle, Jean. *Actos de habla*. Madrid, Cátedra, 1980.

Between Earthly and Heavenly Peace: The Contemporary Discussion of Augustine's Concept of Peace

Entre la paz del cielo y la tierra:
la discusión actual alrededor
del concepto de paz en Agustín

7

Michael J. S. Bruno
St. Joseph's Seminary, United States of America



Abstract

This work will first present the recent magisterial appropriation of Augustine's concept of peace, especially in the magisterium of Pope St. John XXIII, Pope St. John Paul II, Pope Emeritus Benedict XVI, and Pope Francis. Having established the Church's reliance upon St. Augustine's concept of peace, the author then explores contemporary interpretations of Augustine's understanding of peace in the twentieth century, especially in Catholic philosophy (Gilson, Arquillière, Marrou), and American Protestant theology (Niebuhr, Hauerwas, Ramsey). This essay will also explore recent interpretations, which have sought to reclaim Augustine's realism based upon his Christian anthropology. In addition to recontextualizing Augustine's thought in light of his anthropology, these interpretations have sought to demonstrate the essential Christological and eschatological dimensions of Augustine's understanding of peace (Markus, Milbank, Dodaro, Kaufman, Eckenrode, Mathewes, and O'Donovan, among others). This article will also attempt to review central arguments proposed by these commentators in relation to the concept of peace, and discuss significant points of dialogue and debate.

Keywords: Augustinianism, Augustinian Christology, Augustinian realism, eschatological peace, just war, peace.



Resumen

Este capítulo presenta, en su primera parte, la reciente apropiación magisterial del concepto de paz en Agustín, específicamente en el magisterio de los papas Juan XXIII, Juan Pablo II, emérito Benedicto XVI y Francisco. Una vez establecida la confianza de la iglesia sobre el concepto de paz de san Agustín, este trabajo explora algunas interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Agustín sobre la paz en el siglo veinte, especialmente en la filosofía católica (Gilson, Arquillière, Marrou) y en la teología américo-protestante (Niebuhr, Hauerwas, Ramsey). Este manuscrito también explora interpretaciones recientes, que han buscado argumentar el realismo de Agustín basándose en su antropología cristiana. Además, para recontextualizar a Agustín a la luz de su antropología, estas interpretaciones han buscado demostrar lo esencial de las dimensiones cristológica y escatológica del pensamiento de Agustín sobre la paz (Markus, Milbank, Dodaro, Kaufman, Eckenrode, Mathewes y O'Donovan, entre otros). Finalmente, se hace un intento por revisar y resaltar los puntos más significativos sobre este debate.

Palabras clave: Agustinianismo, cristología agustiniana, realismo agustiniano, paz, paz escatológica, guerra justa.



About the author | Acerca del autor

Michael J. S. Bruno [mbruno@dunwoodie.edu]

His graduate studies were undertaken at the Pontifical Lateran University (Vatican City State), where he completed his Licentiate in Ecclesiology with a Specialization in Church History and his Doctorate in Sacred Theology. Since 2013, he has served the Diocese of Brooklyn as Censor Librorum. Before his appointment as a full-time faculty member in 2015, Rev. Bruno was Parochial Vicar of St. Luke Church in Whitestone, NY and an Adjunct Professor at St. Joseph's Seminary. His research interests include the theology of St. Augustine of Hippo, the intersection of history and theology, Late Medieval and Early Modern Church History, and Dogmatic Theology. Currently, Reverend Bruno is the Priest of the Diocese of Brooklyn, Director of Institutional Effectiveness & Assessment, the Department Chair of Church History, and Professor of Theology at St. Joseph's Seminary, New York, United States.



How to cite in MLA / Cómo citar en MLA

Bruno, Michael J. S. "Between Earthly and Heavenly Peace: The Contemporary Discussion of Augustine's Concept of Peace." *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 225-252.

Introduction

While often invoked in contemporary discussions of human conflict and what is often called “Just War Theory,” frequently forgotten is how Augustine reflected upon the peace of the earthly *civitas* and the goal of heavenly peace in the *civitas dei*. As the Bishop of Hippo made clear in *civ.*, 19, in spite of the fact that there are many nations, they tend towards the same end of earthly peace. He notes: “Indeed, she [the Heavenly City] directs that earthly peace towards heavenly peace: towards the peace which is so truly such that—at least so far as rational creatures are concerned— only it can really be held to be peace and called such”¹ (*civ dei.*, 19, 17). Augustine clarified that heavenly peace was nothing less than the “enjoyment of God,” and called the pilgrim soul to foster and utilize the conditions of peace in the ordering of one’s own soul, family, and community. Only then could the pilgrim soul arrive at the peace of the heavenly city. In this work, we will first explore the magisterial reception of Augustine’s concept of peace and then discuss recent Augustinian interpretations of peace, which necessarily relate to Augustine’s realism, theological anthropology, Christology and eschatology.

Magisterial Teaching

The Church’s contemporary magisterial teaching on peace has maintained this Augustinian connection between *pax* and *ordo*, as peace begins in the ordering of the human soul to virtue, and subsequently extends to the community. In *civ. dei*, 19, 13, Augustine proposed that order was necessary for the establishment of peace, precisely because of the reality of human desire. He asserts:

The peace of the rational soul lies in the rightly ordered disposition of the appetites... The peace of all things lies in the tranquility of order; and order is the disposition of equal and unequal things in such a way as to give each its proper place.

In his 1963 encyclical *Pacem in Terris*, Pope St. John XXIII embraces the Augustinian conception of peace joined to order in the

¹ I will be using R. W. Dyson’s English translation (1988) throughout this work.

midst of the palpable tensions of the Cold War. Citing Augustine, John XXIII insists that peace could only be secured if the divine order present in creation governs the relations of individuals and societies (“Encyclical *Pacem in Terris*” 1). In support of this understanding of the divine order as the foundation of peace, he cited the Doctor of Grace, who identified the beginning of peace as the mastering of the passions:

Let it submit to a greater power, and it will conquer all beneath it.
And peace will be in you—true, sure, most ordered peace. What is that order? God as ruler of the mind; the mind as ruler of the body.
Nothing could be more orderly. (§165)

Often forgotten, therefore, in the discussion of this landmark encyclical, is the reality of peace beginning within the individual, who first allows God’s law to inform his mind and then his mind to govern his physical actions.

Indeed, this origin of peace in the ordered human person is derived directly from Augustine’s own understanding of peace. It is rooted in the anthropology of the Bishop of Hippo and the relationship envisioned between the earthly and heavenly *civitas* (we will return to both themes in the discussion of contemporary interpretations of Augustine’s understanding of peace). This Augustinian foundation was recognized by Pope Bl. Paul VI in his 1969 *Message for the Celebration of the Day of Peace*, in which he reaffirms that Augustine’s definition of peace is neither abstract nor static. Paul VI made clear that such an ordering of the soul is an “act” that depends “on the conscious effort and will of those who create [peace] and enjoy it.” He went on to make clear that such peace involves action: “Peace is not enjoyed: it is created.” This creation of peace requires a constant development, or as Paul VI calls it, a “progressive motion,” that allows us to first create the conditions of peace within our souls, and then allows us to work toward “loving brotherly concord.” This understanding of. Paul VI evoked the ongoing and active nature of securing peace, and can be directly related to the Augustinian understanding of conversion and penance.²

² For a discussion of Augustine’s conversion, see Wetzel.

Reflecting on the fortieth anniversary of *Pacem in Terris*, Pope St. John Paul II identifies Augustine's understanding of peace as central to the groundbreaking encyclical:

Boldly, but with all humility, I would like to suggest that the Church's fifteen-hundred-year-old teaching on peace as '*tranquillitas ordinis*—the tranquility of order' as Saint Augustine called it (*De Civitate Dei*, 19, 13) has a deep relevance for the world today, for the leaders of nations as well as for individuals.

A clear example of this concept of *tranquillitas ordinis* emerges in *ep.*, 189, addressed to the military commander Boniface, where after speaking of the goal of securing peace even through conflict, Augustine directs Boniface to "use mercy towards the defeated and captive," and subsequently implores him: "Let your character be embellished by marital chastity, by sobriety and by simplicity of life" (Augustine 201). Indeed, Augustine implored Boniface to secure peace not just through the cessation of conflict, but through the virtue and ordering of his own soul, which would be manifest in the officer's conduct on the battlefield, in his family life, and even in his economic affairs.

This connection of peace to the order of the soul and human activity was also cited in the last encyclical of Pope Emeritus Benedict XVI, *Caritas in Veritate* (2009). Here in the context of a discussion on the common good, Pope Emeritus Benedict notes how the love of others is manifest through securing the common good, and how earthly activity motivated by love helps to create unity and peace on earth. This leads to the "rendering [of our activity] to some degree an anticipation and a prefiguration of the undivided city of God" ("*Caritas*" §7). For Pope Emeritus Benedict this seeking of the common good implicates a wider vision for human activity and institutions. As Schindler describes, "CV challenges the assumption that [political and economic institutions] are simply procedural mechanisms... and not to offer any pedagogy regarding the meaning, order, and end of man" (Schindler 573). Accordingly, in a manner that is truly Augustinian, the call to seek the common good and work towards unity and peace on Earth is made always in reference to the eschatological fulfillment of such

unity and peace. This is also consistent with the teaching of Pope Francis in *Evangelii Gaudium* (2013), in which he restates the need for the Church to engage politics in its central task of the “just ordering of society and of the state...” (§183). Only this task of ordering human activities towards justice can yield peace and aids “the building of a better world” (§183). As Augustine himself wrote in *civ.*, 19, 17,

This peace the Heavenly City possesses in faith while on its pilgrimage, and by this faith it lives righteously, directing towards the attainment of that peace every good act which it performs either for God, or—since the city’s life is inevitably a social one—for neighbor.

Twentieth Century Interpretations

In his 1929 work, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Etienne Gilson centers Augustine’s understanding of peace in *civ.*, 19, 13, 1 (as discussed). In this passage, the Bishop of Hippo affirms that an ordered society is the fundamental condition of peace. Drawing from Augustine’s theological anthropology, Gilson made clear that peace in the rational soul implies directly the “harmony of rational knowledge and will” (173). Such harmony was to be reflected in the home and in the city, where people were united by the enjoyment of God and the love of one another in God. Gilson describes Augustine’s vision as including the presence of the impious, who in the earthly city follow a different order of soul centered on the domination of others and attainment of material things. Gilson maintains that for Augustine this order is “a mockery of the true order” of the heavenly city, and the peace of this earthly city is a coexistence of the impious in human society that remains a “false peace.” As a result, the earthly city is vulnerable to tyranny and the sovereignty of power and domination over others.

Nevertheless, Gilson admits that there is an ambiguity in Augustine’s vision of these two cities. The heavenly city remains the only true city, which rests on peace and “enjoys true peace,” but there existed the Roman republic, which was formed out of a “common enjoyment of what they loved” (Gilson 175). Hence, while these

cities are incompatible, Augustine asserted their co-existence, and the development of the city of God, whose citizens “share in [earthly] order and peace and, along with other men, benefit from the advantages that city provides and bear the burdens it imposes” (176). However, those pilgrims seeking the peace of the heavenly city work towards earthly peace and obey the laws of the earthly city always in light of “higher ends.” Gilson also clarified that the distinction of cities was not simply reducible to the “Church, on the one hand, and the State, on the other,” as the citizens of both cities are mingled within the Church and society in history. Hence, “it will be the divine society of God’s elect and the diabolical society of the reprobate” (181).

Responding to this understanding of peace and order in the two cities, as expressed by Gilson, Arquillière—in his work *L’augustinisme Politique*—makes the accusation according to which Augustine was at the origin of a medieval trend of subverting the civic order and sovereignty of kingdoms to the divine order of the Church. This was, as Arquillière argues, accomplished through the understanding of “real” justice and peace as remaining outside human society and capacity. As he notes, in “the spread of the ancient foundations of the natural state are initially delayed as a result of the new Christianized worldview, until they reappear again and crystallize as the topic of the Modern Age” (Arquillière 1955).³ Arquillière, therefore, concludes that this “Christianized worldview” led to an understanding of peace based solely as peace in the Church. He writes: “We see already an idea that triumph in political Augustinianism: the peace of the Church and that of the State are intimately connected; moreover, the peace of the Church assures that of the state” (Arquillière 1955). Etienne Gilson, however, disagrees with Arquillière on this point, as he believed that Augustine could not be held responsible for the medieval ideal of civil society placed under the Church. In fact, Gilson affirms that the city of God “consolidates” what each nation and State offers in securing earthly peace, as long as no contradiction exists with God’s peace. He argues:

³ For a more complete outline of this argument see Chapter 1 of Bruno.

The City of God is stranger to every nation and every State, and recruits its citizens from every quarter; it is indifferent to diversities of language, habits and customs, and attacks nothing, destroys nothing which is good and useful; on the contrary, among nations of widely differing character, it strives to consolidate whatever each places at the service of earthly peace, provided only that there is no opposition to the establishment of God's peace. (182)

Another significant response to Arquilière was provided by the historian Henri Irénée Marrou (343), who places earthly peace and civic virtue in Augustine's category of *infravalentes*: "Those temporal goods that exist in history, in the *saeculum*." Marrou argues that the temporal peace of history is fleeting in comparison to the *pax finalis* of the heavenly city, but consistent with Gilson believes peace is directly connected to order: "The Augustinian doctrine of peace is inseparable from that of *ordinata dilectio*, peace is *tranquillitas ordinis* and order is the hierarchy of beings, who determines the hierarchy of loves, appetites, uses" (347). Such order in the *saeculum* was necessary, as Kaufman has summarized:

What there was of peace on Earth would disintegrate without courts, clerks, and magistrates. *City of God* (Civ. Dei 19.17). concedes as much. 'Peace possessed in faith'—and in anticipation of everlasting peace—Augustine explained, consoled citizens of the celestial city during its pilgrimage in time. (61)

The question of earthly peace and how it is secured remained a central focus for the American theologian and ethicist Reinhold Niebuhr, who advanced a keen awareness in his work of what he called humanity's "primitive social norm" and the "inclination to injustice" that "makes democracy necessary" ("Children" xi). In his 1968 work, *Faith and Politics*, Niebuhr makes clear:

Our actual human communities are always shot through with disorder and confusion; for the same freedom which enables man to build wider and more complex communities also gives him the power to make his own will... the perverse center of the whole community. (106)

Such egoism and self-seeking inevitably flowed from Niebuhr's version of realism, and impacted his understanding of the possibility of peace in human society. This realism partly derived from his reading of Augustine. However, while Niebuhr recognizes human sinfulness he refutes any notion of the doctrine of "original sin." As John Diggins, commenting on Niebuhr, notes, "Niebuhr denied that humankind could transcend its sinfulness and cited Saint Augustine in asserting that what is called peace in this world must be gained by strife" (44). For the purpose of explaining the cause of this "strife," Niebuhr points to "inevitable corruptions of human self-seeking in all historic communities," including the domination of the weak, the presence of conflict, the seeking of personal interests, and other forces ("Faith" 106). As a result, Niebuhr posits in his version of Christian realism that there can be no perfect peace or order in the human community, but only a "tolerable justice" secured by "social structures and personal discipline and goodness." For this reason, Bradley Burroughs places Niebuhr in the company of Hobbes and Rawls, since together they held that "the preeminent question of politics has been how to establish order for society... given the conflicting, centrifugal desires of individuals and groups that threaten to rend society apart" (48).

Burroughs presents, however, a prominent dissenting voice to this Niebuhrian vision in the work of Stanley Hauerwas, who places virtue—not societal order—as the center of politics (Burroughs 49). A confirmation of this connection comes from Hauerwas himself, in his work *A Community of Character*, where he states, "The truest politics, therefore, is that concerned with the development of virtue" (2). As a result, Hauerwas argues that it is from the Church that we understand true politics, as only this "truthful polity" is "capable of forming virtuous people." The opposite of the "truthful polity" of the Church is the dishonest political order of the State. He explains: "Peace is built on truth, for ultimately order which is built on lies must resort to coercion" (33). Because the Christian social task is to form a society built on truth, Hauerwas notes: "The Church is always the primary polity through which we gain experience to negotiate and make positive contributions to whatever society in which we may find ourselves" (74). According to Burroughs (49),

Hauerwas then believed that the “the truthful polity of soulcraft is none other than the Church... which stands as the paradigmatic political institution.” As Burroughs summarizes the debate (52), while the positions of Hauerwas and Niebuhr were divergent, they both demonstrate the importance of Augustine’s understanding of “two cities,” and the necessity of maintaining the eschatological nature of true peace in light of their positions (Burroughs 52).

For Augustine, however, the ideal society is neither the State nor the Church, but rather the heavenly city, where true peace and concord exist. Burroughs explains: “Instead it is the eschatologically fulfilled City of God in which human beings shall possess the eternal peace ‘in themselves, among themselves, and with God’” (52). Building on the affirmation of *civ.*, 22, 30, the true order and true justice of the heavenly city necessarily means that there alone is found “consummate” peace (Burroughs 52). For Augustine the pilgrim soul grows in virtue through contact with Christ, who is experienced within His Church and its sacramental life, and is drawn to that eschatological reality of true heavenly peace.

Augustine explains that the “bond of peace” between citizens will endure, as there will be no envy or egoistic self-seeking. He notes: “No one will wish to have what he has not received, and he will be bound in a bond of uttermost peace to one who has received it; just as, in the body...” (*civ.*, 22, 30). Peace will also endure, Augustine believed, because in the heavenly city there is no “delight in sin.” While its citizens continue to be free, their freedom of will by God’s grace will not be able to sin: “That city will be redeemed from all evil and filled with every good thing; constant in its enjoyment of the happiness of eternal rejoicing; forgetting offences and forgetting punishments.” Burroughs explains:

The peace and justice of the City of God are not solely external phenomena but are rooted in the graciously cultivated peace and justice that define the souls of its citizens, which are so perfected that they no longer need to battle lust or vices. (52)

This analysis builds upon Augustine’s affirmation according to which, without vice, the soul in the heavenly city will enter a state of “unalloyed peace and virtue.” Augustine writes in *civ.*, 22, 24:

How wonderful will the condition of man's spirit be then, when it no longer has any vice at all: when it is neither subject to any nor yields to any, and when it no longer has to strive against any, however, laudably, but is perfected in unalloyed peace and virtue!

The heavenly city, therefore, is where the soul experiences true peace, as it will be free from the struggle against sin and vice.

The 20th century American ethicist, Paul Ramsey, criticizes the attachment of the love of neighbor with the ultimate peace found in eternal communion with God, and rejects this eschatological understanding of peace. His 1950 work, *Basic Christian Ethics*, criticizes the Augustinian understanding of love of neighbour as directed towards the “supreme good” of fulfillment with God (Ramsey “Basic” 121). He objects to Augustine’s argument in *civ.*, 19, in which “enjoyment of one’s neighbor” is an ordered and harmonious enjoyment of God. Ramsey and others dissents from the implication that the enjoyment of neighbour is only “just,” if it leads to the enjoyment of God (Dodaro “Augustine on”). In fact, this discussion around Augustine’s use of *uti-frui* has been the subject of a long debate.⁴ Ramsey objects the notion that all love is somehow part of a larger desire for the love of God, which, he argues, bypasses the neighbour due to a “Neo-platonic unification of Christian morality around man’s love for God” (“Basic” 126). Furthermore, he argues that this combination led to as “disastrous a deviation from Christian principles as many a secular system of humanitarianism” (“Basic” 126). Instead of an Augustinian “mystical union with God,” which is the source of our true peace and our ultimate end, Ramsey calls for a “purely responsive love” that replaces Platonism with the ‘concreteness’ of our neighbor’s need (“Basic” 131).

Ramsey’s argument paints Augustine’s focus on the love of God as a Neo-platonic deviation from the Gospel, which is distanced from the concrete need of one’s neighbour. However, this interpretation is a reduction of the eschatological understanding in the Christian notion of peace, which is essential to Augustine’s vision of desiring God through the love of our neighbour. It also ignores the centrality of virtue, which is manifested precisely through the love of God

⁴ For an overview of this debate see Canning.

in the neighbour, and which is strengthened through the grace of Christ. As Augustine instructs Macedonius in *ep.*, 155,

Therefore we should seek virtue from the Lord our God who made us, so that we can overcome the evils of this life; we should also seek the life of blessedness, so that we may enjoy it after this life for eternity. (Atkins and Dodaro 94)

While this Augustinian concept of *uti-frui* remains a complex debate within Augustinian studies, Robert Dodaro assists its clarification by indicating Augustine's motive for connecting the love of neighbour to the love of God. What Ramsey and others have obscured in their analysis is precisely the distinction between God and the neighbour. As Dodaro explains, "For Augustine, God is not a being like other beings," and so in these objections there is a false "rivalry between the love of neighbor and the love of God" ("Augustine on Enjoying" 514). Also, when we love the neighbour in God, we are not dividing our mind or heart, as Dodaro makes clear: "Augustine is not suggesting that God should be present to the mind while the neighbor is being enjoyed" ("Augustine on Enjoying," 514). Rather this love of God in the friend or neighbour calls us to act toward them in a manner that increases "the moral and spiritual growth of the person." It is a love of neighbour that is assisted by divine grace, as "one loves and enjoys him in the love that is God" (Dodaro "Augustine on Enjoying" 516). As Augustine notes in *ep.*, 155,

What should we choose to love particularly, if not the one thing we can find that is unsurpassed? This is God; and if in loving anything else we make it preferable or equal to him, we have forgotten how to love ourselves... We approach him, however, not by moving, but by loving. (Atkins and Dodaro 96)

In this understanding of love of neighbour in God, Christopher Beeley observes a point of commonality between Augustine and Maximus the Confessor, as seeking Christ's peace in ourselves and in our neighbours is central to both Church Fathers in their understanding of human flourishing. Beeley summarizes:

For now we love God and our neighbors in Christ with a trust that is based on faith, seeking to benefit them as far as it lies in our power as we look in hope to the perfect peace promised in Christ's resurrection. (149)

While these considerations are not exhaustive, they assist us in clarifying some of the presuppositions about Augustine's concept of *uti/frui*. Also, these clarifications help to answer the accusations of Ramsey and others, who have seen Augustine as responsible for the subversion of love of neighbor in the assertion of the soul's ultimate goal of truest peace in God. As Augustine instructed Macedonius:

Let us do everything we can, then, to bring to him also those whom we love as ourselves; if, that is, we now realize that loving ourselves means loving him... Surely we must count our neighbor here not only our blood relatives, but our fellow sharer in reason; and all men are fellows in this respect. (Atkins and Dodaro 97)

Another area where Paul Ramsey directly engages the work of Augustine is in the discussion of war and the Christian concept of *agape*. As we noted in the *uti/frui* debate, the discussion of "just war" is a large and complex argument that cannot be adequately captured here. However, Ramsey's work, *The Just War* (1983), objects to the reliance on the argument of "self-defense," and notes that such arguments to justify conflict were "based in the egoistic love of self, and contradicts the Gospel's call of *agape*" (8). There is a distinction for Ramsey between the individual acting in their own defense and the one who acts in response to the community's call for such action in time of conflict. Ramsey believes that this self-sacrifice on behalf of the community is grounded in the Augustinian understanding of *caritas*, which also applied to conflicting parties. He writes, "If a man cannot irresponsibly forsake those who need to be saved from an oppressor, neither can he directly and indiscriminately attack innocent people in order to restrain that same oppressor" ("The Just War" 145). Ramsey insists that even in war the government should seek the common good and "humanize the effects" of conflict, especially concerning the treatment of conscientious objectors ("The Vatican" 195). Charles

Mathewes helps to clarify this principle further as he explains the significance of justice even in war: “The war must be waged with justice throughout, for the more just it is, the closer the approximation of peace it will realize in the end” (Mathewes “Just War” 1174).

Augustine’s discussion of conflict, which has been central to the debate on “just war,” is drawn from several texts, including *civ.*, 19, 12. Augustine affirms that even the waging of war is to arrive at the “desired end” of peace. He points out that those who break peace for their own interest do not hate peace, but seek rather “the kind of peace that they wish.” Therefore, for Augustine, the true enemy of peace is pride, which “hates a fellowship of equality under God, and wishes to impose his own dominion upon its equals, in place of God’s rule.” It is pride, so often at the center of human conflict, which rebels against the just peace of God and, Augustine affirms, “prefers its own unjust peace.” William Danaher indicates the significance of Augustine’s analysis on the reality of human conflict:

Augustine therefore views war as a regrettable accommodation to the fractured world that we inhabit... War is a tragic reality tinged with regret, sadness, and second thoughts, and the doctrine of just war limits the scope of violence that is permissible in the effort to ensure our safety and well-being. (326)

Danaher demonstrates this interpretation by citing Augustine’s letter to Boniface: “Peace should be the object of your desire. War should be waged only as a necessity... Therefore, even in the course of war you should cherish the spirit of a peacemaker” (329).

Augustine’s insistence here upon peace as the object of desire extends even during conflict itself, as the combatant or commander must never relinquish this peacemaker’s spirit. This theme also emerges in *ep.*, 138, addressed to Marcellinus, where Augustine comments: “For the good would even wage war with mercy, were it possible, with the aim of taming unrestrained passions and destroying vices that ought, under a just rule to be uprooted or suppressed” (Augustine 38). For Augustine, even the soldier on the battlefield must desire the eternal peace that comes only through the security of the soul. As he instructs Boniface in *ep.*, 220,

On the other hand, the security of the soul, together with the immortality of the body, the strength of justice, victory over the hostile passions, glory, honor and peace for eternity... It is these then that you must love, these you must desire, these you must seek by any means you can. (Atkins and Dodaro 224)

Augustine, Danaher posits, demands three conditions for a “just” waging of war, and unsurprisingly first among them is the goal of securing of peace. Augustine held that the intent of war should always be to restore peace. Subsequently, it should only be waged to avenge a wrong or secure what has been seized by another “injuriously.” Finally, as peace entails order, conflict must be waged and directed by legitimate authority (Danaher 329–30). Danaher, however, maintains, in contrast to Aquinas and subsequent expressions of just war conditions, that Augustine held a suspicion of secular authority even in the midst of conflict: “Augustine views the political order as necessary but suspect, as a remedy to the persistence of sin and as an accommodation to living ‘between the times’” (330). This suspicion of the motives even of legitimate power, especially in light of the Roman imperial context he wrote in, characterizes Augustine’s thoughts on politics and society. In fact, Rowan Williams has recently affirmed this in his *On Augustine*:

Augustine grants, there is a case for a war waged to subdue an enemy whose aggression directly menaces your own survival; but he has severe words for those who seek, in effect, to provoke another’s aggression, to harden attitudes, to provide themselves with an object of hatred and fear, with the goal of reinforcing or extending a nation’s power... (121)

Williams here captures the balance in Augustine between the exercise of legitimate authority, especially in conflict, and the need to examine the motives behind the exercise of that authority, which could often be mixed and subject to human sinfulness.

Concept of Peace in Contemporary Augustinian Interpretation

The mid twentieth century reading of Augustine, especially concerning the issues of conflict and peace, saw a contemporary hermeneutical effort to “recontextualize” Augustinian interpretation.⁵ Robert Markus ascribes this shift to the work and influence of Henri-Irénée Marrou, who embraces a reading of Augustine that involves “overlapping interests” (Markus “Envolving”). To facilitate a synthetic understanding of Augustine’s conception of peace in contemporary interpretation, we can identify three common threads that have emerged from this “recontextualized” study of Augustine. While space admittedly limits the number of authors that can be directly engaged, contemporary commentators have discussed peace in Augustine in the context of his realism and the admitted reality of human conflict, his Christ-centered understanding of peace, and the eschatological tension between heavenly and earthly peace.

Markus himself recognizes in Augustine’s conception of earthly peace a sign of the bishop’s realism. He argues that the secular order of the State and government institutions were “means to turn human ferocity itself to the fostering of a precarious order, some basic cohesion which Augustine called ‘the earthly peace’” (“Christianity” 58). While the order that creates earthly peace remains “precarious,” it is the result of a social nature that puts us in relation to one another. Objecting to Markus’s assertion that the maintenance of peace is secured by the secular order, John Milbank among others in the Radical Orthodoxy movement have reasserted that peace is only secured by the Church, which is the “only true society” in human history. Milbank holds that within the Church alone one can find “absolute consensus, agreement in desire, and entire harmony amongst its members...” (Milbank “Theology” 402).

In Milbank’s reading of Augustine, peace is at the core of Augustinian theology, as it exists substantially only in the heavenly city. He makes clear, “Augustine already put the idea of the peaceful

⁵ See Bruno (Chapter 1 and 4).

community at the centre of his theology; thought of God, of revelation from God, was for him inseparable from the thought of heaven..." ("Postmodern" 229). For Oliver O'Donovan and Joan Lockwood, such an affirmation means that the heavenly city only makes "use of earthly peace" for its own ends, but the consensus of wills in the earthly city remains essentially irrelevant to the heavenly city. As they note, "The City of God 'makes use of the peace of Babylon, and quoting Jeremiah, 'In her peace is your peace'" (59). This is consistent with the call in Augustine to utilize the conditions of earthly peace, when it exists, but never confusing it with the fullness of heavenly peace foretasted in the Church. As Augustine explains the situation of Christians in the midst of the Roman Empire to Marcellinus in *ep.*, 138:

This exhorts us to voluntary poverty, to restraint, to benevolence, justice and peace, and to true piety, and to other splendid and powerful virtues. It doesn't do this only for the sake of living this life honorably, or only to provide a peaceful community for earthly city. It does so also to win everlasting security for the heavenly and divine commonwealth of a people that will live forever. Faith, hope, and charity make us adopted citizens of this city, so that as long as we are on our pilgrimage, if we are unable to reform them, we should tolerate those who want the commonwealth to remain with its vices unpunished. (Atkins and Dodaro 40)

While disagreeing on the nature of earthly peace and the method of obtaining it, both Milbank and Markus remain troubled by Augustine's support of the use of coercion in the suppression of the Donatist controversy. For Milbank, such action was the use of the earthly city and secular power to create earthly, and hence transitory, peace.⁶ Rowan Williams, building upon *civ.*, 19,16, explains this moment and the connection of coercion and peace in Augustine's understanding of the household and society. Augustine held, Williams argues, that coercion could only be used to restore the offender "*paci unde desiverat.*" Hence, any attempt at securing peace must remain in reference to the higher goals of lasting and eternal peace. Williams explains: "...it is clear enough that just rule

⁶ See discussion in Bruno (147).

(including where necessary, the use of force) must aim at a peace which is not restricted only to temporary adjustments or passing convenience” (119). On this point, William Danaher argues that Augustine foresaw the love of neighbor as requiring at times coercion, “particularly in acts of protecting the weak, preserving life, repelling aggression, and restoring peace” (326).

In the contemporary interpretation of Augustine, another strain has emerged seeking to avoid the political categories of realism and liberalism. Instead, there is a movement that reclaims an Augustinian understanding of peace that results from the soul’s cooperation with grace and flourishing in virtue. Burroughs has summarized this reading of Augustine:

The peace and justice of the City of God are not solely external phenomena but are rooted in the graciously cultivated peace and justice that define the souls of its citizens, which are so perfected that they no longer need to battle lust or vices. (Burroughs 52)

Indeed, there remains here the foundational Augustinian admission that concupiscence and sin influence human choices, and hence render the earthly community always vulnerable to discord and conflict. As James Schall notes, the Bishop of Hippo was aware that “men in all societies would be proud, spiteful, greedy, and grasping” (201). Hence, the healing of this sinful condition does not come from the earthly city, but—for Augustine—rested beyond it. Only through Christ’s grace experienced in the life of His Church could the healing of human sinfulness find a remedy, drawing us to the fullness of peace in the heavenly kingdom. In writing about the effects of the Donatist controversy in *ep.*, 185, addressed to Boniface, Augustine explains:

As a result, no one can be just as long as he is separated from the unity of this body. Just as one member cannot preserve the spirit of life once it is cut off from the body of a living man, so a person who is cut off from the body of the just Christ cannot possibly preserve the spirit of justice... (Atkins and Dodaro 198)

Ernest Fortin (26) notes that it was for this reason that Augustine did not highly value “the unprecedented peace and prosperity”

of Christian Rome. The peace of the heavenly city was to remain the goal of that city's citizen, who—as Fortin wrote—was “anyone dedicated to the pursuit of truth and virtue” (19). This truth and virtue, which characterizes the pilgrim soul, would be challenged in the earthly city, whether its governance was pagan or Christian. For while civic virtue was present in pagan and Christian Rome only through the embrace of *true religion* could one possess heavenly citizenship. As the Bishop of Hippo explains to Marcellinus in *ep.*,138:

For God revealed in the wealth and fame of the Roman empire how powerful are civic virtues even without true religion; to make it clear that with the addition of this human beings become citizens of the other city, whose king is truth, whose law is love, and whose limit is eternity. (41)

To clarify how Augustine saw this pursuit of truth and virtue in *true religion*, Robert Dodaro directs readers to Augustine's call to *pietas*, to prayer and penance embraced by the citizens of the heavenly city in response to God's grace (Dodaro “Christ” 36). Here we find a growth in humility and the sense of one's finitude that moves human beings to “choose permanent over temporal goods.” Building upon Augustine's letters, especially his letter to Macedonius, Dodaro notes how the Christian's focus on eternal goods leads to a two-fold sense of peace. He posits that Augustine's use of peace is both freedom from suffering, but also that final state, which is reached through the virtues of faith, hope and love (“Christ” 209).

Peace, especially for Christians in public office or with civic duties, must be a constant aim. However, it is not simply the temporal peace of health, riches, and personal happiness, but “happiness and life in God, which transcend death” (“Christ” 209). Therefore, this strain of contemporary interpretation, while maintaining the distinction of earthly and heavenly peace, demonstrates the possible manifestation of peace in the soul responding to grace. Thomas Eckenrode, in his study of the Augustinian notion of peace, supports this reading and cites Augustine's “Homily during the Octave of Easter”:⁷ “Carrying Christ's name ‘on your forehead

⁷ See PL 38, 1196.

and in your heart, focus your energies to that life where there is perpetual peace.’ This is the heart of the Bishop of Hippo’s peace affirmation...” (Eckenrode 250).

This affirmation directly implicates another essential element of Augustine’s understanding of peace, namely its Christ-centered nature. Building upon Augustine’s commentary of Psalm 119, Eckenrode has pointed out the strength of that connection between Christ and peace in Augustine: “So closely does Augustine establish the bond of peace between the Son of Man and peace, that it becomes an utter impossibility to separate the Christ, peace, and divinity” (254). Christ is at the center of Augustine’s understanding of peace precisely because it is Jesus who is the source of mercy and model of humility. As Eckenrode affirms, “where there is mercy and humility, there is tranquility” (254). This connection is directly engaged in Dodaro’s reading of Augustine, as Christ’s grace is the source of our forgiveness and He is the mediator of virtue. For Dodaro, this bond between the believer and Christ emerges in Augustine’s concept of *Christus totus*, as Augustine points to Christ’s role in the sanctification of the faithful. He explains: “Christ’s role as head of his body is paramount for Augustine in explaining the mediation of virtues that account for the believer’s growth in holiness” (“Augustine on the roles” 144).

Dodaro, citing Augustine’s commentary on both Psalm 22 and 30, affirms that Christ grants peace by taking away the fear of death through a *mira commutatio*, in which that fear is taken by Christ and replaced with “his own hope and consolation” (“Christ” 106). In countering the Donatist claims that were based upon heroic examples of holiness, Dodaro indicates that Augustine held that believers should seek true goodness from God alone, especially as they undergo afflictions and adversity. On their own, human beings “do not obtain the peace, freedom, or virtue that they hope to receive through appeal to spiritual beings” (“Christ” 102). Such peace, freedom and virtue come from Christ, who takes upon himself the “suffering members of his body” on the cross. Dodaro draws this affirmation directly from Augustine’s *en. Ps., 22*, where recited from the cross, Christ’s divine voice unites to our voice and provides the “voice of healing within the human soul” (“Christ” 107). This alone is

our remedy from original sin and its effects, especially in our human “ignorance and weakness.”

However, this reliance on Christ and his healing also implies that the Church, the body of Christ, is the instrument of this healing and provides a foretaste of heavenly peace. As Dodaro affirms, “Christ’s justifying prayer becomes the oration of the just society, of the church, whereby Christ speaks through the suffering members of his body” (“Christ” 107). For Augustine, therefore, true virtue resides in God and our experience of peace remains imperfect due to original sin. We experience peace then most often as simply the “consolation in the midst of misery” (“Christ” 111). However, while perfect justice and peace is elusive in this life, with our fellow pilgrims we are called to seek the “forgiveness of sins” accomplished through Christ (111). Turning to *civ.*, 15, 4, Christopher Beeley shows here again a clear connection between Augustine and Maximus’s conception of peace:

Both Augustine and Maximus emphasize that this state of affairs requires a pure will, which none of us possesses; consequently, true peace is dependent on God’s grace in Christ and the gift of the Spirit to make us a new creation. (148)

A final strand connecting many authors in this contemporary reading of Augustine’s conception of peace is a restoration of its eschatological sense. For Augustine, true and lasting peace is only found in the heavenly city, which is the fulfillment of the pilgrim soul’s journey. Indeed, this true peace is characterized by a perfect concord and harmony, as the divisions and conflict of the earthly city cease. Thomas Eckenrode describes Augustine’s vision:

The overarching reality will be full peace with perfect unity and good will... Nothing will contend against the soul, against itself or against others... Hearts will be at peace and at home. Humanity as a struggling way-farer will have transformed into humanity the peace-filled resident (259).

However, as a part of this eschatological understanding of peace remains the tension that emerges between the true peace of the *civitas dei* and the fractured reality of the earthly city in which we live.

The chaos and conflict of the earthly city means that peace is always transitory and fragile in the *civitas*. Hence, as Eckenrode explains, “It can be confidently assumed that the means for liberation toward peace is supernatural” (255). To demonstrate this, Eckenrode cites *conf.*, 4, 11, where Augustine speaks of “the place of peace that is imperturbable, where love cannot be forsaken unless it first forsakes” (264). Augustine recognizes this tension experienced by the pilgrim soul, and as Charles Mathewes makes clear, observes a *distensio animi*, as our souls await “eschatological consummation” (“An Augustinian” 303). Here Peter Iver Kaufman (2012) assists us in understanding this fundamental eschatological tension in Augustine’s anthropology, as the pilgrim soul stood in contrast to the reality of the earthly city. Kaufman explains: “According to Augustine, pilgrims who lived among the unregenerate, uncharitable, and contentious made the right choice, tolerating, to an extent, the tawdry and imperfect in this city of gaud” (71). Augustine–Kaufman observes–notes how the Roman search for glory and possessions was “inconsequential” in comparison to the justice of the commonwealth “whose founder and ruler is Christ...” (72).

Indeed, there remains a fundamental longing in the pilgrim soul for the peace of the heavenly city, which causes the citizen of the heavenly city to seek precisely the “higher goods” (as Dodaro has indicated above) amidst the earthly pursuits of “lawsuits, wars and strife.” As Augustine affirms, such higher things belong only to the heavenly city “where victory will be secure in the enjoyment of eternal and supreme peace...” (*civ.*, 15, 4).

Conclusion

To demonstrate Augustine’s understanding of peace, we have reviewed his use of this concept in some significant texts and how they have been received, especially in the twentieth century. Augustine connected peace to the tranquility of order and called Christians to seek the heavenly peace of the *civitas dei* amidst the trials and turbulence of this world. While often central in the discussion of “just war,” this work—though limited by space—has

attempted to provide a corrective focus on peace in Augustinian interpretation and scholarship. Indeed, peace and the securing of heavenly peace remained a constant concern throughout Augustine's *The City of God* and in several of his *epistulae*. In observing contemporary Augustinian interpretations, we have attempted to survey the landscape from Gilson and Marrou to Ramsey and Niebuhr's Christian realism, as well as the objections of Stanley Hauerwas. We have also examined how the conception of peace manifests further nuances in contemporary Augustinian interpretation, especially between Robert Markus and John Milbank. Finally, we have attempted to demonstrate how recent interpretations of Augustine have sought to re-contextualize Augustine's realism within his theological anthropology. In conclusion, we have observed how Augustine's understanding of peace is Christ-centered and eschatological. The pilgrim soul seeks the peace that comes from the healing of Christ, mediated through His Body, the Church, and fully experienced only in the heavenly city, where true peace and justice will be found.



References

- Arquillière, Henry Xavier. *L'augustinisme Politique: Essai Sur La Formation des Théories Politiques Du Moyen-Age*. 2nd. ed., Paris, J. Vrin, 1933.
- Atkins, Margaret and Dodaro, Robert, editors. *Augustine. Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Beeley, Cristopher. Christ and human flourishing in patristic theology. *Pro Ecclesia*, vol. 25, n.o 2, 2016, pp. 126-153.
- Bruno, Michael J. S. *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. Minneapolis, MN, Fortress, 2014.1
- Burroughs, Bradley. Reconciving Politics: Soulcraft, Statecraft, and the City of God. *Journal of The Society of Christian Ethics*, vol. 33, n.o 1, 2013. pp. 45-62.
- Canning, R. Uti/Frui in Fitzgerald, *Augustine Through the Ages*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1999, pp. 859-861.
- Diggins, John. *Why Niebuhr Now?* Chicago, Univ. of Chicago Press, 2011.
- Danaher, William. Pacifism, just war, and the limits of ethics. *Sewanee Theological Review*, vol. 46, n.o 3, 2003, pp. 317-339.
- Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- . "Augustine on enjoying one's neighbor: *uti-frui* once again." *Lateranum*, vol. 80, n.o 3, 2014, pp. 511-526.
- . Augustine on the roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues. *Augustinian Studies*, vol. 41, n.o 1, 2010, pp. 145-163.
- Dyson, Robert, editor. *Augustine. The City of God against the pagans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Eckenrode, Thomas. The notion of journey in Augustine of Hippo's quest for peace. *St. Luke's Journal of Theology*, vol. 27, n.o 4, pp. 245-264, 1984.
- Fortin, Ernest. *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*. Edited by J. B. Benestad, vol. 2, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Pub, 1996.
- Kaufman, Peter Iver. "Augustine's dystopia." *Augustine's City of God: A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 55-74.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch, New York, Random House, (1960).

- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN, Univ. of Notre Dame Press, 1981.
- Markus R. (2001). "Evolving Disciplinary Contexts for the Study of Augustine, 1950-2000: Some Personal Reflections", *Augustinian Studies*, vol. 32, n.o 2, pp. 189-200.
- Markus, R. *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN, Univ. of Notre Dame Press, 2006.
- Marrou, Henri Irénée. *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?" Studia Patristica: Papers, Second International Conference in Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1957*, edited by K. Aland and F. L. Cross, Berlin, Akademie Verlag.
- Mathewes, Charles. Just war and the theology of evil. *Nova Et Vetera*, vol. 10, n.o 4, 2012, pp. 1157-1182.
- . An Augustinian look at empire. *Theology Today*, vol. 63, n.o 30, 2006, pp. 292-306.
- Milbank, John. "Postmodern critical Augustinianism": a short summa in fort two responses to unasked questions. *Modern Theology*, vol. 7, n.o 3, pp. 225-237.
- Milbank, J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell, 1990.
- Niebuhr, Reinhold. *The Children of Light and the Children of Darkness*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1944.
- . *Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social, and Political Thought in a Technological Age*. New York, George Brazelier, 1968.
- O'Donovan, Oliver and Lockwood, Joan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, Eerdmans, 2004.
- Pope Benedict XVI. *Encyclical Letter Caritas in Veritate*. 2009, Vatican.va, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Original language AAS 101 (2009): 641-709.
- Pope Francis. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*. 2013, Vatican.va, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Original language.
- Pope John XXIII. *Encyclical Pacem in Terris*. 1963, Vatican.va, http://w2.vatican.va/content/johnxxiii/en/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem.html.

- Pope Paul VI. *Message for the Celebration of the Day of Peace 1 Jan 1969*. Vatican.va, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19681208_ii-world-day-for-peace.html
- Ramsey, Paul. *Basic Christian Ethics*. Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1950.
- . The Vatican Council on modern war. *Theological Studies*, vol. 27, n.o 2, 1966, pp. 179-203.
- . *The Just War: Force and Political Responsibility*. Lanham, MD, University Press of America, 1983.
- Schall, James. *Christianity and Politics*. Boston, St. Paul's Editions, 1981.
- Schindler, David L. "The anthropological vision of *Caritas in Veritate* in light of economic and cultural life in the United States." *Communio*, vol. 37, Winter, 2010, pp. 558-579.
- Wetzel, John. "The materiality of Augustine's conversion." *The Journal of Religion*, vol. 91, no. 1, 2011, pp. 43-63.
- Williams, Rowan. *On Augustine*. London, Bloomsbury Continuum, 2016.

Tolerance and the Two Cities: Anti-Donatism for Western Church and Society

La tolerancia y las dos ciudades:
el anti-donatismo para la iglesia
y la sociedad occidental

8

Gregory W. Lee
Wheaton College, United States, of America



Abstract

As Western society becomes increasingly polarized, Augustine's ecclesial and political writings offer wisdom for negotiating objectionable difference. Against Donatist views, Augustine teaches that it is impossible to avoid sinners within the Church—contact with sinners does not communicate sin, and Christ is able to preserve the wheat faithful among the tares. These principles, moreover, also apply to social and political spheres, where Christians are called to endure as exiles in a fallen world. Augustine's understanding of penance reflects these concerns as this chapter seeks to demonstrate. Though mortal sins merit exclusion from Eucharist, bishops should exercise mercy toward offenders and avoid disciplining them in ways that may accelerate their departure from the faith. John Bowlin's recent work on tolerance, for example, illuminates Augustine's anti-Donatist principles and commends the importance of discernment concerning such questions of dissociation. Tolerance is not moral laxity but a necessary response to evil in the world. Still, the practice of tolerance should not be used to pressure the oppressed to suffer more abuse. Augustine understands the endurance of sinners as a burden the strong bear on behalf of the weak.

Keywords: Augustine, Bowlin, Donatism, penance, politics, tolerance.



Resumen

Frente a una sociedad occidental cada vez más polarizada, los escritos eclesiales y políticos de Agustín ofrecen la sabiduría necesaria para negociar diferencias objetables. Contrario a los Donatistas, Agustín enseña lo imposible para evitar que existan pecadores dentro de la iglesia –el contacto con pecadores no transmite pecado y Cristo es capaz de mantener el trigo sin dañarse aún entre la cizaña. Estos principios aplican también dentro de las esferas sociales y políticas, en las que los cristianos son llamados a soportar a los pecadores como exiliados en un mundo caído. El pensamiento de Agustín sobre la penitencia refleja estas preocupaciones. Aunque los pecados mortales merecen la exclusión de la Eucaristía, los obispos deben practicar misericordia hacia aquellos que ofenden y evitar disciplinarlos a través de vías que puedan acelerar su salida de la fe. El reciente trabajo de John Bowlin sobre la tolerancia ilumina los principios anti-Donatistas de Agustín y elogia la importancia del discernimiento en cuestiones de disociación. La tolerancia no significa laxitud moral sino una respuesta necesaria a la maldad en el mundo. Aun así, la tolerancia no debe ser utilizada para presionar al oprimido a sufrir más abuso. Agustín entiende el martirio como una carga para el pecador.

Palabras clave: Agustín, Bowlin, Donatismo, penitencia, política, tolerancia.



About the author | Acerca del autor

Gregory Lee [gregory.lee@wheaton.edu]

His work is driven by an interest in retrieving the Christian tradition for constructive theological ends. After establishing roots in evangelicalism through the undergraduate campus ministries at Princeton University and the M.Div. at Trinity Evangelical Divinity School, Gregory began his Ph.D. in Christian Theological Studies at the Duke University. His time there both strengthened his sense of identification with classic Christianity and broadened his appreciation for Christianity's rich intellectual heritage. It also sparked in him a love for Augustine and especially for the *The City of God*, a remarkable text that has profoundly shaped his thought and will remain central for his future work. Currently, Gregory is an Assistant Professor of Theology and a Senior Fellow at The Wheaton Center for Early Christian Studies, Wheaton College, Wheaton IL, United States.



How to cite in MLA / Cómo citar en MLA

Lee, Gregory. "Tolerance and the Two Cities: Anti-Donatism for Western Church and Society." *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 253-282.

Introduction

The polarization of Western society has become a truism. Already during the Obama presidency, American divisions between Democrats and Republicans had reached historic highs, and this trend has only risen since. A recent PEW study found that 81% of Democrats and Democratic-leaning independents have an unfavorable opinion of the Republican Party, of whom 44% have a very unfavorable view (PEW Research Center “The Partisan”). This animosity is mirrored almost exactly by Republicans and Republican-leaning independents, of whom 81% have an unfavorable impression of the Democratic Party, and 45% a very unfavorable view. The same data reveal fissures within each party that rival the significance of the fissures between them (PEW Research Center “Political Typology”). In addition, these trends match polarization across Christian communities: 76% white evangelicals identify or lean Republican, while 88% Black Protestants identify or lean Democratic (PEW Research Center “The Parties”) –despite sociological research demonstrating alignment between these communities on core theological convictions (Putnam and Campbell 274-284; Shelton and Emerson, 2012). Partisan hatred has escalated to the point that some historians and national security experts have begun to ask whether widespread political violence and the rejection of current forms of political authority could lie in America’s future (Wright).

This polarization has been fueled by a preoccupation with organizational purity. Supposedly, it is immoral to associate with immoral persons or organizations.¹ If some church, corporation or political party has committed a serious wrong, the ethical response is to leave it. What counts as a moral failing will differ according to diverse theological or political leanings. But the formal argument is the same among both liberals and conservatives (I use these terms loosely), regardless of their convictions concerning doctrinal matters, sexual ethics, race, immigration, tax policies, or some other controversy. What neither side typically provides is an explanation with regard

¹ I intentionally avoid furnishing examples of this reasoning, though they are easily found.

to why dissociation is required in the particular case, as opposed to other instances of moral failure that do not require separation. For many commentators, no more argument is necessary than enumerating an organization's deficiencies and then decrying those who remain affiliated with it. It is often assumed that conviction precludes pursuing change from within; the moral option is to sever ties and disavow the other side.

The fragmentation of Western society invites fresh attention to Augustine's vision for peace. In his writings about unity, purity, and discipline –especially as developed against the Donatists– Augustine sets forth an approach to association and dissociation far more conducive to holiness and social harmony than the options currently on offer. As Augustine argues, purity does not demand the renunciation of impure communities. To the contrary, premature division corrupts those who commit it as they indulge their hatreds and hypocrisies. The core of Augustine's alternative is tolerance, which I will defend as a necessary practice for both Church and society. Let us first consider his understanding of the former, and then of the latter.

Anti-Donatist Principles

Augustine first develops his understanding of tolerance against the Donatists, a community that arose from a controversy almost a century before his bishopric.² In the early fourth century, when the North African Church was ravaged by the Diocletianic Persecution, a number of priests gave copies of the Scriptures and liturgical books to Roman officials, a betrayal that earned them the epithet *traditores* (“traitors”; *traditio* means “a giving up”). Schism broke shortly after the persecution ended, when a priest named Caecilian was ordained Bishop of Carthage against the opposition of a rigorist community that claimed his ordination was administered through at least one *traditor* bishop. So the rigorist party installed

² Parts of this section draw from Gregory W. Lee, “Using the Earthly City: Ecclesiology, Political Activity, and Religious Coercion in Augustine,” *Augustinian Studies* 47 (2016): 41–63, though I have reworked that material for my purposes here. For recent scholarship on the Donatist Controversy, see Burns and Jensen; Miles; Shaw.

first Maiorinus, and then Donatus of Casae Negrae as Bishop of Carthage instead. This latter personage furnished the epithet the laxist party would use for the rigorists, and his skillful leadership helped establish two rival churches throughout North Africa until Augustine's lifetime and beyond. For our purposes, it makes most sense to call the laxists "Catholics" and the rigorists "Donatists."

Shortly after Augustine's ascension as Bishop of Hippo in 396, he began an aggressive campaign to restore the Donatists to Catholic fellowship. Though many of his tactics against the Donatists have troubled later Christians,³ his arguments against schism have profoundly shaped Western understandings of the Church. The driving theme of Augustine's ecclesiology is that God can preserve his people among sinners. We can delineate this conviction in three steps. First, it is impossible to avoid sinners, even within the Church. The parable of the wheat and the tares teaches that true and false Christians reside in one field, the Church, and will only be separated by angels at the final judgment (Matt., 13, 24-43). The same ideas arise from images of the threshing floor with the wheat and the chaff (Matt., 3, 12), the great house with the noble and the ignoble vessels (2 Tim., 2, 20), the net with the good and the bad fish (Matt., 13, 47-48), and the field with the sheep and the goats (Matt., 25, 32-33).⁴ The Church is a *corpus permixtum* whose purity remains an object of hope, not reality. Though Augustine supports discipline against open sinners, he stresses the delay of God's judgment, which necessitates enduring fellowship with sinners until Christ's final return.

Second, contact with sinners does not communicate sin. Sin is for Augustine congenital, in that it is passed down from generation to generation,⁵ but not contagious, as if we could contract guilt by participating in impious communities. If sin were as communicable as the Donatists think, Jesus himself would have caught the infection. For Jesus did not avoid the temple, which he called a

³ I have addressed Augustine's defense of religious coercion in Gregory W. Lee, "Using the Earthly City: Ecclesiology, Political Activity, and Religious Coercion in Augustine," *Augustinian Studies* 47 (2016): 41-63.

⁴ See *bapt.*, 4, 12, 19; *ep.*, 93, 12, 50; 105, 5, 16; 108, 3, 12; *c. litt. Pet.*, 3, 2, 3, among others.

⁵ For a recent treatment of Augustine's doctrine of original sin, see Couenhoven.

den of robbers, and he lived with his own *traditor*, Judas Iscariot, all the way through that traitorous kiss, even including him in the first Eucharist.⁶ What corrupts is not our fellowship with sinners, whether known or hidden, but our direct complicity in wrongdoing. In 1 Tim., 5, 22, Paul urges Timothy not to participate in another person's sins but to keep himself pure (c. *ep. Parm.*, 2, 21, 40). As Augustine explains, the second part of this command explains the first: keeping pure equals not participating in others' sins. This entails not committing the same sins, experiencing displeasure at others' sins, and challenging sinners.⁷ But it does not demand breaking fellowship with the unfaithful, for those who follow God's commands will remain firm and pure among evil people as wheat among tares (c. *ep. Parm.*, 2, 21, 40). As Augustine repeats, each person bears his or her own burden (Gal., 6, 5).⁸ The faithful may separate spiritually but not bodily from sinners until the final winnowing when God will enact bodily separation as well.⁹

Third, our preservation from sin is a gift from Christ and his Spirit. The Lord, who commanded, "Be holy as I am holy," can keep us holy as we live among sinful people, so long as we guard the holiness he has granted us (c. *ep. Parm.*, 2, 16, 37). Augustine particularly develops this point against Petilian, the Donatist bishop of Constantina, and Cresconium, a lay Donatist grammarian. Petilian located the power to confer baptism in the character of the human minister (c. *litt. Pet.*, 1, 1, 2; 1, 2, 3), while Cresconium modified Petilian's position to stress the minister's reputation instead (*Cresc.*, 2, 17, 21-18, 23). However, Petilian could not explain what happens if the minister is a hidden sinner

⁶ *En. Ps.*, 10, 6; *ep.*, 43, 8, 23; 44, 5, 10; 93, 4, 5; 108, 3, 7-8; c. *ep. Parm.*, 2, 17, 36; c. *litt. Pet.*, 2, 22, 50; s., 266, 7.

⁷ The importance of correcting sinners while maintaining fellowship with them is a constant theme in Augustine's anti-Donatist writings. See *Cresc.*, 1, 6, 8-9; 12, 3, 35-39; *en. Ps.*, 54, 9; *ep.* 53, 3, 7; 108, 7, 20; c. *ep. Parm.*, 2, 1, 3; 3, 1, 1-3; 3, 2, 13-16; c. *litt. Pet.*, 3, 4, 5; s. 88, 19-20; 23, 164, 3; *ep.* 87, 4; c. *ep. Parm.* 2, 22, 42.

⁸ See c. *litt. Pet.*, 2, 20, 45; 2, 23, 54; 2, 92, 208; s. 164; 3, among others. For a treatment of this image in Augustine, see Jourjon (258-262).

⁹ Passages pertinent to this theme include *bapt.*, 6, 5, 7; 6, 14, 23; 7, 51, 99; *Cresc.*, 2, 34, 43; 4, 26, 33; c. *ep. Parm.*, 2, 5, 10; 2, 8, 15; 2, 11, 25; 2, 15, 34; 2, 18, 37; 3, 2, 7; 3, 2, 8; 3, 2, 9; 3, 3, 19; 3, 4, 20; 3, 4, 23; 3; 4; 25; c. *litt. Pet.*, 2, 43, 2; 2, 102, 235; 2, 104, 239; 2, 106, 243; 3, 3, 4; 3, 38, 44.

(*c. litt. Pet.*, 3, 14, 16).¹⁰ In addition, Cresconium would have false reputation secure –what good conscience cannot, to the extent that he should almost prefer the baptism of hidden sinners (*Cresc.*, 2, 18, 22). Any suggestion that baptism derives from the human minister breaks down. If it is better to receive baptism from a holier person, there must be as many varieties of baptism as there are people, and we should all clamor for the holiest minister (*Cresc.*, 3, 6, 6; *c. litt. Pet.*, 2, 6, 13). By exaggerating the power of human holiness, the Donatists commodify the Church. They also miss the source of its purity: Christ, the head, the root, and the origin of baptism (*c. litt. Pet.*, 1, 5, 6). To spurn him for human ministers is to hope in humans over Christ, as well as “cursed are those who put their hope in a human” (*Jer.*, 17, 5).¹¹

Coupled with these positive considerations for Church unity are Augustine’s warnings against division. As a violation of love, schism is the worst of all sins, worse even than *traditio* (*bapt.*, 2, 7, 11; 3, 2, 3). God’s punishment against Korah, Dathan, and Abiram (schism, Num 16) exceeded his judgments against either idolatry (*Exod.*, 32) or the destruction of a prophetic book (*Jer.*, 36).¹² Paul also teaches that acts of apparent spiritual greatness, even to the point of death, are empty without love (1 Cor., 13, 1-3).¹³ Propriety of doctrine and practice can no more save the schismatic than healthy limbs can save someone who has suffered trauma to another body part (*bapt.*, 1, 8, 11).¹⁴ Those outside the Catholic unity forsake the Holy Spirit, who just is love, as Paul teaches: “God’s love has been poured into our hearts through the Holy Spirit that has been given to us” (*Rom.*, 5, 5).¹⁵

¹⁰ Petilian will respond that he meant only the minister who confers baptism in a holy manner, and only the recipient who knowingly accepts baptism from a faithless minister. He also suggests that those who ignorantly accept baptism from a hidden sinner receive their cleansing from Christ. For Augustine, this solution also fails, since all should then strive to have faithless baptizers without realizing it. See *c. litt. Pet.*, 1, 6, 7; 3, 15, 18; 3, 20, 23; 3, 22, 26-23, 27; 3, 43, 52.

¹¹ Quoted in *c. litt. Pet.*, 1.6.7; among others.

¹² See *bapt.*, 1, 8, 10; 2, 6, 9.

¹³ See *bapt.*, 3, 16, 21; s., 88, 21.

¹⁴ See *Cresc.*, 1, 29, 34.

¹⁵ See *bapt.*, 3, 16, 21.

Augustine also connects schism with hypocrisy. The Donatists boast of their purity, but they permit drunkenness, greed, and sexual immorality among their ranks (*ep. Parm.*, 2, 3, 6; 2, 9, 19; *c. litt. Pet.*, 2, 88, 195; 2, 104, 239). They tolerate the Circumcellions, who savage the innocent with wooden clubs and other blunt instruments, or in the worst case, an acid mixture they throw in their victims' eyes (*Cresc.*, 3, 42, 46; *ep.*, 88, 8; 88, 12; 111, 1; *c. ep. Parm.*, 1, 11, 17; *c. litt. Pet.*, 2, 96, 222).¹⁶ And they can provide no account for Optatus, the Donatist bishop of Thamugadi until 398, who terrorized Numidia for a decade during the rule of Gildo, the Count of Africa (*Cresc.*, 3, 12, 15-13, 16; 4, 24, 31-25, 32; *c. ep. Parm.* 2, 1, 2; 2, 2, 4; *c. litt. Pet.*, 2, 23, 54; 2, 83, 184; 2, 103, 237).¹⁷ By the Donatists' own logic, the Church must have perished when it cooperated with these murderous despots –or, for that matter, when Cyprian retained fellowship with those who rejected rebaptism (*bapt.*, 2, 6, 8; 5, 1, 1). But then, the Donatists' claim to be the true Church dissolves.

Augustine's favorite argument concerns an incident so well suited for his purposes that he considers it a divine gift (*en. Ps.*, 36, 2, 19).¹⁸ In 393, shortly after the ascension of Primian as Bishop of Carthage, a group of at least fifty bishops rejected his leadership to establish a new communion under Maximian, whom they ordained Bishop of Carthage instead. The following year, 310 Donatist bishops convened in Bagai, where they excommunicated Maximian, his twelve consecrators, and the Carthaginian clergy who aided the ordination, and set a deadline for the other Maximianists to return to the Donatist communion. An aggressive campaign ensued,

¹⁶ See also *Cresc.*, 3, 48, 52; *ep.*, 185, 7, 30. On the Circumcellions and Donatist violence more generally, see Gaddis; Shaw (630-720).

¹⁷ On Optatus of Thamugadi, see Frend (208-226); Tengström; Shaw (46-50 and 134-35). Shaw, challenging Frend and following Tengström, raises questions about the closeness of Optatus' relationship with Gildo, and the severity of Optatus' violence against the Maximianists.

¹⁸ Augustine's lengthy treatment of these events, including a transcript of the Maximianists' 393 decree, occupies the rest of this *enarratio*. Other lengthy discussions include *Cresc.*, 3, 12, 15-25, 28; 3, 52, 58-63, 66; 4, 28, 35-42, 49. For discussion of the Maximianist schism, including translations of the Maximianists' and Donatists' decrees, see Shaw (107-145). See also de Veer (219-237); Hoover (274-92); Gronewoller (409-417).

supported by the aforementioned Optatus of Thamagudi, which eventually exhausted many Maximianists back into the Donatist fold. At Optatus' persuasion, the Donatists allowed two of Maximian's consecrators, Felicianus of Musti and Praetextatus of Assuras, to return with episcopal honors intact. The Donatists thus offered their own dissidents what they still refuse Catholics, whom they require to be rebaptized. As Augustine argues, the Maximianist split exemplifies schism's tendency toward self-cannibalization. Division begets division, as each tiny new faction of a faction repudiates the former and claims, absurdly, to be the sole repository of God's grace in the world (*bapt.*, 1, 6, 8).

In the end, Donatist purity is just a clumsy litmus test. Those who have not committed *treditio* are holy, regardless of their other transgressions; those who have committed *treditio*, or associate with those who have, are not. Crude lines breed inconsistencies: re-baptizing Catholics but not Maximianists, denouncing *treditio* but not murder. "Like all puritans," Willis (176) remarks, "[the Donatists] so insisted on one aspect of holiness as to lose the whole balance of Christian morality and faith." The Donatists' preoccupation with *treditio* is a ruse to establish their moral superiority. The true reason for Donatist division is a contentious spirit steeped in pride, intransigence, and deception (*c. ep. Parm.*, 3, 1, 1).

Christians in the Earthly City

The requirement to endure sinners weds Augustine's ecclesiology to his social and political thought.¹⁹ *Answer to the Letter of Parmenian*, for instance, inserts Augustine's theology of the two cities into his ecclesiology by presenting the Church as a mixture of two peoples and two cities, Jerusalem and Babylon, each with its own prince, whether Christ or the devil (*c. ep. Parm.*, 2, 4, 9). The heavenly and earthly cities do not correlate to Church and State; both reside within a visible Christian unity. *Instructing Beginners in Faith* also links the ecclesial and the social. According to its many references to humanity's division into two peoples, the Church is a *corpus*

¹⁹ In developing the argument of the next paragraphs, I have relied heavily on Luras (117-150); Luras and Rondet (97-160).

permixtum because the heavenly and earthly cities are *permixtae*.²⁰ Christians' burden to endure false Christians is thus a special case of enduring the world more generally.²¹ Finally, *en. Ps.*, 64, applies the anti-Donatist distinction between bodily and spiritual separation to the Christians' calling in this world. Augustine likens the faithful to the Israelite captives in Babylon and encourages them to adopt this attitude:

Yes, I am in Babylon as to my body, but not in my heart. Both these things are true of me: that I am here in Babylon bodily, but not in heart, and that I am not in that place whence my song springs; for I sing not from my flesh, but from my heart. (*en. Ps.*, 64, 3)²²

In *en. Ps.*, 61, Augustine presents what is probably his most concrete description of the interaction between citizens of the two cities. As he explains,

This mixing together in the present age sometimes brings it about that certain persons who belong to the city of Babylon are in charge of affairs that concern Jerusalem, or, again, that some who belong to Jerusalem administer the business of Babylon. (*en. Ps.*, 61, 8)

Old Testament examples include the bad kings of Jerusalem, on the one hand, and Daniel's friends under Nebuchadnezzar, on the other.²³ For a New Testament example of Babylonian citizens governing the Church, Augustine turns to Jesus's instruction in *Matt.*, 23, 3: "Do what they tell you, but do not imitate what they do (*en. Ps.*, 61, 8)," a passage he cites frequently in anti-Donatist contexts against the idea that bad leaders legitimate Church division.²⁴ On the flip side,

²⁰ See *Cat. rud.*, 7, 11; 11, 16; 14, 21; 17, 26; 19, 31-32; 20, 36-21, 37; 24, 44; 25; 48-49; 26, 50; 27, 53-55.

²¹ Besides the references above, see also *s.*, 15, 6; Borgomeo (359-63) for discussion of *tolerare* as a mode of the Church's patience. Other relevant verbs include *sustinere*, *pati*, *portare*, *sufferre*. See also Lamirande (40).

²² See *cat. rud.*, 19, 31; *en. Ps.*, 64, 2; 136, 1; 148, 4.

²³ For Augustine's treatment of Daniel and his friends in *c. litt. Pet.*, see 2, 92, 204-5; 2, 92, 211-13.

²⁴ Relevant passages include *bapt.*, 4, 11, 17; *Cresc.* 2, 29, 37; 3, 4, 4; 4, 20, 24; *c. ep. Parm.*, 2, 4, 8; 2, 9, 18; 2, 10, 22; 2, 11, 24; *c. litt. Pet.*, 1, 7, 8; 2, 5, 11; 2, 6, 13; 2, 51, 118; 2, 61, 138; 3, 2, 3; 3, 8, 9; 3, 49, 59; 3, 50, 62; 3, 56, 68.

Every earthly State makes use of some of our citizens to administer its affairs. How many of the faithful are there among its citizens, among its loyal subjects and its magistrates, its judges, generals, governors and even kings? All these are just and good, and all they have at heart are the surpassingly glorious things that have been spoken about the city of God. (*en. Ps.*, 61.8)

In the mixing of the cities, Christians and non-Christians will even lead each others' communities. Augustine is sensitive to the awkwardness of this situation. Christians are stuck in a foreign land, groaning for God's delayed deliverance. Yet they are also commanded to pray for their kings and high officials (1 Tim., 2, 1-2) and to seek the peace of the city, "because in its peace is your peace" (Jer., 29, 7).²⁵ Since such duties necessitate converse with the wicked, Christians have no choice but to endure as they await their eventual return to the *patria*. Jesus himself modeled such toleration (*tolerandorum malorum*) in his endurance of Judas Iscariot (*civ.*, 18, 49). So too,

Christ's servants –whether kings or princes or judges, whether soldiers or provincials, rich or poor, free or slave, men and women alike– are told to endure (*tolerare*), if need be, the worst and most depraved republic and, by their endurance (*tolerantia*), to win for themselves a place of glory in the most holy and majestic senate of the angels, so to speak, in the heavenly republic whose law is the will of God. (*civ.*, 2, 19)²⁶

These considerations illuminate Augustine's oft-cited remarks in *civ.*, 19, 17. Here Augustine stresses the two cities' contrasting orientations toward earthly and heavenly goods as well as their incompatibility on religious matters. Yet he also encourages the heavenly city's cooperation with the earthly city to promote things pertinent to this mortal life. In affirming Christian participation in worldly orders, Augustine does not endorse the vices of the earthly city. The depiction of Rome in *civ.*, 1-10, stands –and Augustine could hardly approve the sexual immorality– material indulgence, and violent military practices he condemned in those

²⁵ See *civ.*, 19, 26.

²⁶ See *en. Ps.*, 142, 3.

earlier books. But sin does not stain by association, so interaction with immoral people in an immoral community cannot itself constitute immorality. Christians sin only to the extent that they personally commit wrongdoing, and they cooperate blamelessly with the earthly city so long as they retain a proper orientation toward the goals they share with the earthly city, even as the earthly city bears a different orientation.

As mentioned above, it sometimes occurs that Christians gain the opportunity to exercise authority over the earthly city. Augustine refers several times in anti-Donatist contexts to a new development in the Church's history when kings have come to worship God (Ps., 72, 11).²⁷ *The City of God* extends this trajectory, as Augustine presents his image of the ideal emperor (*civ.*, 5, 24), issues odes to Constantine and Theodosius (5, 25-26), and commends the governance of Christian rulers on the grounds that their pious leadership will benefit all peoples—Christian and non-Christian (*civ.*, 4, 3; 4, 15; 5, 19; 5, 24; *ep.*, 91, 6; 138, 2, 9-3, 17). Peter Brown has dismissed *civ.*, 5, 24-26, as “some of the most shoddy passages of the *City of God*” (34).²⁸ Yet Augustine's “mirror for princes” (5, 24) and his depiction of Theodosius (5, 26) not only affirm themes developed throughout his other writings,²⁹ they also elucidate some of the most counterintuitive elements in his vision of Christian political leadership. As Rowan Williams argues, Augustine breaks from Eusebius's precedent to stress “those features of Theodosius's reign least congenial to an ideology of the emperor's sole authority and unlimited right” (64).³⁰ The good ruler tempers severity with mercy, seeks eternal happiness over empty glory, prefers governing his soul more than governing subjects, and offers to God true sacrifices of humility, compassion, and prayer (*civ.*, 5, 24). Thus, Augustine writes, “Theodosius took more joy in being a member of the Church than in ruling the world” (*civ.*, 5, 26), and

²⁷ See *en. Ps.*, 149, 14; *ep.*, 93, 1, 3; 93, 3, 9; 105, 2, 5; 105, 3, 11; 173, 10; 185, 5, 19-20; *c. litt. Pet.*, 2, 92, 210-12; *cat. rud.*, 21, 37; 24, 44; 27, 53. Note Robert A. Markus's treatment of such passages in “‘Tempora Christiana’ Revisited” (202-206).

²⁸ For other scholars who have affirmed this judgment, see Dodaro (192; n 47).

²⁹ See *ep.*, 138, 2, 9-3, 17; 153.

³⁰ See Dodaro (192-193).

he abased himself with such a public act of penance “that the people, as they prayed for him, felt more grief at seeing the imperial majesty lying prostrate than they felt fear of the imperial wrath against sin” (*civ.*, 5, 26). Leadership in the earthly city does not preclude faithfulness, even at the highest ranks.

Augustinian Tolerance

The principles considered in the previous sections are not Augustinian idiosyncrasy. In their broad lines, they encapsulate incontestable implications of classic Christianity, which have often been ignored in institutional and popular practice, especially at moments of controversy and strife. Since Christians have no absolute obligation to separate from sinners, division can be legitimated only by explaining why it is necessary in the particular case. Though Augustine’s anti-Donatist writings do not require preserving visible unity at all costs, they commend discernment in determining what circumstances merit division, which requires more than simplistic appeals to the requirements of personal purity, or the dangers of associations. The previous sections have gestured toward the significance of tolerance for Augustine’s ecclesiology and social thought. In the remaining sections, I develop an Augustinian account of tolerance and consider its implications.

As Miloš Lichner argues, tolerance plays a central role in Augustine’s understanding of the Church as a community on pilgrimage toward its final end. As the body of Christ, the Church must participate in some way in Christ’s holiness.³¹ Yet the Church’s holiness is a dynamic and ultimately eschatological reality, possible in this temporal age only through Christ’s sanctification of his people. Against the Pelagians, Augustine invokes the description of the Church in *Eph.*, 5, 27, in order to argue that “not having stain or wrinkle, or any such thing” does not mean all Christians are sinless (*s.*, 181, 2, 2).³² Christians will receive absolute holiness only at the termination of this life, and they participate only partially in that reality now

³¹ See especially *Io. ev. tr.*, 108, 5, as treated in Lichner (72-78).

³² See Lichner (78-92); Adolar Zumkeller (459-474). So far as I am aware, the Pelagians never made the claim Augustine attributes to them here.

as Christ wipes away their stains and smooths out their wrinkles (s., 181, 5, 7). Eph., 5, 27, must be read alongside 1 John, 1, 8, “If we say that we have no sin, we deceive ourselves, and the truth is not in us,” which teaches us that “nobody in this flesh, in this perishable body, on this earth, in this ill-favored age, in this life full of trials and temptations, nobody can live here without sin” (s., 181, 1, 1).

Augustine distinguishes within the Church between sinners who welcome their sanctification and those who refuse it, despite their participation in the sacraments. But for each community, the sources of God’s grace remain the same: Baptism, Eucharist, Penance, the hearing of Scripture. To excise the tares from the church would be to deny them the medicines that could heal their souls, and thus to risk accelerating their fall from grace (Lichner 163-166). Augustine holds tenaciously to the possibility of non-Christians converting, whether they are inside or outside the church, and he seeks desperately to avoid disciplining them in ways that could result in their permanent damnation. The burden of averting false Christians from this fate thus falls on the faithful within the church, who must endure objectionable people for the sake of their salvation. Augustine acknowledges that this task demands great mercy and patience. But he reminds his hearers of the tolerance God himself has modeled toward the world. Tolerance is a gift to those in special need of God’s grace, a charitable gesture that regards others’ needs above one’s own.

Despite these considerations, the Church does not tolerate all manner of behavior.³³ Augustine frequently identifies sins that could disqualify offenders from Eucharist. In some writings, he focuses on three great sins: adultery, homicide, and sacrilege (*Cresc.*, 2, 28, 35; *ep.*, 22, 1, 2-3; *fid. et op.*, 19, 34; *lib. arb.*, 1, 3, 6; s. 9, 18; 352, 3, 8; 392, 3, 3; *ymb.*, 1, 7, 15-8, 16 (s., 398).³⁴ In others,

³³ The paragraphs that follow rely heavily on a series of articles by Anne-Marie La Bonnardière: “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-I (31-53); “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II,” (249-283); “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-III” (181-204). See also van Bavel (273-276); Fitzgerald (640-46); Lichner (159-62).

³⁴ Citations taken from La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II,” 256), with revisions.

he expands the list, including violations of the Decalogue, and to a lesser extent, the practices Paul condemns in his vice catalogues (Gal., 5, 19-21; 1 Cor., 6, 9-11; Eph., 5, 3-7; Col., 3, 5-9).³⁵ For committing such crimes, offenders were generally required to submit to public penance (*paenitentia magna*) and barred from Eucharist. This period of penance would come to an end with a rite of reconciliation. Individuals could only receive the rite of reconciliation once. If they fell into grave sin again, they would remain in penance for the rest of their lives, though Augustine holds forth the possibility that God will forgive them despite their separation from the Church (*ep.*, 153, 3, 7; *s.*, 20, 2).³⁶ He also stresses the importance of seeking the salvation of those who have stubbornly refused discipline (*s.*, 82, 4, 7).³⁷

Other offenses required different measures. Augustine distinguishes “crimes” (*crimina*), which are avoidable and require *paenitentia magna*, from “sins” (*peccata*), which all Christians commit. The passage 1 John, 1, 8, which insists that all Christians sin, refers to the latter and not to the former. Lesser offenses encompass such matters as inappropriate conjugal relations (1 Cor., 7, 5), taking another believer to court (1 Cor., 6, 1-6), calling one’s brother “fool” (Matt., 5, 22), and laughing too loudly at a social gathering (Sir., 21, 20).³⁸ Augustine’s remedy for such infractions is the recitation of the Lord’s Prayer, a practice that preceded participation in Eucharist, which was celebrated daily in the North African Church during Augustine’s time (La Bonnardière “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-I” 49-53). Of special importance is the request, “Forgive us our debts as we have forgiven

³⁵ See *en. Ps.*, 129, 4-5; 140, 18; *c. ep. Pel.*, 1, 14, 28; *Io. ev. tr.*, 41, 10; *perf. iust.*, 17, 38; *s.* 56, 8, 12; 59, 4, 7; 261, 9; 351, 3, 5; *virg.*, 53, 54. Citations taken from La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” (257-258), with revisions. As La Bonnardière observes, though Augustine considers the vices listed by Paul to be great sins, he does not typically connect them to *magna paenitentia*. *S.*, 351, 4, 7, is a rare exception.

³⁶ Quoted in Burns and Jensen (341; n 317). The first reference is clearer than the second.

³⁷ It appears, though, that Christians were not to eat with those who had been excommunicated. See *c. ep. Parm.*, 3, 2, 13 (qtd. in Fitzgerald 644).

³⁸ Lichner (157-58).

our debtors” (Matt., 6, 12), which Augustine understands as both a confession of sin and a commitment to pardon others (La Bonnardière, “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-I” 52). He thus weds daily penance to the restoration of personal relationships, and treats both practices as prerequisite for receiving the body and blood of Christ.³⁹

Augustine insists against the Donatists and other rigorist communities that mortal sin does not merit schism. The Donatists raised against Augustine a series of Scriptural passages that stressed the importance of communal purity: Lev., 22, 4; Ps., 26, 4-10; 50, 16-18; 20, 141, 5; Isa., 52, 11; Jer., 23, 28; 1 Cor., 5, 6, 13; Eph., 5, 11-12; 1 Tim., 5, 22; 2 Thess. 3, 6; 2 John, 10-11.⁴⁰ Augustine’s basic response is to accuse the Donatists of hypocrisy (given the sins they tolerate in their own communities) and to argue that these passages support only temporal excommunication, not the withdrawal of good Christians from bad Christians into a pure sect. Augustine also stresses the practical difficulties of discerning when to exercise discipline versus mercy.⁴¹ The bishop must weigh several factors: the number and seriousness of the sins, the malleability of offenders to correction, the public implications of the sins, the risk that discipline might exacerbate offenders’ rebellion or even provoke a revolt. Bishops may have to exercise private instead of public discipline in order to avoid these dangers and preserve peace.⁴² In the end, though, they will not be able to prevent all who should be undergoing penance from participating in Eucharist, nor should they try (s., 4, 35; 4, 7).⁴³ God commands bishops to exercise mercy now so that he may exercise

³⁹ Note, briefly, that this penitential system concerns the sins of laity and not of clergy. On this distinction, see La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” 277); Burns and Jensen (344-45).

⁴⁰ For discussion and citations, see La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” 270-72).

⁴¹ See, especially, *ep.*, 95.3, treated in La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” 275-77).

⁴² For discussion of this innovative practice, see La Bonnardière (“Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” (278-83); Burns and Jensen (341-43).

⁴³ Treated in La Bonnardière (Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après saint Augustin-II” 277-78).

severity later –though God may also bring judgment in the present, as in Paul’s time with those who ate and drank to their own judgment (1 Cor.; 11, 29).

Tolerance among the Virtues

As we have seen, the necessity of drawing disciplinary lines between those who may and those who may not participate in Eucharist suggests the importance of discernment. In *Tolerance among the Virtues*, John Bowlin develops a Thomist approach to such judgments by treating tolerance as a virtue. In the spirit of Thomas’s positive appraisal of pagan virtue, Bowlin depicts tolerance as a practice both Christians and non-Christians can display, and he frames his discussion of tolerance according to its necessity for civil society. He also analyzes forbearance (tolerance’s sibling virtue), which operates off more overtly Christian categories and converges with Augustine’s account of tolerance. Bowlin’s work provides conceptual resource for a thicker and more precise account of the themes we have already considered in Augustine.

Bowlin defines tolerance as the patient endurance of objectionable difference to preserve peace between those who tolerate and those who are tolerated, and to respect the autonomy of both parties with respect to their difference (117).⁴⁴ Tolerance is necessary because human society inevitably falls into moral disagreements, and our epistemic limitations prevent us from judging moral matters with certainty (101). Perfect harmony is not possible in any human context, yet our need for social converse precludes the possibility of dissociating from one another every time we disagree. Tolerance is thus a necessity for all human societies and not just a product of modern liberalism.⁴⁵ It is tied to the virtue of justice, which governs the relations humans have

⁴⁴ See also pp. 184-86, where Bowlin defines autonomy as “the power or capacity to determine which actions to perform, which ends to pursue and activities to take up” (185). He distinguishes this definition from modern understandings of autonomy as the ability to choose one’s own conception of the good.

⁴⁵ See discussions in Bowlin (127-129; 178-186; 193-201). On the ubiquity of human concern for justice, see (91-97).

with one another, but it applies justice to relationships divided by objectionable difference. Tolerance thus resembles courage in that neither would be required in an ideal world (i.e., without dangers or objectionable differences) (103). Both essentially concern imperfect and difficult circumstances.

Tolerance responds to those differences that “fall between the unbearably harmful and the harmlessly unobjectionable” (28), offenses that are morally problematic but not so abhorrent as to demand aggressive action against their perpetrators. There are some differences that are not morally problematic at all. It is, for instance, inappropriate to encourage “racial tolerance,” since racial difference is not morally objectionable. It would be more accurate to promote racial *respect* or *equality* (134-136). There are other differences that initially appear to be objectionable but are later recognized to be trivial (so the right reaction is indifference) or even good (so the right reaction is acceptance) (166-167). Finally, some moral offenses are technically intolerable, such that enduring them patiently would constitute moral laxity. In these cases, the virtuous response might be contestation, which spans a variety of efforts to challenge the objectionable behavior and thus to change the relationship between the one who tolerates and the one who is tolerated (168-172). Contestation is distinct from toleration, which simply endures, sometimes without hope that the offender will change. In extreme cases, objectionable behavior might even demand coercion, which involves actions against objectionable behavior that do not respect the autonomy of the offender (though they do pursue a certain kind of social peace and stability) (167-168). Coercion marks the limit of tolerance, bringing tolerance to an end (168). Therefore, “The tolerant will at times coerce, not tolerantly, but justly” (168).

Bowlin’s definition of tolerance sets the stage for its sibling virtue (forbearance), which aligns more closely with Augustine’s concerns (168-172). Forbearance differs from tolerance on several grounds. First, while tolerance is a function of justice, forbearance is indexed to love. Tolerance aims toward peace with the tolerated as well as the autonomy of the tolerated. It may hope that objectionable differences disappear, but this hope is not essential to tolerance.

Forbearance aims toward a more intimate relationship, the mutual affection and common life of friendship, and thus hopes for reconciliation with the offender (215-216). By implication, the sorrows of tolerance and forbearance also differ. While the tolerant regret that society manifests objectionable differences that they must endure, the forbearing mourn the ruptures of relationship the objectionable differences have cleaved.

Second, forbearance endures worse offenses than tolerance does. Following a Thomistic understanding of nature and grace, Bowlin distinguishes between natural and gracious forbearance. The former derives from ordinary friendship, while the latter is elevated by divine grace and participates in God's life (207). Even under the first form of forbearance, patient endurance bears more than tolerance would. We are, for instance, more likely to endure a cutting comment from our spouse than from a coworker (219-220). But gracious forbearance sets no limits on what it will endure. Those who forbear,

Do not ask whether this sin or that objectionable difference is so vile, so intolerable, that the relationship must be abandoned. For them, exit and expulsion are never real options, and thus they need not determine which sinners must be endured or which sins they must help bear. (225)

Gracious forbearance does not entail passivity toward objectionable difference. In some cases, fraternal correction may be necessary. In other cases, when there is a threat to people or the common good, it may be necessary to protect the vulnerable, restrain or coerce wrongdoers, or deter those who might imitate them (226). Still, each of these responses involves endurance of some kind. Gracious forbearance literally bears all things.

Third, gracious forbearance hopes for the transformation of sinners, which always remains possible during this life. Tolerance may consider this hope unrealistic, and forbearance may agree. But those who have received the grace of Christ recognize that his mercy is available to all, and they bear the burden of others' sins, even to the point of personal risk, to facilitate the sinners' repentance (228-229). Forbearance is like a self-fulfilling prophecy in that it "tends to secure the object of its hope through its

sacrifice” (218). Sometimes what appears to be forbearance is only a semblance. When people endure more than natural forbearance requires, they may be modeling a mysterious and perfect love. But it is also possible that they endure because of self-hatred or self-deception, that what looks like a virtue is actually a pathological (albeit understandable) response to abuse and domination (221). Gracious forbearance especially risks danger, since it recognizes no limits to objectionable difference.

These theological symbolics can encourage the sadism of some and the masochism of others. Inequalities of power and the lust to dominate only encourage this misuse. Those who have been victims of these symbolics, who have suffered under their misuse, will be inclined to do without them. (231)⁴⁶

While Bowlin’s account of forbearance captures many elements of Augustinian toleration, there are some differences that elucidate Augustine’s positions. The first is a technical point of definition. Augustine does not restrict toleration to enduring objectionable difference. He rather defines tolerance as the preservation of fellowship with objectionable people. Thus, contestation is not an alternative to tolerance but one of the reasons for it, since it is only by preserving fellowship with sinners that bishops can discipline them for their salvation.⁴⁷ While Augustine primarily thinks of fellowship with sinners as an ecclesial reality, he extends this concept to non-ecclesial contexts, where we interact and cooperate with non-Christians toward common ends, despite the absence of Eucharistic communion.

Second, Augustine construes the uncertainties of tolerance somewhat differently. Bowlin emphasizes the possibility of learning that what we initially considered morally objectionable is not morally objectionable after all. Augustine tends to assume that what bishops consider to be morally objectionable is in fact wrong, though he also recognizes the difficulties of knowing how best to address others’ sins. So Augustinian tolerance worries less that our

⁴⁶ Bowlin cites in this regard D. Williams.

⁴⁷ It appears that this definition of tolerance corresponds with Thomas’s definition of *forbearance*. See discussion in Bowlin (209).

moral judgments may be mistaken than that discipline may not produce the desired effect. On this matter, it seems unnecessary to pit the authors against each other. Both sets of ambiguities complicate our response to objectionable difference.

Third, Augustine treats the distinction between tolerable and intolerable sins as a pastoral matter. Though Augustine delineates between venial and mortal sins, the line he draws between these categories is fluid, and he does not enforce disciplinary mechanisms rigidly. In some cases, he thinks, private discipline may be more appropriate than public. In other cases, discipline may not be a possibility at all, to the point that bishops may have to tolerate mortal sins. This approach both converges with and diverges from Bowlin's understanding of forbearance. On the one hand, Augustine theoretically affirms a limit to objectionable difference that Bowlin's gracious forbearance does not. Certain sins merit expulsion from the community, as enforced through the denial of Eucharist. On the other hand, Augustine's emphasis on grace tends to override his affirmation of limits. Excommunication is intended for the restoration of the sinner, it is not an absolute requirement for addressing mortal sins, and it does not preclude all contact with the offender. Though the rite of reconciliation is available only once, those who lapse again may still participate in the Church community to some degree, in hope for God's grace despite their permanent penitential status. Outside the Church, total avoidance of sinners is even less of a possibility, for Christians cannot exercise the same disciplinary mechanisms. It is easier to expel offenders from Church than to expel them from society. Augustine's practice thus aligns with Bowlin's definition of forbearance, despite minor qualifications. As both ultimately affirm, there is no sin that destroys the possibility of contact with sinners or the desire for their friendship.

Enduring the Present Times

What implications may we draw for the present context? First, tolerance is, indeed, an appropriate response to objectionable difference. As Bowlin argues, this point requires defense against the unique suspicions that tolerance often arouses. The worry

is that tolerance involves moral compromise, a complaint that can adopt different forms. One is that apparent tolerance is actually indifference, that the reason people endure something objectionable is that they do not object to it. Unlike other virtues, Bowlin observes, tolerance and its semblance may look the same (38-40). It is easy to discern a failure of courage, for instance, when someone retreats from dangers that a courageous person would have endured. But it may not be clear to observers whether someone is patiently enduring evil because of virtue or laxity. Since the former can so easily be perceived as the latter, suspicions arise that tolerance is not a virtue at all.

A related objection to tolerance is that it leads to laxity. To borrow a phrase from George Fletcher (158-172),⁴⁸ tolerance is unstable. We may begin by enduring something we find objectionable, but as time passes, we will find ourselves lapsing into indifference or acceptance. It is psychologically difficult to endure what we dislike. So if we do not rupture fellowship with offenders, either through exit or expulsion, we will eventually adjust our beliefs about whether our differences are objectionable after all.

An Augustinian response begins with his arguments against the Donatists. It is impossible to find a pure community in this life, whether within the church or without. Efforts to secure a holy enclave chase a chimera and tend only to accelerate division, sometimes to the point of absurdity. *Atlas of Global Christianity, 1910-2010* counts over 6,000 Christian denominations in Northern America alone (Johnson 192). That many of these communities arose from sincere conviction cannot be denied. But Augustine challenges us to ask whether such divisions reflect the stubbornness and pride he identified in the Donatists. Christ liberates Christians from the need to divide from others, which opens up the possibility of contestation within sacramental fellowship, which enhances the prospects that offenders might change. Those who retain fellowship with open sinners invite the suspicion of moral compromise, as we have seen. But this should come as no surprise for followers of the one who ate with

⁴⁸ Treated in Bowlin (30-31).

tax collectors and sinners (Matt., 9, 11). And from an Augustinian perspective, such misperceptions can ironically nourish humility. Augustine often associates pride with a desire to be honored by others, as for instance, in his critique of Roman heroes who pursued virtue for the sake of reputation (*civ.*, 5, 12-20). To be judged for persisting with sinners is to join those saints “who here below endure taunts and insults for the sake of God’s truth, which is hateful to those who love this world” (*civ.*, 5, 16).

Second, tolerance raises sensitive challenges when it operates as a requirement for the vulnerable. As we have seen in Bowlin, we should worry when someone endures more than natural forbearance requires, and we should take seriously suspicions of gracious forbearance’s potential to underwrite the oppression of those who already endure abuse. Bowlin especially cites for this point Delores Williams, a womanist scholar who writes from the vantage point of being both a woman and an African-American. We might also note that the separation of African-American Christians from white churches constitutes the lone exception to Richard Niebuhr’s invective against denominationalism in his seminal *The Social Sources of Denominationalism*:

The causes of the racial schism are not difficult to determine. Neither theology nor polity furnished the occasion for it. The sole source of this denominationalism is social; it demonstrates clearly the invasion of the Church of Christ by the principle of caste. And this caste sense is, as always, primarily present in the economically and culturally superior group, and secondarily, by reaction, in the economically and culturally inferior society.

Negroes have apparently taken the initiative of forming separate churches, but the responsibility lies with their former masters in the North and South. These made the independent church movement inevitable by the attitude which they adopted toward the colored Christians (259-60).

Attending to race, gender, and other power dynamics exposes false appeals to unity as efforts to reify the power of those who already possess privilege. Examples of such language include the suggestion that those who complain about racism or sexism

are being divisive, or the admonition to treat policies that harm vulnerable communities as issues about which we can agree to disagree. In the American context, these dismissive remarks are often coupled with warnings against allowing such issues to distract from a pure, spiritual faith.⁴⁹ But Augustinian tolerance focuses on the obligations the strong have toward the weak. Bishops tolerate wandering laypeople, bearing the burdens of their congregants for the sake of their salvation. This situation is inverted when the oppressed are told to bear the burdens of those who oppress them. Those who withdraw from abusive situations are not violating unity through the stubborn assertion of pride. They are protecting themselves from oppressors who have already destroyed fellowship, leaving the abused little option besides exit. Indeed, this is the kind of circumstance when the most notorious element of Augustine's theology—coercion—makes the most sense. Arguably at least, force may be necessary to protect the vulnerable, despite the violation of aggressors' autonomy.

Third, some boundaries are, at the end of the day, salutary. These boundaries will not intend to protect the holiness of those who already participate in Christ's sanctity. But they may serve to defend the vulnerable, to send a public message, or to preserve community wellbeing. The establishment of boundaries will exercise greater effect when it represents the collective will of a community. Communal decisions are also more likely to reflect patient discernment, an important check against individuals' tendency to make rash decisions in the heat of relational conflict. Still, even collective decisions to dissociate from others must be characterized by love for offenders, hope that they will change their behavior, and faith that Christ is powerful to accomplish his will in his world. By modeling these virtues, Christians not only set an example for the world. They help secure the peace of the earthly city, whose stability contributes to Christians' own stability, even as they labor in pilgrimage through this temporal existence (*civ.*, 19, 17, 26).

⁴⁹ For studies that illustrate how such strategies have been used to defend racial discrimination, see Marsh; Emerson and Smith; Renée Dupont.

One, therefore, who conquers evil with good suffers the loss of temporal goods in order to teach how they are to be scorned in comparison to faith and righteousness. For by loving them the other person becomes evil, and in that way the one who does injury learns from the one to whom he does the injury the character of the things on account of which he did injury, and thus he is won over to harmonious unity, than which there is nothing more useful for the city, as repentant, conquered not by the strength of someone in a rage but by the goodwill of someone patient. For we are right to act in this way when we see that it benefits the person on account of whom we do it in order to produce correction and harmonious unity in him. (*ep.*, 138, 2, 11)

Conclusion

Centuries after Augustine's time, the principles he sets forth against the Donatists and develops in his political thought continue to bear relevance. In this tumultuous age, many in Western Church and society find themselves tempted to separate from those whose political or theological leanings seem too offensive to endure. Yet the power of Christ to protect his people invites fresh approaches to social and ecclesial fissures. Toleration is a species of enemy love, the most distinctive feature of Jesus's teaching, and it is possible because of the mercy he has shown to his enemies, whom he now calls friends. It has been Augustine's indelible legacy to illuminate these connections. He is *Doctor pacis* because he is also *Doctor gratiae*.



References

- Van Bavel, Tarsicius. "Discipline." *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, pp. 273-76.
- Borgomeo, Pasquale, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*. Paris, Études Augustiniennes, 1972.
- Bowlin, John R. *Tolerance among the Virtues*. Princeton, Princeton University Press, 2016.
- Brown, Peter. "Saint Augustine." *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. New York, Harper & Rowe, 1972, pp. 25-45.
- Burns, J. Patout Jr. and Jensen Robin M. *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*. Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2014.
- Couenhoven, J. *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Emerson Michael O. and Smith, Christian. *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Fitzgerald, Allan D. "Penance." *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, pp. 640-46.
- Fletcher, George P. "The Instability of Tolerance." *Toleration: An Elusive Virtue*, edited by David Heyd, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 158-72.
- Frend, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, Clarendon, 1985.
- Gaddis, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, University of California Press, 2005.
- Gronewoller, Brian. "Felicianus, Maximianism, and Augustine's Anti-Donatist Polemic." *Studia Patristica*, vol. 70, 2013, pp. 409-417.
- Hoover, Jesse A. "The Contours of Donatism: Theological and Ideological Diversity in Fourth Century North Africa." Dissertation, Baylor University, 2008.
- Johnson, Todd M. and Ross Kenneth R. *Atlas of Global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

- Jourjon, Maurice. "Sarcina: Un Mot Cher a l'Évêque d'Hippone." *Recherches de Science Religieuse*, vol. 43, 1955, pp. 258-62.
- La Bonnardière, Anne-Marie. "Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin-I." *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 13, 1967, pp. 31-53.
- "Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin-II." *Revue des Études Augustiniennes*, vol., 13, 1967, pp. 249-283.
- "Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin-III." *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 14, 1968, pp. 181-204.
- Lamirande, Émilienne. *Church, Sate and Toleration: An Intriguing Change of Mind in Augustine*. Philadelphia, Villanova University Press, 1974.
- Lauras, Antoine. "Deux Cités, Jérusalem et Babylone: Formation et Évolution d'un Thème Central du <<De Civitate Dei>>." *La Ciudad de Dios*, vol. 167, 1954, pp. 117-50.
- Lauras, Antoine and Rondet, Henri. "Le Thème des Deux Cités dans l'Oeuvre de Saint Augustin." *Études Augustiniennes*, edited by Henri Rondet et al., Paris, Aubier, 1953, pp. 97-160.
- Lichner, Miloš. "Vers une Ecclésiologie de la "Tolerantia": Recherche sur Saint Augustin." *Sensus Fidei Fidelium* 4, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2014.
- Markus, Robert A. "'Tempora Christiana' Revisited." *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, edited by Robert Dodaro and George Lawless, London, Routledge, 2000, pp. 202-206.
- Marsh, Charles. *God's Long Summer: Stories of Faith and Civil Rights*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Miles, Richard, editor. *The Donatist Schism: Controversy and Contexts, Translated Texts for Historians, Contexts*. Liverpool, UK, Liverpool University Press, 2016.
- Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York, Meridian, 1929.
- PEW Research Center. "The Parties on the Eve of the 2016 Election: Two Coalitions, Moving Further Apart; Trends in Voter Party Identification 1992-2016," *People-press.org*, 13 Sept. 2016, <http://www.people-press.org/2016/09/13/the-parties-on-the-eve-of-the-2016-election-two-coalitions-moving-further-apart/>
- PEW Research Center. "The Partisan Divide on Political Values Grows Even Wider: Sharp Shifts among Democrats on Aid to Needy, Race,

- Immigration." *People-press.org*, 5 Oct. 2017, <http://www.people-press.org/2017/10/05/8-partisan-animosity-personal-politics-views-of-trump/>
- PEW Research Center. "Political Typology Reveals Deep Fissures on the Right and Left: Conservative Republican Groups Divided on Immigration, 'Openness.'" <http://www.people-press.org/2017/10/24/political-typology-reveals-deep-fissures-on-the-right-and-left/>.
- Putnam, Robert D. and Campbell, David E. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster, 2010, 274-84.
- Renée Dupont, Carolyn. *Mississippi Praying: Southern White Evangelicals and the Civil Rights Movement, 1945-1975*. New York, NYU Press, 2013.
- Shaw, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Shelton, Jason E. and Emerson, Michael O. *Blacks and Whites in Christian America: How Racial Discrimination Shapes Religious Convictions, Religion and Social Transformation*. New York, New York University Press, 2012.
- Tengström, Emin. *Donatisten und Katholiken: Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*. Gothenburg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1964.
- De Veer, Albert C. "L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le Donatisme." *Recherches Augustiniennes*, vol. 3, 1965, pp. 219-273.
- Williams, Rowan. "Politics and the Soul: A Reading of City of God." *Milltown Studies*, vol. 19-20, 1987, pp. 55-72.
- Williams, Delores S. *Sisters of Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY, Orbis, 1993.
- Willis, Geoffrey Grimshaw. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London, SPCK, 1950.
- Wright, Robin. "Is America Headed for a New Kind of Civil War?" *The New Yorker*, 14 Aug. 2017, <https://www.newyorker.com/news/news-desk/is-america-headed-for-a-new-kind-of-civil-war>
- Zumkeller, Adolar. "Eph. 5, 27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner." *Augustinianum*, vol. 16, 1976, pp. 459-74.

El valor de la paz en la escuela desde la pedagogía agustiniana

The value of peace in school from
Augustinian pedagogy

9

Carlos Novella García
Universidad Católica de Valencia
San Vicente Mártir, España



Resumen

Entre las cualidades que un maestro debe tener según la pedagogía agustiniana, fundamentalmente con base en las obras *Confessiones*, *De catechizandis rudibus*, *De Magistro* y *De doctrina christiana*, se destacan el diálogo, el cultivo de la interioridad y la humildad como impulsoras del valor de la paz en los alumnos. En este capítulo se analiza la necesaria vinculación entre las tres cualidades que debe desarrollar y hacer presente un maestro en su pedagogía de aula. Además, se pretende comprender la fundamentación teórica de estas cualidades a través de las principales obras pedagógicas agustinianas y su aplicación práctica en la escuela del siglo XXI estableciendo paralelismos contextuales, en el plano educativo, entre la época de san Agustín y la actual. El objetivo principal del capítulo es reflexionar sobre el perfil del maestro agustiniano como Doctor de la Paz y su proyección en la formación del maestro del siglo XXI. El maestro, según la tradición agustiniana, necesariamente debe asumir una función esencial convirtiéndose en colaborador para la reversión del proceso de deshumanización que actualmente afecta a la persona, incluyendo al mismo maestro, y a la educación. El maestro no muestra sólo los beneficios de la paz en el mundo sino el modo de cultivarla a través del diálogo y la comunicación, de la sencillez, cercanía y humildad como el equilibrio y la paz interior. Estas cualidades personales, como Agustín aborda en sus obras pedagógicas, han de estar presentes primero en el maestro y después, a través de la enseñanza, en el alumno; siendo fundamentales para desarrollar el valor de la paz.

Palabras clave: Agustín, diálogo, humildad, interioridad, maestro, pedagogía, paz.



Abstract

Among the main qualities a teacher must have according to pedagogy, especially in *Confessiones*, *De catechizandis rudibus*, *De Magistro* and *De doctrina christiana*, dialogue, interior search and humility are highlighted as means of achieving peace for students. This chapter analyses the necessary link between these three qualities a teacher must develop in his or her classroom pedagogy. In addition, this contribution seeks to understand the theoretical basis of these qualities through the main Augustinian pedagogical works and their practical application the twenty-first century schools establishing contextual parallelisms between saint Augustine's era and the contemporary time. This chapter's main objective is to reflect on the profile of the Augustinian teacher as imitating the Doctor of Peace and his or her views of education today. The teacher, according to Augustinian tradition, must assume an essential function by becoming a collaborator in revising the process of dehumanization that currently affects students and teachers alike. On this model, teacher does not only show the benefits of peace in the world, but also demonstrates the way of cultivating peace through dialogue and communication, simplicity, closeness and humility as balance and inner peace. These personal qualities, as Augustine explains them in his pedagogical works, shall be, in the first place, present in the teacher and then, through teaching, present in the student. In this way, each element discussed is essential to develop the value of peace.

Keywords: Augustine, dialogue, humility, interiority, teacher, pedagogy, peace



Acerca del autor | About the author

Carlos Novella García [carlos.novella@ucv.es]

Doctor en Pedagogía por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Profesor e investigador universitario en el Grado en Educación Infantil y en Educación Primaria. Máster en Ética y Democracia por la Universitat de València. Asesor técnico pedagógico invitado de la Supervisión Educativa del Departamento del Guairá (Paraguay). Departamento de Didáctica General, Teoría de la Educación e Innovación Tecnológica, Facultad de Magisterio y Ciencias de la Educación, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (España).



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Novella García, Carlos. “El valor de la paz en la escuela desde la pedagogía agustiniana.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 283-305.

Introducción

Entre las cualidades que un maestro debe tener, según la pedagogía agustiniana (fundamentalmente en *Confessionum*, *De catechizandis rudibus*, *De Magistro* y *De doctrina christiana*), se destacan el diálogo, el cultivo de la interioridad y la humildad como impulsoras del valor de la paz en los alumnos. En este capítulo se analizará la necesaria vinculación entre las tres cualidades que debe desarrollar y evidenciar un maestro en su pedagogía de aula en relación con el concepto de paz, el cual se extrae de las diferentes obras agustinianas estudiadas en este sentido.

Esta selección de cualidades se justifica, en parte, por la cercanía que mantienen con el valor de la paz, así como por ser las voces que más veces aparecen citadas en las obras educativas de san Agustín de Hipona, según el *Corpus Augustinianum Gissense*. A lo largo del capítulo se busca explicar y comprender la fundamentación teórica de estas cualidades a través de las principales obras pedagógicas agustinianas y su aplicación práctica en la escuela del siglo XXI, al establecer paralelismos contextuales en el plano educativo y en la metodología pedagógica entre la época de san Agustín y la actual. El objetivo principal del capítulo es reflexionar sobre el perfil del maestro agustiniano como Doctor de la Paz y su proyección en la formación del maestro y el alumno en este valor en la escuela del siglo XXI.

El valor de la paz en la educación desde la pedagogía agustiniana

Aunque en los diferentes capítulos de este libro se analiza el concepto de paz, es necesario recuperarlo aquí en el propósito de contextualizar la relación entre las cualidades seleccionadas del maestro y su base para el desarrollo de la paz en sí mismo, así como en los alumnos, desde la pedagogía agustiniana. La Real Academia Española de la Lengua la define en su primera acepción como “situación en la que no existe lucha armada en un país o entre países”; en la segunda la define como “relación de armonía entre las personas, sin enfrentamientos ni conflictos”; en su

quinta lo describe como “estado de quien no está perturbado por ningún conflicto o inquietud”, mas es en la sexta en la que más se acerca, junto con esta última, a nuestro estudio e interés: “Sentimiento de armonía interior que reciben de Dios los fieles”.

A fin de lograr una mayor aproximación al concepto agustiniano en complementariedad con la conceptualización léxica anterior, de acuerdo con Burt (1009), la paz,

Es la ausencia de disensiones y conflictos. Como tal, la paz se realiza perfectísimamente en un mundo en absoluta unidad. La paz es uno de los conceptos centrales del pensamiento de Agustín. El término *pax* en una de sus variadas aparece más de 2500 veces en los escritos de Agustín. Para que una persona tenga paz perfecta, tiene que haber armonía interna y externa.

El equilibrio entre la paz interna de uno mismo y la paz externa (la que se consigue con otras personas), al que el autor hace referencia, puede alcanzarse con ciertas garantías mediante el desarrollo y la potenciación de las cualidades de la humildad, el diálogo y el cultivo de la interioridad en el maestro, puestas al servicio del aprendizaje del alumno. La consecuencia inmediata es la proyección de esta misma paz en la sociedad como miembro que es y será de una comunidad determinada. Así, se comprobó que el equilibrio social se debe a la suma de los equilibrios de paz interior y externa que una misma persona establece consigo mismo y los demás. Esta es la clave explicativa de la relación entre la paz agustiniana y su integración en la perspectiva educativa. Contribuir a este equilibrio es hacerlo con una sociedad mejor y más humanizada. Quizás debamos plantearnos que Agustín nos ofrece con esta visión pedagógica una luz para educar o humanizar la educación, premisas que pueden hacer frente a la actual emergencia educativa impregnada de los postulados del relativismo, el nihilismo y el hedonismo. En este sentido, Burt advierte:

Agustín creía que la unidad de corazón (concordia), que es la esencia de la amistad y la fuente de la verdadera paz, es posible en cualquier nivel de la sociedad humana. La concordia constituye la raíz de la paz de toda sociedad humana, ya se trate del

Estado o de la familia o de las asociaciones voluntarias como son las comunidades religiosas. (1012)

El maestro, según la tradición agustiniana, necesariamente tiene la función primordial de convertirse en uno de los garantes para revertir el proceso de deshumanización que actualmente padece gran parte de nuestras sociedades. La mejor forma es hacerlo desde la escuela, la familia y la educación. Maestro es el que enseña y el que guía la mirada del educando hacia su interior, por lo cual, si el maestro cultiva la paz, el alumno también lo hará desde la reflexión. El alumno aprende con la ayuda del maestro. El maestro no enseña solo los beneficios de la paz en el mundo, sino el modo de cultivarla a través del diálogo y la comunicación, de la sencillez, de la cercanía con el otro y de la humildad particular como el equilibrio entre la paz interior y la paz exterior. Estas cualidades y desarrollos personales, necesariamente –tal como Agustín lo aborda en sus obras pedagógicas–, primero han de estar presentes en el maestro, a fin de que después, por medio de la enseñanza, las recoja el alumno.

Di Berardino (47) afirma que “el maestro es la guía que hace emerger la verdad, que es Dios, que vive en el interior de la persona humana”. El maestro se convierte en una persona clave que ayudará al alumno a establecer ese diálogo consigo mismo, de modo que desde su misma interioridad hará aflorar valores y actitudes como, por ejemplo, la humildad, tan necesaria en nuestras sociedades. El Obispo de Hipona, en el diálogo que establece con su hijo Adeodato en *mag.*, XIV, 45, afirma: “Christus intus docet, homo verbis foris admonet”; es decir, “Cristo enseña adentro, afuera el hombre advierte con palabras”. Es un claro mensaje que puede también dirigirse hacia la consecución de la paz, de la manera en que Cristo pretendía en sus enseñanzas.

San Agustín, en *cat. rud.*, 10, 14, afirma: “Cuanto más amamos a las personas a las que hablamos, tanto más deseamos que a ellas agrade lo que les exponemos para su salvación”. Una afirmación que ayuda a contemplar la necesaria relación de amor y equilibrio con los demás hasta alcanzar la paz externa. Se entiende, desde este posicionamiento, cómo si el maestro explica con amor y con

la luz de su paz interior logrará guiar al alumno hacia el mismo amor que él cultivará, el cual concederá a los que le rodean y, por ende, llevará a la sociedad. De esta forma, Agustín nos indica en *civ.*, XIX, 13, 1: “La paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados”, es decir, es la paz externa que proviene previamente de la paz interna individual de los ciudadanos.

Las enseñanzas del maestro deben incorporar la promoción de la capacidad de comprensión del educando, y tener para esto como base y modelo fundamental el magisterio de Jesucristo. San Agustín, en *cat. rud.*, 10, 14, sostiene que el amor del maestro hacia el alumno permitirá a este acceder al conocimiento de la verdad y a su luz interior, y será guía de su educación y fuente de su conocimiento: “Teniendo presente que la caridad [amor] debe ser el fin de todo cuanto digas, explica cuanto expliques de modo que la persona a la que te diriges, al escucharte crea, creyendo espere y esperando ame” (Agustín 460). Galino concluye que san Agustín consideraba imprescindible que “para impartir la verdad necesita el maestro serenidad, entusiasmo y alegría” (407), es decir, la paz interior.

Cuando el maestro comparte lo que entiende con su alumno tras la lectura de un tema, no lo hace de modo memorístico ni fotográfico, sino que incluye sus emociones, sentimientos y vivencias. Esto provoca en el interior del alumno un diálogo reflexivo. El mismo Agustín dialogó con numerosísimas personas, consigo mismo y, fundamentalmente, con Dios, desde su interior, de modo que consiguió elaborar una reflexión hacia la paz, ya que la concibe como un signo de caridad y comprensión hacia el otro.

Desde la cualidad de la humildad en el maestro comprobamos que Agustín, en *tr.*, IV, 2, 4, advierte: “La sangre del Justo y la humildad de Dios es la única tisana purificativa para los hombres malvados y soberbios”. Una clara alusión a la necesidad de la humildad para promover interiormente la paz y así evitar la maldad y la soberbia, enemigas justamente de esa paz, puesto que “cuanto más inmunizados estemos contra la hinchazón del orgullo, más llenos estaremos de amor. Y el que está lleno de amor, ¿de qué está henchido sino de Dios?” (*tr.*, VIII, 7, 11).

Estas cualidades se presentan como aspectos fundamentales para desarrollar el valor de la paz en los alumnos desde la escuela, aunque no son las únicas, pues potencian el desarrollo de otras también necesarias para alcanzar este mismo objetivo de la paz.

La humildad y la paz agustiniana

En el apartado anterior hemos reflexionado sobre el lugar que ocupa el valor de la paz en la escuela por medio de las enseñanzas del maestro. De acuerdo con esta premisa, es necesario partir del análisis que san Agustín plantea sobre las cualidades que debe poseer un maestro de escuela. Entre estas determina la humildad como base para la consecución de un clima de aprendizaje en el aula equitativo, respetuoso y cercano, lo que proporcionará un espacio de paz para desarrollar una educación integral en el alumno. San Agustín plantea la cualidad de la humildad como de esencial presencia en el maestro al afirmar: “Si quieres llegar a ser grande, comienza por ser pequeño; si planeas la construcción de un edificio elevado, piensa primero en darle hondos cimientos” (s., 69, 2). Más concreto aún, cuando concluye con firmeza: “... la sangre del Justo y la humildad de Dios es la única tisana purificativa para los hombres malvados y soberbios ...” (tr., IV, 2, 4). Lo contrario a esta humildad que lleva a la paz, es la soberbia que lleva al enfrentamiento y la confrontación personal, a la aparición y la promoción del conflicto. De forma categórica, san Agustín advierte a los maestros que tienden hacia esta soberbia en c., *Faust.*, 16, 13: “Aunque hayáis nacido en este mundo después de la pasión y resurrección de Cristo, sois ladrones y salteadores porque, antes de que él os iluminara para predicar su verdad, quisisteis anticiparos a él, para proclamar vuestro engaño”. En este sentido, en *conf.*, I, 4, 4, plantea cómo Dios “renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo.” El hombre se encuentra inflado por la soberbia. Sentirse superior al otro es una característica que forma parte cada vez más de una sociedad integrada en el concepto de la competitividad y del individualismo excluyente. Este tipo de comportamiento elimina valores humanos tales como la comprensión, la empatía, la solidaridad y el servicio a los demás, es decir, aquellos que nutren una educación en la escuela y en la familia dirigida al desarrollo del valor de la paz, entre otros.

La humildad que permite alcanzar la paz resalta y destaca la importancia en la educación y en el aprendizaje significativo de la actitud que pueda mostrar el maestro hacia el alumno, así como su relación con Dios. Define como esencial la humildad de este en cuanto una característica inherente a su profesión como educador. Esta característica permite acercar al alumno al aprendizaje y afianzar su compromiso en este proceso en un ambiente de paz y armonía. No es sinónimo de inferioridad, más bien un sentimiento de no sentirse superior al otro, tan solo como un igual ante Dios como lo es el mismo alumno, con quien comparte lo que Él le ha permitido adquirir. La educación, los conocimientos y, en definitiva, la sabiduría, son dones recibidos para ofrecerlos y compartirlos. Así lo afirma san Agustín en *conf.*, I, 19, 30: “Luego cuando tú, Rey nuestro, dijiste: De tales es el reino de los cielos, quisiste, sin duda, darnos en la pequeñez de su estatura un símbolo de humildad”. El maestro no solo enseña, sino que también aprende, de modo que sea aún alumno. Mostrar una actitud de agradecimiento por lo recibido, al considerar que no somos los autores reales de esta concesión, es la vía para alcanzar la humildad. Los bienes conseguidos son bienes ofrecidos por Dios en nuestro camino de encuentro con Él, necesarios para dotar de solidez nuestros pasos. Si buscamos el origen de estos en nosotros mismos o en los demás, no solo no hallaremos la grandeza y la verdad, sino el dolor y la confusión por la mundanidad de nuestros motivos. San Agustín enfatiza la participación directa de Dios en lo que somos y tenemos desde nuestro nacimiento. Fruto de nuestra relación e interacción con Él, alcanzaremos mayor conocimiento de los dones que nos ha concedido y posibilitaremos que otros consigan acceder a ellos. No somos dueños de lo recibido porque tampoco somos creadores de lo conseguido. Podemos constatar esta afirmación cuando señala:

Bueno es el que me hizo y aún él es mi bien; a él quiero ensalzar por todos estos bienes que integraban mi ser de niño. En lo que pecaba yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en él, los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores. Gracias a ti por tus dones. (*conf.*, I, 20, 31)

La presencia de la humildad en las explicaciones y en la actitud del maestro es esencial en la pedagogía agustiniana, pues se debe buscar “tu misericordia para que sea reparada mi indignicia y llevada a la perfección de aquella paz que ignora el ojo del arrogante” (*conf.*, X, 38, 63). No hay una convivencia armónica entre la paz y la soberbia, sino entre la humildad y la paz. Este debe ser uno de los focos de atención del maestro a fin de que el alumno, por medio de esta cualidad, alcance el equilibrio interior y exterior que lo llevará a desarrollar una visión pacífica de su realidad. San Agustín ofrece el consejo a los maestros al decir:

Asid la enseñanza y regocijaos, pero con temblor, guardando siempre con humildad lo que habéis recibido. No sea que se enoje alguna vez el Señor, contra los soberbios, desde luego, que se atribuyen a sí mismos lo que tienen y no dan las debidas gracias al autor de quien lo tienen... (*s.*, 131, 5)

Asimismo, afirma de forma rotunda y clara en *tr.*, VIII, 7, 11: “Más poderosa y más segura es la solidísima humildad que las cimas barridas por los vientos”. Establece también la soberbia como la peor enemiga de la humanidad y, por ende, de la educación para la paz:

Nada se opone más a la caridad que la envidia, y la madre de la envidia es la soberbia. Jesucristo, Dios y hombre, es al mismo tiempo una prueba del amor divino hacia nosotros y un ejemplo entre nosotros de humildad humana. ...Gran miseria es, en efecto, el hombre soberbio, pero más grande misericordia es un Dios humilde. (*cat. rud.*, 2,8)

La soberbia ciega al maestro y lo aleja del alumno, y rompe así la posibilidad de establecer en el aula un clima de aprendizaje que impulse el valor de la paz en el alumno, ya que “es un vicio del alma que ama perversamente, desordenadamente, su misma capacidad o valía, despreciando las posibilidades más justas de los demás” (Domínguez 204). No obstante, es importante considerar también que el maestro podría caer en una falsa humildad que lo llevaría a actuar de una forma interesada por un beneficio personal, pero el cual –al final– en algún momento se descubriría. La esperanza es una de las cualidades que san Agustín incorpora con el fin de

hacer sólida la humildad en el maestro. La humildad se muestra como la virtud que se nutre de la esperanza, pues la esperanza ilumina la humildad (Costa, 1987).

Desde la pedagogía agustiniana se establece la humildad como una cualidad extensible a todos los maestros, ya que “el signo de los seguidores de Cristo es la humildad: si este signo lo llevamos en el corazón, y se nota en nuestro modo de proceder, ciertamente en toda la realidad de la vida nos asemejaremos de verdad al mismo Cristo como Ideal” (Domínguez 189), quien en todo momento planteó escenarios que llevaran a la paz entre los hombres.

En relación con la cualidad de la humildad que se nutre de la esperanza, el valor de la paz en la escuela no sería explícito si esta misma humildad no llevara a la caridad. Por este motivo anima al maestro cuando le dice, en s... 69, 4, “cava en ti mismo este cimientito de la humildad y llegarán a lo cimero de caridad [los que han de recibir la enseñanza]”. Aspecto en el que insiste cuando afirma:

Ante todo se nos debía convencer del gran amor que Dios nos tiene, para no dejarnos prender en la desesperación sin atrevernos a subir hasta él. Convenía fuera puesto en evidencia cuáles éramos cuando nos amó, a fin de no sentir el tumor de la soberbia por nuestros méritos, puesto que nos apartaría aún más de Dios y nos haría desfallecer en nuestra pretendida fortaleza. Actúa Dios en nosotros para que su fortaleza sea causa de nuestro progreso y en la pequeñez de nuestra humildad se perfeccione la virtud de la caridad. (tr., IV, 1, 2)

La caridad que emana de la humildad y está presente en las explicaciones del maestro entusiasmará a su alumno de forma tal que, de acuerdo con Domínguez, san Agustín defendía la idea según la cual:

Teniendo en cuenta la condición imprescindible de la fe, la esperanza y el amor, componentes básicos que van unidos a la gracia santificante, la humildad nos proporciona el fundamento de la actitud santificante que debemos adoptar en todo tiempo y lugar los cristianos sinceros para someternos en todo a la voluntad de Dios con santa piedad filial [ya que] si a todo cuanto hacemos bien no precede la humildad, acompaña la humildad y le sigue

la humildad para moderarnos, la soberbia nos arrebatará de las manos cualquier obra cuya ejecución nos alegraba. (187)

La misma caridad que surge del cultivo de la humildad en el maestro potenciará su vínculo con el alumno, lo cual origina el compromiso mutuo por alcanzar una educación que despierte el valor de la paz. Desde este punto de vista, la caridad y la humildad, como edificadoras de la paz, harán que el alumno se sienta motivado a escuchar con atención y entusiasmo lo que transmite el maestro, haga lo propio con lo que escucha y se despierte así en él el impulso interior hacia la paz y el amor a los demás. San Agustín orienta al maestro, en este mismo sentido, al decirle en su *cat. rud.*, 4, 8: “Teniendo presente que la caridad debe ser el fin de todo cuanto digas, explica cuanto expliques de modo que la persona a la que te diriges, al escucharte crea, creyendo espere y esperando ame”.

Como se ha planteado en este apartado, la humildad –desde la pedagogía agustiniana– establece un vínculo fuerte entre el maestro y el discípulo (alumno), de modo que propicia el diálogo, la atención y el cultivo de su interioridad, cualidades que analizaremos a continuación y que potenciarán la fundamentación del valor de la paz en la escuela.

El diálogo y la paz agustiniana

La humildad es una cualidad preferente en el maestro para la pedagogía agustiniana, aunque esta humildad se hace más explícita a través del mecanismo del diálogo. Un claro ejemplo lo observamos en *De Magistro*, obra en la que san Agustín utiliza el diálogo como método de enseñanza con su hijo Adeodato, a fin de que este encuentre las respuestas a sus preguntas, es decir, para reflexionar a través del diálogo y así alcanzar el desarrollo de un aprendizaje significativo. Asimismo, en el propósito de tratar el diálogo podríamos traer a colación la obra inacabada que casi todos los códigos atribuyen a san Agustín y lleva por título *De dialéctica*, u otras obras dialógicas suyas como, por ejemplo, *Contra académicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquios*, *De quantitate animae* o *De libero arbitrio*.

La importancia que concede al diálogo es tal que la obra que cambió su visión filosófica y produjo en él un cambio de perspectiva destacable en este ámbito fue el diálogo *Hortensio*, de Cicerón. Este texto produjo en san Agustín una clara influencia en sus posteriores reflexiones, junto con las Sagradas Escrituras, una vez inició o, incluso podríamos afirmar, reinició su conversión cristiana, puesto que a pesar de todas las influencias que tuvo en su camino previo a la conversión, siempre tuvo a Jesucristo presente en sus pensamientos y reflexiones. Sin embargo, aunque resulta atractivo, no es objeto de este capítulo profundizar en estas obras, sino más bien analizar los resultados del uso del diálogo en el aula con el fin de desarrollar el valor de la paz. Cuando el aprendizaje significativo se produce en el alumno, su comprensión y aplicación efectiva de lo aprendido se incrementa de forma exponencial.

Es por este motivo que el diálogo entre personas implementa los mecanismos de comprensión del otro, empatiza con la situación de su homólogo y plantea llegar a acuerdos por el bien común. Asociar el diálogo con el valor de paz es clave para que en el proceso de enseñanza-aprendizaje se convierta en la metodología docente más utilizada, a fin de conseguir el consenso y un clima estable y de respeto en el aula. Es necesario no olvidar que el diálogo precisa antes de la cualidad de la humildad en la persona, en el maestro y en el alumno, porque de lo contrario estará condicionado y, en algún momento, el acuerdo, el equilibrio y la paz dejarán de ser su horizonte inmediato.

La pedagogía agustiniana no solo relaciona la humildad con el diálogo, sino también con la caridad, y establece esta última como la predisposición de una persona a escuchar al otro, a iniciar un diálogo que les permita acercar posturas y llegar a acuerdos desde un proceso pacífico. Campelo asegura:

Sí es verdad que Agustín usa el diálogo al estilo platónico, lo es sólo en el método dialógico, porque el contenido agustiniano va más al fondo. Para él no es ya la simple investigación, sino una conversación entre personas que tratan de buscar el reino de la sabiduría-verdad. (161)

En su obra *De magistro*, san Agustín trata de hacer ver, por medio del diálogo que sostiene con su hijo Adeodato, cómo las mejores respuestas a los enigmas no se hallan de forma explícita en diálogo con el exterior, con los elementos y las situaciones que lo componen, sino más bien con el interior de cada persona, porque es allí donde entraremos en nuevo diálogo con Jesucristo, ejemplo de paz y sabiduría (enseñar al alumno el cultivo de su interioridad –de su diálogo interior, en definitiva– es un tema que se trata en el siguiente apartado). De esta forma:

Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar... Y esta verdad... es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre... la incommutable Virtud de Dios y su eterna sabiduría (Ef., 3, 16-17). Toda alma racional consulta a esta Sabiduría. (*mag.*, XI, 38)

El verdadero diálogo desde la pedagogía agustiniana se produce en el momento en el que,

Uno da –el que habla– y otro recibe –el que escucha–; pero, al mismo tiempo, el que escucha también da: se da a sí mismo en la escucha y el que habla también recibe, de tal manera que en los dos, haya una ofrenda de comprensión y de unidad. (Campelo 157)

Esto, en la medida en que lleve a un encuentro y un compromiso por un clima de paz y armonía en el aula.

La pedagogía agustiniana nos indica que el maestro y el alumno comparten el proceso de aprendizaje, y es en este camino en el que los dos se comprenden mutuamente desde de un diálogo basado en la caridad del uno con el otro:

Cuando aquéllos se dejan impresionar por nosotros que hablamos, y nosotros por los que están aprendiendo, habitamos los unos con los otros: es como si los que nos escuchan hablaran por nosotros, y nosotros, en cierto modo, aprendiéramos en ellos lo que les estamos enseñando. (*cat. rud.*, 12, 17)

Esta armonía pedagógica suscita el desarrollo de un clima de aula en el que la significatividad del aprendizaje se desarrolla en plena coordinación con el valor de la paz desde la caridad maestro-alumno, la cual se alcanza por medio de un proceso dialógico. Esta combinación de cualidades y el valor de la paz se reforzará y consolidará a través de otra cualidad pedagógica agustiniana: el cultivo de la interioridad en el alumno.

El cultivo de la interioridad y la paz agustiniana

El diálogo, como hemos visto, es el mejor camino para el cultivo de la interioridad de una persona. No se trata de un diálogo cotidiano entre personas, externo en definitiva, sino –en esta ocasión– de un diálogo interior, con uno mismo. El maestro que lo inicia debe hacer el esfuerzo, en relación con la cualidad que san Agustín le otorga, para que el alumno también sea capaz de desarrollar su interioridad por medio del diálogo, la humildad y la caridad del día a día. Llevar a la reflexión al alumno le permitirá observar, desde la perspectiva de su interioridad, lo que le rodea, y buscar así el equilibrio interior con el exterior, es decir, la paz interior con la paz exterior. La educación que resulta es la ya manida expresión “educación integral” de la persona en todas sus dimensiones (física, cognitiva y espiritual).

San Agustín experimentó algo muy similar al dejarse llevar únicamente por el mundo externo, lo que, a su entender, empobrecía y empequeñecía cada vez más su interior y lo conducía a una ceguera espiritual con sus dolorosas consecuencias. En *Confessionum* manifestaba que la educación que recibió lo apartaba de la compañía de Dios y lo sometía a alcanzar el mero éxito social como meta de una vida mundana. La educación que él mismo plantea se orienta a conseguir el equilibrio y el compromiso entre su vida exterior y su vida interior, a fin de dotar de claridad a su corazón y de pureza a su alma. En *conf.*, II, 2, 4, señala: “Yo, miserable, pospuesto tú, me convertí en un hervidero, siguiendo el ímpetu de mi pasión, y traspasé todos tus preceptos”.

San Agustín nos adelanta el resultado de esa educación, la cual termina por conseguir un poder deshumanizado en el que se

instala la soberbia: “Ya había llegado a ser el “mayor” de la escuela de retórica, y gozábame de ello soberbiamente y me hinchaba de orgullo” (*conf.*, III, 3, 6). Situación que lo distancia de forma notable de su interior, y lo sitúa en lo efímero de la vida, en aquello que lo aleja de su paz interior. Esta una realidad educativa que presenta hace varios siglos y, lamentablemente, hoy persiste. Barrio la describe de la siguiente forma:

Sin un fundamento antropológico y filosófico de serio alcance teórico, el discurso de la Pedagogía acaba en un discurso esclavo de la mentalidad dominante que no se preocupa por cultivar en cada persona su originalidad, sino por reproducir mecánicamente copias fieles a los prototipos diseñados por mercaderes o ideólogos. Aunque lo hagan con gran eficacia técnica, en el fondo sólo promueven lo que Nietzsche llamaba <<bestias hábiles>>. (15)

La pedagogía agustiniana nos indica cómo los maestros que promueven solo una enseñanza desde los estímulos exteriores y dejan de lado la reflexión –el cultivo de la interioridad, en definitiva– impiden al alumno desarrollar un aprendizaje significativo y la activación de valores humanos como, por ejemplo, el valor de la paz, el cual tratamos en este apartado. Si se impulsa una mera enseñanza de lo externo y se obstaculiza una interiorización de lo que se escucha, las respuestas a los enigmas bien pueden ser falsas, o bien verdades incompletas, dependiendo de su parcialidad. En este sentido, san Agustín señala: “Los errores y falsas opiniones contaminan la vida si la mente racional está viciada” (*conf.*, IV, 15, 25).

Los maestros que reprimen la reflexión dificultan la voz interior del alumno, la cual lo conduce hacia la verdad que Dios ha sembrado en su corazón (Prats, 2012). La alternativa que san Agustín plantea –en gran parte de sus obras– es una pedagogía del maestro que implementa la iluminación de Dios al interior del mismo maestro y del alumno. El objetivo principal del maestro será, por tanto, ayudar al alumno a reparar su interior al acercarlo a Dios desde lo íntimo del corazón. El corazón lo considera san Agustín el epicentro de su interioridad, en el cual se concentran todos sus poderes y desde donde emanan todas sus actividades (Madec, 1990). El encuentro con Dios solo se producirá en nuestro interior

a través del corazón, y no por medio de los sentidos externos del cuerpo. Es por esto que san Agustín se lamenta de su error por buscar a Dios “no con la inteligencia sino con los sentidos de la carne” (*conf.*, III, 6, 11), y llega a la conclusión de que allí no lo hallaremos porque no habita más que en nuestro espíritu, en nuestra interioridad. Insiste también en que,

Nuestra Vida verdadera bajó acá y tomó nuestra muerte, y la mató con la abundancia de su vida [y] si partió de nuestra vista fue para que entremos en nuestro corazón y allí le hallemos; porque si partió, aún está con nosotros. (*conf.*, IV, 12, 19)

Cuando esta verdad despertada y equiparable a la paz interior no reside en el corazón del alumno, la confusión y el sufrimiento pueden asentarse en su interior y acabar con esta paz. San Agustín lo advierte al decir que le sucedió cuando era él alumno y refiriéndose a sus maestros:

A dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales y habladores en demasía, en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con las sílabas de tu nombre, del de nuestro Señor Jesucristo y del de nuestro Paráclito y Consolador, el Espíritu Santo. Estos nombres no se apartaban de sus bocas, pero sólo en el sonido y ruido de la boca, pues en lo demás, su corazón estaba vacío de toda verdad. Mas como las tomaba por ti, comía de ellas, no ciertamente con avidez, porque no me sabían a ti ni me nutría con ellas, antes me sentía cada vez más extenuado. (*conf.*, III, 6, 10)

Concluye al afirmar e insistir cómo este tipo de maestros “que mienten y engañan no sólo no abren su alma con las palabras, sino que hasta la encubren” (*mag.*, XIII, 42). Desde su pedagogía plantea de forma reiterada la necesidad de que el alumno aprenda el sentido de la paz a través del desarrollo conjunto impulsado por el maestro que enseña desde afuera y el Maestro interior que ilumina desde adentro:

Pues el que escucha, si las sintió (imágenes) y presencié, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo mismo... [ya que]... ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseñé algo diciéndole verdad, pues

aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente. (*mag.*, XII, 39-40)

De esta forma, “es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior” (XII, 39-40).

San Agustín describe el corazón como el espacio interior donde el alumno hallará el consuelo de la verdad, es decir, de la paz. Un gran número de preguntas son las que se encuentra en su etapa educativa y, muy probablemente, la paz de hallar las respuestas a estas preguntas no la desarrollará por buscarlas de manera desenfocada y fuera de él de modo exclusivo. Es preciso, “saber con certeza que el hombre (alumno) puede pensar en la naturaleza de su alma y encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encontrará, no lo que ignoraba, sino aquello en lo que él no reflexionaba” (*tr.*, XIV, 6, 8).

Galindo, al describir los valores de la enseñanza agustiniana, afirma que san Agustín concluía que “a esta verdad se llega ineludiblemente por la misma vía de la interioridad. Ya que, allá, dentro de uno mismo, está la Verdad, está Cristo, el que nos enseña sin palabras, como Maestro interior” (51). Una escuela que no ayuda en sus objetivos pedagógicos a desarrollar la verdad sembrada en el corazón del alumno y se centra de manera exclusiva en el conocimiento externo o en la mera instrucción, provocará que el alma del alumno no encuentre paz en sus acciones, sino sufrimiento y desorientación, lo que lo llevará a la oscuridad de lo mundano y caduco. Prats (2012) distingue entre educación e instrucción en este mismo sentido:

Con la palabra instrucción designamos, sobre todo, la adquisición de una habilidad. Ser hábil quiere decir tener la capacitación técnica suficiente para el desempeño de una determinada actividad o para el manejo de un instrumento. Pero eso no significa –como confirma nuestra experiencia– que sea, por ello, una persona más educada. Dicho de otra forma, poseer habilidades no implica necesariamente ser mejor persona. Por educación entendemos un proceso perfectivo más amplio, que atañe a la persona completa. Todo ello debe traducirse en actos buenos. (17-18)

En esta misma línea, Pascual nos indica en referencia a san Agustín:

Nuestro Santo tiene muy en cuenta que lo que enseña, no sólo va dirigido a la inteligencia del oyente, sino también a su corazón, de modo que suscite en él un gozo íntimo y un deseo de convertir en proyecto de vida lo que ha escuchado y aprendido (39).

El Doctor de Hipona concede al maestro la función especial y necesaria en su magisterio de responsabilizarse, en la medida en que es la ayuda y orientación que necesita el alumno hacia el descubrimiento de su paz interior a través de la verdad sembrada en su corazón por Dios:

Cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece. Nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón. (tr., IX, 7, 12)

Al explicar, el maestro otorga significatividad y paz interior al alumno, siempre que esta explicación nazca de la verdad que habita en el corazón del maestro. Este proceso de enseñanza-aprendizaje facultará al alumno a filtrar cada contenido que escucha desde su intuición interior. El camino recorrido sumará más paz en su interior cuanto más significatividad, reflexión y conexión con la verdad sembrada en su corazón tenga este aprendizaje. En este sentido, san Agustín advierte:

Si mi alma se interroga a sí misma sobre sus fuerzas, no se da crédito fácilmente a sí, porque muchas veces le es oculto lo que hay en ella, hasta que se lo da a conocer la experiencia. Nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa, es tu misericordia.

La misericordia es paz y equilibrio entre lo externo y lo interno en la vida del maestro y del alumno. Incorporar en el proceso educativo del alumno la educación de su interioridad es clave, ya que es la única manera en la que el maestro acercará y motivará al alumno hacia sus enseñanzas. La paz interior que consigue desde este proceso le ayudará a asimilar y comprender con mayor

significatividad lo aprendido, ya que –como Agustín concluye en tr., X, 1, 2, “cuanto más se conoce, sin llegar al conocimiento pleno, con tanto mayor empeño anhela el alma saber lo que resta”.

Conclusiones

Si bien el valor de la paz en las escuelas se trabaja desde diferentes áreas competenciales, todas confluyen en la necesidad de un desarrollo interior de la persona en consonancia con un equilibrio con el contexto del que esta forma parte. Esta tarea no se alcanza si el maestro no es capaz de provocar en el alumno una reflexión profunda sobre lo que aprende, con el fin de ir más allá del mero conocimiento. El objetivo pedagógico que se extrae de este propósito es la búsqueda de la paz interior en el alumno, lo que le permita analizar con minuciosidad las situaciones vitales a las que se ve sometido en la experiencia. Hemos comprobado en este capítulo que la pedagogía agustiniana ofrece la clave para alcanzar este objetivo desde el desarrollo y activación de las cualidades más personales del alumno en relación consigo mismo y con los demás; estas son: la humildad, el diálogo y el cultivo de la interioridad. El desarrollo conjunto de estas tres cualidades, desde la escuela, le proporcionan su entorno interior, necesario para que se sienta en paz y se proponga como meta personal proyectar esta misma paz hacia su entorno inmediato. Asociar la paz con la humildad, con el diálogo y con el cultivo de la interioridad es el camino que nos plantea san Agustín en sus obras, a fin de transformar la educación y alcanzar mediante ella la necesaria caridad que otorgue una mayor esperanza de un mundo en paz.



Referencias

- Agustín de Hipona. “De civitate Dei”. *Obras de San Agustín*, editado por J. Morán, vol. 16-17, Madrid, BAC, 1958,
- . “De doctrina christiana”. *Obras de San Agustín*, editado por B. Martín, vol. 15, segunda edición, Madrid, BAC., 1969.
- . “Sermones” (1º). En *Obras de San Agustín*, traducido por M. Fuertes Lanero y M. M. Campelo, vol. 7, 4ª edición, Madrid, BAC, 1981.
- . “Sermones (2º): 51-116”. *Obras completas de San Agustín*, traducido por Lope Cilleruelo et al, vol. 10, Madrid, BAC, 1983.
- . “De catechizandis rudibus”. *Obras completas de San Agustín*, vol. 39, versión de Lope Cilleruelo et al., Madrid, BAC, 1988, pp. 447-534.
- . “Contra Faustum manicheum”. *Obras de San Agustín. Escritos antimaniqu coastos (2º)*, traducido por Pío de Luis, vol. 31, Madrid, BAC, 1993.
- . “Confessionum”. *Obras completas de San Agustín*, editado por Á. C. Vega, vol. 2, Madrid, BAC, 2005.
- . (2009). “De Magistro”. *Obras completas de San Agustín*, versión de V. Capánaga, vol. 3, Madrid, BAC, pp. 573-669.
- Barrio Maestre, José María. *La innovación educativa pendiente: formar personas*. Barcelona, Erasmus Ediciones, 2013.
- Burt, Donald X. “Paz”. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, dirigido por Allan D. Fitzgerald, director versión española Jaime García, traducción Constantino Ruiz-Garrido, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 1009-1014.
- Campelo, Moises María. Diálogo y comunidad según san Agustín. *Revista Agustiniana*, vol. 38, 1997, pp. 157-184.
- Costa, Agustín. “El camino de la humildad en las enarraciones sobre los salmos de San Agustín”. *Cuadernos monásticos*, vol. 80, 1987, 23-41, 1987.
- Di Berardino, Angelo. “Novedad del cristianismo para la pedagogía desde la perspectiva de los Padres de la Iglesia (San Agustín)”. *II Congreso Internacional Educación Católica para el siglo XXI. Fe, Ciencias y Educación*

- Valencia, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, 2010, pp. 43-60.
- Domínguez, Jesus. “Proceder con humildad (sugerencias agustinianas)”. *Revista Agustiniiana*, vol. 38, 1997. pp. 185-217.
- Galino, M. Á. *Historia de la educación. Edades Antigua y media*. Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1973.
- Galindo Rodrigo, José Antonio. Los valores que configuran al cristiano según la enseñanza de San Agustín. V *Congreso Internacional Educación Católica para el siglo XXI. La educación en San Agustín, una respuesta a la postmodernidad*. Valencia, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, 2012.
- Madec, Goulven. “Conversion intériorit , intentionnalit ”. *Interiorit  e intenzionalit  in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, 1954, pp. 151-162.
- Pascual, Joaquín. “El Magisterio de San Agustín en su predicación”. V *Congreso Internacional Educación Católica para el siglo XXI. La educación en San Agustín, una respuesta a la postmodernidad*. Valencia, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, 2012.
- Prats, José I. *La forma cristiana de educar*. Valencia, Edicep, 2012.

**La confesión de Agustín
en el marco de la educación
para la paz en Colombia**

Augustine's Confession in the framework
of peace education in Colombia

10

Maximiliano Prada Dussán
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia



Resumen

El presente escrito explora un camino de articulación entre algunos aspectos del proyecto nacional colombiano de educación para la paz y el pensamiento de san Agustín. El enlace entre estos dos campos es la idea de filosofía como forma de vida. En efecto, inicialmente, de acuerdo con los planteamientos de Diana Murcia (2017) y de Juan Navarrete se muestra que la educación para la paz que se implementa en la actualidad en Colombia implica no solo la transmisión de contenidos relacionados con la paz, sino, también, prácticas y enfoques que impliquen transformación en quienes se forman. La idea de filosofía como forma de vida, propuesta fundamentalmente por Hadot (1998 y 2006), se inserta aquí al mostrar que el filosofar no consiste meramente en el trato con el discurso filosófico, sino también la transformación y la mejora constante de los modos de vida de quien filosofa, asunto que implica el ejercicio de prácticas filosóficas. En el marco de este enfoque, se propone que la confesión de Agustín es un tipo de práctica filosófica que, a partir del autoexamen, promueve el reconocimiento de sí y de los otros, de modo que se hace propicia para la transformación de nuestros modos de vida y nuestras relaciones con los demás. Con todo, se sustenta la idea de la pertinencia de este género de escritura agustiniano en los propósitos de la educación para la paz.

Palabras clave: confesión, educación para la paz, filosofía como forma de vida, san Agustín.



Abstract

This chapter articulates key feature of the Colombian national project for peace education and the thought of Saint Augustine. In this context, these two fields are linked under the idea of philosophy as a way of life. In fact, in the first part, following the approaches of Diana Murcia (2017) and Juan Navarrete the author demonstrates that peace education currently implemented in Colombia implies not only a transmission of ideas related to peace, but also practices and approaches that can transform those in training. The idea of ancient philosophy as a way of life, suggested by Hadot (1998 and 2006), is appealed to here when showing that philosophizing requires not just dealing with philosophical discourse but also implies philosophical (or spiritual) practice exercises. Therefore, the chapter identifies that Augustine's confession as a type of philosophical practice that, through a self-examination, promotes the recognition of oneself and of the others, thus becoming an appropriate means to transform our ways of life and our relations with others. Finally, the relevance of including this Augustinian genre of writing in the main objectives of peace education receives attention.

Palabras clave: confession, peace education, philosophy as a way of life, Saint Augustine.



Sobre el autor | About the author

Maximiliano Prada Dussán [aprada@pedagogica.edu.co]

Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España), Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Sus líneas de investigación incluyen filosofía, filosofía de la educación y educación general. Coordinador del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Prada Dussán, Maximiliano. “La confesión de Agustín en el marco la educación para la paz en Colombia.” *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 307-334.

Introducción¹

El Decreto presidencial, 1038, del 25 de mayo de 2015, reglamenta la Ley 1732 de 2014, por medio de la cual se ordena ofrecer la Cátedra para la Paz en todas las instituciones de educación básica, media y superior del país. Con la reglamentación e implementación de esta cátedra, entre otras muchas acciones que se han llevado a cabo recientemente en el país, el asunto de la paz se pasó a ser también un asunto de la educación. Además de la firma de los acuerdos, la paz compete a los planes e instituciones educativas; en este orden de ideas, y más allá del mandato presidencial, es también asunto de investigadores y docentes.

El presente capítulo explora un camino de articulación entre algunos aspectos del proyecto nacional colombiano de educación para la paz y el pensamiento de san Agustín. Lo que se expone a continuación es fruto tanto de la reflexión filosófica en torno los postulados agustinianos como del análisis de la propuesta de educación para la paz, y de experiencias pedagógicas en curso realizadas en instituciones escolares y universitarias. El interés que nos mueve —puede decirse— es situado, en cuanto busca poner en diálogo a Agustín con nuestro momento histórico y pedagógico: el reto de educar para la paz. Este diálogo se aborda través de la construcción y la sistematización reflexiva de líneas capaces de fundamentar propuestas pedagógicas y filosóficas. Por supuesto, nuestra hipótesis de partida consiste en señalar que podemos encontrar aportes para nuestro proyecto nacional en el pensador africano, aun cuando nos separan de su coyuntura más de 1600 años.

El camino por medio del cual daremos curso a nuestro asunto es el enfoque filosófico conocido como “filosofía como forma de vida”. Apoyados en dicho enfoque, en concreto nos interesa mostrar los aportes que la confesión de Agustín podría proporcionar a nuestros procesos educativos. Así, entonces, se nos aproximaremos al género literario de la confesión agustiniana como una

¹ Artículo asociado al proyecto de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional, “Escrituras no convencionales en filosofía” (FHU 242), desarrollado en el segundo semestre del 2017.

práctica filosófica que potencia el reconocimiento de sí y de los otros, y la cual, en su mismo ejercicio, es transformadora y liberadora. En consecuencia, este escrito se estructura al rastrear y enlazar tres categorías: educación para la paz, filosofía como forma de vida y confesión de Agustín.

Aproximación al proyecto de educación para la paz

Inspirada en la educación para los derechos humanos, la Cátedra para la Paz cuenta con tres contenidos generales de carácter interdisciplinar: 1. Educación para la paz (centrado en la enseñanza, el aprendizaje y la promoción de los derechos humanos); 2. Medio ambiente y naturaleza (centrado en el desarrollo sostenible); y 3. Convivencia (centrado en promover una cultura de paz) (Murcia, 2017, 46). Ahora bien, aun cuando se señalen estos contenidos generales de la Cátedra, tanto los documentos que la fundamentan como los teóricos que han reflexionado sobre ella y han analizado experiencias similares y sus antecedentes (Murcia, 2017, 50 y ss.; Navarrete, 2017, 24 y ss.) coinciden en señalar que con la Cátedra no se busca solo transmitir contenidos democráticos, sino, también, promover su vivencia. Por esto, las metodologías y los enfoques que se tomen en su implementación deben basarse en principios acordes con el contenido de la propuesta (Navarrete, 2017, 28 y ss.). En efecto, como señala el informe de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU (ACNUDH) de 2004, una de las principales barreras detectadas en los primeros 10 años de implementación de la educación para los derechos humanos (1994-2004) consistió en que la propuesta educativa no traspasó la esfera de ser un mero conocimiento teórico más, perdiendo así capacidad transformadora: “En algunos países la educación oficial se basa tradicionalmente en los conocimientos y ese planteamiento no lleva por sí solo a los cambios de actitud que se persiguen con la educación en la esfera de los derechos humanos” (citado en Murcia, 2017, 52).

Así, a fin de contrarrestar este vacío me referiré, de manera breve, a algunos principios que se requerirían en una cátedra para la paz que se caracterice por tener un potencial transformador. Seguiré

en esto el análisis de Juan Navarrete en “Educación para la paz y los Derechos Humanos: ¿Un desafío pedagógico o político?”. Esto permitirá posteriormente, anclar la propuesta agustiniana.

- Principio de integralidad:
“Debe reconocerse a la persona en su individualidad y el valor intrínseco que esto implica”. (29)
- Problematización y crítica de la realidad:
“Se trata de desarrollar destrezas para conocer, interpretar y reinterpretar la realidad, identificando las cadenas causales, los efectos y las posibles soluciones a los problemas en esta materia que en la realidad se traducen en violencia, pobreza, desigualdad y exclusión, entre otros”. (32)
- Propositividad:
“Si nos limitamos a sensibilizar a los educandos respecto a la manera como cualquier transgresión a los DH nos afecta, podríamos crear una sensación de desesperanza contraproducente. No debemos perder de vista que la educación para la paz y los DH es, principalmente, transformadora de actitudes y, por ello, de realidades”. (32)
- Tolerancia y pluralismo:
“La tolerancia supone la aceptación y la defensa de las diferencias. Esto quiere decir que no se limita a soportar, sino que crea las condiciones para que la diversidad se exprese y se mantenga, bajo el supuesto de que esta enriquece el proceso educativo”. (33)
- Liberación:
“En el proceso de identificación de limitaciones y transgresiones a los DH, cada individuo se enfrentará también, en un proceso de diálogo y reflexión, a su situación particular, llegando a identificar no solamente cómo se limitan sus propios derechos, sino también cómo él mismo contribuye a limitar los derechos de los otros”. (33)

Con todo, la discusión acerca de los métodos, los enfoques, los contenidos específicos y las estrategias sigue abierta entre las comunidades académicas. Sin embargo, los asuntos reseñados ponen de manifiesto que una educación para la paz exige, no solo que exista información sobre derechos humanos y que con esto se examine el mundo en el que vivimos; exige, además, dejarnos problematizar por ello. Pide que nuestras prácticas, actitudes, posiciones, prejuicios, ideas y precomprensiones sean puestas en cuestión. Reclama reconocimiento de cada uno de nosotros, examen de nosotros mismos, así como transformación y liberación de quienes participamos en estos procesos. A partir de lo anterior, se requiere que nuestros enfoques pedagógicos y epistemológicos asuman, en alguna medida, estos propósitos. Bajo este reclamo se sitúa el presente texto. De esta manera, el enfoque de filosofía como forma de vida confluye con lo que allí se pretende y es en el marco de este enfoque que se ubica la confesión de Agustín como una práctica concreta en la que ello todo eso puede realizarse. Continuemos aproximándonos brevemente a la noción o enfoque de filosofía como forma de vida.

La filosofía como forma de vida

La Cátedra para la Paz reclama que los contenidos alcancen el ámbito de la transformación, es decir, pide a la filosofía –nuestro caso en este artículo– examinar precisamente la capacidad transformadora que esta tiene. Por supuesto, aceptamos que la construcción y la crítica de conceptos tienen esa capacidad y, sobre todo, que esta se ejerce en los ámbitos de la discusión pública e intersubjetiva. Sin embargo, buscamos dar un paso más allá y mostrar que la transformación que opera la filosofía se puede ejercer también en primera persona, esto es, en los sujetos que filosofan. Es lo que Kierkegaard denomina “potencial edificante de la filosofía” (2007, 62). El enfoque de filosofía como forma de vida se instala precisamente allí donde la primera persona se problematiza. Examinemos este asunto.

Uno de los antecedentes recientes y quizás más influyentes para fundamentar la idea de filosofía como forma de vida lo constituyen

los estudios de Pierre Hadot (“Qué es”; “Ejercicios”) sobre filosofía antigua. En sus estudios, documenta que en ese periodo la filosofía se comprendía, en mayor medida, como un enlace entre un conjunto de teorías o discursos más o menos organizados y coherentes entre sí y las formas de vida de sus protagonistas, tendientes hacia la búsqueda constante de una vida buena (“Qué es” 190). Tal enlace lo expresa con palabras del estoicismo:

Los estoicos distinguían entre la filosofía, es decir, la práctica vida de las virtudes que para ellos eran la lógica, la física y la ética, y el ‘discurso conforme a la filosofía’, es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, dividida a su vez en teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética. (190)

La filosofía, según esta idea, es más que un cuerpo teórico (lo que también puede denominarse como “filosofía objetiva”, “teórica” o “discursiva”). Más allá de esto, consiste en un modo de situarse en el mundo, en prácticas, percepciones, valores, deseos, etc., que son problematizados a través del ejercicio racional. El conocimiento, en esta perspectiva, adquiere un carácter existencial. Señala Hadot que en la mayoría de los casos, en la Antigüedad la filosofía implicaba este vínculo entre los dos ámbitos (2006, 239).

Tras mostrar este carácter del periodo Antiguo,² Hadot llama la atención acerca de cómo la filosofía posterior, quizás a partir de la escolástica (2006, 255), se practicó bajo la separación de estos dos componentes, al punto que, de acuerdo con Nehamas, podemos decir que la filosofía con la que actualmente contamos “ha sido practicada mayormente como disciplina teórica” (2005, 12). Esto ocurre tanto en el terreno de la investigación como en el de la enseñanza. Al respecto, podemos señalar que usualmente los cursos de filosofía en las instituciones escolares giran en torno al discurso filosófico; no tienen la pretensión de afectar modos de vida (al menos esto ocurre con la enseñanza estándar). Así, aun cuando tras la estela kantiana se renuncie al proyecto de enseñar filosofía al asumir el de enseñar a filosofar, este nos ha ido conduciendo,

² A nuestro juicio, tal modo de comprender la filosofía se puede rastrear también en gran parte de la Edad Media en autores como san Agustín, Boecio, san Anselmo o san Buenaventura, entre otros.

al menos recientemente en Colombia, a la apuesta por enseñar competencias que nos permitan desenvolvernos dentro de los discursos, con énfasis en lectura crítica. Como parte importante del diagnóstico debemos añadir que en nuestros ejercicios de enseñanza solemos promover la escritura en géneros literarios que excluyen las particularidades y la primera persona, esto es, a quien escribe: el trabajo de grado y el artículo científico –lo que incluye los ensayos que apuntan a convertirse en artículos–, los tipos de textos que más escribimos, se producen bajo este patrón. En uno y otro caso, aunque se promueva un enfoque activo (que en muchos casos ha derivado en la versión reducida del enfoque de competencias) nos mantenemos dentro de la filosofía que se relaciona primordial y casi exclusivamente con discursos.

Ahora bien, con lo dicho no intentamos decir que la filosofía actual ha perdido su sentido original, ni pretendemos haber captado la “naturaleza” del filosofar al señalar su relación con las formas de vida. Tampoco estamos en condiciones de afirmar que la filosofía discursiva excluye radicalmente cualquier tipo de potencial edificante en quien filosofa. En lugar de esto, nos interesa relevar el hecho de que existe un sentido, históricamente constatable, en el cual la filosofía adquiere valor por su relación con la vida, explícita y directamente y no por el hecho de constituirse en disciplina teórica. Asimismo, nuestra apuesta consiste en señalar que este sentido puede constituir una alternativa a la enseñanza de la filosofía y en la Cátedra para la Paz, en la actualidad centradas en la transmisión y reproducción del discurso.

Autores como Hadot (“Qué es”; “Ejercicios”), Foucault (“La hermenéutica”; “El sujeto”), Ortega Calvo, o Lozano y Meléndez, entre otros, han documentado de manera amplia este sentido de la filosofía en las escuelas antiguas. No es nuestro interés ahora rastrear tal asunto escuela por escuela. En su lugar, siguiendo a Hadot, nos interesa reparar en tres ejes de esta idea, los cuales nos permitirán comprender la confesión agustiniana.

En primer lugar, el modo de vida filosófico en la experiencia antigua se mueve por el afán de vivir una vida buena. Esta búsqueda, sin embargo, se presenta usualmente como proyecto inacabado,

como constante tensión; el filósofo está siempre en camino: ama la sabiduría, porque no la posee todavía; quiere poseerla. Así, la vida filosófica tiene como una de sus constantes una continua transformación de quien filosofa, con tendencia hacia la vida buena. El filósofo se presenta como inacabado, mutable. Hadot lo denomina “una continua conversión que opera el filosofar” (177 y ss.), y lo presenta como rasgo característico de las escuelas.

La conversión, a su turno, tiene dos movimientos: por un lado, el examen profundo de sí, al indagar hasta las raíces de los problemas o, diríamos, un retorno al origen (*ephistrophe*); y, por otro, una reconstrucción, un renacer, la creación de algo nuevo, una nueva vida (*metanoia*). Es necesario señalar que, además, en su momento más radical la transformación implica la existencia total de quien filosofa. En el grado máximo, por decirlo con las palabras con las que Hadot se refiere a Plotino, la conversión opera un cambio de mirada del filósofo, pero, además, una nueva comprensión y percepción de sí y del mundo, nuevos modos de relación (consigo mismo, con los demás, con el mundo), nuevas prácticas y nueva orientación vital. No se trata, pues, solo de una modificación de acciones, tampoco tan solo de un cambio epistemológico o hermenéutico. La vida completa llega a transformarse.

Un segundo eje sobre el que nos interesa detenernos se encuentra implícito en la idea de conversión: consiste en insistir en que el discurso filosófico es un discurso situado, esto es, quien filosofa, sus interlocutores, sus contextos, etc., hacen parte de la reflexión y ayudan a constituir el lugar de enunciación. Así, Sócrates cuestiona a los atenienses, al esclavo y al soldado. La idea de justicia o de valentía, entre otras, son las ideas que el interrogado sostiene sobre ello. Los conceptos que se examinan en este modo de filosofar son, como señala la profesora Teresa Gaztelu, conceptos vivos (8 y ss.), encarnados.

Este asunto se encuentra íntimamente enlazado con el ideal socrático, según el cual “una vida sin examen no merece ser vivida” (Platón 38a). El examen no se refiere aquí a los asuntos objetivos, desligados de quien filosofa. En su lugar, se comprende como examen de sí. Es un examen en primera persona, en el que las

ideas que se tienen entran en cuestión, junto con sus prácticas, sus valores, sus percepciones, sus placeres, etc. Siguiendo el hilo socrático, cada quien debe dar cuenta de su modo de vida y el modo en que su alma podía ser lo mejor posible (*Ibid.* 29e). El sabio no es quien sabe mucho, sino, de nuevo con Sócrates en la Apología: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto de la sabiduría” (23b). El sabio es, pues, quien es capaz de examinarse “respecto de” la sabiduría y aceptar su relación frente a ella. La conversión es, así, un ejercicio de problematizarse y reconstruirse. Tiene su centro en un quién.

El tercer y último eje que señalaremos se encuentra también relacionado con los dos anteriores. Se refiere a las prácticas del filósofo, en concreto a la práctica de la escritura. Hadot subraya que la filosofía como forma de vida implica la práctica de ejercicios espirituales. Estos se entienden como “una práctica, una actividad, un trabajo, una relación con uno mismo, algo a lo que se podría denominar una ascesis del yo” (Hadot, “Ejercicios” 11). No son accesorios a la transformación y a la vida buena, ni son la aplicación de una teoría. Más aún, como también afirma Agustín, las prácticas están ligadas al encuentro con la verdad: son su expresión y camino de encuentro.³ Como los presenta Hadot, estos son ejercicios tendientes a cultivar a quien los realiza, a que su alma ascienda, a mantener la virtud, a mantener hábitos o prepararse. Es un trabajo sobre uno mismo y sobre los demás. En términos generales, el fruto de las prácticas no es otro que la vida buena, en constante construcción, de quien las realiza y quienes están en su entorno. Adquiere plenamente el sentido de praxis, tal como la comprende Aristóteles (Et. Nic. 1140b6-7).

A continuación, Hadot distingue entre aquellos ejercicios que buscan operar sobre el intelecto y la vida interior, a los cuales denomina “ejercicios espirituales intelectuales”, de aquellos que operan sobre el cuerpo y los hábitos, denominados “corporales”

³ Recuérdese, por ejemplo, que en *La ciudad de Dios* Agustín critica las prácticas de la teúrgia como ejercicio espiritual practicado por los platónicos para la purificación del alma. En consideración de Agustín, esta práctica está alejada de la verdad, de allí su ineficacia (*civ.*, X, 9). Asimismo, Agustín sostiene la relación íntima entre verdad y caridad, con lo cual se requiere tanto justificación como salvación (*fid. et symb.*, I, 1).

(“Ejercicios” 11 y ss.). De igual forma, subraya también la relación íntima entre unos y otros, de modo que operar sobre el cuerpo implica a su vez operar interiormente y viceversa. La escritura se incluye en los ejercicios intelectuales, bajo la idea de que es una forma de trabajo sobre uno mismo y los demás. No sería este el único sentido que tiene la escritura, pero es el sentido que nos interesa subrayar en este enfoque en el que nos situamos. Es pertinente señalar que la filosofía como forma de vida tiende a relevar una gama amplia de géneros literarios (filosóficos), toda vez que el propósito de problematizar la primera persona, su situación, su contexto, sus relaciones, etc., exige la emergencia de géneros narrativos diversos, tales como la carta, el diálogo o la confesión, en los cuales quien filosofa entra en escena. A diferencia de aquellos escritos en tercera persona, en este enfoque se privilegian los que involucran a quien escribe y a sus interlocutores. Así, en el apartado que sigue nos detendremos en mostrar qué ocurre con la escritura de la confesión en el caso de Agustín. Nos interesa aproximarnos a esta al describirla como ejercicio que opera una transformación en quien la realiza. Desde este enfoque buscamos, pues, entablar un diálogo con la cátedra y la educación para la paz.

La confesión de Agustín

En primer lugar, cabe señalar, de modo sintético y preliminar, que la confesión es la expresión pública de una verdad interior.⁴ A partir de esto, examinaremos la confesión de Agustín al hilo de tres aspectos: en qué sentido se habla de ella como género narrativo, con relación al yo que revela, y el modo en que es un ejercicio liberador. Como se señalamos al inicio de este texto, nuestro interés es develar el modo en que la confesión, en cuanto género literario, constituye una práctica liberadora.⁵

⁴ En este escrito nos basamos en la confesión agustiniana. En este sentido, esta tiene su propio estilo literario. La confesión, practicada por otros autores, varía con respecto a la agustiniana.

⁵ Para ahondar en los asuntos acerca de los géneros literarios en filosofía, véase Nubiola; Kwak; y Lang.

Señalemos, en principio, con relación a Agustín, que cualquier expresión lingüística o simbólica es un mostrar o exteriorizar el alma. Es un enseñar (*docere*) lo que hay en el interior (*mag.*, I, 1). Así, el significado de los signos es el alma misma (no de forma directa las cosas). Las vivencias de las cosas internas y de las externas producen afecciones (*conf.*, XI, XXVII, 36) o imágenes sobre nosotros, y estas se depositan en la memoria (*conf.*, X, VIII, 13), y permanecen allí, a veces sin nosotros saberlo. Después, como detalla Agustín en *tr.*, XI, IX, 16, el entendimiento vuelve sobre la memoria, pone allí su atención, donde se han depositado las experiencias y las enseña por medio de signos que pueden ser manifestados interior o exteriormente. A través de esta mirada del entendimiento, lo que existe en la memoria se trae al presente; se recuerda (XII, XIV, 23). Así, en su memoria, el alma encuentra las personas, las situaciones y los estados que configuran la confesión.

Ahora bien, la memoria alberga tanto lo temporal como lo eterno: lo que se recibe por los sentidos, lo que se piensa, los colores, las luces, los sonidos, los olores, las texturas, lo aprendido por las artes liberales, las razones y las leyes infinitas de los números y las dimensiones, las afecciones del alma, el deseo de felicidad, Dios (*conf.*, X, VIII, XXV). De modo particular, subrayemos que, al referirse a la memoria, afirma: “Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí se encuentran todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído” (X, VIII,14).

La confesión, pues, se sustenta en un conocerse a sí mismo que consiste en traer al presente aquello que hay en la memoria. Sin embargo, no todo puede abarcarse en ese ejercicio de recordar; por una parte, nuestra atención es incapaz de contener todo lo que hay en la memoria (X, VIII, 15); sin embargo, por otra, tampoco es necesario abarcarlo todo. ¿Qué se trae, pues, al presente en la confesión? ¿Qué se elige de lo que existe en la memoria? A fin de responder esta pregunta debemos centrar nuestra mirada en el interés que provoca el acto enunciativo de la confesión: mostrar públicamente quién se ha sido y quién se es; revelar esta verdad, mostrar sus pecados y alabar a Dios. El Agustín convertido vuelve

sobre sí, recuerda sus pecados y muestra los motivos para alabar a Dios (*en. Ps.*, 29, II, 19). Revela públicamente quién ha sido y quién es con la esperanza de que en otros se despierte el deseo de Dios (*conf*, X, III, 4). Esa intención, que pertenece al presente, opera una suerte de selección de eventos que serán los que constituirán la trama. La confesión comienza a revelar, así, que esta se trata de un ejercicio interpretativo.

Ahora bien, el relato que construye Agustín sobre sí mismo toma contenidos singulares de la memoria: narra experiencias concretas. Desde la intención del presente, elige cierto tipo de contenidos, enlazando así su atención (el entendimiento) con la memoria. El presente se enlaza con acontecimientos que ahora son pasado, de manera que establece una primera relación: aquella que es directa y que entrelaza el presente y el contenido singular. No obstante, el relato agustiniano no solo enlaza el presente de forma directa a un contenido singular, sino que, también, esa atención del presente permite concatenar varios contenidos de la memoria entre sí, con lo cual se establece una segunda relación: la de los elementos entre sí. Estas dos relaciones configuran propiamente el relato agustiniano.

El relato de la confesión, visto de esta manera, puede compararse con lo que ocurre con la música. Una pieza musical se compone de muchas partes, rítmicas y melódicas. Tal como lo estudia Agustín, está compuesta de elementos temporales (duraciones breves y largas). Como lo expone en *De Musica*, cada sonido de una composición musical es bello por el simple hecho de existir, pues en cuanto tal, cada uno de ellos está referido a la unidad. Sin embargo, en el conjunto de una pieza, la belleza se da en virtud, por un lado, de ciertas características que deben guardar los elementos y, por otro, del modo de relacionarlos. En cuanto a lo primero, es condición que los elementos que la componen sean distintos, exista diferencia entre estos y se dé cambio, esto es, que cada uno aparezca y desaparezca, sin que ninguno tenga la pretensión de hacerse eterno; su finitud es requerida, se hace relevante su carácter de ser algo que dura, acorde con la naturaleza y el oído humano. En cuanto a lo segundo, la belleza emerge de las relaciones que se tejan entre ellos: aquellas que guardan cierta proporción, fundada en los principios matemáticos de unidad e

igualdad, resultan bellas.⁶ La aplicación de tales principios debe operar de forma tal que cada sonido en la pieza musical se relacione de manera ordenada con los demás.

De la misma manera, siguiendo la idea de Robert O'Connell (136-137), la confesión de Agustín puede ser vista como una obra de arte: está compuesta por elementos diversos, estados anímicos diferentes, situaciones amargas y alegres, desilusiones y conquistas; episodios cortos y episodios largos, etc., elementos y personajes que aparecen y desaparecen, al igual que ocurre con los sonidos en una pieza musical. La belleza de la narración se encuentra en las conexiones entre todo lo anterior. La unidad, que otorga belleza formal a la pieza musical, aquí toma forma en la figura de Dios personal. Dios proporciona unidad a la existencia, allí se encuentra la paz. Ya en su confesión, Dios aparece como criterio estético, en donde la belleza que otorga a las partes no es de carácter formal, sino significativa (von Balthasar 124), anticipando quizás las descripciones estéticas sobre la música que hará más adelante en sus comentarios a los salmos.⁷ En efecto, el relato construido en la confesión no tiene por propósito mostrar una secuencia entre los eventos que describe; de hecho, se pueden notar varios episodios en los que Agustín salta de un momento a otro, rompiendo dicho orden; el pasado lejano, el pasado cercano y el futuro, presentes en la memoria, se entremezclan e intercambian en la narración. Tampoco las relaciones entre los elementos son de tipo causal. Agustín abandona la relación estoica entre antecedente y consecuente para referirse a la relación entre los hechos y, en su lugar, asume que el vínculo entre los elementos es de carácter significativo. Cada episodio de su vida aparece como signo, revela un sentido: el mensaje divino.⁸ Ocurre lo mismo con los enlaces entre ellos: su vínculo revela un

⁶ Un desarrollo de estas ideas se encuentra en el capítulo I de *Números y signos: filosofía de la música en san Agustín* (Prada Dussán).

⁷ En el libro *Números y signos: filosofía de la música en Agustín* (Prada Dussán), se expone cómo en el tratado *De Musica* Agustín sigue un criterio formal de unidad, y con él se refiere a la belleza musical. Más adelante, especialmente en los comentarios a los salmos, Cristo aparece como la unidad que otorga belleza, incluso a la música.

⁸ Vale la pena señalar que este carácter de belleza de la narración individual opera también en la historia colectiva. Agustín, en *La ciudad de Dios*, señala que con la

sentido. Como señala Naoki Kammimura, la conversión opera un cambio de mirada: ese yo que vivía en la adversidad es visto ahora revelando una verdad. Su nueva mirada le permite descubrir un significado oculto en la desdicha vital (56).

Así, por un lado, los episodios narrados permiten a Agustín revelar a Dios en cada uno de ellos (en la primera relación señalada); y, por otro, la relación que se teje entre los elementos entre sí permite ver el cambio, la transformación constante, un camino, un transcurrir, un cambio: el modo en que llegó a ser lo que es en virtud del encuentro con Dios (en la segunda relación señalada). En otras palabras, muestran la acción de Dios en él, la verdad que actúa en el tiempo. En virtud de que los elementos son puestos en relación, y que ellos se relacionan con Dios, Agustín puede reconocerse pecador; se reconoce ínfimo al lado de la grandeza de Dios. Por eso pregunta: “¿Y puede alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios?” (*conf.*, I., I., 1).⁹

De este modo, a partir del encuentro con Dios operado en la conversión, cada elemento adquiere belleza y los cambios que sucedieron de forma progresiva en el transcurrir se conectan entre sí de forma bella y ordenada, de manera que forman un continuo que transita hacia el encuentro con Dios.¹⁰ Cada elemento de la trama biográfica se torna significativo y encuentra relación con los demás, del mismo modo que el yo se encuentra a sí mismo en sus relaciones con los demás. Así, el yo que es narrado en la confesión es aquel de la temporalidad que se hace bella. Es el yo mudable, contingente, que cambia y cuyo cambio se hace bello por su referencia a la verdad.

presencia divina, la historia humana se torna bella: *Carmen pulcherrimum*. El profesor Uña Juárez explora en profundidad este carácter estético de la historia.

⁹Palabras que no distan, dicho sea de paso, de la idea socrática de la sabiduría: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto de la sabiduría” (Platón 23b).

¹⁰Como señala Brian Stock, Agustín es el primer escritor que da a la memoria un papel fundamental en el autoconocimiento (1998 13).

La conversión funge, así, como ese momento y criterio que estructura el relato; es criterio de unidad y fuente de sentido. La adhesión a la fe marca una diferencia radical entre el Agustín que era antes y el que es ahora. De esta manera, la conversión inaugura una distancia de Agustín frente a sí mismo, lo que le permite distinguir dos momentos de su vida: el antes y el ahora. Esa distancia es el origen de expresiones que se repiten en la narración: “así era yo”, “no era capaz de comprender”, “así me veía yo”, “ese era mi corazón”. En términos del relato construido, desde su nueva condición vuelve sobre su memoria y extiende su alma hasta llegar a los episodios más lejanos: aparecen en el relato personas relevantes en su infancia, en su juventud y en su vida de adulto; aparecen escenarios, pueblos y ciudades; situaciones, anécdotas y estados de su vida interior, que son entrelazados. Emprende el ejercicio de enlazar o interpretar cada uno de los eventos sucedidos a la luz de aquella nueva vida, resaltando la diferencia o distancia frente al ahora; a la vez, realiza el examen concatenando también los eventos sucedidos entre sí, de forma que revela cómo llegó a ser lo que es. El relato que construye Agustín tiene esta estructura temporal, la cual, al seguir la comprensión que tiene el autor frente al tiempo en el libro XI del libro que analizamos, no es otra cosa que decir que se estructura a partir de la (doble) intención del alma: aquella voluntad antigua atada a la costumbre y la liberada por Dios, tal como lo refiere en el libro VIII.

Dado lo anterior, es posible afirmar también que el yo examinado en la confesión resulta ser a la vez el yo sujeto y objeto de la narración. Como señala Nehamas, en la narración quien filosofa se convierte en personaje (16). En efecto, el examen realizado no consiste en hacer un recuento o revisión de eventos, en procura de guardar fidelidad a los hechos, en lo que Agustín denomina “el sentido histórico-literario de la narración”. En lugar de ello, el examen se orienta a extraer un sentido de los acontecimientos; es, en fin, una interpretación de tales eventos (Sotck 16), a partir de la clave hermenéutica adherida en la conversión, de modo que se despliega lo que Agustín denomina “sentido espiritual de los hechos”.¹¹ Es necesario señalar, sin embargo, que esto no implica que la narración sea meramente una ficción, en el sentido vulgar del término. Tal como

¹¹ A fin de profundizar en estos dos sentidos en Agustín, véase Lubac (25 y ss.).

lo comprende Agustín, el sentido espiritual busca revelar un significado, pero esto no quiere decir que el hecho no haya ocurrido.

Es necesario subrayar que, como ocurre con los signos, tal sentido espiritual se encuentra oculto, no es patente, es oscuro y, por ende, se requiere desocultarlo. Existe un doble aspecto en este ejercicio de desocultar. Por un lado, Agustín problematiza filosóficamente su vida pasada. Cuestiona de forma constante sus motivaciones y creencias profundas; por ejemplo, la escena del robo de las peras, la aversión a la lengua griega o en su noción del mal y de sustancia divina. La narración revela un Agustín en lucha consigo mismo, con el alma dividida, en constante cambio. Se muestra, como él mismo señala, como “tierra de dificultad y de excesivo sudor” (*conf.*, X, XVI, 25), por su condición contingente. Agustín se examina hasta el punto de alcanzar los límites de lo racional: es capaz de vislumbrar –pero no de penetrar– la voluntad. La mirada sigue el movimiento de la voluntad en su relación con Dios. Así, es una narración problematizadora, toda vez que se sumerge en la profundidad del alma hasta revelar la diferencia ontológica entre el ser humano y Dios, tanto en sus relaciones como en su tensión existencial. El sentido espiritual que busca extraer requiere alcanzar tales límites y profundidades.

Por otro lado, esa mirada capaz de desocultar el sentido debe guardar ciertas condiciones y debe estar ejercitada para esto. La premisa fundamental es la iluminación, la cual aquí se entiende como una luz que permite ver lo que está oculto. Es posible ver en virtud de la luz. Sin embargo, esa claridad requiere también la práctica de las virtudes y de ciertos ejercicios o prácticas de purificación, como las denomina en *Ciudad de Dios*. Entre estas, como Kammimura y Stock han estudiado, requiere particularmente el ejercicio de la lectura de las Escrituras. Estos dos autores han mostrado este asunto, centrando su atención en cómo la lectura transforma a Agustín y en el modo en que ella está ligada a la práctica de las virtudes (Stock; Kamimura).¹² El examen del yo se encuentra, entonces, en relación

¹² En razón a los propósitos de este escrito, no desarrollaremos aquí el modo en que la lectura y la práctica de las virtudes purifica el alma. Para esto remitimos a los autores señalados.

con el conjunto de la existencia, de forma que no es solo un ejercicio intelectual. Por nuestra parte, hemos buscado defender la idea según la cual la práctica de la confesión constituye también una práctica filosófica orientada al fin de liberarse. Para esto, es necesario presentar algunas consideraciones finales sobre esta práctica.

Reparemos en un último elemento de la confesión. Confesar es un acto lingüístico que hace pública una verdad; acto que, en Agustín, solo posteriormente toma la forma de género literario (Stock 17). La confesión de Agustín desoculta para sí y para los demás quién se ha sido y quién se es ahora (*fid. et symb.*, I, 1; *confes.*, I., XIII, 22; II, III, 5). Existe una doble perspectiva en este hacer pública la verdad que debe ser tenida en cuenta. Agustín entiende este acto como una práctica de caridad, requerida, a su turno, para alcanzar la salvación (*mend.*, VI, 14). En efecto, se confiesa para que otros lo conozcan y despierten su deseo de seguir a Dios. Como señala en *De Magistro*, se emiten signos para motivar a buscar (XI, 36). Quien ha encontrado la verdad, invita a otros a buscarla, fruto de la caridad. En este sentido, la confesión, como otras experiencias de expresión lingüística, es una práctica salvífica.

Sin embargo, por otro lado, confesar tiene un efecto liberador. María Zambrano habla de dos perspectivas de esta liberación (49). Al mostrar los pecados, la confesión manifiesta una suerte de huída de sí. Los pecados se hacen públicos a fin de tomar distancia frente a ellos. Se manifiesta una inconformidad, una desesperación en la cual no se quiere estar ya más. La distancia de la que hablábamos más arriba es también intención de abandono. Unido a esto, se encuentra el otro elemento, el cual consiste en la superación de esta inconformidad. La confesión supera la desesperación mostrando a la vez el modo de salir de ella (en el caso de Agustín por la adhesión a Dios). Tal adhesión tiene la potencia de dotar de unidad a todos los elementos que conforman la trama narrativa de su biografía, de modo que libera cada momento de su vida y su vida entera. Es superar la queja en donde aparezco como víctima de lo que me ocurre y donde se está permanentemente atrapado; la queja que revelaría que aún no se ha superado tal situación. Al contrario, en la confesión se revela un yo actuante que sale de su situación. El filósofo no es el que solamente narra su infortunio,

sino el que se libera de él. Por eso señala Zambrano, refiriéndose a Agustín: “Filósofo es el que ya no se queja” (50). Esta perspectiva en la que María Zambrano estudia a Agustín es de vital importancia, pues deja ver que los episodios adversos, desesperados, las situaciones duras en general que nos ocurren –digámoslo con Agustín, en un nivel histórico-literal–, son superadas por un acto liberador que se manifiesta en la confesión –digámoslo también, a través del sentido espiritual. El sentido espiritual aparece liberando de la queja.

Por otra parte, el confesarse ante los demás permite que quien se confiesa aparezca también ante los otros. En la confesión este es visto por sí mismo y por los demás. Deja de estar oculto. Agustín es enfático en que el confesar no es un acto de soberbia, sino de humildad. No se abre a los demás como un acto de presunción. En su lugar, se revela pecador. Se expone, en el sentido de quedar a disposición de los otros. Es un acto de arrepentimiento, no de narcisismo. Al ser público su pecado, este ya no le genera temor. La confesión ayuda a librar del temor que genera ocultar la verdad, pensando que con ello se ganan otros bienes. Así, la confesión no solo manifiesta una liberación; es también un acto liberador.

Agustín pide perdón a Dios. Ante los demás, pide que en lugar de aprovecharse o tomar en burla a quien confiesa, sigan ese mismo camino: que confiesen también sus pecados. La humildad de la confesión clama por otro acto de humildad. Lo relevante, pues, de la confesión no se encuentra en la información que brinda sobre el pecador, sino en que invita a quien escucha a superar también el dolor, a superar la queja: a confesar; a que los lectores también se acerquen al perdón.

A modo de conclusión

La profesora Pamela Chávez, en su libro *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*, señala que el hallazgo agustiniano que el mundo de hoy más podría aprovechar es el descubrimiento de la interioridad (75). Al profundizar en esta idea, y apoyada en Adela Cortina, subraya cómo a fin de rescatar al ser humano en su dignidad, se requiere considerarlo como misterio. Y continúa:

Esta afirmación contiene un gran potencial pedagógico en el ámbito de la educación para una ciudadanía democrática, pues la ofensa o daño infringido a un ser humano, imagen de Dios, aparece con la fuerza de un mal moral profundo perpetrado contra aquel en cuya intimidad habita Dios o a quien Dios habla. (76)

Traigo a colación estas palabras porque, en efecto, en el presente escrito estoy interesado en examinar vías de encuentro entre Agustín y propuestas pedagógicas actuales democráticas; en nuestro caso, en la educación para la paz. En este sentido, el diálogo con la autora puede resultar fecundo.

En efecto, el reclamo hacia la transformación, que se lanza desde la cátedra para la paz, lo hemos comprendido al apelar, como señala la profesora Chávez, a la interioridad. La transformación es un asunto también interior; no es solo transformación de los conceptos o de las condiciones objetivas de existencia. No obstante, se hace necesario complementar la perspectiva de la profesora señalando que ese llamado a la interioridad requiere prácticas por las que sea posible retornar a ella. De ahí el interés de estudiar la confesión como ejercicio.

Cabe señalar, también, algunas características de la confesión en relación con la cultura de paz. Una de las características de estos tiempos en los que se busca la paz es que esta se constituye a sí misma como un momento de superación del pasado adverso, de los tiempos de guerra. La cultura de paz emerge de una distancia frente a lo que éramos. Desde lo que hemos conseguido, con más o menos estabilidad, revisamos el pasado que queremos abandonar. En este carácter de la paz, la confesión resulta ser pertinente, pues una y otra (género literario y momento histórico) se estructuran, como vimos, a partir de una toma de distancia del presente frente a la situación pasada que se espera superada. No en vano este es uno de los géneros literarios que más se ha puesto en boga en el proceso de paz, en concreto en los procesos de recuperación de la memoria y en las comisiones de la verdad.¹³

¹³ En efecto, en el proceso de reparación a las víctimas, los victimarios deben confesar ante ellas la verdad sobre las atrocidades cometidas. Tal confesión no tiene fines jurídicos. Se espera, en lugar de esto, que las víctimas conozcan qué ocurrió con

Desde nuestra nueva condición, que aún buscamos, leemos el pasado. Nos examinamos a nosotros mismos en un entramado de relaciones donde encontramos lugar y significación. De acuerdo con la advertencia que hace Chávez, en ese examen nos reconocemos como únicos, irrepetibles e insondables en sentido absoluto (como misterio). Sin embargo, no nos examinamos bajo cualquier tipo de narración, sino de aquella que indaga por los fundamentos del modo de vida. Allí aparecemos contradictorios, cambiantes y, quizás, cometiendo actos de los que nos arrepentimos. Por eso hay confesión. Nosotros y nuestro modo de vida son puestos en cuestión, pero casi sin el temor de aparecer ante los demás, pues ya el pasado ha sido superado. La narración de sí mismo se hace a partir de allí, desde la diferencia que genera el haber superado una situación. Ahora que hemos superado una época, es momento de hablar de lo que ocurrió. Finalmente, la confesión hace pública la verdad encontrada. En la confesión me hago claro ante los demás, por eso es un ejercicio de reconocimiento de sí y de los otros, ante mí y ante los otros. Se da una liberación. Dicha publicación pide, a su vez, dignidad, respeto hacia mí, y, como señalaría Agustín, confesión y perdón por parte de quien la lee.

Con base en estas características de la confesión es posible pensar que, efectivamente, este es un género propicio a la educación para la paz en la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Resulta ingenuo, sin embargo, pensar que el diseño y la aplicación de estrategias pedagógicas conducentes a que los estudiantes se confiesen operan, por sí solos, un cambio, una transformación apropiada a una vida democrática y de paz. En efecto, Agustín mismo sostiene que la confesión se da en virtud de la gracia divina. Es Dios quien mueve a la confesión y su efecto liberador no es mérito humano. Su eficacia es obra de Dios. De modo, pues, que no podemos

sus seres queridos, las condiciones en las que fueron atacados o asesinados, etc.; en suma, que puedan reconstruir la memoria de sus víctimas. Desde lo que señalamos en Agustín, debemos decir que, si bien la reconstrucción histórica es relevante, el efecto pragmático último que pide la confesión es la superación del dolor y el perdón. Un asunto que debe explorarse es si la confesión también es pertinente en el caso de las víctimas. Muchas víctimas no hacen público lo que les ha sucedido por temor a ser juzgados, señalados o revictimizados.

esperar que en la Cátedra de la Paz y otros espacios educativos la redacción de confesiones por parte de los estudiantes opera una cierta transformación. Mucho menos, si se trata de una actividad dirigida y estandarizada en un sistema educativo. No es en este sentido que concebimos la práctica de la confesión.

En lugar de ello, sí estamos en condiciones de insistir en que, tal como lo expusimos en el apartado sobre filosofía como forma de vida, podemos contribuir a un tránsito hacia una cultura de paz si desarrollamos teorías y prácticas que reparen en reconocernos a nosotros mismos y a los demás; que vuelquen su atención a examinarnos, a notar nuestros defectos, nuestros cambios, nuestras desesperaciones; a la vez que nuestras superaciones y transformaciones. Sí es posible dar pasos en ese cambio de mirada. En este sentido, la confesión de Agustín, al igual que otros géneros literarios que revelan la primera y la segunda persona de la narración, es un tipo de práctica que apunta en esa dirección, y, como se puede ver en el caso de la confesión agustiniana, sin renunciar al carácter riguroso de la filosofía o de otros conocimientos. Son pasos que damos en el reconocimiento de nosotros mismos, en convertirnos en problema, en el proyecto de dar lugar y sentido a nuestras experiencias. La narración problematizadora podría llevarnos a preguntar por nosotros mismos, si hemos generado una distancia frente al pasado y, por supuesto, qué tipo de futuro nos es dado proyectar.

Para otro momento dejamos la tarea de extraer conclusiones sobre la implementación de estrategias pedagógicas que promuevan en las aulas este tipo de escritos, aunque las experiencias realizadas son de por sí un indicio de la pertinencia de su desarrollo (Acevedo y Prada “Escritura” 175 y ss.). Sin embargo, como se ha señalado, tanto la educación para la paz como, en general, la enseñanza de la filosofía, corren el riesgo de convertirse en espacios dedicados exclusivamente a la transmisión de discursos sin relación con las personas en formación, a la estandarización o a la instrumentalización del conocimiento. Así, la apuesta por narraciones como la confesión constituye una alternativa a dicha formación, tanto para sus fines últimos y objetivos –al brindar un horizonte distinto a la mera formación para el trabajo o el desarrollo

económico (Acevedo y Prada “Pensar” 15 y ss.)– como en la práctica pedagógica, a partir del principio del establecimiento de un contacto entre el conocimiento y quién se acerca a él (Acevedo y Prada “Escritura” 175 y ss.). Con todo, aunque por lo pronto esta sea apenas una propuesta alternativa a las orientaciones nacionales, lo aquí reseñado refleja el diálogo fecundo entre la actual coyuntura educativa e histórica colombiana y la comprensión y la práctica del conocimiento que tenía Agustín.



Referencias

- Acevedo, Diana y Prada, Maximiliano. "Pensar la vida: crisis de las humanidades y praxis filosófica". *Revista Colombiana de Educación*. n.º 72, 2017, pp. 15-37.
- . "Escritura filosófica en el marco de la educación para la paz". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*. Compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque. 2017, pp. 175-193.
- Agustín de Hipona. "Confessionum". *Obras Completas de san Agustín*, tomo II, traducido por Ángel Custodio Vega, Madrid, B. A. C., 1955.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco*. (M. Araújo & J. Marías, Trans.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- . "Contra mendacium. *Obras Completas de san Agustín*", tomo XII, traducido por Ramiro Flórez, Madrid, B. A. C., 1954.
- . "De civitate Dei". Editado por Santos Santamaría del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Madrid, Madrid, B. A. C., 2009.
- . "De fide et Symbolo Liber Unus". *Obras Completas de san Agustín*, tomo XXXIX, traducido por Claudio Basevi, Madrid, B. A. C., 1988.
- . "De magistro". Traducido por Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
- . "De Música". *Obras completas de san Agustín*, traducido por Alfonso Ortega, tomo XXXIX, Madrid, B. A. C., 1988.
- . "De Trinitate", *Obras completas de san Agustín*, traducido por Luis Arias, tomo XV, Madrid, B. A. C., 2006.
- . "Enarrationes in psalmos I". *Obras Completas de San Agustín*, traducido por Balbino Martín, tomo XIX, Madrid, B. A. C., 1964.
- Chávez, Pamela. *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2010.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2008.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. México, FCE, 2010.
- Gaztelu, Teresa. *Una lectura del Theraváda desde la Philosophische Lebensberatung*. Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, 2014.

- Hadot, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? Traducción de Eliane Cazenave, Madrid, FCE, 1998.
- . *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Ciruela, 2006.
- Kamimura, Naoki. "Scriptural Narratives and Divine Providence: the spiritual training in Augustine's City of God". *Patristica: Supplementary Volumen IV*, editado por Naoki Kamimura, Tokio, Japanese Society for Patristic Studies, 2014.
- Kierkegaard, Soren. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires, Gorla, 2007.
- Kwak, Duck-Joo. *Education for Self-transformation*. Springer, 2012.
- Lang, Berel. *Philosophy and the art of writing*. Brucknell University Press, 1983.
- Lozano, Andrea y Meléndez, Germán, compiladores. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- De Lubac, Henri. *Medieval exegesis: the four senses of scripture*. Traducido por E. M. Macierowski, vol. 2, Michigan, Eerdmans Publishing co., T&T Clark Ltda., 2000.
- Murcia, Diana. "Recopilación de estándares internacionales de Derechos Humanos para la política de educación para la paz en Colombia". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*, compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque, 2017, pp. 45-86.
- Navarrete, Juan. "Educación para la paz y los Derechos Humanos: ¿Un desafío pedagógico o político?". *Reflexiones interdisciplinarias en torno a la educación para la paz*, compilado por Beatriz Vallejo, Bogotá, Universidad del Bosque, 2017, pp. 24-44.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, Pretextos, 2005.
- Nubiola, Jaime. *El taller de la filosofía: una introducción a la escritura filosófica*. Pamplona, Eunsa, 2010.
- O'Connell, Robert, J. *Art and the Christian intelligence in St. Augustine*. Oxford, Basic Blackwell, 1978.
- Ortega Calvo, Francesc. *Ejercicios espirituales y pedagogía. La práctica de la filosofía en el mundo grecolatino. La educación revisitada: ensayos de hermenéutica pedagógica*, coordinado por Ángel C. Moreu y Enric Prats, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2011, pp. 39-58.
- Platón. "Apología de Sócrates". *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 137-186.

- Prada Dussán, Maximiliano. *Números y signos: filosofía de la música en Agustín de Hipona*. Bogotá, Unicervantina-Aula de Humanidades, 2015.
- Stock, Bryan. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, Harvard University Press, 1998.
- Uña Juárez, Agustín. *Cántico del universo: la estética de San Agustín*, Madrid, 2000.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria: una estética teológica. Parte segunda: formas de estilo*. Traducción de José Luis Albizu, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992.
- Zambrano, María. *Confesiones y guías*, Madrid, Eutelequia, 2011.

**La hospitalidad como
ius in bello e ius pos bellum
para los refugiados de hoy.
Acoger a las víctimas de la
guerra para construir la paz**

Hospitality as *ius in bello*
and *ius post bellum* for refugees today.
Welcome the war victims to build peace

11

Martin Bellerose
Institut de Pastorale des Dominicains, Canadá



Resumen

Este capítulo propone una lectura de los primeros capítulos del primer libro de *La ciudad de Dios* (civ., 1), desde la perspectiva de la teología de la migración. Se analiza cómo la oferta de hospitalidad por parte de los cristianos durante el saqueo de Roma en el 410 resulta ser una manera práctica de aplicar la justicia en la guerra (*ius in bello*) que prepara la justicia que se debe aplicar después de aquella (*ius post bellum*). Se muestra también la relación estrecha que existe entre la práctica de la hospitalidad por parte de los cristianos de Roma y las praxis hospitalarias relatadas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Después de observar cómo Agustín entendió la hospitalidad hacia las víctimas de la masacre de los bárbaros, y cómo entiende que pueda haber justicia en una guerra, el autor propondrá unas pautas para una praxis de la hospitalidad en el contexto migratorio internacional actual a la luz de una perspectiva agustiniana.

Palabras clave: hospitalidad, guerra justa, teología de la migración, *La ciudad de Dios*, san Agustín.



Abstract

This contribution seeks to evaluate the first chapters of the first book of *The City of God* (civ., 1), from a migration theology perspective. It analyzes how hospitality offered by Christians during the Sack of Rome in 410 is a practical way of applying justice in war (*ius in bello*) and as a preparation of applying justice after war (*ius pos bellum*). This paper also shows the strong relationship between the practice of hospitality among Roman Christians and that described in the Old and New Testament. Finally, in view of reflections on how Augustine understood hospitality for the victims of the Barbarian Massacre and how he viewed justice during a war, the author proposes guidelines for practicing hospitality in the context of present-day international migration from an Augustinian perspective.

Keywords: hospitality, just war, migration theology, *The City of God*, Saint Augustine.



Acerca del autor | About the author

Martin Bellerose [martin.bellerose@dominicanu.ca]

Ph.D. en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magíster y profesional en Teología de la Université de Montréal, Canadá. Sus líneas de investigación incluyen política sociedad y religión, san Agustín, teología y humanidades, teología práctica y teología sistemática. Profesor asistente del Institut de Pastorale des Dominicains, Montreal, Canadá.



Cómo citar en MLA / How to cite in MLA

Bellerose, Martin. “La hospitalidad como *ius in bello* e *ius pos bellum* para los refugiados de hoy: acoger a las víctimas de la guerra para construir la paz”. *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 335-361.

Introducción

Aunque el fenómeno migratorio, hoy en día, adquiere proporciones sin precedentes, no es por esto algo nuevo en la historia. Siempre se han presentado migraciones. A lo largo del tiempo, los cristianos asumieron un papel destacado en la acogida de los migrantes, sin importar la religión de estos. Esa práctica pastoral llegó a ser no solo una añadidura “interesante” de los seguidores de Cristo, sino un principio fundamental de la fe que se traduce en obras (St., 2, 25-26). Es una práctica de acogida que cobra un sentido profundo en la fe cristiana. En el corpus epistolario neotestamentario se habla de *filoxenia* o “amor hacia el extranjero” (Rm., 12,13; Hb., 13, 2; 1 P., 4, 9), una palabra que, por lo general, se traduce al castellano como “hospitalidad”; sin embargo, la praxis de la hospitalidad no se queda ahí y la teología ha tratado la temática de la hospitalidad como fundamento esencial de la fe cristiana. San Agustín inicia su obra maestra, *La ciudad de Dios*, con esta temática de la acogida de los refugiados en las basílicas cristianas durante el saqueo de Roma por los bárbaros.

Para nosotros, la posición de Agustín hacia los refugiados de aquel momento se encuentra íntimamente relacionada con su discurso sobre la guerra justa y la justicia en la guerra. Proponemos que, para el Obispo de Hipona, la praxis de la hospitalidad hacia los refugiados víctimas de la guerra es una acción concreta de *ius in bello*, la cual no solo nos sirve de ejemplo en la actualidad, sino también para articular una *ius pos bellum* en la línea de la doctrina social cristiana. Porque, de acuerdo con Agustín, el objetivo de toda guerra es la paz, de manera que la justicia después de la guerra no puede sino otorgar paz. Asimismo, la justicia en la guerra, que se concreta por la práctica de la hospitalidad, es un acto que participa en la edificación de la paz.

Así, en este capítulo se busca, en un primer momento, analizar el discurso de san Agustín sobre la hospitalidad que se brindó en las basílicas cristianas durante el saqueo de Roma del 410. Se toma en cuenta el hecho de que, para san Agustín, el objetivo fundamental de toda guerra es la paz, y en consecuencia, esto influye en la manera de llevar la guerra y ser justo en ella. La hipótesis que se

plantea es la siguiente: cuando se refiere a la hospitalidad cristiana brindada a los refugiados de la cual se habla en *civ.*, 1, Agustín ubica esta hospitalidad como fundamento histórico de la paz.

Las posturas del hiponense siguen una larga tradición bíblica de hospitalidad ofrecida a refugiados. En la segunda parte del artículo queremos enfatizar sobre esa tradición con base en cuatro ejemplos: 1. La hospitalidad de Abraham hacia los tres visitantes en el texto de la teofanía de Mamré, con el relato de Lot a los dos ángeles; 2. La cuestión de la hospitalidad ofrecida a esclavos que huyeron de sus amos a partir de Deuteronomio 23,15-16, y de la carta de Pablo a Filemón; 3. Se analiza la praxis de la hospitalidad por parte de Rahab y cómo se entiende esta en el Nuevo Testamento; y 4. El caso de la primera carta de Pedro.

Este ejercicio nos permitirá conectar el discurso agustiniano estudiado con la tradición bíblica y evidenciar que, para Agustín (esto se expone en la tercera parte de este capítulo), la praxis de la hospitalidad como *ius in bello* es la piedra angular de la *ius pos bellum*, la cual no podría ser justicia si no es también –y esencialmente– paz. Esa contribución agustiniana constituye un elemento fundamental de la doctrina social de la Iglesia hacia los refugiados y debe tenerse en cuenta hoy en día tanto en la elaboración teológica del discurso cristiano a favor de una praxis de la hospitalidad hacia los refugiados como en las pautas de acción pastoral.

La hospitalidad hacia el refugiado en el libro primero de *La ciudad de Dios*

En los años que siguieron el saqueo de Roma, las acusaciones por parte de los paganos contra los cristianos proliferaban: los acusaban de ser responsables de las calamidades que afligieron a Roma. Algunos años después de la caída de la ciudad emblemática del Imperio,¹ el Obispo de Hipona reaccionó a los reproches paganos en un texto dirigido a su amigo Marcelino. Este texto, conocido como *La ciudad de Dios*, se abre con un ataque en regla por parte

¹Precisamente en el 413, año en el cual san Agustín empezó la redacción de su obra maestra.

del padre de la Iglesia contra los que calumnian la fe cristiana y a los cristianos. En su argumentación a favor de los cristianos, Agustín evoca la obra de hospitalidad de los ciudadanos de la ciudad de Dios para acoger y proteger a los perseguidos de Roma –sin importar sus prácticas religiosas–, quienes vinieron a encontrar refugio en sus templos:

De esta ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la ciudad de Dios. Muchos de ellos, apartándose de sus errores impíos, se convierten en moradores bastante laudables de esta ciudad. Otros muchos, en cambio, se están abrasando en un odio tan violento contra ella, y son tan ingratos a los evidentes favores de su Redentor, que éste es el día en que no serían capaces de mover su lengua contra esta ciudad si no fuera porque encontraron en sus lugares sagrados, al huir de las armas enemigas, la salvación de su vida, de la que ahora tanto se enorgullecen. ¿O es que no son enemigos encarnizados de Cristo aquellos romanos a quienes los bárbaros, por respeto a Cristo, les perdonaron la vida? Testigos son de ello los santuarios de los mártires y las basílicas de los Apóstoles, que en aquella devastación de la gran Urbe acogieron a cuantos en ella se refugiaron, tanto propios como extraños. (*civ.*, 1, 1)

Estas son las primeras palabras de la obra de Agustín que siguen al prólogo. El Obispo de Hipona está consternado por la actitud de los acusadores de la fe cristiana, quienes olvidan que fueron salvados y protegidos en las basílicas cristianas transformadas en santuarios para refugiados, bien fueran cristianos o bien paganos. Esta práctica indiscriminada de la hospitalidad llegará a ser una característica fundamental de la doctrina social cristiana, la cual sigue vigente hoy en día. La frustración de Agustín es tangible: aquellos que la Iglesia ayudó a rescatar sobrevivieron a las masacres para, en definitiva, calumniarla. Dice Agustín:

Pero de hecho los bárbaros, en su ferocidad, les han perdonado la vida, contra el estilo normal de las guerras, por respeto al nombre de Cristo, sea en lugares comunes, sea en los recintos consagrados a su culto, y, para que fuera aún más abundante la compasión, eligieron los más amplios, destinados a reunir multitudes.

Este hecho deberían atribuirlo al cristianismo. He aquí la necesaria ocasión para dar gracias a Dios y recurrir a su nombre con sinceridad, evitando las penas del fuego eterno, ellos que en masa escaparon de las presentes calamidades usando hipócritamente ese mismo nombre. Porque muchos de los que ves ahora insultar a los siervos de Cristo, con insolente desvergüenza, no hubieran escapado de aquella carnicería desastrosa si no hubieran fingido ser siervos de Cristo. (*civ.*, 1, 1)

Los godos dirigidos por Alarico, identificados en el texto por Agustín como “bárbaros”, eran en realidad cristianos, arrianos por cierto, sin embargo, cristianos.

Según Agustín, el respeto de los santuarios cristianos durante el saqueo de Roma constituye un precedente en la historia. En general, no se valora de manera adecuada la incidencia que la fe de los unos y de los otros puede tener sobre los eventos de la historia. En el presente caso, el papel de la fe es de suma importancia. Jamás, según Agustín, se ha visto a los invasores refrenarse en las masacres por respeto a los dioses del pueblo conquistado. Sin embargo, es lo que ocurre en el saqueo de Roma por los godos, caso en el que muestran consideración por los cristianos y sus basílicas y los que se refugiaron ahí, por respeto a Dios. Ese tipo de situación la posibilita la naturaleza del monoteísmo cristiano. Desde entonces, más de un Estado tiene el mismo Dios, situación que se volverá a repetir con los imperios carolingio y bizantino: los dos tendrán el mismo Dios, la misma fe, la misma religión.

Cuando cada Estado posee dioses diferentes, aquel que invade al enemigo no tendrá sino la impresión de honrar sus propios dioses cuando pilla y profana sus templos. La destrucción de lo que es sagrado para el enemigo tiene incluso un carácter divino, porque pretende purificar al mundo de sus falsedades, de sus creencias insípidas y erróneas y de sus herejías. Su obra destructora hace reinar “la verdad”. En régimen politeísta, aunque el Estado o la ciudad invadida posea los mismos referentes divinos que los invasores, los dioses no son adorados de maneras equiparables según los territorios, las ciudades o los individuos y sus respectivos estatus sociales. El pillaje de un templo dedicado a la hija de Zeus, por ejemplo,

no provoca ningún escrúpulo particular en los invasores, aunque crean en los mismos dioses.

Sin embargo, según otras historiografías antiguas, sería necesario matizar lo dicho por Agustín. Según Plutarco en “Vida de Agesilao” (citado en Agustín “Oeuvres complètes; civ, 1, 2), después de la victoria en Coronea de Agesilao, este perdonó la vida a aquellos que se refugiaron en el templo de Hércules. A pesar de algunos casos aislados, lo observado por Agustín es acertado. No hay rasgos de una tradición de respeto a “templos como santuarios” para refugiados en la historia y la tradición grecorromana. El obispo de Hipona se pregunta cómo los romanos han podido imaginarse ser protegidos por dioses que fracasaron en el momento del saqueo de Troya (civ., 1, 3). Dioses que, además, se consideraban bendecidos:

Si, pues, Virgilio a estos dioses los declara vencidos, e incluso encomendados a un hombre, para lograr la fuga, ¿no será una locura pensar que Roma fue acertadamente encomendada a tales protectores, y que, de no haberlos perdido, no hubiera podido ser arrasada? Más aún, dar culto a unos dioses vencidos como a sus guías y defensores, ¿qué otra cosa será sino tener no ya divinidades propicias, sino más bien pagadores sin crédito?

Para los cristianos de la época, ese comentario ridiculiza con fuerza al pagano, porque es inconcebible que un ser humano pueda preferir dioses vencidos a un Dios que venció la muerte, el Señor de los ejércitos celestiales. Agustín compara la actitud de los invasores de Troya frente al templo de Juno y aquellos que encontraron refugio allí, con la actitud de los bárbaros que saquearon a Roma frente a las basílicas de los apóstoles y a aquellos que se refugiaron en estos lugares:

La misma Troya, como he dicho, madre del pueblo romano, no pudo defender en los templos a sus habitantes del fuego y la espada de los griegos, que daban culto a esos mismos dioses. Más todavía: «En el asilo sagrado de Juno, los guardianes escogidos, Fénix y el cruel Ulises, custodiaban el botín. Aquí y allá se amontonaban tesoros de Troya, arrancados a los templos en llamas: mesas consagradas a los dioses, cráteras de oro macizo, vestimentas robadas. En derredor, de pie y en larga hilera, están las

madres temblorosas con los niños». Así es: fue elegido el lugar consagrado a tan excelente diosa, pero no para impedir la salida de los cautivos, sino para tenerlos allí encerrados. Compara ahora aquel asilo, no de cualquier divinidad gregaria, ni una del tropel de dioses, sino de la misma hermana y esposa de Júpiter, reina de todos los dioses. Compárala con los lugares dedicados a los Apóstoles: allí se llevaban los despojos robados a los dioses y templos incendiados, no para ofrecérselos a los vencidos, sino para repartirlos entre los vencedores; aquí, en cambio, se traía con honor y un sagrado respeto hasta lo encontrado en otras partes, perteneciente a estos lugares. Allí se perdía la libertad; aquí quedaba asegurada. Allí se aseguraba la cautividad; aquí se prohibía. Allí eran encerrados para presa de la ambición de los enemigos; aquí los enemigos, movidos a compasión, los traían para darles libertad. Aquel templo, en fin, de la diosa Juno lo había escogido la avaricia orgullosa de unos frívolos griegos; en cambio, estas basílicas de Cristo fueron elegidas por la humilde compasión de los bárbaros, incluso inhumanos. (civ.,1, 4)

Agustín describió en este apartado las cualidades de un refugio, de un santuario, mediante una descripción de la *ius in bello*, y en su alcance para una *ius pos bellum*. Destacamos los elementos siguientes: el refugio protege contra el encarcelamiento y es un lugar de preservación de la libertad para los vencidos. Esa hospitalidad ofrecida a los refugiados es la expresión de la humildad del cristiano y de la misericordia de Cristo que se manifiesta por medio de él.

Así, la obra del cristiano prepara la justicia para los refugiados de las basílicas al dejarlos libres después de la guerra. Esto lo hicieron los cristianos al practicar la *ius in bello*, “la justicia en la guerra”, por medio de la hospitalidad ofrecida, al salvar civiles contra acciones militares no necesarias contra ellos.

Es notable que, en el caso relatado por san Agustín, la hospitalidad se ofrezca en el lugar mismo que se está saqueando. Tal situación es difícil de concebir hoy en día si se tiene en cuenta el uso de las armas de destrucción masiva. Refugiarse hoy en día, cuando se vive una situación de guerra, provoca, por lo general, una migración hacia el exterior del país en conflicto o, al menos, hacia otra región del

mismo país, en la que el conflicto se siente con menos intensidad (es lo que denominamos “migración interna”).

De acuerdo con san Agustín, no hay duda de que la clemencia de los bárbaros hacia los refugiados de las basílicas se debió al poder del nombre de Cristo (*civ.*, 1, 7). La misericordia de los godos no se limitó a respetar las basílicas en cuanto santuario para los refugiados, sino que ellos mismos los conducían a estos lugares: “Allí eran encerrados para presa de la ambición de los enemigos; aquí los enemigos, movidos a compasión, los traían para darles libertad” (*civ.*, 1, 4). Añade Agustín un poco más en adelante:

Por consiguiente, cuantas ruinas, degüellos, pillajes, incendios, tormentos se cometieron en la reciente catástrofe de Roma, producto fueron del estilo de las guerras. En cambio, lo insólito allí ocurrido, el que, cambiando su rumbo los acontecimientos de una manera insospechada, el salvajismo de los bárbaros se haya mostrado blando hasta el punto de dejar establecidas, por elección, las basílicas más capaces para que el público las llenase y evitaran la condena, se lo debemos al nombre de Cristo: allí a nadie se atacaba; de allí nadie podía ser llevado preso; a sus recintos los enemigos conducían por compasión a muchos para darles la libertad; allí ni la crueldad de los enemigos sacaría cautivo a uno solo. Todo esto, repito, se lo debemos al nombre cristiano, esto se lo debemos a la época de cristianismo. (*civ.*, 1, 7)

La esencia de la hospitalidad cristiana: fuente escritural

La hospitalidad de la cual se trata aquí se practica en circunstancias muy precisas. Se trata de una hospitalidad que ofrece protección a los refugiados, quienes, en los casos bíblicos que evocaremos, no siempre son inmigrantes o extranjeros. El evento de acogida en santuarios relatado por Agustín es interesante, sin embargo, existen precedentes de esas prácticas desde mucho antes de lo que podríamos imaginarnos. Primero, lo que encontramos en *La ciudad de Dios* es un reconocimiento de una situación de refugio interno. Hoy en día, en muchas ocasiones, los desplazados internos no son

completamente reconocidos en cuanto refugiados; en la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados, el término “refugiado” está definido como una persona que:

“debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de su país; o que careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores no quiera regresar a él”. (Organización de las Naciones Unidas, 1951, p. 2)

A causa de la obra de los cristianos de Roma a favor de los perseguidos, las fronteras de la hospitalidad tradicional se reubicaron. Tal hospitalidad es, sin lugar a duda, benefactora, pero se encuentra claustrada en los parámetros de las individualidades y dedicada a las necesidades específicas, tales como ofrecer lugar y tiempo de reposo, alimento y cuidar la higiene corporal. Lo que pasó durante la destrucción de Roma va más allá de esto, porque aquel que brinda hospitalidad arriesga su vida para aquel que acoge, los límites de la hospitalidad usual y “tradicional”, en este caso, fueron superados.

Como lo hemos mencionado, la práctica de la hospitalidad no es algo nuevo para los cristianos. Los textos bíblicos, que son la esencia de la doctrina cristiana, abundan en ejemplos de praxis de hospitalidad en el sentido de la protección de personas perseguidas por la guerra u otro tipo de opresión. En lo que sigue, tomaremos cuatro ejemplos clave de las Escrituras, de modo que se esboza un marco doctrinal propiamente cristiano de intervención con los refugiados. El primer ejemplo es la hospitalidad ofrecida por Loth a los dos ángeles del Señor, cuyo relato se encuentra en Génesis 19. El segundo ejemplo es sobre la hospitalidad para los esclavos que huyeron de su amo, a partir del libro del Deuteronomio y de la carta de Pablo a Filemón. El tercero es aquel de la figura de Rahab, tanto en cuanto se relata la hospitalidad que bridó a los espías de Josué en el libro epónimo

como en la recepción neotestamentaria de la obra hospitalaria de la prostituta de Jericó. Por último, tomaremos el ejemplo de la primera Carta de Pedro dirigida a los “refugiados en la dispersión” (1 P, 1, 1), y a los cuales se exhorta a practicar la hospitalidad (*philoxenia*) (1 P, 4, 9).

Génesis 19

La noción de hospitalidad en Gn.,19, se ubica en la misma vertiente que aquella expuesta en el relato de la teofanía de Mamré del capítulo anterior. La hospitalidad se expresa de manera diferente en cada texto. En el relato de la acogida de Loth, los dos visitantes son amenazados y el anfitrión les ofrece protección en su propia casa; en el relato de la teofanía de Mamré, en cambio, los visitantes no son amenazados y, en consecuencia, no se trata de protección. La situación evocada en Gn., 19, se asemeja más a la caracterización de refugio, lo cual no se puede aplicar a la de Gn., 18. Antes de abordar la hospitalidad de Loth, prestemos un poco de atención a la hospitalidad ofrecida por Abraham a los tres visitantes, la cual constituye un marco arquetípico de la praxis hospitalaria.

En el relato de Gn., 18, se encuentran los elementos fundamentales y los principios universales propios de la hospitalidad: ofrecer algo de comer y de beber, ofrecer una posada o un espacio y un tiempo de descanso, así como se ofrece agua para proporcionar una higiene básica, como, por ejemplo, lavarse los pies. Este último elemento perdió su utilidad higiénica, pero a lo largo del tiempo se transformó en un gesto simbólico característico de hospitalidad en la tradición cristiana. Aparece en el relato de la última cena y como gesto simbólico en varias prácticas concretas, como, por ejemplo, en la regla monástica benedictina.

A estos elementos básicos y casi universales, el texto de la teofanía de Mamré añade unos gestos hospitalarios más. Primero, el hecho de que Abraham “corrió a recibirlos” (Gn., 18, 2), es decir, que salga hacia sus huéspedes es significativo. El texto presenta algo extraño: “Cuando [Abraham] alzó los ojos y miró, he aquí, tres hombres estaban parados frente a él; y al verlos corrió de la puerta de la tienda

a recibirlos, y se postró en tierra” (Gn., 18, 2).² Cabe de preguntarse: ¿Por qué Abraham tuvo que correr hacia los tres hombres si “estaban parados frente a él”? No obstante la proximidad de los visitantes en el relato, el autor insiste en que Abraham fue hacia ellos. Lo que sugerimos aquí es que el “ir hacia el otro” hace parte de los criterios de la práctica de la hospitalidad.³ En su decisión de ir hacia sus huéspedes, de correr hacia ellos para recibirlos, Abraham toma un riesgo al ponerse en una posición de igualdad frente a sus invitados y pedirles, de forma implícita, acogerlo. Así se arriesga a ser rechazado, de la misma manera que los tres hombres al caminar hacia el campamento de Abraham. De esta manera, se establece otra regla a la praxis de la hospitalidad: la reciprocidad. En este sentido, Pierre François de Béthune (146) explica:

Cuando el rico acoge a un pobre, la relación corre el peligro de ser desigual. Jesús explica cómo, en este caso, la reciprocidad no es posible: el rico obliga a su huésped, que no puede devolverle el mismo servicio (Lc 14,12-13). En último término hace de él un “rehén” (otra palabra derivada de la raíz host).

En este capítulo de Génesis se encuentran las características fundamentales de la hospitalidad: ofrecer de comer (y de beber), un espacio y un tiempo de reposo, la dimensión colectiva (porque la hospitalidad no puede ser solo de uno a uno, lo que se evidencia aquí porque Abraham moviliza “su casa” para recibir a un grupo de huéspedes), el “ir hacia”, lo cual provoca una reciprocidad, como

² Dado que existen varias traducciones posibles, todos no transmiten de manera clara el “ir hacia”. En este análisis usamos *La Biblia de las Américas* (LBLA). Se encuentran también otras traducciones: “Abraham levantó la vista y vio que tres hombres estaban de pie frente a él. Al verlos, se levantó rápidamente a recibirlos, se inclinó hasta tocar el suelo con la frente” (*Dios habla hoy*-DHH); “Entonces levantó la vista y vio a tres hombres de pie cerca de allí. Cuando los vio, corrió a recibirlos, y se inclinó hasta el suelo en señal de bienvenida” (*Nueva traducción viviente*-NTV); “Al levantar los ojos vio que allí, junto a él, había tres varones. Al verlos, rápidamente se levantó de la entrada de su tienda para recibirlos. Se postró en tierra” (*Reina Valera contemporánea*-RVC).

³ En el contexto de la redacción del relato sobre Abraham, esto es, el exilio babilónico, el sentido de “ir hacia” el otro para un exiliado podría tener alguna relación con aquellos que se quedaron en Jerusalén y deben ir hacia aquellos, los exiliados, que pronto volverán a “su tierra”.

se explicó. También se encuentra, en respuesta a la hospitalidad de los anfitriones, una promesa. En este caso, la promesa de una descendencia que se relaciona necesariamente con la promesa de una tierra, lo que le confiere a la promesa un alcance escatológico.⁴ Sin embargo, en este listado falta un elemento imprescindible de la hospitalidad: los huéspedes deben ser refugiados que hayan huido de una situación de persecución, como aparece en Gn., 19.

Aunque se trata de ofrecer, de cierta manera, un refugio a los tres visitantes en el relato de la teofanía de Mamré, no se habla del “porqué” de la oferta de refugio, ni tampoco del porqué de su solicitud. Lo más probable es que el autor del relato de la teofanía de Mamré quiere insistir en la gratuidad de la hospitalidad, a fin de hacer de esa teofanía un caso arquetípico de praxis de la hospitalidad.

El carácter protector de la hospitalidad se manifiesta en Gn., 19. Dos de los tres visitantes dejan Mamré para ir a Sodoma:

Llegaron, pues, los dos ángeles a Sodoma al caer la tarde, cuando Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. Al verlos, Lot se levantó para recibirlos y se postró rostro en tierra,² y dijo: He aquí ahora, señores míos, os ruego que entréis en la casa de vuestro siervo y paséis *en ella* la noche y lavéis vuestros pies; entonces os levantaréis temprano y continuaréis vuestro camino. Pero ellos dijeron: No, sino que pasaremos la noche en la plaza.³ Él, sin embargo, les rogó con insistencia, y ellos fueron con él y entraron en su casa; y les preparó un banquete y coció pan sin levadura, y comieron.⁴ Aún no se habían acostado, cuando los hombres de la ciudad, los hombres de Sodoma, rodearon la casa, tanto jóvenes como viejos, todo el pueblo sin excepción.⁵ Y llamaron a Lot, y le dijeron: ¿Dónde están los hombres que vinieron a ti esta noche? Sácalos para que los conozcamos.⁶ Entonces Lot salió a ellos a la entrada, y cerró la puerta tras sí,⁷ y dijo: Hermanos míos, os ruego que no obréis perversamente. (Gn., 19, 1-7)⁵

⁴ A fin de apreciar esa dimensión escatológica en su justa dimensión, basta leer el texto de la teofanía de Mamré de forma paralela con Mateo 25 y el relato de la última cena.

⁵ Las citas bíblicas son de la *Biblia de las Américas* (LBLA).

Lot, incluso, ofrece sus hijas a los hombres de Sodoma con el fin de proteger a sus huéspedes, y añade un poco más adelante: “No hagáis nada a estos hombres, pues se han amparado bajo mi techo” (Gn., 19, 8b). Hemos de subrayar aquí dos particularidades de la hospitalidad de Lot; la oferta de protección y la insistencia enfática por parte del anfitrión de acoger a los visitantes, aunque ya hayan rechazado la oferta de hospitalidad una primera vez.

En los dos relatos evocados, la hospitalidad se ofrece a un colectivo. Esto constituye un aspecto importante de esa hospitalidad. En los dos casos tanto Abrahán como Lot⁶ son padres de naciones, y acogen a grupos de individuos. A partir de estos textos, en el marco de la fe judía y cristiana, la hospitalidad es sistémica con alcance sociopolítico.

Aunque en lo visto no se trata de una hospitalidad ofrecida a refugiados de guerra, encontramos, primero en Gn. 18, las bases arquetípicas de la oferta de hospitalidad y, luego, en Gn. 19, las bases de una hospitalidad específica que protege al extranjero que pide refugio, cuya especificidad se aplica también en contexto de guerra. También se encuentra en el relato de la hospitalidad de Lot una aproximación novedosa, la cual crea un precedente válido hasta el día de hoy: el reconocimiento de la violencia sexual como motivo de refugio y la obligación moral del creyente de intervenir para proteger a las personas que sufren o que son amenazadas por este tipo de violencia. Ni siquiera en las sociedades “modernas” y “democráticas” la violencia sexual se reconoce siempre como motivo de refugio. Recordemos que la violencia sexual es una forma de violencia manifiesta en los conflictos armados y contribuye al desarrollo de la injusticia en las guerras.

Deuteronomio 23, 16-17

En el libro de Deuteronomio hay una breve alusión a la protección de los esclavos que huyeron de sus amos para refugiarse en tierras extranjeras. Esa mención hace parte de los códigos de leyes y se

⁶ Abrahán, al ser padre de los israelitas y los ismaelitas, y Lot de los moabitas y los amonitas.

articula como ley para Israel. Una vez más, no se trata de una ley que se aplica de forma específica en el marco de una guerra, pero sin lugar a dudas baliza una praxis que se podría dar en el marco de una guerra. El texto dice: “No entregarás a su amo un esclavo que venga a ti huyendo de su señor. Contigo habitará en medio de ti, en el lugar que él escoja en una de tus ciudades donde le parezca bien; no lo maltratarás” (Dt., 23,15-16). El decreto va lejos, atribuye igualdad de derechos al refugiado. Mientras hoy en día los refugiados tienen estatus de “ciudadanos” de segunda categoría, el Deuteronomio le reconoce derechos y libertad en tierra de acogida como lo hace para los residentes.

Además, en el presente caso no se trata de un refugiado que huyó en circunstancias ajenas a sí mismo y se escapa en cuanto víctima de una situación sin que haya cometido ningún acto reprehensible contra la ley. De hecho, al huir de su tierra de origen, y por tanto de su amo, el esclavo infringió una ley. Aquel que lo acoge comete un gesto que apoya una acción ilegal en otro país. De esta forma, la hospitalidad es un acto que denuncia la manera que un ser humano es tratado en su país de origen.

Este tipo de situación se presenta también en tiempo de guerra, sobre todo en guerras de liberación. Cuando alguien hace parte de una acción bélica contra el ocupante, el opresor o el colonialista, aunque sea solo al apoyarla en palabras, esta persona se considera “criminal” por haber desobedecido a las leyes del opresor. Lo que propone el Deuteronomio es válido también para las sociedades contemporáneas de acogida, aunque es claro que se les dificulta poner en práctica estos preceptos. El colonizado, y también el “descolonizado” de nuestros días, es decir, el que sufre la ocupación o sufre un poder opresivo que sucedió al régimen colonial, es en realidad el esclavo de hoy. Quizás no si-gue al servicio de un amo individual que se puede identificar con facilidad, sin embargo, está sometido a una casta de oligarcas o de ocupantes colonizadores que exentan a las personas de su libertad y los pone económicamente a su servicio. Aunque reciban un sueldo, las condiciones políticas de estas personas son las de los esclavos.

La perícopa citada del Deuteronomio nos interpela en nuestra recepción de la carta de Pablo a Filemón. En esta carta, Pablo exhorta a Filemón para que acogiera a un cristiano, Onésimo, el cual es antiguo esclavo de Filemón. Después de haber huido de la casa de su amo, Onésimo encontró refugio en el entorno de Pablo. El apóstol propone un retorno de Onésimo a su lugar de origen en dignidad; no porque quisiera deshacerse de él, sino porque cree sinceramente que puede enriquecer y apoyar la comunidad edificada alrededor de Filemón. El objetivo de la carta tiene un alcance mucho más allá de lo que parece a primera vista. Pablo no solo acogió al esclavo que huyó de su amo, también se atreve a negociar con él el eventual regreso de Onésimo como hermano en la fe, ya no como esclavo:

Porque quizá por esto se apartó *de ti* por algún tiempo, para que lo volvieras a recibir para siempre, no ya como esclavo, sino *como* más que un esclavo, *como* un hermano amado, especialmente para mí, pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor. Si me tienes pues por compañero, acéptalo como *me aceptarías* a mí. Y si te ha perjudicado en alguna forma, o te debe algo, cárgalo a mi cuenta. (Filem., 15-18)

Pablo habla a Filemón en estos términos y sabe que, según la ley, el amo es el único que tiene razón en esta historia.

La figura de Rahab

Entre los ejemplos citados, el caso de Rahab es ciertamente el más cercano a la cuestión de la guerra. Rahab ofreció hospitalidad a perseguidos por el rey de Jericó en tiempo de guerra. Rahab, prostituta de Jericó, esconde a los espías enviados por Josué. Su gesto hace de ella un ejemplo de fe que tendrá repercusiones hasta en el Nuevo Testamento. Nos interesamos aquí en dos menciones neotestamentarias de Rahab.

La primera mención que abordaremos es la hecha en la carta de Santiago. Después de alabar la obediencia de Abraham por sus acciones, por haber llevado a Isaac al altar, el hijo de la promesa, el autor afirma:

Y de la misma manera, ¿no fue la ramera Rahab también justificada por *las obras* cuando recibió a los mensajeros y los envió por otro camino? Porque así como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin *las obras* está muerta. (St., 2, 25-26)

Es notable aquí que esa última frase de la perícopa citada, “la fe sin las obras está muerta”, se refiere a una obra de hospitalidad hacia refugiados en tiempo de guerra. Tomar este elemento en cuenta puede cambiar nuestra comprensión del “obrar”, en especial, en una época de intensas migraciones forzosas. Rahab también se menciona en la epístola a los Hebreos: “Por la fe la ramera Rahab no pereció con los desobedientes, por haber recibido a los espías en paz” (He., 11, 31).

En las dos referencias, se interpreta que el origen de la hospitalidad ofrecida por Rahab es la fe. Su fe en el Dios que ni siquiera conocía hizo de ella una persona justa, mediante la remisión de sus pecados. A partir de ahí, un proceso de santificación, acción propia del Espíritu santo, comenzó. El efecto de la santificación es que la fe se convierte en obras, en acciones, en un actuar liberador. Desde la guerra, el acto de Rahab obra justicia y, por eso mismo, se le hará justicia después de la guerra a causa de su acción a favor del Dios de Israel. Lo importante que aquí se subraya no es la justicia de la guerra en sí, sino más bien el acto de justicia hecho dentro de esta guerra. Su acto de justicia a favor del Dios de Israel la hace parte integrante del pueblo de Israel, entonces justa a los ojos de este Dios. Esa integración de la prostituta extranjera se revela clave en la historia de liberación y salvación del pueblo de los elegidos de Dios, al ser ella tatarabuela del rey David y ancestro de Jesús de Nazaret.

La primera carta de Pedro a los refugiados en la dispersión

En esta carta, aquellos que se refugian en otro lugar, son más bien víctimas de persecuciones que víctimas de una guerra en su forma tradicional. Sin embargo, es una persecución armada contra ellos, los cristianos, que los obliga a huir. La carta se dirige a ellos:

Pedro, apóstol de Jesucristo: A los expatriados, de la dispersión en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos según el

previo conocimiento de Dios Padre, por la obra santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre: Que la gracia y la paz os sean multiplicadas. (1 P, 1, 1-2)

Aquí las palabras “expatriados” (*parepidemois*) y “dispersión” (diásporas) evocan de manera suficientemente clara la condición de refugio de los destinatarios de la carta. Esta migración hacia las montañas de Anatolia es necesariamente fruto de una persecución, de una viva represión. Horrell sugiere:

The Christians' self dissociation from established patterns of politico-religious practice—their refusal to play their part in sustaining the *pax deorum* on which the *pax romana* depended—could well have made them unpopular, and led to their being viewed as antisocial criminals who hated the rest of the human race... In other words, just as their (new) identity as dispersed aliens dislocates them from the empire, and inculcates a kind of postcolonial identity, so the hostility they now encounter as Χριστιανοί represents the reaction, both public and official, to their self dislocation. (Horrell 140)

De manera que fueron declarados enemigos del poder vigente y “justificaban” de ese modo el uso de la fuerza militar contra ellos. ¿La actitud de los cristianos frente a la persecución fue de resistencia? ¿Fue de sumisión? Diferentes teorías existen al respecto.⁷ Lo que proponemos aquí es que, consientes de ser integrantes de un conflicto, la respuesta consiste en abrir el camino para luchar radicalmente contra la dominación, y asegurar así una cierta justicia en el conflicto y promover la hospitalidad como concreción práctica del amor de los unos hacia los otros.

Lo que llama la atención es que el autor exhorta a los receptores de la carta a ser “hospitalarios los unos para con los otros, sin murmuraciones” (1 P, 4, 9). La hospitalidad se presenta como una respuesta a la persecución y llama al amor entre los unos y los otros (1 P, 4, 8). De hecho, la palabra “hospitalarios” empleada traduce la

⁷ A lo citado, Horrell añade y sugiere: “And in this particular instance, when it comes to this stigmatizing and criminalized label, the author of 1Peter that the name [Christians] be boldly accepted, a strategy which at this point draws a clear line of resistance to imperial pressure” (140).

palabra “*filoxenoi*”, formada a partir de *filo* (“amor”) y de *xenos* (“extranjero”). Aquí se atribuye a la hospitalidad una dimensión más profunda, en el sentido de que no es solo una buena obra humana, sino que es el amor que guía la relación entre el huésped y el anfitrión, tal como el amor entre el Padre y el Hijo. Así, podemos entender la hospitalidad y la acción hospitalaria como acción del Espíritu Santo.

De hecho, en los versículos siguientes el autor aborda los dones del Espíritu Santo:

Según cada uno ha recibido un don *especial*, úsenlo sirviéndoos los unos a los otros como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. El que habla, *que hable* conforme a las palabras de Dios; el que sirve, *que lo haga* por la fortaleza que Dios da, para que en todo Dios sea glorificado mediante Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el dominio por los siglos de los siglos. Amén. (1 P, 4, 10-11)

Es Dios mismo, entonces, en la persona del Espíritu Santo, quien interviene para paliar la falta de justicia en una situación de guerra o persecución. Es el mismo Espíritu que santifica, como lo especifican los versículos iniciales de la carta, quien actúa en el acto de hospitalidad. La hospitalidad se presenta entonces como una intervención de Dios en la historia para hacer justicia en tiempo de guerra, y utiliza a su Iglesia, los que creen en Él, sin importar su adhesión religiosa, con el fin de mantener una cierta justicia en el marco de un conflicto. Por esa justicia opera la obra santificadora del Espíritu Santo.

La hospitalidad cristiana como *ius in bello e ius pos bellum*

Se podría decir, de los casos vistos, que se trata más de prácticas de hospitalidad en tiempos de persecución que en tiempo de guerra, y es cierto en la mayoría de los casos, excepto aquel de Rahab. En aquel relato hay una guerra inminente entre el rey de Jericó y el pueblo de Israel. Por lo general, en el caso de persecución, los perseguidos se caracterizan por no poder resistir militarmente.

Cuando los perseguidos resisten se llama “guerra”; cuando no hay resistencia solo existe represión. Los dominantes operan la misma acción represiva, y si no, solo aparece como represión. Por cierto, toda guerra es mala, pero, al decir esto se induce al oprimido a aceptar la represión sin resistir. También, vemos casos de guerras entre Estados, pero los perseguidos son grupos minoritarios dentro de estos Estados, como fue el caso del Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, no se puede separar la persecución de la acción bélica. En todo caso, el que se refugia, bien sea en guerra o bien en persecución, es víctima de su enemigo.

Mattox resalta en Agustín tres criterios para mantener una cierta justicia en la guerra (*ius in bello*). Estos criterios son: la proporcionalidad, la discriminación y la buena fe. Podemos decir, de manera general, que en el pensamiento agustiniano la guerra no se considera justa solo porque sus objetivos sean justos, sino también por la manera en que la guerra se realiza. Aunque Agustín dedica menos atención a la *ius in bello* que a la *ius ad bellum*, la justicia en la guerra constituye un aspecto fundamental para nuestro estudio (Mattox 60). No sobra subrayar que los tres criterios prácticos para que una guerra se lleve con justicia (*ius in bello*) que hemos identificado, se extienden también después de la guerra (*ius post bellum*), así como en la praxis hospitalaria hacia las víctimas.

El primer criterio es la proporcionalidad en el conflicto. A fin de que haya justicia en la guerra no se debe utilizar una fuerza desproporcionada respecto al enemigo o al objetivo perseguido.⁸

Toda acción en la guerra debe ser limitada a las acciones militares necesarias. Hoy en día este criterio, el cual no es muy claro, es equiparable a lo que las grandes potencias denominan “ataques estratégicos”. Con la posibilidad de usar armamento de destrucción masiva, el hecho de tener blancos militares y específicos puede ser

⁸ Como, por ejemplo, enviar la fuerza naval más imponente del mundo para conquistar o re-conquistar islas alejadas del territorio nacional, a fin de combatir una infantería de unos miles de soldados, como fue el caso en la Guerra de la Malvinas en 1982. Otro ejemplo es disparar dos bombas atómicas contra poblaciones civiles, como fue el caso en Japón en 1945, lo cual marcó el fin de la Segunda Guerra Mundial.

considerado como una manera de mantener una cierta proporcionalidad en el conflicto. Sin embargo, con frecuencia esos ataques estratégicos se acompañan de “daños colaterales” con consecuencias graves. La tecnología militar de hoy es muy diferente de aquella vigente en la época de Agustín y los daños colaterales se presentan como consecuencias incontrolables de ataques con blancos específicos “disimulados en las infraestructuras civiles”. Por lo menos, eso es lo que se dice para justificar las víctimas civiles del conflicto.

La identificación de un blanco como militar es esencialmente de orden ideológico. Muchos consideran que atacar un lugar de culto es estratégico porque se presupone que es un lugar en el que los radicales se reúnen y están en complicidad con el terrorismo. Obviamente, este tipo de ataque estratégico produce muchas víctimas inocentes. Esas situaciones las obligan a salir del lugar donde moran para refugiarse en otra parte en la que solicitarán hospitalidad. En este caso, la hospitalidad aparece como medio para paliar las desproporcionalidades de la guerra. Permite a la vez mantener una cierta justicia en la guerra (*ius in bello*) al poner las balizas que servirán para edificar una cierta, aunque relativa, justicia después de la guerra (*ius pos bellum*), porque impide que las personas sean aún víctimas del conflicto, y les brinda las posibilidades de superar más rápido las consecuencias del conflicto una vez este cese.

El segundo criterio para mantener una cierta justicia durante un conflicto armado es la discriminación. Para el Obispo de Hipona, en una guerra se ha de considerar que existen tres categorías de personas: los militares, los clérigos y los civiles. Sin que Agustín lo mencione de manera tan clara, existe para él un principio de imputabilidad y de reciprocidad, es decir, se puede, y en ciertos casos se debe, matar solo a aquellos que lo pueden hacer también. Si no fuese así, no podría existir la legítima defensa.

Dicho de otra manera, es necesario discriminar los objetivos militares durante una guerra, y esta será justa en la medida en que se respete ese deber de discriminación. Para Agustín, el deber de llevar la guerra incumbe a la “casta” militar, entonces, los que pueden ser blancos durante la guerra también deben pertenecer a este grupo. En este orden de ideas, Agustín afirma en *Del libre albedrío*:

Evodio- Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado, pues a mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por una fatalidad se le dispara la flecha.

Agustín- De acuerdo; pero de ordinario a éstos no les llamamos homicidas. Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles calificativo de homicidas.

Evodio- Veo que éste dista mucho de aquéllos, pues aquéllos lo hacen o en virtudes de las leyes o no contra la ley; en cambio, no hay ley alguna que justifique el homicidio de éste. (*lib. arb.*, I, 1, 9, 261)

Agustín señala también en *La ciudad de Dios*, y fortalece así esa idea:

También el soldado que, obediente a su autoridad legítima, mata a un hombre por ninguna ley estatal se le llama reo de homicidio. Es más, se le culpa de desertor y rebelde a la autoridad en caso de negarse a ello. (*civ.*, I, XXVI, 60)

De acuerdo con lo anterior, cuando se transgreden estos límites impuestos a los soldados o la “casta” militar, sí se comete injusticia. Cada vez que un inocente teme por su vida es porque no se respetan las reglas de la *ius in bello*, y por esa razón huyen, se refugian en otra parte y solicitan hospitalidad. Mattox subraya que “In case of general emergency, he [Agustín] calls neither the clergy nor the general populace to arms. Rather than direct them to defend, he exhorts them wherever possible to flee” (Mattox 63-64). Huir se encuentra como única respuesta-reacción a una situación injusta. La hospitalidad brindada será entonces la única forma de remediar esta injusticia fomentada en la guerra. Mattox continúa:

In connection with these instructions given in some of Augustine’s darkest hours at the twilight of his life, three observations seem appropriate. First, Augustine establishes beyond dispute that the clergy form a class of non-combatants. Second, Augustine seems to suggest that even the case of ‘supreme emergency’ (to borrow

Walzer's term), in which the very existence of the society is threatened—as indeed it was—does not automatically justify women, children, clerics, and men who would otherwise be non-combatants in taking up arms. Third, we might infer, consistent with its other *jus in bello* statements, that his reason for not urging the general civilian populace to fight is precisely because they are not soldiers and cannot therefore be justified in committing violence. (Mattox 64)

Dado que la violencia, según san Agustín, no se acepta como forma de resistir la persecución y su injusticia, la condición de refugiado es la última opción para la víctima del conflicto, y la hospitalidad hacia él la única manera de “reparar” la injusticia.

El tercer criterio para asegurar justicia en la guerra es la buena fe, la cual consiste en no engañar al enemigo. Por otra parte, los dirigentes de una nación que entró en guerra tienen el deber de defenderla. Este compromiso con su propia nación impele al ejército a hacer trampa al enemigo para evitar la derrota. Si no lo hacen, serán derrotados. Se encuentran así ante un dilema. En cualquier caso, fallarán: serán injustos o serán derrotados. La única opción es huir. Aquellos que los acogerán son los que le asegurarán una cierta justicia dentro de la guerra, a pesar de todo lo que les está pasando.

Conclusiones

Como se vio en este capítulo, la práctica de la hospitalidad aparece como el punto de encuentro entre la idea de la basílica cristiana en cuanto santuario, y la comprensión agustiniana de la justicia en la guerra (*ius in bello*). Claro que la tradición cristiana, hasta en sus raíces judías, es propicia —como se vio— para desarrollar una praxis hospitalaria adaptada a las situaciones contemporáneas de guerra que provocan migraciones. Encontramos aquí dos elementos que cabe destacar.

Primero, analizar la praxis de la hospitalidad como contribución a la edificación de una *ius in bello* que desemboca en *ius pos bellum*. La praxis de la hospitalidad no se limita, de esa manera, a ofrecer una asistencia durante el conflicto, sino que mediante su praxis

contribuye a construir a la paz que seguirá después del conflicto al tomar en cuenta a las víctimas. Actualmente, ofrecer hospitalidad a un refugiado es ofrecer una posibilidad de superar el sufrimiento y de seguir construyendo su vida durante y después del conflicto.

También la hospitalidad esbozada en el pensamiento agustiniano, arraigado en la tradición judía y cristiana, se entiende como una acción de Dios en el mundo por ser la expresión del amor (*filio*) por el extranjero (*xenos*), y acción directa del Espíritu Santo en los que ponen en praxis la acción hospitalaria.

Así, a la luz del pensamiento agustiniano, los cristianos son llamados a contextualizar y concretar la acción de los cristianos de antaño que abrieron las puertas de sus basílicas para los que buscaban refugio durante el saqueo de Roma. Hoy son venezolanos que piden refugio en Colombia, haitianos y latinoamericanos amenazados de expulsión de Estados Unidos por las políticas del presidente Trump, quienes van a golpear a la puerta de Canadá para pedir protección. Es de los cristianos actuar en conformidad con su fe y ser agentes de hospitalidad para los que buscan refugio, y así contribuir a una relativa y cierta justicia desde las situaciones de conflicto.



Referencias

Agustín de Hipona. “La ciudad de Dios”. *Obras completas*, vol. XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

----- . “La cité de Dieu”. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, vol. IV, dirigida por M. Poujoulat y M. l’abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>

----- . “Del libre albedrío”. *Obras completas*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

De Béthune, Pierre François. *La hospitalidad sagrada entre las religiones*. Barcelona, Herder, 2009.

Horrell, David. “Between conformity and resistance: beyond the Balch-Elliott debate towards a postcolonial reading of First Peter”. *Reading First Peter with new eyes*, editado por Robert L. Webb y Betsy Bauman-Martin, Londres, T&T Clark, 2007.

Mattox, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Londres, T&T Clark, 2006.

Organización de las Naciones Unidas. *Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados*, 1951, https://eacnur.org/files/convencion_de_ginebra_de_1951_sobre_el_estatuto_de_los_refugiados.pdf

Agradecimientos

Agradecemos inmensamente a los pares evaluadores que hicieron parte de la revisión académica y de contenidos de los capítulos que conforman esta obra.

Pamela Chávez, *Pontificia Universidad Católica de Chile*

Maximiliano Prada Dussán, *Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

Diego Rosales Meana, *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Ignacio López, *Universidad Católica Argentina*

Philip W. Schoenberg, *Western New Mexico University, Estados Unidos*

Thomas Clemmons, *The Catholic University of America, Estados Unidos*

Tamara Saeteros Pérez, *Fundación Universitaria Cervantina San Agustín, Colombia*

Gonzalo Soto Posada, *Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia*

Olga Consuelo Velez Cano, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia*

David Hunter, *University of Kentucky, Estados Unidos*

Joseph Grabau, *Catholic University of Louvain, Bélgica*

Miles Hollingworth, *Intependent-Retired Scholar, Reino Unido*

Adam Ployd, *Eden Theological Semminary, Estados Unidos*

Kim Paffenorth, *Iona College, Estados Unidos*

Pierre-Paul Walraet, *Order of the Holy Cross (Crossiers), Italia*

Paul van Geest, *University of Tilburg, Holanda*

José María Sicialini, *Universidad de San Buenaventura, Colombia*

François Gagin Gagin, *Universidad del Valle, Colombia*

Camilo Andrés Gálvez, *Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia*

John D. Sehorn, *Augustine Institute, Estados Unidos*

Scott Dunham, *The University of New Brunswick, Canadá*

Johannes Brachtendorf, *Institut für philosophische Grundfragen der Theologie, Alemania*

Han-luen Kantzer Komline, *Western Technological Seminary, Estados Unidos*

Kitty Bouwman, *Editor in chief of Herademing, Holanda*

Mathias Smalbrugge, *Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda*

Aáron Vanspauwen, *Catholic University of Louvain, Bélgica*

Anthony Dupont, *Catholic University of Louvain, Bélgica*

Enrique Eguiarte Bendímez, *OAR, Universitaria Agustiniiana, Colombia*

Este libro fue editado y publicado por la Editorial Uniagustiniana.

Su texto se compone con letra tipo Lora a 10 pts.

Se terminó de imprimir y encuadernar en los talleres
de CMYK Diseño e Impresos S.A.S., en diciembre de 2018,
sobre papel Holmen Book de 55 grs, con un tiraje de 200 ejemplares.