

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de Grado para optar de LICENCIADO EN TEOLOGÍA.

2. TÍTULO: Aproximación histórica, literaria y teológica a la Literatura Cristiana Primitiva.

3. AUTOR: Jorge David Martinez Sanchez.

4. LUGAR: Bogotá D.C.

5. FECHA: Noviembre de 2021.

6. PALABRAS CLAVE: Literatura, Iglesia, Cristianismo, Teología, Patrística, Continuidad, Ruptura, Cánones, Historia, Investigación.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: El objetivo principal del presente trabajo es profundizar en la literatura del cristianismo de los primeros siglos, en aspectos como la vivencia de los cristianos per se, la organización eclesial que se puede ir vislumbrando, los núcleos cristianos que se van formando, los contextos en los que viven los cristianos de estas épocas, las formas celebrativas de su fe, las concepciones cosmogónicas, cosmológicas y antropológicas que los cristianos adoptan; las teologías que van surgiendo y las grandes controversias que se van suscitando con el correr de los años. Todo ello, con la finalidad última de aprehender un amplio panorama y un rico arco de comprensión de uno de los periodos trascendentales en la historia del cristianismo.

8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: Seminario de investigación en la Literatura Cristiana Primitiva: Acercamiento y profundización a textos de autores de la época patrística y del cristianismo de la época primitiva.

9. METODOLOGÍA: Investigativa. Consiste en un acercamiento a la lectura y profundización de textos de autores de la época del cristianismo primitivo; para, a partir de allí, conocer el contexto, el pensamiento y la literatura subyacente en los autores de la época cristiana primitiva.

10. CONCLUSIONES: Luego de realizar el presente trabajo, llegamos a la conclusión de que darse a la tarea de profundizar en el estudio de las obras literarias que nos ha dejado la época del cristianismo primitivo, es una labor mediante la cual, el individuo descubre y aprehende una gran cantidad de elementos, no solamente históricos y literarios, sino también teológicos y de otros campos en los cuales la lectura y análisis de los textos del cristianismo primitivo permiten abrir la óptica y el panorama visual al amplio mundo que representa el cristianismo en sus inicios. Esta literatura no solo genera un conocimiento y un aprendizaje en el lector, en el sentido estricto del tema que aborda cada obra, sino que le permiten conocer diferentes ámbitos de la época en que se escribieron y ello ayuda a conocer muchos aspectos del cristianismo naciente; etapa tan importante para entender de una mejor manera al cristianismo tal y como hoy lo conocemos.



UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ COLOMBIA

TRABAJO DE GRADO

APROXIMACIÓN HISTÓRICA, LITERARIA Y TEOLÓGICA

A LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

OPCIÓN DE TRABAJO: Seminario de Profundización

DIRECTOR DEL SEMINARIO: José Fernando Rubio Navarro

ESTUDIANTE: Jorge David Martínez Sanchez CP

FECHA DE SUSTENTACIÓN: 10 de noviembre de 2021

DEDICATORIA

A mis padres, Bernarda Sanchez y Abdi Martinez, por ser siempre mi apoyo y mi más grande motor para seguir adelante.

A mis hermanos: Lourdes, Neptaly, Dina, Alba, Nery, Lidia, Lizzeth; por ser siempre mi apoyo incondicional en este camino académico y religioso.

A María Isabel Prado, ya que, sin su compañía, su ayuda, sus aportes y sus consejos; esta etapa de estudios hubiese sido más difícil.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco primeramente a Dios, que es quien me ha dado la vida, quien me ha dado la salud y la fuerza cada día; quien ha iluminado mi mente a lo largo de estos años de estudio y es quien me ha llamado a seguirle a través de la vocación a la vida religiosa.

En segundo lugar, agradezco a la Congregación de la Pasión de Jesucristo; mi familia religiosa; que me ha acogido en su seno carismático y me ha brindado la posibilidad de realizar mis estudios teológicos, como parte de mi preparación académica dentro de mi formación inicial para ser parte de la misma.

Doy gracias también a la Universidad de San Buenaventura, lugar que me acogió con cariño y me ha nutrido de todos sus conocimientos en el Pregrado en Teología. A todos los docentes, administrativos y en general a quienes, dentro de la universidad, me han brindado sus conocimientos, su ayuda y su aprecio incondicional en mi trasegar académico por tan prestigioso centro de estudios.

De manera especial doy gracias a José Fernando Rubio Navarro, director del Seminario de Profundización en Literatura Cristiana Primitiva; ya que con su pasión por la Historia de la Iglesia y por la Patrología, me ha sabido orientar y dirigir durante los cinco periodos académicos que he formado parte de dicho seminario.

Agradezco también a mis hermanos de comunidad: mis compañeros de grupo, mis hermanos hondureños y a todos en general, por estar siempre dispuestos siempre a ayudarme y apoyarme cuando lo necesité a lo largo de este proceso académico. Cada uno, con su ayuda y sus aportes han enriquecido sobremanera mi camino intelectual, teológico, espiritual y mi vida en general.

Finalmente doy infinitas gracias a todos mis amigos y amigas, aquí en Colombia y en distintas partes del mundo, que siempre, a lo largo de todos estos años de estudio, han estado allí para escucharme, orientarme y apoyarme, de la manera que a cada uno le ha sido posible, en los distintos trabajos e investigaciones que a lo largo del Pregrado me ha tocado realizar.

ÍNDICE TEMÁTICO:

<u>TEMÁTICA</u>	<u>PAG</u>
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CAPÍTULO I BREVE ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE AGUSTÍN DE HIPONA	8
INTRODUCCIÓN	9
I PARTE: UN CONTEXTO, UN ENTORNO, UN HOMBRE, UNA SABIDURÍA.....	10
II PARTE: LA OBRA DE NATURA ET GRATIA: TEMÁTICA, CRÍTICA, ESTRUCTURA.....	19
III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA OBRA.....	32
CONCLUSIONES	45
CAPÍTULO II INVESTIGACIÓN SOBRE LA LITERATURA EXTRACANÓNICA INTERTESTAMENTARIA	49
INTRODUCCIÓN	50
I PARTE: PRESENTACIÓN DEL TEXTO.....	52
II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO COMPARATIVO.....	58
III PARTE: TEMAS TEOLÓGICOS EN LA OBRA.....	71
CONCLUSIONES.....	80
CAPÍTULO III INVESTIGACIÓN SOBRE LA LITERATURA EXTRACANÓNICA NEOTESTAMENTARIA	85
INTRODUCCIÓN	86
I PARTE: MATERIALIDAD Y FORMALIDAD DEL TEXTO.....	91
II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO COMPARATIVO.....	95
III PARTE: ANÁLISIS HISTÓRICO-TEOLÓGICO.....	113
CONCLUSIONES.....	123

<u>TEMÁTICA</u>	<u>PAG</u>
CAPÍTULO IV INVESTIGACIÓN SOBRE LA LITERATURA MONÁSTICA Y ASCÉTICA.....	131
INTRODUCCIÓN	132
I PARTE: ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO AL AUTOR...	145
II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO DEL CORPUS.....	149
III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL CORPUS.....	160
CONCLUSIONES	176
CAPÍTULO V ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN ROMA.....	183
INTRODUCCIÓN	184
I PARTE: ACERCAMIENTO CONTEXTUAL Y BIOGRÁFICO	186
II PARTE: PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS LITERARIO DE LA OBRA.....	199
III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA OBRA.....	212
CONCLUSIONES	221
CAPÍTULO VI INVESTIGACIÓN SOBRE LA EXÉGESIS EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA.....	227
INTRODUCCIÓN	228
I PARTE: ELEMENTOS CONTEXTUALES.....	231
II PARTE: ELEMENTOS LITERARIOS DE LA OBRA.....	250
III PARTE: ELEMENTOS EXEGÉTICO-TEOLÓGICOS.....	259
CONCLUSIONES	267
CONCLUSIONES GENERALES.....	272
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	281

INTRODUCCIÓN GENERAL

Los primeros siglos de la historia del cristianismo, así como los últimos de la era precedente, nos ofrecen una enorme y sinigual riqueza respecto a todos los elementos que llevaron a la conformación de la Iglesia cristiana. Es en ese lapso espacio-temporal en donde encontramos las raíces en las que se cimenta el cristianismo, que fue evolucionando con los siglos hasta llegar a ser como lo conocemos hoy. Es en los primeros siglos de nuestra era, en donde encontramos las bases de lo que conocemos como la Tradición de la Iglesia. Y en los siglos inmediatamente anteriores al acontecimiento de Jesucristo, encontramos los elementos más importantes que llevaron a que la realidad fuera de un modo concreto cuando el cristianismo comenzó a gestarse.

Es por ello que no podemos pretender conocer la Tradición de la Iglesia, si no profundizamos en los elementos más importantes de estos siglos; puesto que la antigüedad cristiana sigue siendo, aún en nuestros días, un manantial de inagotable riqueza y sabiduría, a la que todo teólogo y estudioso de la Historia de la Iglesia, puede y debe beber para nutrirse de la sabia que mana de las raíces del cristianismo. Son varias las formas en las que, en nuestros días, podríamos acercarnos y profundizar en esta fuente; por ejemplo: monumentos, pintura, arquitectura, arqueología, etc.; pero es sin duda la literatura, uno de los campos más ricos a través de los cuales podemos conocer a profundidad los elementos más nucleares de este periodo histórico.

Es con base en esta realidad y con la óptica puesta en dicha época histórica, como nace el Seminario de Antigüedad Cristiana y Estudios Patrísticos, como uno de los semilleros de investigación que ofrece la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, para que, quienes están cursando la Licenciatura en Teología, puedan profundizar en la Tradición de la Iglesia de los primeros siglos; para finalmente poder compilar todo el trabajo investigativo realizado y presentarlo como Trabajo de Grado al final de los estudios de Pregrado. La justificación, simple y llana, en la que se sustenta nuestro seminario es el hecho de la necesidad de profundizar en la literatura del cristianismo de los primeros siglos, en aspectos como la vivencia de los cristianos per se, la organización eclesial que se puede ir vislumbrando, los núcleos cristianos que se van formando, los contextos en los que viven los cristianos de estas épocas, las formas celebrativas de su fe, las concepciones cosmogónicas, cosmológicas y antropológicas que los cristianos

adoptan; las teologías que van surgiendo y las grandes controversias que se van suscitando con el correr de los años. Todo ello, con la finalidad última de aprehender un amplio panorama y un rico arco de comprensión de uno de los periodos trascendentales en la historia del cristianismo.

Es por ello que, nuestro seminario, de la mano del profesor José Fernando Rubio Navarro, se embarca en una travesía de cinco semestres académicos, durante los cuales el estudiante va elaborando paulatinamente lo que luego será su Trabajo de Grado. Dicho seminario, como es lógico, posee su metodología de trabajo, la cual consiste en lo siguiente: al inicio de cada periodo académico, los participantes del seminario, iluminados por las directrices del profesor, eligen un tema general que tenga que ver con el concepto del seminario; dicho tema puede ser una región, una época, una controversia, una realidad, una temática, un autor, etc.

Una vez que se ha elegido el tema general, cada estudiante elige un autor, si es el caso, y una o varias obras de dicho autor, que tengan que ver con el tema elegido. A esa obra elegida se le hará una pregunta central que servirá como una suerte de lupa o lente bajo el cual se hará el acercamiento al escrito. Como se puede observar, una de las características principales de nuestro seminario, consiste en el hecho de que nos acercamos a leer directamente las obras de los autores de la época del cristianismo primitivo. De lo anterior se puede observar también que, la temática abordada, va cambiando de semestre en semestre; eso sí, todas ellas se concatenan en el único tema central del seminario que es, como ya hemos señalado, la profundización en la literatura de la época del cristianismo primitivo.

Bien, una vez que cada estudiante posee una o varias obras del autor que ha elegido para trabajar la temática común asumida para cada periodo, comienza como tal el trabajo investigativo, el cual posee una estructura general, que puede variar mínimamente de acuerdo al tema elegido en cada periodo de trabajo. La estructura general de trabajo es la siguiente: Se hace una primera investigación con el objetivo de presentar los elementos contextuales generales del eje temático elegido; luego se realiza un trabajo de acercamiento biográfico al autor de la/las obra/obras que el estudiante ha elegido; en este acercamiento biográfico, o en un apartado distinto, se profundiza en el contexto histórico general en el que se sitúa el autor y la o las obras elegidas. Una vez realizado lo anterior,

se procede a trabajar con la obra como tal. Para ello, se hace una lectura profunda, pausada y repetida de la obra. En un primer momento, se realiza una investigación sobre el estado del arte de la obra en cuestión; es decir, toda la información que se tiene sobre la obra.

Luego de ello, se da paso a trabajar con los contenidos de la obra en sí. En ese orden de ideas, se procede a realizar un profundo análisis literario del texto escogido; dicho análisis comprende el aspecto bíblico, el patrístico y el clásico que se pueda vislumbrar en la obra. Una vez hecho eso, se realiza un trabajo de estudio y análisis de la obra con el objetivo de descubrir los aspectos teológicos que se desprenden del contenido de la obra. Posteriormente se da respuesta a la pregunta central con la cual se ha hecho el acercamiento al texto; para, finalmente, concluir el trabajo con unas conclusiones temáticas y metodológicas.

El trabajo de cada periodo suele contener una introducción, que contiene el eje temático y los aspectos generales del trabajo; un primer apartado, que contiene el acercamiento biográfico y el estado del arte de la obra; un segundo apartado que contiene el análisis literario de la obra; un tercer apartado que contiene los elementos teológicos encontrados en la obra; y el trabajo se cierra con las conclusiones y la bibliografía utilizada a lo largo de toda la investigación. En ese sentido, al finalizar los cinco semestres del seminario, cada estudiante realiza la compilación de los trabajos realizados por periodo, y cada uno de esos trabajos constituye un capítulo del documento que se presenta como Trabajo de Grado.

Como podemos observar, nos encontramos frente a un trabajo de profundización sumamente completo, complejo y profundo; a lo largo del cual se ahonda en diversos problemas, contextos, temáticas, épocas, controversias, autores, teologías, etc., del mundo cristiano de los primeros siglos. Es lo que el lector encontrará al acercarse al presente trabajo de investigación.

Una vez realizada la presentación de los elementos generales, de forma y de fondo de nuestro seminario, nos proponemos realizar una presentación somera de lo que constituye nuestro Trabajo de Grado, como producto de los cinco semestres en los que hemos sido parte de este Seminario de Profundización; y durante los cuales hemos realizados seis trabajos de investigación en diferentes campos de la literatura cristiana primitiva. En ese orden de ideas, el lector dispone, en el presente trabajo, de una

presentación del mismo, que es el apartado actual; luego se exponen los seis capítulos del trabajo, y se cierra el trabajo con unas conclusiones generales y con la amplia bibliografía utilizada a lo largo de los cinco semestres de trabajo investigativo.

En el primer capítulo de nuestro trabajo, el lector encontrará un acercamiento a uno de los autores cristianos más relevantes de los primeros siglos; nos referimos al gran Agustín de Hipona, el eminente *Doctor Gratiae*, una de las lumbreras más grandes que irradió con su luz el cristianismo de los primeros siglos y lo sigue haciendo hasta nuestros días. De este autor, nosotros realizamos un trabajo de investigación y profundización en la obra “*De natura et Gratia*”; una obra antipelagiana con la cual el autor responde a la obra “*De Natura*” de Pelagio, quien afirmaba que el ser humano no necesita de la Gracia Divina para alcanzar la Salvación. En ese sentido, nosotros nos acercamos a dicha obra con el objetivo de descubrir qué es el pecado original y qué es la Gracia para Agustín.

En el segundo capítulo de nuestro trabajo, el autor encontrará un acercamiento a la literatura extracanónica, mejor conocida como literatura apócrifa; concretamente de la época intertestamentaria; es decir, los últimos siglos de la era Antes de Cristo. De dicha época, nosotros profundizamos en la obra conocida como “*La vida de Adán y Eva*” que es un texto del siglo I a.C. que básicamente, partiendo de las narraciones del Génesis, cuenta la historia de Adán y Eva, después de que fueron expulsados del paraíso. A dicha obra nos acercamos con el objetivo de descubrir las riquezas históricas, literarias y teológicas de los textos extracanónicos del periodo intertestamentario.

En línea con lo anterior, en un trabajo realizado también durante el segundo periodo de nuestro seminario; en el capítulo tercero de nuestra obra, exponemos una profundización en los elementos de la literatura extracanónica, pero esta vez del periodo neotestamentario. En este campo, nosotros realizamos una profundización en la obra llamada “*El martirio del apóstol San Mateo*”; obra escrita hacia el año 400 d.C., perteneciente al género literario de Hechos de Apóstoles; y que cuenta las hazañas del apóstol Mateo y su martirio en una ciudad llamada Mirna. A través de dicho escrito hemos tratado de descubrir las riquezas históricas, literarias y teológicas de los textos extracanónicos de la época neotestamentaria.

Ya en el capítulo cuarto de nuestro trabajo, hemos elegido un amplio y apasionante campo del cristianismo primitivo; a saber, el mundo monástico. Con base en dicho eje

temático, nosotros hemos querido volver la mirada nuevamente al *Doctor Gratiae* Agustín de Hipona, quien es un gran representante y renovador del mundo monástico de su tiempo y los siglos siguientes. En ese sentido, hemos querido abordar tres obras monásticas de Agustín; a saber, el *Ordo Monasterii*, la *Regula ad Servus Dei* y *De Opere Monachorum*. A este conjunto de obras hemos tenido a bien llamar “El corpus Monástico de Agustín de Hipona” y nos hemos acercado a ellas con el objetivo de descubrir cuál es el ideal monástico del doctor de la Gracia.

En el capítulo quinto de nuestra obra, hemos querido ahondar en la literatura cristiana de la ciudad de Roma de los primeros siglos. En línea con ese eje temático, nosotros nos hemos situado en el siglo V de nuestra era, para encontrar allí a uno de los más grandes autores de la Roma de los primeros siglos; es decir, el Papa León I, conocido como León Magno. De él, hemos profundizado en una obra de trascendental importancia dentro de la resolución de las controversias cristológicas de los primeros siglos; a saber, la obra “*Tomus ad Flavianum*” en donde León I responde al monofisista Eutiques, quien niega la existencia de la naturaleza humana en Cristo después de su encarnación. En dicho escrito nuestro autor defenderá con maestría la doble naturaleza de Cristo en una única Persona. Cabe señalar que el eje temático de dicho capítulo pretende responder a la interrogante de si se puede hablar de una Escuela Teológica propia en la Iglesia cristiana de Roma de los primeros siglos. Este elemento lo trataremos de vislumbrar como trasfondo en el estudio de nuestra obra.

Por último, en el capítulo sexto de nuestro trabajo, hemos realizado un trabajo de profundización en la exégesis bíblica realizada por los autores de los primeros siglos del cristianismo, con el objetivo de contestarnos a la pregunta sobre cómo hacían exégesis bíblica los autores en los primeros siglos del cristianismo. Basados en ese campo, nosotros hemos vuelto la mirada, una vez más, al doctor de la Gracia Agustín de Hipona, ya que es uno de los exégetas más preclaros del cristianismo primitivo. De él, hemos profundizado en la obra titulada como “*Speculum*” conocida en castellano como “*El espejo de la Sagrada Escritura*”. En dicha obra, el autor expone los principales preceptos que se encuentran en la Sagrada Escritura, de manera que sirvan como un espejo (de allí el nombre de la obra) para el creyente.

Con unas conclusiones generales y el desglose de la bibliografía utilizada, se cierra el presente Trabajo de Grado. Sin más preámbulos, pues, pasemos a descubrir la riqueza encontrada en cada uno de los capítulos de nuestro amplio trabajo de investigación en la literatura cristiana primitiva.

CAPÍTULO I

BREVE ACERCAMIENTO AL

PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE AGUSTÍN DE HIPONA

A TRAVÉS DE LA OBRA: DE NATURA ET GRATIA

INTRODUCCIÓN:

El presente escrito, es el resultado del estudio realizado durante el primer periodo del Seminario de Profundización en Teología en la Universidad de San Buenaventura, que responde a los requerimientos necesarios para obtener la titulación como Licenciado en Teología en dicho campus universitario.

El tema teológico sobre el que hemos profundizado en nuestro Seminario durante el actual periodo académico, ha sido: El pensamiento agustiniano. El cual hemos estudiado desde algunas de sus obras más importantes y representativas. En nuestro caso, la obra en la cual hemos decidido profundizar ha sido el Tratado *De Natura et Gratia* que el obispo de Hipona escribió hacia el año 415. Hemos querido acercarnos a la obra, con el objetivo de respondernos a una pregunta concreta, a saber: ¿Qué es el pecado original y qué es la Gracia para San Agustín?, por ende, todo el estudio y el análisis que le haremos a la obra, será encaminada a encontrar en ella, la respuesta más precisa posible a la pregunta que nos hemos formulado.

Nuestro trabajo estará dividido de la siguiente manera: Una primera parte en la cual abordaremos la vida de San Agustín, su entorno y el contexto en el que vive en el momento en que escribe la obra. En un segundo momento pasaremos a estudiar propiamente la obra como tal; para entender su contenido, su temática, su estructura y algunos aspectos sobre el estado del arte alrededor de la misma. En una tercera parte abordaremos los principales aspectos teológicos que se descubren en la obra y responderemos a la pregunta con la cual nos hemos acercado al texto. Finalmente señalaremos algunas conclusiones temáticas y metodológicas, como producto de toda la investigación que hemos hecho en torno a San Agustín y al pensamiento que nos revela en la obra que hemos estudiado.

I PARTE: UN CONTEXTO, UN ENTORNO, UN HOMBRE, UNA SABIDURÍA.

II: ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO AL AUTOR:

San Agustín nació en Tagaste, de padres cristianos, miembros de la curia municipal. Ellos le dieron formación intelectual y humana a su hijo, quien después dará clases de gramática, luego de retórica en distintas ciudades. Cuando viaja a Milán, acostumbraba ir a la iglesia a escuchar los sermones de San Ambrosio, lo cual le llevará a dejar el maniqueísmo y a abrazar la fe católica. Es así como se decide a dedicarse totalmente a servir a Dios; empresa en la cual, le acompañaba su madre con alegría de ver a su hijo abrazar su fe.¹

Después de bautizarse, regresó a su ciudad natal y vivió allí, al menos por tres años, haciendo ayuno, oración, dedicado plenamente a las cosas de su Señor, junto a quienes deseaban unírsele. Entre ellos se encontraban personas humildes, así como altos funcionarios del mundo de los negocios. Por aquel tiempo, Valerio, el obispo de Hipona, exhortó a los fieles para que proveyeran un sacerdote para aquella ciudad. Los fieles, entonces, propusieron a Agustín, puesto que conocían sus virtudes y su estilo de vida.² De este modo es ordenado sacerdote, y le es dado el permiso para fundar un monasterio a lado de la iglesia y predicar la Palabra a los fieles. De esta forma dio inicio Agustín, a la vida comunitaria con los que le seguían; para ello se regían por la regla de los apóstoles.

Para ese entonces, se habían propagado por la ciudad, las teorías erróneas del maniqueísmo, gracias a un adepto a dicha teoría, de nombre Fortunato. Los fieles de la ciudad pidieron a Agustín que se entrevistase con Fortunato, para sostener una discusión sobre el tema del maniqueísmo. Ya en la disputa frente a frente, Fortunato no pudo rebatir los argumentos de Agustín en contra del maniqueísmo y terminó por huir de la ciudad. Además de ello, Agustín enseñaba y predicaba de todas las formas posibles, sobre la

¹ POSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>

² MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patrística. España: Editorial Verbo Divino, 1993. p. 5.

verdadera fe, refutando los argumentos de quienes proponían doctrinas erróneas a los fieles. Con sus libros, predicaciones, conferencias y argumentos, iba levantando la fe de la iglesia africana, y su fama se iba extendiendo incluso más allá de África.

Tiempo después, y temiendo que Agustín fuera llamado a ser obispo a otras ciudades, el ya anciano obispo de Hipona, Valerio, solicitó al primado de Cartago, que Agustín fuera consagrado Obispo auxiliar de Hipona. Fue así como Agustín, después de oponerse a aceptar dicho cargo, y ser convencido por sus compañeros, accedió a sus peticiones y fue consagrado obispo de Hipona.³ Ya como obispo, comenzó un enorme trabajo para esclarecer las doctrinas erróneas de los donatistas, que por aquel tiempo eran prolíferas en su ciudad, les invitaba a comparecer públicamente y a retractarse de sus posturas, pero éstos nunca contestaban a sus llamados y se llenaron de ira contra el obispo.

La acción de Agustín ocasionó la propagación de la iglesia católica, lo cual causaba gran ira entre los donatistas, en especial entre los circunceliones, quienes eran un grupo de maleantes que pertenecían a los donatistas. Éstos, comenzaron a atacar a la iglesia católica, en especial a sus ministros, llegando hasta asesinar a algunos de formas atroces; lo cual creaba descontento incluso entre los pertenecientes a la doctrina de Donato. Mientras tanto, la doctrina católica, de la mano de Agustín, se seguía propagando por más sitios.⁴ Algunos de los miembros de su comunidad iban siendo ordenados presbíteros e incluso obispos de diferentes ciudades, con lo cual se fue difundiendo la doctrina de la comunidad de “Siervos de Dios”, fundando monasterios en diferentes ciudades e incluso en ultramar.

No pocas veces quisieron los circunceliones donatistas atacar al obispo de Hipona durante sus visitas pastorales. Incluso alguna vez, el obispo se salvó de ser emboscado por éstos, debido a que el conductor se perdió del camino y llegó por otra vía a su destino. Asimismo, los circunceliones, emboscaban y atacaban a los obispos partidarios de Agustín. Hasta que, a través de tribunales, se les obligó a pagar multas por sus agravios; lo cual ayudó también a que se diera un nuevo auge en la iglesia católica. Posteriormente, con la conferencia de Cartago, al verse los donatistas acorralados, muchos de sus

³ QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patristica latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981. p. 421.

⁴ POSIDIO. Óp., cit.

seguidores abrazaban la doctrina católica, de esta forma iba creciendo la Iglesia gracias a la predicación de Agustín.⁵

Sin embargo, Agustín no bajaba la guardia y seguía firme, combatiendo con sus argumentos a quienes seguían aferrados a la doctrina donatista, logrando además la conversión de algunos maniqueos. En Cartago, Agustín se enfrenta también a los arrianos. Entre los personajes contra quienes debatió Agustín, encontramos además a los pelagianos. Contra quienes el obispo de Hipona luchó al menos durante diez años, llegando incluso a debates en concilios importantes y ante la sede apostólica de Roma, saliendo vencedor Agustín y sus argumentos en pro de la fe católica.⁶

Otra de las labores importantes que Agustín realizaba, era la de mediador y juez ante los distintos litigantes que se presentaban ante él. El obispo les oía con diligencia, dispuesto siempre a resolver los asuntos, pasándose días enteros en aquellos menesteres. No solo les daba soluciones, sino que les aconsejaba y les adoctrinaba con paciencia. Asimismo, cuando era requerido para interceder por alguien, y él lo consideraba conveniente, lo hacía con tanta modestia que no incomodaba ni molestaba y, por ello mismo, lograba que su intercesión fuera escuchada y atendida.⁷

Respecto a los aspectos más personales de Agustín: calzaba y vestía con modestia, sin lujos, pero sin vilezas. De igual modo su mesa era parca y modesta. En cuanto a los bienes eclesiásticos, el obispo delegaba para su cuidado a sus clérigos más capacitados para ello. Nunca compró casa o campo, pero aceptaba para la iglesia lo que algún bienhechor se dignaba obsequiar. Aunque prefería recibirlos como herencia de difuntos y no como obsequios de personas en vida. Su mismo estilo de vida modesto, era el que inculcaba a sus fieles y en especial a los que hacían comunidad con él. Las transgresiones a este respecto, las corregía o toleraba según fuera prudente.

Otro aspecto que se resalta en Agustín, es el trato que tenía con las mujeres y los enfermos. Con respecto a las mujeres, nos dice que dentro de su casa no permitió nunca la familiaridad ni la permanencia de ninguna, ni siquiera la de su hermana de sangre,

⁵ HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. España: Editorial D.D.B. 2009. p. 106.

⁶ Cfr. RAMOS-LISSÓN, Domingo. Patrología. España: Editorial Universidad de Navarra, 2005. P. 349.

⁷ Cfr. POSIDIO. Óp., cit.

quien fue superiora de las siervas de Dios. Cuando las mujeres acudían a visitarlo siempre se hacía acompañar de algún clérigo. En cuanto a los enfermos, les visitaba con moderación, visitaba solamente a las viudas y discípulos suyos que pasaban enfermedad. El resto de casos los atendía solamente al haber mucha necesidad de ello.

En cuanto a su vasta producción literaria, Agustín, antes de morir, quiso revisar todas sus publicaciones, y escribió dos volúmenes titulados “Revisión de los libros” en donde corregía las afirmaciones que había hecho en tiempos anteriores, cuando aún su fe no era tan madura como en aquel momento.⁸ Fue por aquél entonces cuando los bárbaros, vándalos y alanos, irrumpieron en África, arrasando las provincias sin distinción de sexo, raza y condición religiosa.

Todo ello, causó mucha amargura a Agustín, que veía las ciudades destruidas y saqueadas; las iglesias, sin ministros y sacerdotes; muchos cautivos, después de perder la integridad de su cuerpo y alma y de su fe, gemían bajo la dura servidumbre enemiga. Todas estas calamidades le fueron entristeciendo hasta el punto de enfermedad. Estando muy enfermo, aconsejó a los obispos que aún vivían, que se retiraran de las ciudades que estaban en manos de los bárbaros.

Agustín murió a los setenta y seis años, de los cuales fue sacerdote y obispo durante casi cuarenta. Predicó la Palabra de Dios hasta el final de su vida, se entregó totalmente a la oración en su última enfermedad, hasta que, finalmente, se durmió en el Señor, en presencia de sus más íntimos, aun conservando la facultad de sus sentidos y gozando de una buena vejez. No dejó Testamento, todos los bienes de su iglesia de Hipona, quedaron a cargo de la comunidad con que vivía. También dejó a su iglesia dotada de clero suficiente, así como una enorme cantidad de conventos llenos de religiosos y religiosas.⁹ Dejó además su gran legado en sus escritos, en su biblioteca, en donde, en palabras de Posidio, se le encuentra siempre vivo e inmortal.

⁸ Cfr. RAMOS-LISSÓN. Óp., cit. p. 450-451.

⁹ Cfr. QUASTEN. Óp., cit. p. p. 472-475.

I.II: ENTORNO AFRICANO EN TIEMPOS DE AGUSTÍN:

En el presente apartado, ofrecemos al lector, unas pinceladas sobre la realidad que atravesaba el continente africano, en el momento en que vio nacer a Agustín, en Tagaste, en el centro-norte de lo que hoy conocemos geográficamente como Argelia. Dicho territorio, se encontraba desde el año 146, bajo el dominio del imperio romano, que se había apoderado de aquella geografía, después de la caída de Cartago. Dicha conquista, en palabras de Hamman Adalbert, había transformado en gran medida los territorios africanos; en donde podían verse inmensos campos labrantíos, villas, puertos, caminos, ciudades, algunas creadas por Roma, y otras, como Hipona, eran ciudades antiguas que habían sido transformadas y seguían el ritmo de Roma. Resaltan, además, las “castellas” rodeadas por montañas que, con sus fortificaciones, sucedían a las ciudades del África pre-románica.¹⁰

Ya para el siglo IV, en cuya mitad nacería el futuro Obispo de Hipona, “Roma había dividido el África, de Libia a Mauritania, de Cartago a Cherchel, en siete provincias. En la misma época, cada ciudad posee un obispo, a veces dos (en el tiempo del cisma donatista). Las diócesis comprendían aproximadamente una superficie de treinta a cuarenta kilómetros.”¹¹ Había una población aproximada de más de seis millones de personas colonizadas. No hay una diferencia tan marcada entre las ciudades y el campo; desde dentro de ellas, salían a diario los campesinos, fuera de los muros que las resguardaban, a trabajar la tierra. Había muchos camellos, que servían como medio de transporte, tanto para las personas como para las cargas, estos eran de enorme ayuda, sobre todo para viajes de una a ciudad a otra, con bastante distancia geográfica, y a veces desértica, entre ellas.¹²

Como hemos dicho, las ciudades principales del África romana, tenían mucho de herencia de las ciudades italianas, callejuelas típicas de Europa occidental y elegantes fuentes adornadas al estilo italiano. Gracias a la prosperidad de África, cuyos recursos eran múltiples, sobre todo debido a la fertilidad de sus suelos y a la laboriosidad de sus

¹⁰HAMMAN, Adalbert. La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín. Versión castellana realizada por Luis Castongay. Paris: CETA. 1979. p. 7.

¹¹ Ibidem.

¹² HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la Iglesia. Óp., cit., p. 111.

coterráneos, Roma había podido construir y reconstruir grandes ciudades como Cartago y como Hipona, en donde, hasta nuestros días, se puede vislumbrar vestigios de lo que fue su grandeza y majestuosidad.

Aunque se deje oír a veces la frase: África es bella, los africanos no lo son; lo cierto es que el África romana, se siente orgullosa de llamarse de ese modo. Hamman, hace mención, incluso, de una “Edad de Oro” romana,¹³ en la cual, hasta los nativos africanos dan la espalda a los nombres que llevan en sus dialectos, para hacerse llamar bajo nominativos de origen romano. Es una época de mucho esplendor de la cultura y de la influencia romana en los territorios africanos colonizados; tras poco más de dos siglos de dominio, estamos a las puertas ya del gran declive del imperio romano, los grupos subversivos y los enemigos del imperio, como los vándalos, acechan ya las poblaciones dominadas por Roma¹⁴, esto, aunado a los grupos africanos que son indiferentes y sobre todo, contrarios al dominio romano, aún después del par de centurias que han tenido que estar bajo su sometimiento.

Ésta es la realidad geográfica, cultural y social que atravesaba África en el momento del nacimiento de Agustín, el 13 de noviembre del 354,¹⁵ unos territorios empapados de la cultura italiana y romana. Pero, no obstante, se conservaban fuertemente las raíces africanas, por ejemplo, en Hipona, de donde será obispo Agustín, se hablaba aún el púnico en gran medida; en el campo, en las zonas rurales, ofrecen gran resistencia las tribus autóctonas de la zona, entre las que sobresalían los bereberes, de la cual probablemente desciendan Agustín y sus padres. Es interesante el apareamiento de estas dos culturas tan diferentes, a saber: la europea romana, y la africana; sin duda, como resalta Hamman, esta mezcla ayudó a forjar la personalidad y el pensamiento tan único de autores como Tertuliano y como el Gran Agustín.¹⁶

Ya en el campo religioso, hemos de decir lo evidente: que, sin duda, cuando el imperio romano llegó a tierras africanas, llevando consigo al cristianismo, estas tierras se encontraban plagadas de otras creencias religiosas de diversas modalidades. Con todas

¹³ HAMMAN, Adalbert. La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín. Óp. Cit., p. 9.

¹⁴ QUASTEN, Johannes. Óp., cit. p. 422.

¹⁵ Cfr. RAMOS-LISSÓN. Óp., cit. p. 333.

¹⁶ HAMMAN, Adalbert. La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín. Óp. Cit., p. 9.

ellas le tocó convivir y hasta enfrentarse al cristianismo romano, aunque, sin duda, fueron las comunidades apostólicas las primeras en llevar el mensaje de Jesucristo a tierras africanas, pero, es lógico, que un imperio de la índole del imperio romano, lograría llegar a territorios en donde jamás había llegado el cristianismo.

Ya para el siglo II de nuestra era, existía un cristianismo muy bien establecido en gran parte del territorio africano “(...) con comunidades importantes y fervientes, una jerarquía, cementerios, lugares de reunión, liturgia estructurada en donde la influencia oriental es visible.”¹⁷ Para el siglo III, se continúa con el avance en la conquista y en la evangelización de territorios africanos, el autor H. Adalbert nos relata que, para este entonces, se comienza a dar la evangelización de algunos pueblos bereberes que, como hemos dicho, son el pueblo del que desciende Agustín, llegando el Evangelio hasta lugares lejanos como Scilis y Tuburbo, que es en dónde la Iglesia encontraría sus primeros mártires cristianos de África. A quienes seguirían posteriormente una enorme cantidad de cristianos condenados a muerte, entre los que sobresale Cipriano,¹⁸ entre muchos otros.

Esto último que hemos mencionado en el párrafo anterior, tiene mucha lógica, ya que, fue debido al gran auge y a la enorme propagación del cristianismo, sobre todo la que experimentó en el siglo III, que el cristianismo fue víctima de muchas persecuciones, hostilidades y vicisitudes. Pero lejos de que estas persecuciones apaciguaran el cristianismo, lo fortalecían y lo impulsaban a seguirse expandiendo, convirtiéndolo en una religión bravía y combativa.

Todo el panorama cristiano en el imperio romano africano, cambia con la llegada del siglo IV. Ya desde el siglo III se venían gestando doctrinas controversiales con la ortodoxia cristiana, algunas de ellas, generarán grandes problemas para el cristianismo, como lo fue el donatismo, nombre con el que se denomina al movimiento originado en el siglo IV, por las doctrinas de Donato, quien fue obispo de Cartago, y cuyo movimiento será el tema que atravesará el mundo africano durante todo el siglo IV, causando un cisma

¹⁷ Ibid. p. 11.

¹⁸ TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón. Patrología. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 127.

en el cristianismo, paralizando el crecimiento del mismo y dividiendo a sus miembros hasta el punto de pelearse, incluso a muerte, entre ellos.

Sin embargo, y aún con todas estas disputas, el cristianismo no perdió su fuerza y su organización en los territorios africanos, a tal grado, que no sienten que, religiosamente, Roma tenga supremacía sobre ellos, puesto que sienten que tiene un cristianismo suficientemente organizado como para no depender ni estar por debajo de nadie más; y aunque, las problemáticas causadas por movimientos como el donatismo, les obligaban a tener más relación con Roma, las decisiones finales respecto a esos temas, las seguían tomando ellos, de forma independiente. Y esa es la realidad religiosa, a grandes rasgos, que vivía el territorio romano africano en el siglo en que vino al mundo Agustín.¹⁹

Finalmente, hemos de decir algo de Hipona, la ciudad de la que Agustín sería obispo durante 36 años, y desde donde desplegaría toda su brillantez literaria teológica en favor de la defensa del cristianismo y su sana doctrina, aunque en la actualidad, no se conserve nada de Agustín en los restos arqueológicos de dicha ciudad. Hemos de comenzar diciendo, retomando las palabras del autor H. Adalbert que, a la ciudad de Hipona, se le llamaba Hipona la Real “Hippo regius”, lo cual se debía a los reyes nómadas, que la habían instaurado como capital durante la conquista romana.

Considerada la segunda ciudad africana, se erigía entre dos colinas, en el estuario de Seybousa; tenía unos muros que la protegían, los cuales probablemente fueron construidos en el siglo I o II después de Cristo. Estas murallas hacían gran contraste con las construcciones romanas que tenían una forma geométrica muy ordenada. Hipona, cercana al golfo, servía de puerto, lo cual permitía que, en dicha ciudad, existiera una gran diversidad de culturas que coexistían entre sí. Tenía una gran influencia púnica, misma que los romanos intentaron hacer desaparecer, sin lograrlo.

En dicha ciudad, no se encontraba propiamente un barrio cristiano, sino que éstos, estaban diseminados por toda la ciudad, dentro y fuera de sus muros. En cuanto al ámbito cristiano, la ciudad contaba con su propia sede episcopal, su Basílica mayor, una

¹⁹ Cfr. HAMMAN, Adalbert. La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín. Óp. Cit., p. 12-13.

biblioteca que era capaz de albergar a todos los obispos de África, un monasterio para clérigos y laicos, capillas, baptisterios, laicados, etc.²⁰

Así se encontraba Hipona en el siglo IV, esta sería la ciudad que vería al gran Agustín convertirse en Obispo, y combatir, desde su sede episcopal, todas las doctrinas contrarias a la ortodoxia católica. Ésta es la ciudad que vería a Agustín catequizar y dirigir a su pueblo con sabiduría y destreza. Ésta es la ciudad desde la cual, Agustín vería, antes de morir, como los vándalos acechaban los territorios cristianos, en el declive del imperio romano, que fue el que había convertido a África en todo lo que se había constituido, desde el siglo II, hasta la mitad del siglo IV y en los inicios del siglo V, que fue el tiempo que vivió el gran Agustín.

²⁰ Cfr. Ibid. p.p. 15-18.

II PARTE: LA OBRA DE NATURA ET GRATIA: TEMÁTICA, CRÍTICA, ESTRUCTURA: ESTADO DEL ARTE.

II.I: COMPOSICIÓN Y TRADICIÓN TEXTUAL:

En el presente apartado, esbozaremos, a grandes rasgos, el contexto que estaba viviendo el autor cuando escribió la obra *De natura et Gratia*, que es la obra que nos ocupa, respecto al pensamiento de San Agustín. Asimismo, haremos mención de algunas de las repercusiones que dicha obra tuvo en los años posteriores a su aparición, y que sigue teniendo en la actualidad, sobre todo en la construcción de una postura respecto a la Gracia.

Hemos de comenzar apuntando algunos datos que nos ofrece la Biblioteca de Autores Cristianos, que es la fuente de la cual hemos tomado la obra, específicamente del Tomo VI de su colección de Obras de San Agustín; Tomo en el que, en su edición bilingüe, agrupa los distintos Tratados sobre la Gracia de autoría de Agustín. La B.A.C., en su introducción a la obra *De Natura et Gratia*, afirma que “es uno de los primeros que publicó San Agustín contra Pelagio y fue compuesto 'hacia el año 415’”.²¹ Agregan, además, que el mismo autor Agustín, lo define como una voluminosa obra que ha escrito contra la herejía de Pelagio, y que lo ha escrito, dirigida a algunas personas a quienes éste había inculcado sus doctrinas. Representa, pues, quizá la primera obra de tal magnitud, en la que el obispo de Hipona expresa con tanta claridad, todas sus posturas respecto a las doctrinas que Pelagio había promulgado.

Tomando en cuenta que la obra que nos ocupa, fue escrita por Agustín en el año 415, podemos deducir que, sabiendo que él nació en el 354, tendría para ese entonces 61 años de edad; aproximadamente habían transcurrido ya 29 años, casi tres décadas desde su conversión al catolicismo en el 386; habían pasado 24 años desde su ordenación

²¹ B.A.C. Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo VI. Tratados sobre la gracia. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1946. p. 815.

presbiteral en el 391 y 20 años de su ordenación episcopal en el 395.²² Hay que señalar también que, como ya hemos dicho antes, la obra que estudiamos, es considerada un Tratado que responde a las doctrinas de Pelagio. Es decir que, en la clasificación de la gran bastardad de obras del Doctor de la Gracia, ésta que nos ocupa, se encuentra entre el grupo de los Tratados.

Podemos deducir, entonces que, en el momento de escribir la obra, tenemos a un Agustín con muchos años de bagaje dentro del cristianismo, con una cantidad enorme de obras escritas sobre una incontable variedad de temas, con una claridad teológica y dogmática muy grande, después de tantos años de estudio, meditación, actividad pastoral y producción literaria. Además, podemos deducir que tendría desarrollada una gran capacidad de debate y de refutación de doctrinas polémicas, puesto que, para ese entonces, ya se había enfrentado a los partidarios de doctrinas como la donatista y la maniquea, entre otras menos reconocidas. Es claro, pues, que nos encontramos frente a un Agustín maduro en edad y en la fe, con varios años ya en su cargo como Obispo de Hipona; desde este contexto se puede entender bien, la fama y la autoridad de la que gozaba, así como la profundidad de sus argumentos dentro de la obra que nos ocupa.

Ahora bien, para entender mejor el contexto en el que Agustín escribe esta obra, considerada una obra anti pelagiana; hemos de explicar, al menos en términos generales, quién es Pelagio y cuál es su doctrina. Al respecto podemos decir que Pelagio “Nació en Bretaña hacia el 354, posiblemente hijo de funcionarios romanos de la región. Entre el 380 y el 384 llegó a Roma, siendo papa Atanasio, y fue bautizado”.²³ Gozó de mucha popularidad predicativa sobre todo en algunas familias romanas, hasta que “(...) dos obispos galos exiliados, Eros y Lázaro de Aix, acusaron en Dióscopolis a Pelagio de defender la posibilidad de impecabilidad real del hombre en base a su libre albedrío y a su capacidad de obedecer los mandamientos divinos”.²⁴ En términos generales, sufrió gran persecución por parte de toda la iglesia romana, sobre todo por sus doctrinas que recaían en la negación de la existencia del dogma de lo que hoy conocemos como pecado original.

²² Cfr. TREVIJANO, Ramón. Óp., cit., p. p. 252-253.

²³ MANZANARES, César Vidal. Óp., cit., p. 67.

²⁴ Ibidem.

II.II: CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE LA OBRA:

Para adentrarnos en el contenido de la obra, hemos de comenzar apuntalando algunos detalles previos a la misma. En un primer momento, con respecto al contexto en el que se escribe dicha obra, podemos decir que, unos años antes, Pelagio había publicado una obra llamada *De Natura*, en donde sostenía, entre otras cosas, que “La naturaleza humana tiene una posibilidad natural de hacer el bien y evitar el mal, reduciéndose la gracia a la ley revelada por Dios para mostrarle lo que debe hacer, la gracia queda pues prácticamente reducida a la libertad y la salvación es algo obtenido por el hombre sobre la base de sus propios y únicos esfuerzos”.²⁵ Y es evidente que, estas doctrinas, contradecían claramente a las doctrinas difundidas y defendidas por la iglesia romana.

A este mismo respecto, el autor Domingo Ramos-Lissón, sintetiza el conjunto de doctrinas polémicas, afirmando que “Los errores pelagianos se centraban en una hipervaloración de la naturaleza humana, sosteniendo que el hombre puede vivir sin pecado por la sola fuerza de su voluntad”.²⁶ Esto implicaba la afirmación de que el pecado de Adán, no se transmitía hacia sus descendientes, puesto que, Adán fue quien pecó, y por lo tanto, él es el culpable de dicho pecado, porque fue incapaz de cumplir el único mandato que Dios le había encargado. Todas estas afirmaciones repercutían, por ejemplo, en el hecho de que, implícitamente se le restaba trascendencia al bautismo, e incluso a la gracia derramada por Dios en Jesús al morir en la Cruz. Estos son los puntos que Agustín defenderá a toda costa, sobre todo el aspecto de la Gracia que Dios nos derrama a toda la humanidad a través de la Cruz de Jesús.

Con este precedente, podemos entender el título que Agustín le da a su obra, ya que, como afirma Johannes Quasten “Es la respuesta al *De natura*, de Pelagio, y demuestra que no hay que defender la naturaleza contra la gracia, ni la gracia contra la naturaleza, sino una y otra a la vez, pues la gracia libera y sana la naturaleza”.²⁷ Podemos ver, entonces, con total claridad, que la obra de *Natura et Gratia*, responde a una realidad

²⁵ Ibid. p. 68.

²⁶ RAMOS-LISSÓN, Domingo. Óp., cit., p. 343.

²⁷ QUASTEN, Johannes. Op, cit., p. 461.

particular, a saber; el texto escrito por Pelagio, y en la que Agustín defiende la idea de la gracia divina.

En otras palabras, Agustín defenderá el argumento de que el hombre no puede alcanzar, por su sola naturaleza, la salvación, que es lo que afirmaba Pelagio, sino que, necesita de la Gracia divina para poder lograrlo. Así, a lo largo de los LXX capítulos de la obra, Agustín irá dando diferentes argumentos para contrarrestar la doctrina de Pelagio y para afirmar sus posturas. Por algo el obispo de Hipona sería llamado después, “*Doctor Gratiae*”, el Doctor de la Gracia, por su profundidad y claridad al explicar y defender este tema que, para él, es de vital trascendencia.

En cuanto a la estructura del libro, podemos decir que todo él, en sus LXX capítulos, gira en torno a los distintos argumentos que Agustín presenta ante las diferentes afirmaciones que Pelagio había expresado en su libro *De Natura*. Hemos de aclarar que, Agustín no refuta todas las afirmaciones que Pelagio hace en su libro, sino que, a lo largo del texto de Agustín, él cita varios argumentos de Pelagio, con los que está de acuerdo, pero, con la misma firmeza, expresa su contrariedad hacia otros y los refuta de forma magistral.

De una forma sencilla y práctica, podemos decir que el Tratado *De Natura et Gratia*, se divide en cuatro partes esenciales, a saber: una primera parte, que incluye los primeros seis capítulos de la obra, que es una suerte de introducción y contextualización de la misma; luego, una segunda parte, que va desde el capítulo VII hasta el capítulo LX, que es como el cuerpo del libro, en el que Agustín expresa los argumentos para rebatir la obra de Pelagio; después, una tercera parte, en los capítulos LXI y siguientes, en que el autor expone algunos argumentos derivados del tema central, en donde analiza, sobre todo, los argumentos que Pelagio ha utilizado en su obra, citando a otros autores cristianos, incluyendo al mismo Agustín; y finalmente tenemos los últimos cuatro capítulos del libro, que son una especie de conclusión de la obra.

Otro aspecto que vale la pena destacar de la obra que nos ocupa, es el hecho de que en el texto *De Retractationes*, libro que Agustín escribió hacia el final de su vida, en el cual revisó todas las obras que hasta entonces había escrito, con el fin de retractarse de algunas afirmaciones erróneas que había expresado por diferentes razones a lo largo de los mismos; al hacer referencia a su obra *De Natura et Gratia*, el autor hace una síntesis

exacta de la razón por la cual escribió el texto; en ese sentido afirma que “Por entonces llegó también a mis manos un libro de Pelagio, donde defiende, con la argumentación que puede, la naturaleza del hombre contra la gracia de Dios, que es la que justifica al impío y la que nos hace cristianos. Así pues, este libro con que respondí, defendiendo la gracia, no contra la naturaleza, sino la que libera y rige la naturaleza, lo he llamado La naturaleza y la gracia”.²⁸ Encontramos en estas palabras, la síntesis más acertada de la que podamos disponer, respecto a la obra que nos ocupa, ya que dicha síntesis está hecha por el mismo Agustín.

Con respecto a nuestra obra, la única retractación que el autor hace, es una que, a nuestro criterio es secundaria, ya que no afecta en nada al tema central del libro. Dicha retractación es, en palabras del mismo autor, que “En él «defendí unas palabras que Pelagio puso como de Sixto, obispo de Roma y mártir, como si fuesen verdaderamente del mismo Sixto»; porque yo así lo creía. Pero después leí que eran del filósofo Sexto, y no del cristiano Sixto”.²⁹ De lo anterior, podemos deducir la fuerza de los argumentos que Agustín presenta en su obra *De Natura et Gratia*, ya que, al revisarlos al final de su vida, no se retractó ni reacomodó ninguno, sino que los sostiene; lo cual nos muestra que el autor, hacia el final de su vida, seguía manteniendo su postura respecto a las doctrinas de Pelagio.

II.III: APLICACIONES DE LA OBRA, USOS, IMPLICACIONES: ESTADO DEL ARTE.

Un aspecto que es importante resaltar en nuestro trabajo, es la repercusión que la obra *De Natura et Gratia*, ha tenido en los siglos siguientes a ser escrita, hasta nuestros días; en otras palabras: qué aplicaciones ha tenido, qué autores la han estudiado, analizado o citado en sus obras, entre otros aspectos; es decir, lo que se conoce como el estado del arte de la obra en cuestión.

²⁸ B.A.C. Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo XL. Escritos varios II. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1995. p. 800.

²⁹ Ibid., p. 801.

Con respecto a esto, hay que recalcar lo que ya todos tenemos sabido cuando de Agustín y de sus obras se trata, es decir que, para cualquier autor que se refiera a cualquier tema de los que Agustín haya hecho referencia en alguna de sus muchísimas obras, los argumentos de Agustín son prácticamente una cita obligada si se quiere que su obra tenga mayor repercusión y credibilidad, puesto que los argumentos del Doctor de la Gracia, gozan de una enorme aceptación y tienen un gran peso, no solo en el campo eclesiológico o teológico, sino en cualquier campo en el que se hable sobre algún tema de los que Agustín haya tenido algo que decir en algún momento de su vida y que esté plasmado en alguna o varias de sus incontables obras.

Con base en lo anterior, y teniendo en cuenta la importancia que tiene el tema de la Gracia Divina en la economía de la salvación, podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que son, sin duda, muchísimos los autores que han retomado los argumentos que Agustín presenta en nuestra obra, así como también serán muchos los autores que hayan estudiado su obra o trabajado sobre ella; baste aquí mencionar algunos de gran relevancia, para mostrar la importancia de la obra que en este trabajo sintético nos ocupa.

Ya en la introducción al libro que antes citamos, de la B.A.C. nos resumen magistralmente la repercusión que la obra tuvo en sus remitentes y en quienes la leyeron. Respecto a la obra, afirman que: “en él el autor se empeñaba en socavar la gracia de Dios, ofrecida al género humano por el Mediador entre Dios y los hombres, Cristo, y arraigada en el corazón de los fieles. Y el gran polemista, después de una atentísima lectura, lo fue refutando punto por punto en el libro *Sobre la naturaleza y la gracia*”.³⁰ Este y otros escritos de Agustín en contra de las doctrinas pelagianas, fueron de gran ayuda para que se empezara a tomar la decisión de condenar como heréticas, dichas posturas de Pelagio.

Es evidente que, una obra tan profunda y contundente, referente a un tema tan trascendental, tendría mucha repercusión en el mundo religioso y teológico de su tiempo, y lo siguió teniendo a lo largo de los siglos, hasta nuestros días. Así lo deja ver, por ejemplo, el entonces Sumo Pontífice San Juan Pablo II, cuando en su carta apostólica, *Agustinum Hipponensem*, en el marco del XVI centenario de conversión de Agustín, en

³⁰ B.A.C. Obras de San Agustín, tomo VI. Óp., cit. p. 816.

el año 1986, afirma, respecto a la Gracia, que “Agustín insiste en la necesidad de la gracia, que es al mismo tiempo necesidad de la oración. A quien decía que Dios no manda cosas imposibles y que por lo tanto no es necesaria la gracia, le respondía: sí, es verdad, -Dios no manda cosas imposibles, pero como mandato te advierte que hagas lo que puedas y que pidas lo que no puedas-.”³¹ En este tipo de afirmaciones podemos denotar, la importancia y vigencia que los argumentos de Agustín, siguen teniendo aún después del Concilio Vaticano II.

De ese mismo modo, el Papa Francisco, en su Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, al hablar respecto al neopelagianismo, hace uso de las afirmaciones de San Agustín en la obra *De Natura et Gratia*, para afirmar que “Los que responden a esta mentalidad pelagiana o semipelagiana, aunque hablen de la gracia de Dios con discursos dulcorados «en el fondo solo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros, (...) En cualquier caso, como enseñaba san Agustín, Dios te invita a hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedas.”³² En definitiva, pues, las afirmaciones del obispo de Hipona, siguen siendo vigentes para combatir las corrientes neopelagianas que surgen en nuestro siglo.

Muchos otros autores reconocidos, han retomado las afirmaciones de Agustín en su obra *De Natura et Gratia*, para explicar sus posturas referentes a la Gracia Divina. Así podríamos mencionar, por ejemplo, a autores como Juan Luis Lorda, quien en su libro *La gracia de Dios*, expresa que “Frente al naturalismo pelagiano, destaca los daños producidos por el pecado, y la necesidad de una ayuda concreta de Dios (Gracia) para vivir honestamente.”³³ El autor hace énfasis en la afirmación de Agustín respecto a que Dios ayuda interiormente al ser humano a través de su Gracia que sirve para rectificar la voluntad humana, lo cual le lleva a actuar y a obrar de la forma correcta. Es decir, la Gracia es la ayuda interior que Dios concede al ser humano.

Otro autor importante que analiza y escribe respecto a la obra, *De Natura et Gratia*, es el autor Vincent María Captevilla e Montaner, quien escribe su obra llamada

³¹ PAPA. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Agustinum hipponensem*. Edetrice Vaticana. Ciudad del Vaticano. 1986.

³² PAPA. Francisco, Carta Apostólica *Gaudete et exsultate*. Edetrice Vaticana. Ciudad del Vaticano. 2018.

³³ LORDA, Juan Luis. *La gracia de Dios*. Ediciones Palabra. España: 2004. p. 37.

Liberación y divinización del hombre, Teología de la Gracia, en donde hace una descripción bastante detallada de los aspectos doctrinales que defendía Pelagio, así como de las contra argumentaciones que Agustín le hace en diferentes momentos, para defender la idea de la Gracia y de la necesidad de ésta para la salvación del hombre.³⁴ Es un autor que cita directamente algunas obras de Pelagio, así como la obra *De Natura et Gratia*, entre otras del Doctor de la Gracia.

Sin duda son muchos los autores que retoman, en sus escritos y en sus argumentos, las doctrinas de Agustín en su obra contra Pelagio; valgan los autores arriba citados, para sustentar esta realidad. Lo que es evidente, es que Agustín ha sido uno de los autores más influyentes en la teología y en la historia no solo del cristianismo sino del mundo en general. Y no es a excepción en el tema de la Gracia, tema que defendió con todas sus fuerzas y argumentos; ello queda en evidencia en la obra que, en el presente trabajo, nos disponemos a estudiar.

II.IV: FUENTES LITERARIAS DENTRO DE LA OBRA DE NATURA ET GRATIA:

Entrando propiamente ya al análisis de la obra, nos disponemos ahora a hacer una síntesis de las diferentes fuentes que utiliza el autor a lo largo de los LXX capítulos de su texto, a saber: las fuentes clásicas si las hay, las fuentes bíblicas y las fuentes patrísticas, entre otras.

II.IV.I: FUENTES CLÁSICAS:

En este punto, queremos hacer mención de que, en la presente obra, Agustín solamente hace uso explícito de un autor clásico, en una única cita; dicho autor es llamado Sallustius, que parece ser uno de los historiadores romanos más reconocidos del siglo I antes de Cristo. Agustín lo cita en el capítulo primero de su obra, para hacer mención de

³⁴ Cfr. CAPDEVILA E MONTANER, Vincent María. *Liberación y divinización del hombre, teología de la gracia*. Secretariado Trinitario. Salamanca: 1982. p.p. 76-90.

que Pelagio, a su vez, lo ha citado en su obra *De Natura*, concretamente la cita usada es bastante breve y es la siguiente: “Sin razón se lamenta el género humano de su naturaleza”. Agustín la trae a colación, diciendo que, con el mismo ardor con el que Sallustius ha arremetido contra quienes se excusan en la naturaleza humana para ocultar sus deslices, lo ha querido utilizar también Pelagio, pero favoreciendo más a quienes buscando su propia justicia, se apartaron de la justicia de Dios.³⁵

Además de esta cita, no se encuentra ninguna otra alusión de algún otro autor o texto clásico; la única otra mención que el autor hace, es la que él mismo corrige en su libro *De Retractaciones*, en donde hace referencia a que, al citar al autor cristiano Sixto, ha cometido un error, que también Pelagio había cometido, al colocar como fuente de una de sus citas, como de la autoría de dicho personaje cristiano llamado Sixto, cuando en realidad la cita pertenece a un personaje llamado Sexto, quien seguramente es el famoso doctor y filósofo griego conocido como Sexto Empírico, que vivió hacia el 160 a.C. en la antigua Grecia. Pero en la obra *De Natura et Gratia*, ha quedado citado como si fuera un cristiano llamado Sixto. Fuera de estas dos citas mencionadas, el Doctor de la Gracia no hace uso explícito de ningún otro autor de la antigüedad clásica.

II.IV.II: FUENTES BÍBLICAS:

En cuanto a las fuentes bíblicas que el autor utiliza en la obra, hemos de comenzar diciendo que, a este grupo pertenece la mayor cantidad de citas utilizadas en dicha obra. A lo largo de los LXX capítulos de que este Tratado consta, el autor hace uso de 147 citas a pie de página, de las cuales, al menos el setenta por ciento constituyen citas de textos bíblicos, tanto del Primero como del Segundo Testamento. La mayoría de veces, se trata de citas cortas, de un versículo, que el autor utiliza para sostener un argumento concreto. Casi siempre hace uso de más de una cita, para dar la mayor fuerza bíblica posible a lo que en ese momento está afirmando. Dicho patrón se repite a lo largo de toda la obra.

³⁵ Cfr. B.A.C. Obras de San Agustín, tomo VI. Óp., cit. p. 816.

Una de las citas trascendentales que se usa en la obra, que además es la primera cita bíblica usada por el autor, la encontramos tomada del capítulo 10 de la Carta a los romanos, donde Pablo dice que “El fin de la ley es Cristo, para justicia de todo el que cree” (Rom 10,2-4) con ello pretende Agustín, dar un primer argumento a quienes niegan la necesidad de la Gracia en la economía de la Salvación. Inmediatamente cita al capítulo 2 de la carta a los Gálatas, en donde se afirma que “Si del cumplimiento de la ley nos viene la justicia, en vano murió Cristo”. (Gal 2,21), con esto fortalece el argumento anterior, dejando en evidencia la trascendencia que, en el misterio salvífico, tiene la oblación de Jesús al morir en la Cruz. Sirvan estos ejemplos, para mostrar la forma en la que Agustín hace uso de los textos de la Sagrada Escritura para fundamentar bíblicamente sus argumentos.

Otro aspecto que es interesante en la obra *De Natura et Gratia*, y que tiene que ver con el uso de la fuente bíblica, es el hecho de que nuestro autor, hace mucho más uso de textos tomados de los libros del Nuevo Testamento, en comparación al uso que hace de citas del Primer Testamento. En este último caso, el autor hace uso en reiteradas ocasiones de algunos versículos extraídos de los salmos, casi siempre para reforzar algún texto del Nuevo Testamento que inmediatamente antes ha utilizado. Así, hace uso, por ejemplo, de algunos versos de salmos como el 19, el 3, el 13, el 118, del cual hace uso de varios versículos; menciona además el salmo 70, el 58, el 2 y el 142; mencionados así en orden de aparición a lo largo de los capítulos de la obra.

Además de las citas tomadas de los salmos, el autor se sirve, aunque notablemente menos, de algunos versículos de otros libros del Antiguo Testamento, como, por ejemplo, utiliza en repetidas ocasiones el libro de Job, lo cual deja en evidencia que, gracias a la temática que muestra dicho libro, expone en sus versos, diferentes puntos respecto al tema de la Gracia divina. Además de dicho libro, el autor hace uso también del capítulo 8 de 2 Reyes y del capítulo 7 de Qohélet, en donde se deja en evidencia que todos somos pecadores.

Más adelante, ya hacia el capítulo XV, el autor se sirve de algunos versículos del capítulo I de la Sabiduría, en donde se habla de cómo la mentira mata el alma del ser humano. Ya en el capítulo XXVIII utiliza un texto del Génesis para confrontar el hecho de que Satanás es el autor de todos los pecados, y que la soberbia es el principio de todos

ellos; al respecto de este último tema, se refiere también el texto que usa del capítulo 10 de Sirácides. Finalmente utiliza un texto del capítulo del Deuteronomio, para afirmar que, ante las dudas que presenta Pelagio, dentro del corazón de cada ser humano, se encuentra la verdad. Estas son las citas del Antiguo Testamento de las cuales el autor hace uso.

Ahora bien, como ya hemos dicho, los textos citados provenientes del Nuevo Testamento son considerablemente más abundantes; entre ellas cabe resaltar que hace uso en reiteradas ocasiones de las cartas de San Pablo a los Romanos, con más de 10 citas; de la carta a los Gálatas, con al menos 8 citas, de la carta a los Efesios, con al menos 5 citas; y en menos ocasiones, cita también la carta de San Pablo a los Filipenses, a los Colosenses, a los Corintios y a Timoteo. Se encuentra también en la obra alguna cita de la carta a los hebreos. Cabe resaltar que, además de las cartas paulinas, el autor hace muchas veces uso de los textos de la carta del Apóstol Santiago, citándolo en más de una decena de ocasiones, así como de las distintas cartas del apóstol San Juan.

En cuanto al uso de textos provenientes de los Evangelios, cabe mencionar que el Evangelio que más cita es el de San Mateo, además hace uso, aunque menos, de los textos del Evangelio según San Juan, así como también algún texto proveniente del Evangelio según San Marcos. Y aunque del Evangelio según San Lucas no utiliza directamente ninguna cita, si utiliza en varias ocasiones algunas citas del libro de los Hechos de los Apóstoles, el cual se le atribuye al mismo evangelista.

Ésta es, pues, a grandes rasgos, la fuente bíblica utilizada por el autor, que como hemos señalado arriba, representa una gran mayoría de las citas utilizadas a lo largo de la obra. Esto nos muestra que, al menos según la apreciación de nuestro autor, el tema de la Gracia, encuentra en gran medida su justificación y fundamentación en los distintos libros de las Sagradas Escrituras.

II.IV.III: FUENTES PATRÍSTICAS:

En cuanto a las fuentes patrísticas que el autor utiliza dentro de su obra, encontramos que, en su gran mayoría, como es lógico, son citas textuales extraídas de la obra *De Natura* de Pelagio, que, como ya hemos señalado, es la obra a la cual rebate

Agustín con el Tratado *De Natura et Gratia*. Por tanto, las citas que extrae, las utiliza en su texto para explicitar un argumento concreto de Pelagio y, a continuación, exponer el argumento con el cual él rebate dicha afirmación.

Pero valga recalcar la aclaración que ya hacíamos arriba, a saber: que Agustín no rebate todas las afirmaciones de Pelagio, antes bien, hay algunas citas que trae a colación en su obra, no para rebatirlas, sino para expresar que está en acuerdo con Pelagio, explicando en seguida la razón por la cual dicha afirmación de su oponente no es refutable. Esto nos sirve como un indicador de que Agustín, no era un radical a la hora de entrar en debate con sus detractores, es decir, que no buscaba contradecirles en todo, por el simple hecho de ser sus detractores, sino que, su única pretensión es salvaguardar la sana doctrina y la ortodoxia, de los argumentos que podrían resultar polémicas y dañinas para la fe, como es el caso de las doctrinas de Pelagio.

A lo largo de la obra, Agustín citará un sin número de veces la obra de Pelagio, aclarando de forma detallada, la razón por la cual dicho argumento es erróneo o, en su defecto, por qué él sustenta el argumento de su detractor. Además de ello, Agustín cita al menos una vez, un texto de su obra *De Peccata et remisionem*, en la que hace referencia a que, si dijéramos que no tenemos pecados, mentiríamos y faltaríamos a la verdad. Ya hacia el final de la obra, en la tercera parte, según la división de la obra que arriba hemos presentado, el autor retoma y cita varios autores de la época Patrística, que Pelagio cita en su obra *De Natura*, entre los que se incluyen citas de otros textos del propio Agustín, en los que, según Pelagio, se puede descubrir, cómo el Doctor de la Gracia, sostiene algunas de las doctrinas que Pelagio defiende; algunos de esos textos son tomados de las obras de Agustín sobre el libre albedrío. Dichos textos Agustín los aclarará de forma magistral, explicando la ortodoxia de sus afirmaciones y dejando en evidencia que Pelagio ha entendido mal los textos que ha citado, de autoría de Agustín.

Además de ello, algunos autores que se citan en la obra son: Hilario, de cuyos argumentos se basa Pelagio para mostrar la imposibilidad de ver la naturaleza divina en nuestra condición; Ambrosio, en quien se basa para sostener que el hombre sí se puede hallar en estado impecable en este mundo; de este mismo autor, Agustín agregará algunas otras citas, para rebatir, con los argumentos de Ambrosio, las afirmaciones erróneas que Pelagio ha hecho de sus textos; cita también al cristiano Sixto, que como hemos visto

arriba, Agustín posteriormente aclararía que dicha cita se trataba del filósofo griego Sexto y no de un escritor patrístico.

Finalmente, Agustín cita algunos textos que Pelagio ha usado del gran Jerónimo, para afirmar que el hombre puede ser hallado con el corazón puro y sin mancha de pecado. A lo cual nuestro autor dirá que, efectivamente es así, pero que dicha situación no se logra solo con esfuerzo humano, sino con la Gracia divina que nos trae Jesucristo.

Y estas son, a grandes rasgos, las fuentes clásicas, bíblicas y patrísticas de que Agustín se sirve, para fundamentar los argumentos que usa en su obra *De Natura et Gratia*, para rebatir la doctrina pelagiana.

III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA OBRA DE NATURA ET GRATIA

III.I: TEMAS TEOLÓGICOS ENCONTRADOS:

En el presente apartado de nuestro escrito, pretendemos hacer un recorrido, al menos en términos generales, por toda la obra, con el objetivo de descubrir y describir los diferentes temas teológicos que Agustín ha utilizado a lo largo de la misma; algunos están implícitos en el mismo tema de la obra, otros son utilizados por el autor para fortalecer sus argumentos.

Entre los temas teológicos que se vislumbran en la obra *De Natura et Gratia*, tenemos:

III.I.I: LA JUSTIFICACIÓN:

Uno de los primeros temas teológicos que se descubren en la obra, es el tema de la justicia en el ser humano. Agustín rebate el argumento de Pelagio, que, con sus afirmaciones da a entender que la justicia se logra solamente con el cumplimiento de la ley humana, es decir, que el ser humano puede llegar a ser justo, solamente con sus propios méritos.

A dichas afirmaciones Agustín se opone tajantemente, afirmando que, es imposible que el ser humano pueda, por sus propios méritos, alcanzar la justificación, porque, de ser así, la muerte de Cristo habría sido en vano, no hubiese tenido ningún sentido que el Hijo de Dios se hiciera hombre y muriera en una cruz, si de todas formas el hombre no le necesita para justificarse.

El autor agrega que, por el contrario, si la justicia se lograra únicamente con méritos humanos, esa justicia exigiría la condenación de todos, en tanto que todos pecamos, en la figura de Adán, y somos portadores del pecado original, además de todos los pecados que cada uno de nosotros cometemos en nuestra vida. Todo lo anterior lo

sostiene diciendo que, el hombre ha sido creado de forma tal que, puede pasar del estado justo al estado injusto a través del pecado, pero no puede hacerlo a la inversa, es decir, que no puede pasar del estado injusto al estado justo, únicamente con sus propios méritos.

Para explicar un poco la afirmación anterior, el autor coloca el ejemplo de una enfermedad: afirma que, el ser humano puede pasar del estado de salud al estado de enfermedad, pero para pasar del estado de enfermedad al estado de salud, necesita de unos medicamentos y de un médico.

III.I.II: LA NATURALEZA:

Otro tema teológico que es trascendental a lo largo de la obra que nos ocupa, es el tema de la naturaleza, puesto que es uno de los puntos centrales de la obra, en los cuales Agustín y Pelagio difieren también en sus concepciones. Para Pelagio, la naturaleza humana basta para obtener la salvación mientras que, para Agustín, hace falta la Gracia Divina de Jesús en la cruz.

Agustín acepta la afirmación de Pelagio, cuando éste dice que la naturaleza del hombre ha sido creada por Dios en una condición de inocencia y de pureza, pero nuestro autor agrega que, no podemos olvidar que esa naturaleza creada en la inocencia y la pureza, se ha manchado y corrompido por el pecado; desde ese momento la naturaleza humana dejó de estar en situación de Gracia ante Dios, y por ello fue necesaria la redención alcanzada por Jesucristo.

Uno de los puntos nucleares en el pensamiento de Pelagio respecto a la naturaleza humana, es el hecho de que, para él, es inadmisibles pensar o afirmar que la naturaleza humana sea corruptible, ya que, según él, la naturaleza no es substancia y por tanto no podría malearse a sí misma; esto, aunado al hecho de que no puede, según él, convertirse en malo, algo que ha sido creado como bueno por Dios. Así argumenta que se trata solo de un debilitamiento de la naturaleza, de lo cual ésta puede sobreponerse sin ayudas externas.

Ante dichas afirmaciones, Agustín expresa que, decir que la naturaleza humana, es incorruptible, y que, por tanto, se encuentra libre de pecado, es ir en contra del pasaje

evangélico mesiánico que recuerda el momento en que el ángel Gabriel anunció a María que concebiría a un hijo por obra del Espíritu Santo, al cual debía poner el nombre de Jesús ya que éste habría de salvar al hombre de sus pecados. Agustín se pregunta secamente en este punto: ¿Qué sentido tienen todas estas profecías si asumimos que el ser humano se encuentra puro y libre de pecado en su naturaleza?

Y agrega que, Pelagio en su obra, al exagerar las fuerzas de la naturaleza, se ufana de salir por los fueros de la causa de Dios, pero no cae en la cuenta de que, al sostener la perfecta salud del hombre, rechaza la misericordia del Médico. En efecto, uno mismo son el Creador y el Salvador de la naturaleza. En otras palabras, el mismo Dios que nos creó sin mancha de pecado, es el que nos envía al Médico, para curarnos de nuestra enfermedad.

Finalmente, Agustín también hará énfasis en el hecho de que la naturaleza no solamente necesita de la ayuda divina para salir de su condición de pecado, sino también para no pecar, esa es la ayuda que reciben todos los que la Iglesia llama santos, por haber sido capaces de llevar una vida en pureza e inocencia; lo cual no han logrado por méritos propios sino con la ayuda de la Gracia Divina.

III.I.III: EL LIBRE ALBEDRÍO:

Otro aspecto teológico que se descubre al analizar la obra de San Agustín, es el tema del libre albedrío, el cual va íntimamente ligado al tema del pecado original y de la Gracia, que abordaremos en el apartado siguiente. En pocas palabras, podemos decir que, el libre albedrío es, para Agustín, esa situación de libertad, de la cual Dios ha dotado al ser humano en el momento de la Creación, por la cual el hombre puede tomar la decisión de cumplir o no, los preceptos de Dios. En la afirmación anterior Agustín, está en total acuerdo con Pelagio, pero agregará otros componentes que para este último, no son válidos, he allí la diferencia entre los dos autores.

Para Agustín en la misma Sagrada Escritura, queda en evidencia el libre albedrío de la humana voluntad. Así lo expresa en el capítulo dos de su obra *De Gratia el libero arbitrio*, haciendo alusión al libro del Eclesiástico, en donde se afirma que Dios hizo al

hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío. Si el ser humano quiere, puede guardar sus mandamientos, y para el autor, es de sabios hacerlo; pero también está la posibilidad de no guardarlos y hacer totalmente lo contrario.³⁶ He aquí el sentido del libre albedrío.

Para Agustín, el tema del libre albedrío es trascendental, en tanto que, es debido a dicha cualidad humana, que se introduce el pecado en el mundo. En otras palabras, si no existiera el libre albedrío, el hombre no tendría la posibilidad de pecar. Así lo expresa en el capítulo tercero de su obra cuando afirma que, en un principio, la naturaleza del hombre fue creada inocente y sin vicio ninguno y todos los bienes que posee en su constitución, los ha recibido del soberano Creador. Pero el vicio, es consecuencia del pecado original, que fue cometido por el libre albedrío.

A lo anterior, Agustín agrega que, así como al hombre, para pecar, le bastó el libre albedrío, no sucede lo mismo, cuando el hombre quiere volver, de la situación de pecado, a un estado de santidad, ya que, para ello, necesita de la Gracia Divina, de la cual hablaremos, más adelante. Pero cabe recalcar aquí, la afirmación que hace nuestro autor, para aclarar que, la acción de la Gracia Divina, no suprime el libre albedrío, sino que, ésta, lo que hace es ayudar al hombre para que, desde su condición de libertad, pueda merecer volver a su estado de impecabilidad.

En nuestra obra, se hace evidente el hecho de que, para Pelagio, Dios concedió el uso del libre albedrío a los hombres, únicamente para que, viviendo en la pureza y santidad, se hagan semejantes a Él. Ante lo cual, Agustín agrega que también pertenece al libre albedrío el acto humano de oír y creer al que le llama y pedir, a aquel en quien cree, el socorro necesario para evitar el pecado. Es decir que, para Agustín, el libre albedrío no significa solamente una capacidad del hombre para imitar a Dios, como si el ser humano fuera intachable, sino que se trata, además, de esa posibilidad que tiene de implorar a su Creador, para que le ayude a no caer en situación de pecado.

³⁶ Cfr. B.A.C. Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo IV. Tratados sobre la gracia. Óp., cit., p. 231.

III.IV: EL PECADO:

Antes de abordar este tema teológico que nos parece tan importante dentro de la obra, creemos necesario aclarar que, todos los pecados que el ser humano puede cometer, derivan del pecado original, que fue el pecado cometido por Adán al principio de los tiempos; pero dicho tema, lo abordaremos en el apartado siguiente de nuestro escrito. Aquí queremos referirnos a los aspectos que el autor expresa en la obra, respecto al pecado en general.

Lo primero que debemos decir es que, para Agustín, como ya lo decíamos arriba, todos estamos en situación de pecado, lo cual, en palabras llanas, se refiere a todas aquellas acciones contrarias a la voluntad de Dios. Ya que, para nuestro autor, pecar es violar los derechos de Dios, lo cual corrompe y desfigura su imagen misma. En este contexto, decir que no se tiene pecado, ya es estar cayendo en el pecado de soberbia, que se considera uno de los siete pecados capitales. Incluso si el hombre se ensoberbece por sus buenas obras, encontraría en ello una ocasión de pecado. Por ello, el autor invita a no caer en el error de cometer pecado, incluso ni por modestia.

El autor expresa que existen muchísimos pecados distintos que pueden ser cometidos por el hombre, por ejemplo: los de ignorancia, los de flaqueza, los pecados leves, los mortales, etc. Pero hace énfasis en el pecado de soberbia, ya que cuando pecamos de soberbia, según el autor, Dios mismo nos abandona para hacernos ver que, por más que lo pregonemos, como hacían los pelagianos, no podemos vivir sin pecar, no podemos vivir sin su ayuda y su compañía. Justamente Dios cura el pecado de soberbia del hombre, dejándolo solo por un momento, para que se dé cuenta de que, si es capaz muchas veces de evitar el pecado, no es por sus propios medios sino por la ayuda Divina que le acompaña en todo momento.

Posteriormente, el autor aclara que, aunque en la Sagrada Escritura se afirme que la soberbia es el principio de todo pecado, dicha sentencia no significa que todos los pecados sean soberbia, sino que, lo que quiere expresar el autor sagrado, es que todos los pecados se cometen por la soberbia del ser humano de creer que puede vivir sin Dios. Es decir que, en cuanto más humilde sea el ser humano y se acoja a la ayuda divina, tanto menos pecado cometerá, puesto que la humildad elimina el pecado de soberbia, que es el

que ocasiona muchos pecados. En la medida en que el ser humano se conciba como objeto de la Gracia, en esa medida será capaz de sobreponerse a las situaciones de pecado.

Finalmente, el autor se refiere en su obra al tema de la remisión de los pecados del ser humano; y expresa que, para todos ellos, incluyendo el pecado de soberbia, el hombre necesita de ayuda, no puede hacerlo por sus propios medios, al igual que el enfermo necesita del médico y de la medicina para curarse; por ello, el ser humano debe acogerse a la ayuda de Dios, ya que solamente la Gracia Divina es capaz de evitar todos los pecados.

III.I.V: LA SANTIDAD:

Un tema teológico importante que se trasluce de la obra que nos ocupa, es el tema de la santidad, el cual es abordado por Agustín, para explicar cómo se llega a la santidad, si todos estamos manchados por el pecado original.

Desde la concepción de Pelagio, el aspecto de la santidad estaría implícito en el hecho de que el ser humano es, por su naturaleza, incorruptible, es decir, que está libre de pecado, o en su defecto, puede estarlo por sus propios méritos. En ese orden de ideas, habría que decir que el ser humano, por ende, se encuentra en un estado de santidad plena, gracias a su naturaleza incorruptible, o en su defecto, puede alcanzar dicho estado por la fuerza de sus méritos y de sus obras.

Pero todo cambia desde la óptica de Agustín porque afirma, a diferencia de Pelagio, basado en la Sagrada Escritura, que todos pecamos y que todos poseemos el pecado original. Para nuestro autor, evidentemente sin contar a Jesús ya que éste es Dios mismo hecho hombre, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado; María es el único ser humano que no conoció el pecado y, exceptuando a esta Virgen, ningún ser humano, ni siquiera los santos, estaban exentos de pecado; y se atreve a afirmar que, si se lo preguntáramos a los santos, ellos mismos nos dirían que fueron pecadores como el resto de la humanidad.

Entonces, cabe preguntarnos ¿En qué consiste la santidad para Agustín, si todos somos igualmente pecadores, y ninguno es capaz de vivir sin caer en situaciones de

pecado? Es claro, para nuestro autor, lo que afirma el apóstol Pablo cuando dice: “Hago el mal que no quiero.” (Rom. 7,19) es decir, que todos, por mucho que queramos hacer siempre el bien, terminamos haciendo el mal. Teniendo esta premisa, el autor afirma que la santidad consiste en frenar en lo posible las ocasiones de pecado.

Es decir, que los justos alcanzaron la santidad por haber frenado en gran parte este pecado o inclinación viciosa para no obedecer a sus deseos ni ofrecerle los miembros como armas de iniquidad. Y agrega que, para alcanzar todo eso, les ayudó la Gracia de Dios. Mas como muchas veces el pecado se introduce furtivamente y por inadvertencia en cosas muy leves, aun los justos no estuvieron exentos de él. Es decir que, todos somos pecadores, pero la santidad se obtiene a través del esfuerzo por obrar bien, y sobre todo con la Gracia Divina que nos socorre.

Sin duda son muchos los temas teológicos que pueden derivarse de la obra que nos ocupa en el presente estudio; basten los arriba expuestos, para darnos una luz sobre el tema transversal que abraza todo nuestro trabajo, teniendo en cuenta que los dos temas teológicos centrales de la obra, a saber: el del pecado original y de la Gracia, los abordaremos a continuación porque son los componentes de la pregunta que le hemos querido hacer al texto.

III.II: PREGUNTA TEOLÓGICA: ¿QUÉ ES EL PECADO ORIGINAL Y QUÉ ES LA GRACIA PARA SAN AGUSTÍN?

Al comenzar este trabajo de profundización en la obra *De Natura et Gratia* de San Agustín, decidimos acercarnos a dicho texto con la intención de encontrar una respuesta a la pregunta sobre ¿Qué es el pecado original y qué es la Gracia para nuestro autor? Consideramos que estos dos aspectos son los que le dan el sentido al texto y que atraviesan de forma transversal los LXX capítulos del Tratado, constituyéndose como tema central del mismo.

La afirmación anterior se fundamenta en la razón misma por la cual Agustín escribe la obra que nos ocupa, y que ya lo hemos dicho anteriormente en repetidas

ocasiones. Nos referimos al hecho de que la obra *De Natura et Gratia*, nace como respuesta a las afirmaciones hechas por Pelagio en su obra *De Natura*. A partir de aquí podemos entender por qué el pecado original y la Gracia son los temas principales en la obra de Agustín.

Y es que el tema principal de la obra de Pelagio, es defender la idea de que la naturaleza humana está libre de pecado y que puede alcanzar la Salvación por su propia cuenta, con sus esfuerzos, con sus obras, sin necesidad de ninguna intervención Divina más que la que se haya en la misma naturaleza del ser humano que ha sido creado por un Dios perfecto. Estas son las afirmaciones que el autor Pelagio defiende con diferentes argumentos y citando distintos autores, a lo largo de su obra.

Ante esto, Agustín argumentará que todos los seres humanos estamos manchados con el pecado original cometido por Adán y Eva, por ellos, entró el pecado en la humanidad y ahora todos somos pecadores, todos nos encontramos enfermos, y por ende, necesitamos de una ayuda externa, necesitamos de un médico que nos cure y nos devuelva la pureza. Ese médico es Jesucristo, quien en la cruz nos derrama a todos su medicina, que es la Gracia Divina por la cual todos podemos alcanzar nuevamente la Salvación perdida por el pecado. Dicha esta breve introducción, pasemos ahora a respondernos qué es el pecado original y qué es la Gracia para el *Doctor Gratiae*.

III.II.I: EL PECADO ORIGINAL:

En un primer momento, veremos el primer aspecto de los que ha motivado a la formulación de la pregunta con la cual nos hemos querido acercar a nuestra obra, dicho aspecto es el del pecado original. Comenzaremos recalcando que se trata de un tema que es trascendental, porque es el punto de quiebre para las afirmaciones que se hacen en las obras que nos ocupan, es decir, la de Pelagio y la de Agustín, que es nuestra fuente directa.

Con respecto al pecado original, Pelagio afirma que no es algo que nos concierna a todos, puesto que solamente ha sido Adán el que desobedeció a Dios y que, por lo tanto, solamente él es el portador y culpable de haber cometido dicho pecado. Afirma que, Adán desobedeció e incumplió la única tarea que Dios le había encomendado, pero agrega que,

lo anterior, no significa que toda la humanidad venga ya desde su nacimiento con una mancha de pecado que no cometió.

Con base en lo anterior, sostiene pues, que nadie más que Adán, y en su defecto Eva, es portador del pecado original, lo que le permite afirmar que el ser humano se encuentra en principio en una situación de inocencia y pureza y que, por tanto, es capaz de alcanzar la salvación por su propia cuenta y sin intervención Divina, puesto que la naturaleza humana, según las afirmaciones de Pelagio, es incapaz de caer en situación de pecado.

Por su parte, Agustín defenderá la existencia del pecado original en toda la raza humana, fundamentando dichas afirmaciones en textos bíblicos como el del capítulo 3 de la carta de San Pablo a los romanos, en donde se afirma que “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús” en donde se expresa que toda la humanidad se encuentra envuelta en el pecado, y esto se debe, según Agustín, a que toda la humanidad perdió la Gracia con la cual Dios le había creado en el principio, justamente en el momento en que Adán y Eva cometieron el primer pecado, que fue el origen de todos los demás pecados que se cometen en la humanidad.

Como ya hemos apuntado arriba, Agustín acepta que, en un principio, Dios creó al ser humano libre de pecado, pero afirma que, después del pecado de Adán todos pecaron y cayeron en situación de expulsión de la gloria de Dios, como del Paraíso Terrenal; y ahora es Cristo, por la redención de su Gracia, quien justifica a todos los pecadores de forma gratuita. Dicha afirmación la reafirma diciendo que estas palabras se aplican a todos sin distinción, a los antiguos y modernos, contemporáneos y venideros y recalca que así se dijo todos, para que no se crea que pueda salvarse alguien sino por Él. Es decir que, según nuestro autor, heredamos por nacimiento, la culpa del pecado original.

Esta afirmación la refuerza con otro texto bíblico del capítulo 5 de la carta a los romanos, en donde se afirma que, así como por un hombre, Adán, entró el pecado en el mundo, así por un hombre, Jesús, entró la salvación para la humanidad; Y que, donde abundó el pecado, sobreabundó la Gracia. Por lo tanto, para nuestro autor, todos poseemos la mancha del pecado original al nacer, pero esta mancha nos es borrada, no por nuestros

méritos, sino, como ya hemos dicho, por la Gracia de la Salvación, ya que dicha Gracia es la única capaz de borrar todos los pecados, incluido, desde luego, el pecado original que nos había conseguido Adán.

El Obispo de Hipona, ya en el capítulo segundo de su obra, deja claro que “La fe en Cristo es innecesaria para salvarse si el hombre puede sin ella vivir justamente. Pero si no murió en vano, luego nadie puede justificarse y ser redimido de la justísima ira de Dios, esto es, de su venganza, sino por la fe y sacramento de la sangre de Cristo.” En otras palabras, si todos fuéramos justos, no tendría sentido que Cristo hubiese venido al mundo a salvarnos; ¿A salvarnos de qué? Expresar pues, que el ser humano puede alcanzar la Salvación por su propia cuenta y sin ayuda Divina, es negar algo tan grande como el hecho de que Dios se hizo hombre en Jesús para salvarnos por su muerte en cruz. Y si negamos eso, ¿En qué se fundamenta nuestra fe como cristianos?

Además de ello, para evitar confusiones aclara que, con las afirmaciones anteriores, su pretensión no es negar que la naturaleza humana pueda alcanzar la perfecta inocencia, ni que pueda ser perfeccionada, ni que progrese en su aprovechamiento, pero sostiene de forma tajante que, si lo puede lograr, es siempre con la gracia de Dios por mediación de Jesucristo, nuestro Señor. Solamente con la intervención de su ayuda, es que logra la justificación y la bienaventuranza, “lo mismo que le debe el ser a Él, como Creador”. Puede evitarse el pecado, pero sólo con el socorro del Dios infalible.

Para Agustín, es evidente y lógico pensar que, para poder hacerle frente a un enemigo tan grande como lo es el diablo, que es el que nos incita a pecar, valiéndose del libre albedrío que Dios nos ha dado y que ya profundizábamos arriba, el ser humano necesita acudir a Dios e implorarle su ayuda y su favor. Resalta el autor aquí, la fuerza y sobre todo el sentido que tiene la oración de plegaria que elevamos a Dios, cosa que los pelagianos también hacen, y les interpela diciendo que, si ellos pueden librarse por sí mismos, ¿para qué oran? ¿O qué mal quieren evitar con su oración, sino el del cuerpo de esta muerte, de que sólo nos libra la gracia de nuestro Señor Jesucristo?

Con todas estas afirmaciones, San Agustín demuestra que la naturaleza del ser humano, está viciada por el pecado original, que no es algo que únicamente le concierna a Adán, sino que, por ellos, la humanidad entera se encuentra en situación de pecado, debido a la conexión que toda la humanidad tiene con él. De ese pecado, que fue el

primero, es del que se originan todos los demás pecados que la humanidad comete. Y de dicha situación, el hombre no puede salir por sí solo, sino que necesita la intervención de la Gracia de Jesucristo, que es el segundo aspecto que nos ocupa en nuestra pregunta teológica, cuya salvación alcanza a la humanidad entera, gracias a la conexión que toda ella tiene con Jesucristo.

III.II.II: LA GRACIA:

Pasamos ahora a analizar el segundo aspecto que queremos descubrir en la obra de San Agustín, a saber: Qué es para él la Gracia, aunque ya lo hemos podido vislumbrar en el análisis que hacíamos sobre el pecado original en las líneas de arriba. Sin embargo, comenzaremos señalando que, el tema de la Gracia, es el aspecto que Agustín agrega al título de su obra, además del título *De Natura*, que es como Pelagio había titulado la obra que Agustín está analizando para refutar las afirmaciones erróneas. Es decir que, nos encontramos ante el concepto que marca la diferencia entre las afirmaciones que se proponen entre una obra y otra.

En ese orden de ideas, conviene primero ver a grandes rasgos cuál es la postura de Pelagio respecto al tema de la Gracia. En relación a ello, Agustín deja entrever que Pelagio afirma, que en la naturaleza humana se encuentra todo lo que el ser humano necesita para la Salvación, es decir, que el hombre no necesita ninguna gracia Divina para salvarse, ya que esto lo puede lograr con sus esfuerzos, sus trabajos y sus obras.

A estas afirmaciones el *Doctor de la Gracia* se opone argumentando que necesariamente el ser humano requiere la ayuda Divina para obtener la Salvación. Uno de los argumentos más fuertes que utiliza es el hecho de que Dios mismo en su inmensa sabiduría, lo ha creído así, y por eso ha mandado a su Hijo Jesús, a que con su Gracia derramada al morir en la cruz, nos haga partícipes de la salvación, no porque nosotros la hayamos merecido, puesto que con nuestros actos lo único que merecíamos era la justísima condenación, sino porque Dios actúa con misericordia y de forma gratuita nos concede en Jesucristo, la Gracia de la justificación y la Salvación.

Porque, como afirmábamos en el tema anterior, la humanidad entera se encontraba sumida en el pecado, privada de la gloria de Dios, pero fue justificada gratuitamente por la Gracia Divina, por la redención de Cristo Jesús. Hemos sido justificados por su Gracia, por su sangre derramada, y éste es un don gratuito de Dios, de allí le viene el nombre de Gracia. Nuestro autor sostiene también, retomando las palabras de la carta del apóstol San Pablo a los romanos que, así como por el pecado de un hombre, Adán, todos fuimos manchados con el pecado, así por la acción redentora de un hombre, Jesucristo, todos hemos alcanzado la redención, la justificación, la salvación. Es decir que, es la Gracia derramada por Jesucristo en la cruz, la que nos saca de nuestra condición de pecado y nos devuelve a nuestra condición de impecabilidad.

Posteriormente, Agustín aclara que, la Gracia sobre la cual se encuentra debatiendo con Pelagio, no es la Gracia de la Creación, en donde Dios al crear al ser humano lo creó limpio, puro y sin mácula de pecado, sino de la Gracia de la redención que nos trajo Jesucristo, esa Gracia que nos limpia de todo pecado y nos hace volver al estado inicial de pureza con que Dios nos creó.

Retoma nuestro autor el ejemplo de la enfermedad y de la salud, para expresar que, ese médico que el ser humano necesita, no es otro que Jesucristo, y agrega que Jesús mismo expresó que no ha venido a salvar a los justos sino a los pecadores, porque no son los sanos los que necesitan médico, sino los enfermos. Y ese medicamento que nos alcanza la salud, no es otra cosa que la Gracia que Jesús nos derrama desde la altura de su cruz. Y agrega un símil con el ojo humano diciendo que, así como el ojo del cuerpo, aun cuando esté perfectamente sano, no puede ver los objetos sino con la ayuda del candor de la luz, así también el hombre, aun perfectamente sano, no puede vivir bien si no le ayuda divinamente la luz eterna de la Gracia.

El Doctor de la Gracia afirma que, todo lo anterior, no significa que el ser humano no tenga que hacer nada para alcanzar la salvación, sino que, por el contrario, el hombre debe esforzarse por hacerse merecedor de la Salvación, siendo que, Dios no salva únicamente aquellos que no quieren ser salvados, por tanto, si quieres ser salvado, has de vivir de tal manera que tus actos y tu vida demuestren que así lo quieres, para que seas alcanzado por la Gracia divina que se nos da gratuitamente.

Y hace énfasis en que, nosotros ponemos nuestro esfuerzo, sin embargo, lo que con ello hacemos es cooperar a la obra de Dios, cuya misericordia nos previene. Él se anticipa a nosotros para operar nuestra salud y nos acompaña y sigue para que después de nuestra curación tomemos mayores fuerzas. Él se adelanta a llamarnos y nos sigue ayudando para que alcancemos, consigamos la gloria. Es decir, pues, que esta Gracia no suprime al libre albedrío de la cual Dios nos ha dotado y que ya estudiábamos unos párrafos arriba, sino que lo que hace es únicamente conseguirnos la Salvación que perdimos por el pecado original.

En síntesis, si vemos de forma general, los dos aspectos que conforman nuestra pregunta, a saber: el del pecado original y el de la Gracia; podemos descubrir que éstos se complementan entre sí. Es decir que, Para Agustín, el pecado original, es esa falta cometida por Adán y Eva, en el principio de los tiempos, consecuencia de lo cual, toda la humanidad nos vimos privados de la situación de pureza y de inocencia, con la que Dios había dotado a la humanidad, en el principio de los tiempos. Y la Gracia, es ese don gratuito por medio del cual Dios, a través de la figura de su Hijo Jesucristo y de la sangre derramada por éste en su oblación en la cruz, nos quiere alcanzar de nuevo la Salvación, devolviéndonos a la situación de pureza y de impecabilidad, con la cual Él mismo, nos había dotado en el momento de la Creación.

Y ésta es la respuesta que, al menos en términos generales, se vislumbra en la obra *De Natura et Gratia*, a la pregunta sobre ¿Qué es el pecado original y qué es la Gracia para San Agustín? Aspectos estos que, siendo de tal trascendencia, sin duda mencionaría el Doctor de la Gracia, en muchos otros de sus numerosos escritos. Valga lo aquí analizado, para descubrir cuáles son los argumentos con los cuales, a este respecto, nuestro autor refuta las afirmaciones hechas anteriormente por Pelagio. Para Agustín, pues, la Gracia es como una luz que da al ser humano la capacidad de vislumbrar las realidades superiores; es decir, constituye el órgano de la fe, con el cual es capaz de asomarse al mundo invisible.

CONCLUSIONES:

Después de este largo recorrido analítico a lo largo del texto *De Natura et Gratia* de San Agustín, podemos sacar las siguientes conclusiones:

En primer lugar, concluimos que la naturaleza humana, contrario a las afirmaciones de Pelagio, no se encuentra libre del pecado, sino que, como consecuencia del pecado original que cometió Adán como producto del libre albedrío, y debido a la conexión que la humanidad entera tiene con Adán, toda ella se encuentra empañada por la mancha del pecado. Sobre todo, nos parece irrefutable el argumento que San Agustín presenta, cuando dice que es la Sagrada Escritura, la que afirma que todos hemos pecado, y que afirma también, que por Adán entró el pecado en el mundo. Irrefutable nos parece también la afirmación de nuestro autor, cuando dice que, si fuera verdad que el ser humano puede salvarse por su propia naturaleza, entonces en vano murió Cristo. Por lo tanto, concluimos que, todos los seres humanos fuimos manchados con el pecado original, ya que afirmar lo contrario, sería negar la acción redentora de Jesucristo.

Una segunda conclusión trascendental a la que llegamos después de estudiar nuestra obra, es el hecho de que la Gracia Divina, es la única que puede sacar al ser humano de su situación de pecado. El hombre, si bien está capacitado para pasar de la situación de pureza a la situación de pecado, no lo está para hacer el proceso a la inversa. Nos parece aquí muy acertado el ejemplo que Agustín pone del enfermo que no puede sanarse sin la ayuda del médico y sin la acción de la medicina; o el ejemplo del ojo, que por más sano que esté, no puede ver sin la ayuda del candor de la luz. Es decir que, Jesucristo es ese Médico que sana al enfermo de pecado, la medicina es la Gracia que nos derrama en la cruz. Esa misma Gracia es la luz que ilumina al ser humano para librarlo de toda ocasión de pecado.

Y finalmente, una tercera conclusión, que engloba las dos anteriores y que abarca toda la obra que nos ha ocupado en el presente escrito, es la afirmación de que Dios creó al hombre con una naturaleza pura y sin mancha, dotada de libre albedrío. Ese libre albedrío fue el que dotó a Adán de la capacidad de cometer el pecado original, mismo que a su vez, ocasionó que toda la humanidad se manchara de pecado. Ante esta situación de

pecado en el cual se encuentra toda la humanidad, solamente la Gracia Divina de la cual Jesucristo es portador, la puede llevar de nuevo, de la situación de pecado en que se encuentra, a la situación de santidad e impecabilidad con la cual Dios la había dotado en el comienzo de los tiempos.

Estas son las conclusiones temáticas más importantes a las cuales podemos llegar, ayudados por los argumentos refutados por el *Doctor Gratiae*, a lo largo de su obra contra el *De Natura* de Pelagio. Pasemos, por último, a algunas conclusiones metodológicas a las cuales llegamos al finalizar nuestro trabajo de profundización en esta obra de San Agustín.

Una primera conclusión metodológica a la que llegamos es que, sin lugar a dudas, representa un gran reto estudiar a un autor y pensador de la índole de Agustín de Hipona, por la densidad de sus argumentos y la profundidad de su pensamiento. Es un autor que te obliga a ir más allá de los conocimientos básicos sobre los temas que aborda y que te adentra, con su infinidad de ejemplos y su multiplicidad de argumentos, a lo más profundo de la verdad que quiere afirmar o defender.

Una segunda conclusión metodológica es que, debido a la distancia que existe en el tiempo actual con respecto al tiempo en el que Agustín escribió, se dificulta en gran medida entender su forma de escribir, ya que no se parece a las formas de redacción actuales y, a veces, parece que está haciendo una afirmación, cuando lo que está haciendo es negarla o afirmar todo lo contrario. Creemos que en este sentido también influye el hecho de que son obras inicialmente escritas en latín, y que han sido traducidas al español. Y que, por más fidelidad que se haya querido guardar al texto original al momento de la traducción, es evidente que cada idioma es un mundo, y que no se podrá nunca traducir una obra de un idioma a otro, manteniendo totalmente su fidelidad textual.

Una tercera conclusión metodológica a la que nos ha permitido llegar el presente estudio, consiste en el hecho de que, debido a la poca bibliografía de la que se dispone en español y en general, de estas obras, se hace difícil hacer un estudio mucho más profundo de tantos aspectos importantes que la obra comporta. Esta situación obliga a acceder a obras traducidas de otros idiomas, o a disponer de las pocas obras a las que a ese respecto se tiene acceso. Sin embargo, se debe hacer notar que cada día disponemos de más escritos

que nos orientan y nos ayudan en la profundización de estas temáticas que siguen teniendo tanta vigencia en nuestros días.

Finalmente concluimos que, al momento de acercarnos a una obra que ha sido escrita en otro idioma, en otro contexto y en otro tiempo, hemos de despojarnos primero de todas nuestras convenciones, de todos los prejuicios y de todas las formas que en nuestro tiempo marquen la pauta de acercamiento a un texto. Hemos de acercarnos a la obra sabiendo su contexto y su situación temporal, para poder extraer de ella, en la medida de lo posible, unos argumentos fidedignos que puedan ser aplicados en nuestra realidad actual.

En síntesis, estas son las conclusiones, tanto temáticas como metodológicas, a las que podemos llegar después del estudio que hemos realizado a la obra *De Natura et Gratia* de San Agustín de Hipona. Queremos finalizar con una afirmación de nuestro autor, en donde expresa la intención central de la obra que hemos estudiado:

*“Nuestra cuestión versa sobre la naturaleza humana viciada
y sobre la gracia de Dios, con que sana por mediación de Cristo Médico, de
quien no tendrá ninguna necesidad si estuviera sano el hombre, a quien Pelagio
describe fuerte y dotado de suficiente energía moral para poder no pecar.”*

CAPÍTULO II

INVESTIGACIÓN SOBRE LA

LITERATURA EXTRACANÓNICA INTERTESTAMENTARIA.

A TRAVÉS DE LA OBRA: LA VIDA DE ADÁN Y EVA

INTRODUCCIÓN:

En esta primera parte de nuestro trabajo de investigación, y profundización en la literatura teológica. Nos adentraremos a analizar, de la forma más detallada posible, una de las obras que aun conservamos, y que pertenecen a la literatura intertestamentaria, o a los escritos también conocidos como Apócrifos del Antiguo Testamento.

Para ello, evidentemente es necesario que primero hagamos un esbozo, al menos general, de lo que es la literatura intertestamentaria. Así como también, exponer algunos aspectos elementales sobre la misma, a fin de que, cuando nos acerquemos al texto que nos ocupará durante la investigación; tengamos nociones generales de la literatura a la cual nos estaremos enfrentando.

En ese sentido podemos comenzar afirmando que: por literatura intertestamentaria, como la palabra lo dice, se entiende el conjunto de textos que se encuentran escritos entre: el tiempo en que se escribieron el conjunto de textos que conformaron el Antiguo Testamento, y el tiempo en el que se escribieron los textos que se agrupan en el Nuevo Testamento.

Pero, si bien es cierto que el concepto es claro, existen divergencias entre el lapso del periodo que abarcan dichos escritos, ya que algunos afirman que dicho periodo va desde el siglo IV a. C. mientras que otros consideran que debe ser desde el siglo I a. C. hasta el siglo III d. C. Esto último, para no incluir en este periodo, algunos libros del Antiguo Testamento que datan hasta del siglo II a.C.

Así, por ejemplo, para el profesor Abner B. el periodo intertestamentario va desde el periodo en que se acaba el movimiento profético en Israel, pero que la historia se siguió desarrollando y los seres humanos siguieron pensando y poniendo por escrito sus pensamientos. “Fue así que surgió una extensa colección literaria, la que fue utilizada tanto por judíos como por cristianos”³⁷.

³⁷ B. Abner. Historia de la literatura intertestamentaria. Academia Bíblica Peshier. México. 2017. p. 6.

En cuanto a la tipología de estos escritos, la misma es muy variada, como suelen serlo los libros del Antiguo Testamento, ya que abordan diferentes temáticas y utilizan una gran variedad de estilos. La tipología dependerá, pues, de la temática que aborden. Esto quedará más claro cuando abordemos la clasificación de los escritos intertestamentarios según algunos autores.

Ahora bien, si nos preguntamos cuáles son los escritos intertestamentarios, tenemos que decir que hay una gran variedad de ellos, y para conocerlos, una forma práctica es recurrir a las clasificaciones que de ellos han hecho los autores, ya que se han encargado de agruparlos de acuerdo a su temática.

Por ejemplo, para los autores G. Aranda, F. García y M. Pérez, la totalidad de los textos intertestamentarios pueden dividirse en dos grandes grupos; a saber: Los textos de Qumrán, es decir, los textos procedentes de los hallazgos de manuscritos en distintas cuevas de los alrededores de las ruinas de Qumrán; y los apócrifos del Antiguo Testamento, en donde aparecen textos como, los apocalipsis, los testamentos, la palabra de los profetas, entre otros³⁸.

Por su parte, Abner B, clasifica la literatura intertestamentaria en: Libros apocalípticos, donde menciona al libro de Enoc, el apocalipsis de Baruc, la ascensión de Moisés, entre otros; los textos generales, que abarcan jubileos, oráculos, testamento de los doce patriarcas, entre otros. Incluye además libros filosóficos como el de los macabeos; libros misceláneos como la epístola de Jeremías, adiciones a Daniel, etc. Y finalmente los libros apologéticos como la carta de Aristeas y 3 Macabeos³⁹.

Estos son los aspectos fundamentales respecto a la literatura intertestamentaria. Como hemos podido comprobar, existen muchos escritos de índole religiosa, que no entran dentro del canon de las Sagradas Escrituras, sin embargo, no significa que dichos textos sean heréticos o negativos, sino que, simplemente, por diversas razones, quienes organizaron el canon final de la Biblia, consideraron que no era apropiado incluirlos dentro del mismo.

³⁸ Cfr. P. Aranda; F. García; M. Pérez. *Literatura judía intertestamentaria*. Editorial Verbo Divino. Pamplona, 1996. p. 245.

³⁹ B. Abner. *Historia de la literatura inter testamentaria*. Óp., cit. p. 8.

I PARTE: PRESENTACIÓN DEL TEXTO:

En el presente apartado, pretendemos hacer un acercamiento general al texto que nos ocupará en el análisis siguiente, a saber: la versión griega de la obra “La vida de Adán y Eva”. En ese sentido haremos un acercamiento a los datos importantes sobre la misma, entre ellos: el autor, la fecha de composición, la lengua, la tradición textual; así como la estructura interna y la síntesis de la obra; para que así, en los siguientes apartados, podamos hacer un análisis profundo y detallado de los aspectos importantes de la misma.

II: ESTADO DEL ARTE DE LA OBRA:

En el presente apartado haremos un esbozo de los principales aspectos que componen el estado del arte de la obra de la literatura intertestamentaria que hemos elegido para trabajar, durante el presente semestre en nuestro seminario de Profundización. Lo primero que hemos de decir al respecto es que la obra que vamos a estudiar, es el texto titulado “El apocalipsis de Moisés” mismo que también se conoce como “La vida de Adán y Eva”.

Un aspecto importante que debemos acotar, es la aclaración de que la vida de Adán y Eva que estudiaremos, es la versión griega, ya que hay otra versión latina, distinta a la que nos ocupa. De hecho, el nombre con el que más se conoce a nuestro escrito, es con el nombre de “La vida griega de Adán y Eva”.

Un primer aspecto que podemos mencionar sobre el texto, es que se trata de una narración libre que parte de los primeros capítulos del libro canónico veterotestamentario del Génesis. Este escrito cuenta, como su nombre lo indica, la vida de Adán y Eva, más allá de lo que encontramos en la Biblia, habla de la enfermedad y muerte de Adán, narra el nacimiento de Caín, la muerte de Abel y la muerte de Eva.

Dentro del texto hay una narración de Adán que le cuenta a sus hijos cómo se dio la expulsión del paraíso, posteriormente hay una narración un poco más amplia, de Eva, que, a petición de Adán, cuenta también a sus hijos su óptica del primer pecado y de la

expulsión del paraíso. Finalmente, el texto nos narra la muerte y sepultura de Eva, tiempo después de que Adán ha muerto.⁴⁰

En cuanto al autor de nuestro texto, según los estudios realizados, parece ser que se trata de un judío que vivió en Palestina, probablemente a finales del siglo I a.C. lo que sitúa al texto aproximadamente en los años inmediatamente anteriores al año 70 a.C. Además, según los matices que el texto encierra; por ejemplo, los detalles en las narrativas de las sepulturas, se puede tratar de un texto enmarcado en las costumbres esenias de los monjes que habitaban Qumrán.⁴¹

Teniendo en cuenta el contenido del texto, es importante también resaltar que resulta erróneo llamarle Apocalipsis de Moisés, nombre que se le ha dado ya que al inicio del escrito griego se expresa que el texto se lo reveló Dios a Moisés, pero que, al final de cuentas, el texto viene a ser una biografía de Adán y Eva o, en todo caso un testamento de los mismos, ya que esto último es más cercano a lo que el texto refleja.

En cuanto a la redacción del texto, hemos de decir que el escrito del que hablamos, se escribió, en su momento, en griego, pero se tomó de un original, o al menos de fragmentos de un escrito original que estaba escrito en hebreo. Dentro de la narrativa del mismo, parecen unirse dos tradiciones, a saber: la del regreso del Espíritu de Dios y la tradición que defendía la idea de la resurrección del cuerpo.⁴²

Respecto al género literario en que se encuadra nuestro texto, podemos decir que el género literario es el típico de la literatura piadosa, a saber: literaturas compuestas para edificación y a su vez para el entretenimiento. Como géneros internos encontramos en el escrito, el de testamento, el de tipo preguntas y respuestas referentes a misterios apocalípticos, viajes, descripciones de sitios míticos, etc. El texto tiene similitud con otros escritos de su época, como el de los Jubileos o el del Testamento de Job, por lo que podemos deducir que este tipo de literatura proliferó mucho por aquella época.⁴³

⁴⁰ Cfr. P, Aranda; F. García; M. Pérez. Literatura judía intertestamentaria. Óp., cit. p. 347.

⁴¹ Cfr. DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Ediciones cristiandad. Madrid, 1983. p. 319.

⁴² Cfr. P, Aranda; F. García; M. Pérez. Literatura judía intertestamentaria. Óp., cit. p. 348.

⁴³ Cfr. DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 320.

Finalmente, hemos de decir que el texto que nos ocupa, aunque fue escrito originalmente en griego, basándose en un texto hebreo, ha sido traducido a diversas lenguas, encontrándose al menos seis manuscritos del mismo en lenguas antiguas. Entre las versiones que se encuentran del texto tenemos la latina, aunque esta difiere bastante de la griega, la eslava y la armenia.

Entre las traducciones de nuestro texto encontramos la traducción al francés de J. P. Migne; la traducción al alemán de C. Fuchs; la traducción al inglés de L. S. A. Wells y al hebreo moderno de M. Haak.⁴⁴ En nuestro estudio utilizaremos la traducción al castellano publicada por Ediciones cristiandad.

Estos son los aspectos más relevantes que podemos mencionar con referencia al estado del arte de la obra *La vida griega de Adán y Eva*.

I.II: ESTRUCTURA INTERNA DE LA OBRA:

En este apartado, esbozaremos la estructura interna que se descubre a lo largo del texto de la obra “*La vida de Adán y Eva*”.

En términos generales podemos decir que el esquema interno de la obra es la siguiente: La obra se ubica en el contexto de los primeros capítulos del Génesis, y a partir de allí desarrolla la siguiente estructura: Narra el nacimiento de Caín y Abel; detalla el asesinato de Abel, a través de un sueño de Eva; luego de la muerte de Abel se narra el nacimiento de Set y de los otros tres hijos de Adán y Eva. A continuación, se narra la enfermedad de Adán, y se enfatiza que ésta es consecuencia de su pecado; seguidamente se cuenta la expulsión del paraíso y el viaje de Eva y Set dentro del Edén en busca de un aceite que se supone, ha de sanar a Adán.

En este punto de la obra, la narración se interrumpe y se da paso a una larga descripción en boca de Eva, en donde cuenta a sus descendientes, los detalles del primer pecado. Seguidamente se narra la muerte de Adán y se narran también todos los ritos funerarios que se le hicieron. Se relatan también los actos fúnebres en favor de los restos

⁴⁴ Crf. Ibid. p. p 322-323.

de Abel, quien aún no había recibido sepultura. Finalmente, la obra nos cuenta la muerte de Eva y cómo es enterrada también en el paraíso junto con Adán. Ésta es, en términos generales la estructura de la versión griega de la vida de Adán y Eva.

I.III: SÍNTESIS DEL CONTENIDO DE LA OBRA:

Aunque en el esbozo del esquema que hemos detallado en el apartado anterior ya se puede vislumbrar una suerte de síntesis esquemática del contenido de la obra que nos ocupa; en el presente apartado haremos una síntesis un poco más detallada de la obra, para que posteriormente podamos comenzar con el análisis de la misma, teniendo ya una noción más amplia de los contenidos que en ella se abordan.

La obra comienza señalando que se trata de la historia y vida de Adán y Eva, y que ésta fue revelada por Dios a Moisés, cuando le dio las tablas de la ley y de la alianza. De allí viene el hecho de que a esta obra se le conozca también como el apocalipsis de Moisés.⁴⁵ La historia de la obra parte del momento en que Adán y Eva salieron del paraíso luego de cometer lo que hoy conocemos como el pecado original. La historia narra que al salir del paraíso salieron hacia el oriente, donde vivieron casi dos décadas y donde procrearon a sus hijos, Caín y Abel.

Una noche, Eva tuvo un sueño en el que presentía la muerte de su hijo Abel de manos de Caín, y cuando fueron a verlos, evidentemente había ocurrido el asesinato. Sin dar más detalles sobre esto, se narra que Eva dio a luz a su tercer hijo, llamado Set. A continuación, la narración pasa a detallarnos la enfermedad de Adán. Al sentirse enfermo, Adán manda a llamar a todos sus descendientes y les dice que siente cansancio y que tiene enfermedad, y que éstas le sobrevinieron como consecuencia de haber comido del fruto del árbol que Dios les había prohibido.

Posteriormente Adán envía a Eva y a su hijo Set a las inmediaciones del paraíso, y que rueguen allí a Dios para que les deje llevar del fruto del árbol que produce aceite y que así Adán pueda ungirse con él y descansar. Cuando llegan a las inmediaciones del

⁴⁵ Cfr. DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 325.

paraíso, envía Dios al arcángel Miguel y éste les dice que dicho alivio solo lo tendría Adán al final de los tiempos, que por ahora regresaran porque se acercaba el momento de que Adán muriera.

Cuando Eva y Set vuelven junto a Adán, éste ordena a Eva que cuente detalladamente a sus hijos y nietos la historia del primer pecado. Eva comienza diciendo que fue el diablo quien persuadió a la serpiente para que convenciera a la mujer de que comiera del fruto prohibido, porque así lograrían que Dios los expulsara del paraíso. La serpiente accedió y se acercó a Eva para persuadirla diciéndole que, si comían del fruto prohibido, serían como Dios; que justo por eso Dios les había prohibido comerlo porque no quería que fueran como él.

Eva accedió y comió del fruto prohibido y enseguida se le abrieron los ojos y sintió pena con Dios por haberle desobedecido. El mal actuó en Eva y convenció a Adán de que comiera del fruto y ambos sintieron pena con Dios por haberle desobedecido y se tapaban y se escondían de él. A raíz de eso, Dios los expulsó del paraíso y les condenó a miles de desgracias, sufrimiento, cansancio, enfermedad y muerte. También dictó sentencia sobre la mujer y sobre la serpiente.

Por más que Adán y Eva suplicaron a Dios que los perdonara y los dejara quedarse en el paraíso, Dios no accede, pero les promete que, si fuera del paraíso se portan bien, Él los resucitará cuando ocurra de nuevo la resurrección. Luego de tomar algunas sustancias aromáticas para ofrecer sacrificios, Adán y Eva fueron arrojados del paraíso y relatan que llegaron a la tierra.⁴⁶ Termina aquí la narración de Eva sobre el primer pecado.

Seguidamente la historia narra la muerte de Adán mientras Eva suplica a Dios para que les perdone, el ángel del Señor se le acerca y le dice que contemple cómo Adán ha dejado su cuerpo y es llevado en un carro de luz tirado por cuatro águilas refulgentes. En ese momento los ángeles ruegan a Dios que perdone a Adán; Dios accede y permite que Adán sea llevado hasta la laguna del Aqueronte para ser bañado, luego ordena que

⁴⁶ Ibid. p. 333.

sea llevado hasta el paraíso en el tercer cielo y que sea dejado allí hasta el día del juicio de Dios sobre el mundo.

A continuación, la obra narra los cuidados fúnebres que se hicieron al cadáver de Adán; el texto nos presenta una última amonestación de parte de Dios a Adán, donde le promete que al final de los tiempos Él pondrá en su sitio a quien le haya hecho caer en pecado. Posteriormente la obra nos detalla cómo Adán y Abel son envueltos en sábanas de lino y son sepultados en el paraíso, justo en el mismo sitio donde Dios había encontrado el polvo con el que creó a Adán y a Eva. Dios le dice a Adán que es tierra y a la tierra volverá, pero le promete una vez más, la resurrección en el último día.

La historia que esta obra nos cuenta termina con la narración de la muerte de Eva. Ésta murió, según el texto, seis días después de la muerte de Adán, luego de suplicar a Dios ser enterrada en el mismo sitio donde habían enterrado a Adán y a Abel. Así lo hizo el arcángel Miguel y tres ángeles más.

Y luego de enterrar a Eva en el mismo sitio que Abel, el arcángel ordenó a Set que se debían rendir esos mismos honores fúnebres a todos los que mueran de allí en adelante hasta que se llegue el día de la resurrección. Le ordena también tener solamente seis días de luto y al séptimo día alegrarse y descansar.

En el último párrafo de la obra, se narra cómo el arcángel Miguel regresa al cielo glorificando a Dios y declarando su santidad eterna. Con un “amén” finaliza la versión griega de la historia de la vida de Adán y Eva.

II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO COMPARATIVO DE LA OBRA:

Después de haber abordado, en la primera parte de nuestro trabajo, los aspectos generales sobre la literatura intertestamentaria, y de haber detallado los aspectos contextuales, esquemáticos y sintéticos de la obra que hemos elegido para nuestro análisis; en esta segunda parte intentaremos hacer un estudio detallado de los aspectos literarios de la obra, que tienen comparación ya sea con algún texto del Antiguo o del Nuevo Testamento, o con alguna obra de la literatura clásica o del cristianismo primitivo; así como los campos semánticos y lugares teológicos que sean comunes en nuestra obra, con relación a las Sagradas Escrituras y a las obras clásicas y cristianas.

III: PARALELISMOS CON EL ANTIGUO Y CON EL NUEVO TESTAMENTO:

En este apartado intentaremos detallar algunos textos encontrados en nuestra obra; que encuentran un paralelismo con algún texto de la Sagrada Escritura. Descubriremos algunos calcos lingüísticos y algunas frases que tienen mucho parecido con textos ya sea del Primero como del Segundo Testamento.

Un primer punto que hay que resaltar a este respecto es que, como ya lo hemos acotado antes, esta obra es un escrito totalmente ligado a las Sagradas Escrituras, en tanto que se desprende directamente de la narración de la Creación que encontramos en los primeros capítulos del libro del Génesis. Es un texto que toma la narración de la creación del hombre según el Génesis, hasta el momento de la expulsión del paraíso después del primer pecado, y continúa la historia detallando aspectos posteriores a este suceso que, aunque algunos estén también contemplados en el Génesis, los aborda de forma más detallada. Encontramos aquí un gran paralelismo entre nuestra obra y el Antiguo Testamento, particularmente el Génesis. Pero veamos cada aspecto de la obra de forma detallada.

El primer paralelo concreto lo encontramos en la narración del nacimiento de Caín y Abel, tanto en nuestra obra como en el capítulo 4 del Génesis, se narra que el nacimiento de Caín y de Abel, se da después de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. Una

diferencia es que nuestra obra agrega unos nombres además de los ya conocidos para los hijos de Adán y Eva, a saber: Iluminado para Caín y Amilabés para Abel.⁴⁷

Un segundo paralelismo encontrado entre la obra y el Antiguo Testamento, se descubre en la historia del nacimiento del tercer hijo de Adán y Eva, llamado Set, tanto en nuestra obra como en el capítulo 4 del Génesis, coincide que el nombre que le es puesto al tercer hijo, tiene que ver con el hecho de que Dios les ha dado otro hijo a cambio de Abel que fue asesinado por Caín.

Otro paralelismo interesante que encontramos en la historia, consiste en el hecho de que, cuando Dios promete a Adán y Eva, darles otro hijo a cambio de Abel, quien había sido asesinado por su hermano Caín; la narración de nuestra obra dice textualmente que “Adán guardó las palabras en su corazón, y lo mismo hizo Eva”.⁴⁸ Como podemos observar, esta frase coincide con el relato evangélico de Lucas, que en el versículo 51, del capítulo 2, en el contexto de la narración de Jesús perdido en el Templo de Jerusalén a la edad de 12 años; cuando lo encuentran y Jesús les dice que debe estar en las cosas de su Padre; se nos dice de María que “guardaba todas estas cosas en su corazón”.

El paralelismo aquí es interesante por el hecho de que, dicha frase es utilizada primero en nuestra obra y posteriormente en el Evangelio de Lucas, lo cual se deduce de la época de escritura de cada una de ellas; por lo que probablemente se trate de una frase estereotipada de aquellos siglos; o podríamos asumir también que, los autores evangélicos tenían algún tipo de conocimiento de estas obras que no entraron en el canon bíblico.

Otra frase de nuestra obra que tiene paralelismo en la Sagrada Escritura, es la que Dios expresa cuando, después de que Adán y Eva comieran del fruto prohibido, Él llega al paraíso y no los encuentra; En la obra que nos ocupa, el texto dice que Dios exclamó “Adán ¿Dónde estás? ¿Por qué te escondes de mí? ¿Es que podrá esconderse la casa de aquél que la construyó?”.⁴⁹ Por su parte el versículo 9 del capítulo 3 del Génesis, pone en boca de Dios, un somero: ¿Dónde estás?, después de que llega al paraíso y no los

⁴⁷ Ibid. p. 325.

⁴⁸ Ibid. p. 326.

⁴⁹ Ibid. p. 327.

encuentra. Con ello podemos ver que el interés de nuestra obra es más narrativo, en oposición al libro Sagrado cuya intención es simbólica.

En general podemos decir que toda la narración del pecado de Adán y Eva tiene un paralelismo con el libro del Génesis, solo que nuestra obra agrega muchos detalles con los cuales enriquece la historia, contándonos aspectos que no aparecen en la narración del pecado original que encontramos en el primer libro del Antiguo Testamento. Por ejemplo, tanto en el Génesis como en nuestra obra, coincide que el móvil del pecado es un fruto producido por un árbol del cual Dios había dicho que no podían comer. También coincide el hecho de que el diablo actúa por medio de la serpiente y que ésta convence primero a Eva y luego es Eva la que convence a Adán de que coman del fruto prohibido. En este punto ambos textos están totalmente relacionados entre sí.

De lo anterior, se desprende otro paralelismo entre la obra que estudiamos y las Sagradas Escrituras, a saber: el hecho de que la muerte entró en el mundo como producto del pecado cometido por Adán y Eva. En nuestra obra, Adán, cuando cae en enfermedad, cuenta a sus hijos que se siente cansado y que morirá; a lo que sus hijos preguntan que por qué le sobrevino eso, y Adán les responde que como consecuencia del pecado que cometieron al comer del fruto prohibido.

Por su parte, el capítulo 3 del Génesis narra que Dios dijo a Adán “Porque le hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol prohibido, maldito el suelo por tu culpa: con fatiga sacarás de él tu alimento mientras vivas; Comerás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella te sacaron; porque eres polvo y al polvo volverás”⁵⁰. De aquí la exégesis bíblica ha asumido que la muerte del hombre es una consecuencia del pecado original, cometido por Adán y Eva.

Un paralelismo muy interesante que nuestra obra tiene con respecto a varios textos de la Sagrada Escritura, es el hecho de los ritos de sacrificio que los hombres hacen para suplicar algo a Dios. Así, en nuestra obra se cuenta que cuando Adán cayó enfermo, Eva y Set fueron a las inmediaciones del paraíso y allí se pusieron tierra sobre las cabezas y suplicaron a Dios por la vida de Adán.⁵¹ Este tipo de ritos en los momentos de súplica a

⁵⁰ Gen. 3,17-19.

⁵¹ Cfr. DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 328.

Dios, es muy repetitivo a lo largo del Antiguo Testamento; los hombres echaban tierra o ceniza en sus cabezas como muestra de arrepentimiento y de humillación ante Dios.

Siguiendo con el estudio de nuestra obra, encontramos otro texto que tiene paralelismo con distintos textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Nos referimos a las palabras que el arcángel Miguel expresa a Set cuando éste le suplica a Dios que perdone la vida de Adán. El arcángel le dice que “No se te concederá ahora, sino en los últimos tiempos. Entonces resucitarán todos los hombres desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo”.⁵² Es fácil pues, denotar que este texto tiene paralelismo con muchos de los textos Sagrados que hacen alusión a la resurrección de los muertos en el día final, como, por ejemplo: Dn.12,2; Mt.25,31.52; Jn,5,28. Ap.20,12. Entre otros textos que se refieren a la resurrección en el día final, recopilados tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Otro paralelismo entre nuestra obra y el Antiguo Testamento, lo encontramos en el fragmento donde el arcángel Miguel expresa a Set, que en el día final los hombres, incluido Adán que es por quien Set intercede, ya no pecarán y ello se deberá a que “Se les quitará el corazón perverso y se les dará un corazón que les hará comprender el bien y adorar a un solo Dios”⁵³. Este texto es paralelo al que encontramos en el capítulo 11 del libro del profeta Ezequiel, donde Dios dice a su pueblo, en boca del profeta: “Les daré un corazón íntegro e infundiré en ellos un espíritu nuevo: les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que sigan mis leyes y pongan por obra mis mandatos; serán mi pueblo y yo seré su Dios”.⁵⁴

Más adelante encontramos otro paralelismo entre nuestra obra, en esta ocasión también con el texto de Ezequiel, ya que, aunque si bien es cierto no es tan exacta, sí que tiene mucha similitud. Nos referimos al fragmento en el que, en nuestra obra, después de la muerte de Adán, se narra que un carro de cuatro ruedas, custodiado por cuatro águilas refulgentes, bajó del cielo a llevar el cuerpo de Adán.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibid. p. 329.

⁵⁴ Ez. 11,19-20.

Este relato tiene paralelismo con el capítulo 1 del libro del profeta Ezequiel, en donde, en la visión teofánica con la que inicia su libro, el profeta narra que vio descender del cielo algo parecido a un carro de fuego. Literalmente el profeta habla que vio descender cuatro seres con forma humana, con cuatro rostros (cuatro de estos rostros eran de águila) y cuatro alas cada uno, custodiando cuatro ruedas que traían en medio muchos carbones encendidos.⁵⁵ Como vemos, el relato del carro de nuestra obra, se asemeja al relato con el que inicia el libro del profeta Ezequiel.

Siguiendo con la línea del texto que nos ocupa en el presente análisis, encontramos otro paralelismo entre nuestra obra y la Sagrada Escritura, cuando en nuestro escrito se nos narra que, en el momento de la muerte de Adán, Eva dijo a Set “Alza tus ojos y contempla los siete firmamentos abiertos y mira con tus ojos cómo yace el cuerpo de tu padre boca abajo (...)”.⁵⁶ Este texto tiene un paralelo con el libro del Apocalipsis en el Nuevo Testamento cuando en el capítulo 19, en el contexto del juicio final, en la narración conocida como la boda del cordero, Juan narra que pudo contemplar los cielos abiertos y descender de él al jinete fiel y verdadero en su caballo. Podríamos decir que el juicio que Adán recibe al morir, es un adelanto del juicio final de las naciones.

Un paralelismo más que podemos encontrar entre nuestro escrito y los textos del Nuevo Testamento, lo localizamos en el fragmento en el que, en nuestra historia, Dios ordena a los ángeles que lleven a Adán, después de su muerte, hasta el tercer cielo y lo dejen allí hasta el día de la resurrección final.⁵⁷ La mención del tercer cielo aparece también en la segunda carta de San Pablo a los Corintios, cuando en el capítulo 12, el apóstol les narra la visión de un hombre que fue arrebatado y llevado hasta el tercer cielo.

Un paralelo final, lo encontramos en el momento de la muerte de Eva, que se narra en nuestra obra. En ese momento, justo antes de morir, se dice que Eva exclama: “Dios de todas las cosas, recibe mi espíritu”. Aquí el paralelo se hace evidente con los relatos evangélicos que coinciden con el hecho de que, antes de morir, estando Jesús crucificado, exclamó: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”. Así lo recoge el Evangelio de Lucas en el versículo 46 de su capítulo 23. El Evangelio de Mateo lo recoge en el versículo

⁵⁵ Ez. 1,1.ss.

⁵⁶ Cfr. DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 334.

⁵⁷ Cfr. Ibid. p. 335.

50 de su capítulo 27; Marcos en el verso 37 del capítulo 15 y Juan en el versículo 30 del capítulo 19.

En este punto hay que señalar que, esta invocación final a Dios, puesta en boca de Jesús, proviene de una frase del salmo 31, hoy recogida en su versículo 5, donde el salmista dice “En tu mano encomiendo mi espíritu; tú me has redimido, oh Señor, Dios de verdad”,⁵⁸ lo que nos hace pensar que el autor de nuestra obra, tuvo acceso a estos salmos y pudo haber tomado de allí esta frase puesta en boca de Eva en el momento de su muerte.

Estos son los paralelismos que la versión griega de la obra “La vida de Adán y Eva” tiene con relación a los Textos Sagrados encontrados tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Podemos descubrir que hay muchas similitudes entre ambos textos, lo cual es muestra de la cercanía que algunos textos apócrifos, tienen con respecto a los textos canónicos de nuestra Biblia.

II.II: CAMPOS SEMÁNTICOS O LUGARES TEOLÓGICOS DESCUBIERTOS EN LA OBRA:

Después de haber analizado detenidamente los paralelismos que en nuestra obra encontramos con referencia a las Sagradas Escrituras; en el presente apartado nos detendremos a analizar algunos campos semánticos y lingüísticos de nuestra obra, que nos parecen interesantes, ya sea por su similitud con los campos semánticos encontrados en la Sagrada Escritura, o por la diferenciación que existe con éstos últimos, ya sea en el uso de términos distintos o de significados contrarios o diferentes a los que encontramos en la versión griega de obra “La vida de Adán y Eva”.

Cabe resaltar primero que, en nuestro análisis, pretendemos ahondar en los campos semánticos y lugares teológicos más concretos de la obra, dando por asumido que, dentro de nuestra obra, como en la gran mayoría de textos de índole religiosa, la Creación entera, el ser humano en particular y las narraciones basadas en ángeles, son

⁵⁸ Sal. 31,5.

lugares en los cuales encontramos la presencia y la acción de Dios. Es por ello que, nos ocuparemos de otros aspectos lingüísticos y lugares teológicos más concretos, que se dejan ver en el transcurso de la obra que estamos estudiando.

Un primer aspecto lingüístico que nos parece importante resaltar, por la carga social que conlleva, lo encontramos inmediatamente al iniciar la lectura del texto; nos referimos al hecho de que, según está escrita la historia, Eva no llama a Adán por su nombre, como sí ocurre en el caso de Adán, quien llama a Eva por su nombre o con el calificativo de su “mujer”; Eva, en cambio, se refiere a Adán, en varias ocasiones del texto, con el calificativo de “mi señor”, de lo cual fácilmente podemos deducir que se trasluce la carga patriarcal e incluso machista que es muy característica en la literatura judía en general, y específicamente en la de aquellos tiempos, lo cual es totalmente evidente también en los textos que conforman el canon bíblico.

Para la cultura judía, la mujer y el hombre no eran considerados como iguales, sino más bien, la mujer era considerada como una pertenencia más del hombre, junto con los bienes animales y hasta materiales de éste. En este contexto se entiende bien el hecho de que, en nuestra historia, Eva se refiera a Adán como su señor, simulando algún sentido de pertenencia a él, similar a lo que un esclavo simboliza para su amo, para su señor, a quien pertenece.

Otro aspecto curioso y que llama poderosamente la atención; mismo que ya retomábamos en el apartado anterior, es el hecho de los nombres que, por decir así, se le agregan a los hijos de Adán y Eva, además de los que tienen en el texto del Génesis. Nos referimos a Caín y a Abel, que en la historia son también llamados como *Iluminado* y *Amilabés* respectivamente.

Según los autores del texto del cual hemos hecho lectura a la historia, dichos nombres están quizá basados en la tradición haggádica del texto, en donde el apelativo “*iluminado*” puede estar haciendo referencia a que Caín, según dicha tradición, fue engendrado por Satanás, ya que, para ellos, iluminado hace referencia a lo oscuro, a lo opaco. Por otra parte, el nombre Amilabés, según esta misma tradición, puede estar haciendo referencia a una de las actitudes resaltantes en la personalidad de Abel en el

texto del Génesis, puesto que según la tradición haggádica, Amilabés podría traducirse como “piadoso”.⁵⁹

Un campo semántico que queremos resaltar, debido a su constante utilización en la mayoría de los textos sagrados, y que también aparece en la obra que estudiamos es el conjunto de palabras siguientes: “*levantémonos, vayamos y veamos*”. Este juego de palabras es muy utilizado, tanto en los textos del proto como del deutero Testamento. Se encuentra muchas veces inmediatamente después de que Dios da una orden a algún ser humano, sobre todo en los profetas, se utiliza mucho el texto “*levántate y ve*” y para expresar el cumplimiento o incumplimiento del mandato de Dios.

El autor sagrado suele utilizar la frase “*se levantó y fue*”, o por ejemplo en el caso de Jonás que desobedeció la orden del Señor que le dijo “*Levántate y ve a Nínive...*” el autor del texto dice: “*Se levantó Jonás para ir a Tarsis y huir del mandado de Yahvé...*”.⁶⁰ En todo caso, queda en evidencia la constante utilización de dicho juego semántico de palabras, que también aparece en nuestra historia.

Un campo semántico también muy interesante, en el cual no ahondaremos ya que lo hemos analizado en el apartado precedente, es el que hace referencia a que “*Adán guardó las palabras en su corazón*”. Como ya señalábamos arriba, este juego semántico es utilizado también en el Nuevo Testamento para expresar que “*María guardaba todas estas cosas en su corazón*”. Frase con la cual, los autores de dichos textos, parecen querer señalar la trascendencia de las palabras precedentes a ellas.

Una frase casi idéntica aparece también en el capítulo 6 del Deuteronomio, en donde, en el famoso texto del “*Shemá Israel...*” que los judíos rezan a diario, el autor sagrado pone en boca de Dios la siguiente frase: “*Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón*”.⁶¹ Es decir que, este juego semántico, ya sea con palabras idénticas o con otras similares, es utilizado para remarcar la importancia y la trascendencia de algo que ha sido dicho inmediatamente antes en el texto.

⁵⁹ Ver nota al pie de página número 1, del Libro: DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 325.

⁶⁰ Cfr. Jonás. 1,1-2.

⁶¹ Dt. 6,6.

Otro aspecto lingüístico que tiene la misma connotación en nuestro texto que en los textos Sagrados y en la cultura judía en general, es el significado del término “*conocer*” el cual en el contexto bíblico y también en nuestra historia, hace referencia al acto sexual. En ese sentido se entiende que, en la historia, se diga que, después de la muerte de Abel en manos de Caín, “*conoció*” Adán a su mujer, que concibió y dio a luz a Set.⁶² Como podemos ver, es un término cuyo significado es totalmente distinto al que tiene para nosotros.

Solo en este contexto se puede entender bien la magnitud del pecado de los sodomitas, que se narra en el capítulo diecinueve del Génesis, en donde se cuenta que los ángeles del Señor fueron a visitar a Lot, quien vivía en ese entonces en Sodoma; el texto narra que, al anochecer “*todos los hombres de Sodoma, viejos y jóvenes, rodearon la casa (de Lot). Llamaron a Lot y le dijeron: ¿Dónde están los hombres que llegaron aquí esta noche? Hazlos salir para que podamos conocerlos*”.⁶³ En nuestro contexto, este texto no tendría nada de extraño, por el contrario, sería algo normal que los sodomitas quisieran conocer a los visitantes, en cambio, en su contexto, el texto denota perversión y morbo, en tanto que los sodomitas querían tener relaciones sexuales con los visitantes que Lot había recibido en su casa.

Un campo semántico que también nos parece importante resaltar, por su significado y por el contexto en el que se usa en nuestra obra, lo constituye el campo semántico “*Eikóna tou Theou*” es decir, “*Imagen de Dios*”. Con respecto a ello, lo que queremos resaltar es que, como bien todos sabemos, en el texto de la Creación del Génesis, se deja claro que Dios, al crear al ser humano, lo hace a Imagen y semejanza de Sí mismo. Así, el verso veintisiete del primer capítulo del Génesis afirma que “*Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó*”.⁶⁴ Pues bien, en nuestra historia, se hace mucho énfasis en este aspecto, hasta el punto de que, en la narración, se asume que todas las creaturas tienen claro que el ser humano ha sido creado a Imagen de Dios.

⁶² DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 326.

⁶³ Cfr. Gen. 19,4b-5.

⁶⁴ Gen. 1,27.

Esto queda en evidencia en el fragmento en el que una fiera quiere atacar a Set, y Eva le reprende diciendo “Tú, fiera perversa, ¿no temes atacar a la Imagen de Dios?”.⁶⁵ Lo interesante de este juego semántico, es denotar la importancia que tiene para el texto, y que quizá no se le da la suficiente importancia, aunque en muchos otros textos se resalte; nos referimos a que, muchas veces no somos conscientes de todo lo que implica ser Imagen de Dios, de la trascendencia y del lugar privilegiado que dicha realidad nos aporta con relación al resto de la Creación, y que, nos parece que en el texto que nos ocupa, lo resalta muy bien. Somos Imagen de Dios, somos creación privilegiada de Dios, que ha puesto en nosotros su Imagen y nos ha creado a semejanza suya. Este aspecto tiene tal relevancia en el texto, que toda la creación es consciente de ello, y dicha condición, es digna de respeto y símbolo de primacía y de superioridad respecto al resto de las creaturas.

Otro aspecto lingüístico que nos parece necesario señalar es la alusión que en el texto que estudiamos, se hace al término del “*pueblo santo*”. Este aspecto lo encontramos en el momento en que el ángel del Señor habla con Eva y Set y les dice que Adán resucitará en el último día, cuando resucite el *pueblo santo*. Queremos resaltar que, según Alejandro Diez Macho; el autor del texto al usar la frase “*pueblo santo*” se refiere, al igual que en el Antiguo Testamento, al pueblo de Israel. Sabemos que, posteriormente, para el cristianismo, el término de pueblo santo, ya no hace referencia solamente al pueblo de Israel, sino a todos los bautizados, sean de la raza que sean. Pero, en el texto que nos ocupa, la frase que aludimos hace referencia al pueblo de Israel, del cual Adán aparece como Padre.⁶⁶

Otro campo semántico que llama curiosamente nuestra atención, es la frase “*Seréis como dioses*” que se utiliza en el contexto de la serpiente que quiere convencer a Eva que coma del fruto del árbol que Dios les prohibió. La serpiente dice a Eva que “en cuanto comas se abrirán tus ojos y *seréis como dioses* por conocer qué es bueno y qué malo. Por saber Dios esto, que seríais semejantes a él, tuvo envidia de vosotros y dijo: no comáis de él”⁶⁷. Como todos sabemos, estas palabras, casi idénticas, las encontramos también en la narración que se encuentra en el Génesis del Antiguo Testamento; pero lo

⁶⁵ DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 328.

⁶⁶ Cfr. nota al pie de página número 13, del Libro: DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 328.

⁶⁷ Ibid. p. 330.

que queremos hacer aquí es la distinción que hay entre, ser imagen de Dios, que como hemos señalado, el ser humano lo es desde la Creación; y el *ser como dioses* que es a lo que aquí se hace alusión.

En el núcleo de esta distinción radica el sentido del pecado original, puesto que el querer ser como dioses implica querer ocupar el lugar de Dios, lo cual es totalmente distinto a estar hechos a imagen y semejanza suya; esto último es deseo de Dios, lo primero es deseo humano de ponerse en el lugar de su Creador. Y ese es el núcleo del pecado original, el pecado de origen, el que origina a todos los demás pecados de la humanidad. Así lo expresa el mismo texto, en boca de Eva, cuando ésta dice que “el deseo es el principio de todo pecado”⁶⁸, a lo cual el autor agrega que dicho pensamiento era común en todo el judaísmo.

Pasemos ahora a un aspecto lingüístico que nos parece de suma importancia resaltar en nuestro análisis. Nos referimos al momento en el que, en el texto, los ángeles del Señor lo llaman con el nombre de *Yael*, nombre con el que no vemos que Dios sea llamado en los libros canónicos de las Sagradas Escrituras. Lo más parecido a dicho nombre, que encontramos en la Biblia, es el nombre griego que al castellano se traduce como Jael o Yahel, que significa “el Señor es Dios”. Pero dicho nombre no es atribuido a Dios, sino a una mujer que aparece en el libro de los Jueces, como una guerrera que ayuda al pueblo de Israel a salvarse de las tropas de Canaán, que en ese entonces comandaba su rey Jabín.⁶⁹

En cuanto al por qué se le atribuye dicho nombre a Dios en la historia que nos ocupa, el autor Alejandro Diez, argumenta que, según parece, puede tratarse de una conjunción de los términos, *Yah* y *El* que son dos nombres distintos con que se conocía al Dios judío. Al parecer, la unión de estos dos nombres en uno solo, dan el resultado del nombre *Yael*, que aparece en nuestro texto. Seguramente haya sido un nombre común con el cual se le solía llamar a Dios en el entorno en que fue escrita nuestra obra, ya que dicho nombre aparece utilizado sin más, sin ninguna explicación; lo cual hace suponer que dicha explicación no era necesaria, en tanto que el nombre usado para llamar a Dios, era conocido por todos los posibles destinatarios de la obra.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Cfr. Jue. 4,17;5,24.

Un aspecto semántico que también queremos resaltar en nuestro análisis, lo encontramos en la frase que dice que “Mientras estaba Eva suplicando de rodillas, se llegó a ella *el ángel de la humanidad* y la levantó (...)”⁷⁰. De este fragmento, la frase que queremos resaltar es la de “*el ángel de la humanidad*” ya que, hasta donde sabemos, no aparece nombrado en la Sagrada Escritura, al menos no con el mismo nombre. Según la narración de nuestra historia, dicho ángel es diferente a los arcángeles, ya que a éstos los llama por su nombre, como por ejemplo al Arcángel Miguel que aparece en la historia en repetidas ocasiones. Por lo cual suponemos que, para la historia y para su contexto, se creía que la humanidad tenía asignado un ángel que se encargaba de su cuidado y de brindarles consuelo en la angustia. Algo así como el ángel de la guardia, que tan común es para nosotros, sólo que aquí se habla de un solo ángel que estaba al cuidado de la humanidad entera.

Otro campo semántico al que se hace referencia en nuestra historia, es al del “*Tercer cielo*” que es donde Dios ordena a sus ángeles que lleven a Adán después de su muerte, mientras espera el día de la resurrección final. Este aspecto semántico obedece a la creencia que se tenía en la literatura apocalíptica judía de la existencia de los siete cielos, que hacen referencia a los siete estratos que se suponía que se debían subir para llegar a Dios.⁷¹ Con la comprensión de dicha tradición se entiende mejor el por qué Adán debe esperar el día de la resurrección final, cuando realmente está ya en el cielo. Dicha condición se entiende cuando asumimos que, si Adán fue dejado en el tercer cielo, fue para su purificación, para poder subir los otros cuatro estratos celestes hasta llegar a Dios en el día de la resurrección final.

Y finalmente, un último campo semántico que queremos resaltar en el presente análisis, es el párrafo final del texto que nos ocupa, en el que se narra que, después de la muerte de Eva y de sus cuidados fúnebres “el arcángel Miguel subió al cielo glorificando y entonando el aleluya. Santo, santo, santo el Señor para gloria de Dios Padre, porque a él conviene gloria, honor y adoración junto con su espíritu vivificante y sin comienzo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén”⁷². Dicho texto nos parece interesante, en el

⁷⁰ DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 334.

⁷¹ Cfr. nota al pie de página número 35, del Libro: DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 335.

⁷² Ibid. p. 337.

sentido de que es una forma muy llamativa de acabar la historia. Ya que se trata, según el autor, de una suerte de doxología que ha sido interpolada de la tradición cristiana, es decir que, se trata de un agregado posterior hecho al texto por alguna comunidad cristiana que tuvo acceso al texto hebreo.

Es muy evidente que las palabras utilizadas para concluir el escrito, son idénticas a las utilizadas por los autores cristianos en las doxologías que de ella conocemos, por lo cual no es descabellado pensar que se trate de un añadido posterior al texto original. De ser así, esto nos muestra el gran alcance y la gran difusión que tuvo nuestro texto aún en las comunidades cristianas primitivas; y puede ser muestra también de la influencia que en ellos pudo tener; aunque al final, la versión griega de “La vida de Adán y Eva” no haya sido tomada en cuenta a la hora de la formación del compendio de textos de las Sagradas Escrituras.

Hasta aquí nuestro análisis de los campos semánticos y lugares teológicos que encontramos en el texto que es objeto de nuestro análisis. Creemos que, sin duda, hay bastantes más de los que hemos podido señalar, sin embargo, consideramos que, los que aquí hemos descrito, constituyen los más elementales dentro de la obra. Quede a libertad del lector, encontrar algún otro, además de los aquí señalados.

III PARTE: TEMAS TEOLÓGICOS ENCONTRADOS EN LA OBRA:

En el presente apartado, como su título bien lo indica, nos proponemos hacer un análisis, al menos en términos generales, de los principales temas teológicos que se traslucen de la versión griega de “*La vida de Adán y Eva*”. Cabe hacer la salvedad de que, quizá algunos de ellos ya los hemos mencionado, de una u otra forma, en los apartados anteriores. Sin embargo, nos proponemos aquí señalarlos uno a uno, y hacer un breve análisis de ellos.

III.I: EL PECADO:

El primer tema teológico que descubrimos en la presente obra, y quizá el tema que es el que más resalta en tanto que es el tema transversal a toda la obra, es el tema del pecado. De hecho, la historia parte desde el momento del pecado original, a raíz del cual el ser humano fue expulsado por Dios del paraíso terrenal. A lo largo de toda la narración, se va haciendo constante alusión a que la razón por la que se encuentran fuera del paraíso, que en el libro aparece como un sitio distinto a la tierra; es porque desobedecieron a Dios y comieron del fruto del único árbol que Dios les había prohibido comer.

Todo lo que se desarrolla en la obra, es decir: el cansancio, el sufrimiento, la enfermedad, la gordura, los achaques, el trabajo pesado con frutos estériles, la rebeldía de las fieras, y hasta la muerte, sobre todo esta última; son consecuencia del pecado que cometieron Adán y Eva. El texto desarrolla muy bien el aspecto de que, en cuanto comieron del fruto prohibido, Adán y Eva se sintieron desnudos y se escondieron. Aquí se hace ver que el sentido de ese “sentirse desnudos”, y de la acción de esconderse, no es meramente física, sino que se expresa como un sentimiento de experimentarse como desprovistos de la gloria de Dios, de la cual los seres humanos gozaban antes de haber cometido el pecado.⁷³

⁷³ Ibid. p. 331.

De este modo, podríamos afirmar que, dicha historia no tendría sentido ni fundamento si no existiera la realidad del pecado en la humanidad, sin la cual el ser humano nunca hubiera sido expulsado del paraíso. Por eso, el tema teológico del pecado, se constituye en la matriz de toda la obra literaria; dicha realidad permea todo el texto, desde su primer párrafo hasta el último. El ser humano ha desobedecido el mandato de Dios, y ello ha ocasionado todo lo que en nuestra obra se cuenta por boca de los mismos autores, es decir, por boca de Adán y Eva.

III.II: LA MUERTE:

Como ya señalábamos en el párrafo inmediatamente anterior, la consecuencia más notoria del pecado, quizá por ser la más fuerte de todas, es la muerte. En el texto, el mismo Adán responde a su hijo Set que, si se siente enfermo y si morirá, es por culpa del pecado que Eva, su mujer, lo orilló a cometer. Dicha muerte se da por sobreentendida en el texto, como algo implícito en el acto de Dios de expulsarlos del paraíso; ello puede entenderse como el hecho de que, sin el amparo de Dios, y como consecuencia de todas las calamidades que el Señor les anuncia, y que ya mencionábamos al abordar el tema teológico anterior, les sobrevendrá inexorablemente la muerte.

Podemos entonces asumir que, si Abel muere en las manos de su hermano Caín, ello es un efecto secundario del pecado cometido por sus padres; lo mismo que, si Adán y Eva mueren, (así lo narra la historia), es como consecuencia directa del pecado que han cometido; mismo que heredarán a toda la humanidad, a través de sus hijos. Este aspecto también es retomado a lo largo de todos los escritos de la Biblia, por ejemplo: En el capítulo seis de la carta que el apóstol Pablo escribió a la comunidad cristiana en Roma, en donde les afirma que, “La paga del pecado, es la muerte”⁷⁴ Es decir que, si en la humanidad existe el misterio de la muerte, es porque el ser humano cometió lo que ante los ojos de Dios es pecado.

Sin embargo, hay que hacer notar que, como ocurre también a lo largo de todos los escritos de la Sagrada Escritura, la misericordia de Dios se deja ver cuando, al expulsar

⁷⁴ Véase: Rom. 6,23.

a Adán y a Eva del paraíso, les promete que, aun estando fuera del mismo, si se portan bien y le obedecen, Él les perdonará y les resucitará en el día final. Esto nos lleva al siguiente tema teológico que encontramos en nuestra obra.

III.III: LA RESURRECCIÓN:

Estrechamente relacionado con el tema teológico anterior, encontramos el tema de la resurrección. Éste es un aspecto que se resalta en varias ocasiones a lo largo de la historia que estamos estudiando. En un primer momento, y como ya hemos señalado antes, Dios promete al ser humano que, aunque los ha expulsado del paraíso como castigo por su desobediencia, Él no les dejará desamparados y que, si a partir de aquel momento, cumplen sus mandatos, les resucitará en el día final.

Lo mismo promete después a Set y a Eva cuando van en busca del aceite del paraíso que iba a curar a Adán de su enfermedad. Aquí Dios por boca de su ángel, les expresa que Adán inevitablemente morirá, pero que Él lo resucitará junto a todos los justos, en el día final. Como vemos pues, aquí la promesa de la resurrección se extiende a todas las personas que durante la vida terrena sean justos; para ellos es la promesa de la resurrección final.

Un aspecto llamativo respecto al tema teológico que abordamos, lo encontramos en el hecho de que, en nuestra historia, se da por sentado que los seres humanos entienden el significado y las implicaciones de la promesa de la resurrección, porque el autor sólo se preocupa en especificar que se trata de una resurrección final, con lo cual se puede deducir que ya existía otro tipo de resurrección. Aunque consideramos que es más bien una laguna dentro del texto, o que ésta se complementa con algún otro texto del mismo círculo literario; ya que, no se puede hablar de una resurrección, o al menos no en el sentido que nosotros la conocemos, si se supone que antes del pecado no existía la muerte.

III.IV: EL PARAÍSO:

Un tema teológico que es bastante obvio, pero que nos parece necesario resaltar, dentro de la obra literaria que estamos analizando, es el tema teológico del paraíso, o del paraíso terrenal, como nosotros lo conocemos, como es llamado también en el Génesis y en los otros escritos de la Escritura en los que se hace alusión a él. Decimos que es un aspecto lógico, en tanto que se desprende de la historia misma del Génesis, y que, a este respecto, no hay divergencias. Es decir que, desde la óptica judío-cristiana de la Creación del mundo, todos concuerdan en que, al principio, el ser humano fue creado por Dios y puesto en el paraíso, del cual fue expulsado después de comer el fruto del árbol prohibido y desobedecer con ello a Dios.

El tema del paraíso, se convierte en un tema teológico, en el sentido de las diferentes interpretaciones que se le han dado a lo largo de la historia como, por ejemplo: hay quienes afirman que al hablar de paraíso se hace referencia a un sitio geográfico de nuestro planeta; por otra parte, hay también quienes afirman que, al hablar de paraíso, se hace referencia no a un lugar físico sino a un estado de Gracia y plenitud delante de Dios.

Nuestra pretensión aquí no es tan atrevida como para aseverar cuál de estas dos posturas es la correcta; nuestra pretensión es bastante más modesta y se limita a exponer que, dentro del texto que estudiamos, nos parece sumamente llamativo el hecho de que, en el mismo, se da a entender que el paraíso es un sitio verdaderamente geográfico, y más aún, que se trata de un punto geográfico distinto al de la tierra. Para afirmar esto, nos basamos en la parte del texto en la que Adán afirma que “(...) ordenó Dios a sus ángeles que nos arrojaran del paraíso. (...) y llegamos a la tierra”⁷⁵.

De este fragmento se deduce lógicamente que, para llegar a un sitio, tienes forzosamente que estar fuera de él antes; de allí que se asuma que el paraíso, según lo muestra esta obra, se encontraba fuera de la tierra. De todas formas, este argumento, mediante la obra va avanzando, se va tornando más ambiguo, en tanto que, en otras ocasiones hace alusión a que el paraíso al que Adán y Eva ya no tienen acceso, se encuentra en la misma tierra; por ejemplo: en el fragmento en donde Eva y Set van hasta

⁷⁵ DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Óp., cit. p. 333.

el paraíso a pedir a Dios que les regale del aceite que cura la enfermedad. Con todas esas cosas, al final, el texto termina por dejar la incertidumbre de si la respuesta es la primera o la segunda; o si se refiere, en últimas, a dos cosas diferentes.

III.V: EL CIELO:

Nuestra obra hace también mención de un aspecto que para nosotros constituye un tema teológico interesante, esto es: el tema del cielo; mismo que, muchas veces, y aun en nuestros días, tiende a confundirse con la idea del paraíso, hasta el punto de que algunos afirman que el paraíso que narra el Génesis, es el mismo cielo que Dios promete en su alianza con Moisés, lo que sería lo mismo que, en la obra, representa el sitio al que se irán los justos el día de la resurrección final que allí se menciona.

De todas formas, lo que aquí nos parece relevante señalar es que, la idea de cielo que en la obra se muestra, tiene mucho que ver, como ya lo mencionábamos en los apartados anteriores, con la tradición de la literatura apocalíptica judía que afirmaba la existencia de los siete cielos, los cuales son un simbolismo de los siete estratos que el ser humano debía subir para poder llegar a Dios. En la historia, Adán es llevado al tercer cielo, a la espera del día de la resurrección final; lugar que se puede relacionar perfectamente con lo que la tradición cristiana denominó como el limbo, concretamente el limbo de los patriarcas, que es el sitio al que la tradición suponía que iban los personajes anteriores al Nuevo Testamento, que habían hallado justicia ante Dios, en los tiempos cronológicamente anteriores a la plenitud traída por Cristo, Dios hecho hombre.

III.VI: LOS ÁNGELES:

Un tema teológico que cobra bastante trascendencia y protagonismo en la obra que nos ocupa, es el tema de los ángeles. Estos, dentro de la obra, tienen una constante e importante participación. Son, además, seres totalmente en relación con el ser humano; esto último se comprueba en el hecho de que, a diferencia de como se narra en otros textos, aquí los ángeles no inspiran asombro ni temor al ser humano, sino al contrario, los

humanos reaccionan con naturalidad cuanto los ángeles se presentan, dialogan con ellos como con unos conocidos, en ambiente de confianza, de tú a tú.

Dentro de nuestra historia, los ángeles están en constante intervención entre Dios y los seres humanos; son los que ruegan a Dios para que no expulse a los seres humanos del paraíso; posteriormente, son los que llevan y traen los mensajes de Dios a los hombres y la respuesta de éstos a Dios. Son, además, los que socorren a los seres humanos en sus necesidades, les consuelan en sus tristezas, les ayudan en lo que pueden, les explican los misterios divinos que se presentan ante sus ojos, entre otras funciones.

Posteriormente, la figura de los ángeles, tanto arcángeles como el resto de seres angélicos, son los encargados de llevar a cabo los ritos funerarios celebrados en honor de Adán y Abel, cuando Adán muere, y posteriormente hacen lo mismo con Eva, después de su fallecimiento. Tan trascendental es la participación de los ángeles dentro del escrito, que éste termina con la narración de que el arcángel Miguel, después de celebrar los ritos fúnebres de Eva, sube al cielo, alabando, glorificando y proclamando la grandeza de Dios que vive eternamente.

III.VII: LA RESTAURACIÓN FINAL:

Abordamos ahora, un tema teológico de capital trascendencia, no solo en la presente obra, sino también a lo largo de los textos Sagrados y, sobre todo, en el Nuevo Testamento y en la Tradición cristiana. Nos referimos al tema de la restauración final. Este se desprende del tema teológico que ya hemos analizado antes, esto es: el de la resurrección, específicamente en el tema de la promesa de la resurrección en el día final.

Trascendental en esta idea de la resurrección final, como señala el autor Alejandro Diez, es el hecho de que, dicha resurrección comporta la purificación y rehabilitación de Adán, como padre de la humanidad; en este sentido, se asemeja a la idea cristiana del primer y segundo Adán, pecador el primero, redentor el segundo; el cual se cumple en la figura del Mesías prometido desde antiguo y plenificado en Jesús de Nazaret.

Trátese o no, de la misma figura teológica, lo importante aquí es que, de una u otra forma, la versión griega de La vida de Adán y Eva, promete una resurrección al final

de los tiempos, para los que sean hallados justos ante los ojos de Dios. Esto último nos denota la inminente existencia de un juicio final, el juicio de las naciones, el juicio de Dios a la humanidad; mismo que conlleva una restauración, en la persona de Adán, de toda la humanidad. Es decir que, al igual que en la Historia de la Salvación narrada en los textos del Libro Sagrado, en nuestra historia también surge la promesa de que, a pesar del pecado del ser humano, al final llegará un tiempo en el que Dios reine y todo vuelva a ser como al principio de su Creación.

III.VIII: LA ORACIÓN:

Otro tema teológico, fundamental en el análisis de nuestra obra, lo representa el tema de la oración. Éste es un aspecto que resalta constantemente a lo largo de las líneas que componen esta obra literaria. La oración, constituye un medio, aunque no el único, quizá sí el más importante, a través de cual el ser humano entra en contacto con su Creador, con su Dios.

Es reiterativo a lo largo del texto, el hecho de que, ya sea Adán, Eva o Set, ante alguna circunstancia difícil, triste o dolorosa: llámese la expulsión del paraíso, llámese el miedo al castigo por la culpa, llámese arrepentimiento, llámese enfermedad, presentimiento de la muerte, etc.; se arrodillen en presencia de Dios y, en actitud compungida, humillante y de oración, se dirijan al Creador para suplicarle su misericordia, solicitarle su ayuda o implorarle su perdón.

La constante alusión a las actitudes de oración que se traslucen en nuestra obra, son una muestra fehaciente, de la importancia que, para la tradición judío-cristiana, ha tenido desde siempre el recurso de la oración como medio de comunicarse con Dios y de ser escuchados por Él. El mismo Jesús mostrará lo importante que es la oración para comunicarse con Dios Padre.

III.IX: LOS CUIDADOS FUNERARIOS:

Un tema teológico que, aunque pueda parecer secundario en cualquier texto religioso, es sumamente importante y trascendental en la presente obra, es el tema de las acciones que se deben realizar con un cadáver, después de que una persona ha fallecido; nos referimos con ello a los cuidados o ritos funerarios que en la obra se realizan en favor de Adán, Abel y Eva, luego de su fallecimiento.

Aunque en las leyes del pueblo de Israel, así como también en lo que, dentro de la tradición cristiana, se conoce como las obras de misericordia corporales, contemplan los cuidados que debe tenerse con los difuntos; parece curioso y llamativo que, a diferencia de la narración del Génesis, en donde no se le presta atención a este aspecto; en nuestra obra, las narraciones relativas a este tema, ocupan casi la tercera parte del texto, y quizá absorban el mismo porcentaje de importancia dentro de la misma. A tal punto de que, pareciera que uno de los objetivos principales del autor que escribió dicho texto, haya sido dejar por escrito este aspecto que, en la Creación del Génesis, sea por la razón que sea, se había dejado de lado.

En la narrativa del texto, son los mismos ángeles de Dios, entre ellos los arcángeles Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel,⁷⁶ quienes se encargan tanto de los cuidados fúnebres de los cadáveres de los tres fallecidos que narra la obra, esto es: Adán, Abel y Eva; como de llevarles después de morir, al tercer cielo, en donde esperarán el día de la resurrección final.

La narración de dichos actos fúnebres, es verdaderamente genial y detallada, al punto de que recrea en la mente del lector, hasta los más mínimos detalles de cómo se llevan a cabo estos ritos por parte de los ángeles del Señor. Finalmente se da el mandato, de Dios por boca del arcángel Miguel, a Set, de que, lo mismo que los ángeles del Señor han hecho con el cadáver de Adán, de Eva y de Abel; eso mismo se debe hacer con todas las personas que fallezcan hasta que llegue el día de la resurrección final.⁷⁷ Es por ello que ya antes, nosotros afirmábamos que, pareciera que estas indicaciones, constituyen una serie de mandatos fúnebres, que el autor del texto quiso dar a su comunidad.

⁷⁶ Véase: Ibid. p. 336.

⁷⁷ Cfr. Ibid. p. 337.

III.X: EL HOMBRE COMO IMAGEN DE DIOS:

Finalmente nos encontramos con un tema teológico sumamente trascendental e importante, tanto en nuestra obra, como en todos los textos que constituyen el Canon Sagrado; esto es: el tema teológico del ser humano como imagen de Dios. Tomando en cuenta que, el mismo, es un tema que ya hemos desarrollado en otros momentos de nuestro análisis, nos limitaremos a señalar aquí, la importancia fundamental de dicho tema en el contexto de la presente obra.

A ese respecto hemos de decir que, luego de analizar a conciencia el énfasis que en el texto se le da al tema del ser humano como imagen de Dios, podemos deducir que, al utilizar los términos de “*Eikóna tou Theoú*” con referencia al ser humano, el autor del texto no lo hace con el afán de vanagloriar al ser humano en comparación de las demás Creaturas, o con el objeto de menospreciar al resto de la Creación, remarcando que el ser humano es la única creatura que es imagen de Dios.

Por el contrario, la finalidad de este tema teológico en nuestra obra, parece ser una suerte de enseñanza a la comunidad del autor del texto, de que se hagan conscientes de que son Imagen de Dios, y de que, por tanto, deben esforzarse en ser verdaderamente un reflejo de lo que Dios es, tanto para los ojos del mismo Dios, como para los de sus hermanos y para las demás creaturas del universo. Más que un privilegio, el autor parece ponerlo en línea de responsabilidad, es decir: ninguna creatura de la Creación está tan obligada, como el ser humano, a ser un reflejo de la voluntad de Dios aquí en la tierra.

Estos son los temas teológicos que, a nuestro criterio y después de un análisis detallado, hemos considerado que son los que cobran más trascendencia en la historia que hemos estudiado a lo largo de este análisis. Reiteramos que, como hemos dicho en otros apartados, no pretendemos afirmar que estos son los únicos temas teológicos que se desprenden de la obra, sino que, únicamente, son los que, desde nuestro punto de vista, constituyen los puntos teológicos más nucleares que la obra trasluce.

CONCLUSIONES:

Finalmente, luego de haber realizado todo el análisis que arriba les hemos planteado; podemos llegar a las siguientes conclusiones respecto a la versión griega del texto “*La vida de Adán y Eva*”, que es el texto que nos ha ocupado a lo largo de todo el análisis que hemos realizado:

- La primera conclusión a la que llegamos es que: es increíble y sorprendente descubrir la enorme riqueza narrativa, semántica y teológica que puede esconderse en un texto que no fue elegido para conformar el canon de la Sagrada Escritura; sin embargo, la riqueza de su mensaje es enorme y muy útil incluso en nuestro mundo actual. Por ello, es sumamente importante que sea valorado positivamente, y que no sea excluido solo por el hecho de no ser considerado un texto canónico.

- En sintonía con lo que concluíamos en el párrafo anterior, es sumamente necesario que borremos de nuestra cultura religiosa y de nuestra mentalidad, el prejuicio y el tabú de que todo lo que sea llamado *apócrifo*, es negativo, anti-religioso o herético; prueba de que eso no es así, es el texto que hemos estudiado; ya que, aunque no está dentro de los libros considerados canónicos, su enseñanza va muy acorde con lo que los libros de la Biblia nos enseñan; e incluso amplía el concepto que, en dicho libros, nos dan sobre diferentes temas. Creo contundentemente, de que, en lugar de encerrar a todos los textos no canónicos en el prejuicio general de que son negativos; se debería estudiar uno por uno y sacar de ellos lo positivo. Lo más probable es que nos demos cuenta de que, cada texto, nos puede proporcionar un aporte que amplíe nuestro panorama sobre la historia del pueblo judío y, por ende, del entendimiento que podamos tener de la historia de la Revelación de Dios en el mundo.

- Muchas de las obras que entran en el grupo de las obras apócrifas o del periodo conocido como intertestamentario, incluida la que hemos estudiado, fueron escritas por los mismos círculos que escribieron muchos de los textos que hoy encontramos en la Biblia; es más, la intención con la que muchas obras apócrifas fueron escritas, es la misma intencionalidad con la que fueron escritos los Textos Sagrados, esto es: dar una enseñanza al pueblo de Dios, y ser un signo de la revelación del mensaje de Dios a su pueblo. Esto

queda en evidencia, por ejemplo, en las similitudes que el texto que nos ocupa, tiene con relación a otros escritos del círculo de Qumrán, dicha similitud tan evidente, es lo que, como señalábamos arriba, ha hecho que muchos historiadores relacionen este escrito con los textos del círculo literario de Qumrán, hasta el punto de afirmar que, quizá el autor de esta obra, cuya identidad desconocemos, sea alguien perteneciente al círculo de Qumrán. Esta misma conclusión la podíamos hacer, como efectivamente lo hicimos en su momento, con otros aspectos de la obra que nos podrían hacer pensar que la misma está relacionada con otros grupos literarios. En últimas, lo que queremos concluir con esto, es que, perfectamente bien podemos deducir que el contenido y la intencionalidad de la obra, es completamente positiva y no busca, en ningún momento, contradecir las doctrinas contenidas en los escritos canónicos; por lo tanto, es injusto darle una connotación negativa solo por el hecho de no ser considerado canónico.

Ya adentrándonos al contenido del escrito, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- . Lo primero que debemos señalar, en sintonía con lo que afirmaba el autor Diez Camacho, es que, el título de “Apocalipsis de Moisés”, que se le suele dar a esta obra, es inapropiado, ya que no se trata expresamente de un texto apocalíptico y que no deja ninguna evidencia de que el transmisor de dicho mensaje sea Moisés, aparte de la breve alusión que se hace al inicio del texto. Creemos más bien que, dicha alusión, obedece a una estrategia para darle reputación al texto, adjudicándoselo a un personaje famoso como Moisés. De aquí se trasluce también la importancia de hacer un acercamiento a los textos antes de prejuiciarlos a simple vista, puesto que su contenido luego es muy distinto o en todo caso más amplio de lo que solamente el título nos pueda decir.

- . Nuestro texto, sin lugar a dudas, tuvo una enorme repercusión, no solamente para las comunidades judías para las que fue escrita, sino que, tuvo una enorme difusión y llegó incluso a manos de algunas comunidades cristianas; las cuales, quizá, incluso la adoptaron como parte de sus escritos y le hicieron agregados que creyeron convenientes y necesarios. Quizá, de no haber sido así, no hubiera sobrevivido a los avatares del tiempo y de la historia, como seguramente sucedió con infinidad de textos que fueron escritos y que jamás llegaremos a conocer porque no queda de ellos el más mínimo rastro. Por

fortuna, poseemos muchos textos íntegros, como nuestra obra, a los cuales podemos acercarnos, estudiarlos y ampliar así nuestro panorama sobre la Historia de la Salvación.

- La presente obra, tiene una increíble similitud y paralelismo con varios aspectos, frases, temas y conceptos de la Sagrada Escritura. Como hemos podido comprobar en nuestra investigación, varias de las expresiones y de las realidades que en esta obra se exponen, son expuestas, a veces literalmente, en los escritos, tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento. En ellos se da el caso de que, el autor de nuestra obra pudo haber tomado frases de los libros sagrados, pero también se da el caso, y esto es sumamente interesante, de que los autores sagrados, en algún momento, pudieran haberse servido de frases de nuestra obra y plasmarlas en sus escritos. Esto es algo que no podemos comprobar, pero solo el hecho de verlo como una posibilidad, es algo fascinante que debe motivarnos a leer estas obras y profundizar en su contenido y en su intencionalidad literaria.

- Son sumamente numerosos y asertivos los temas teológicos que se abordan en la presente obra; es indiscutible que el presente texto no ha sido escrito a la ligera y sin motivo alguno, sino que, obedece a la respuesta que el autor del texto, quiso dar a unas determinadas realidades que quizá vivía la comunidad para la cual escribió; a saber: la incertidumbre de la vida de los primeros seres humanos, las implicaciones que representa el hecho de ser imagen de Dios, las normas que con referencia a los cadáveres de los difuntos deben tenerse, entre otros. En general, son sorprendentemente llamativos los aportes que, en esta materia, nos lega la obra, ya que profundiza en varios aspectos que constituyen temas teológicos totalmente relevantes en la historia del judaísmo y del cristianismo, no solo de las primeras comunidades, sino incluso en discusiones de la teología de nuestro tiempo.

- Es importante resaltar la figura de Dios como un Dios misericordioso que, a pesar del pecado del ser humano, no lo abandona a su suerte. La obra marca en todo momento cómo, aunque parezca que Dios está siempre enojado e irritado con el ser humano, es Él mismo, a través de sus ángeles, quien está constantemente pendiente de sus creaturas, sobre todo del ser humano, para orientarle, para cuidarle y para finalmente darle un mensaje de esperanza en el sentido de que, aunque haya fallado, Él le ofrece la promesa de la resurrección en el día final. Este aspecto es digno de resaltar ya que, es una

constante a lo largo de todos los escritos comprendidos en la Sagrada Escritura; el hecho de que, Dios se indigna con la infidelidad de la humanidad, a veces incluso se irrita con ella, le anuncia castigos como consecuencia de sus fallos, pero, al final, siempre prevalece la misericordia y el amor infinito de Dios, quien termina perdonando al ser humano y restaurándole su dignidad de imagen de Dios.

- En ese orden de ideas, nos parece que es trascendental recalcar la importancia, así lo hace ver nuestra obra, que para el ser humano debe tener el hecho de que, en el momento de la Creación, Dios lo haya hecho a su Imagen y semejanza. Este aspecto, como hemos dicho, debe llevarnos a esforzarnos siempre por ser los reflejos terrestres de la voluntad divina de Dios. El texto que hemos estudiado, hace más énfasis en este aspecto, de lo que el Génesis hace al menos de forma explícita. Toda la importancia que el autor de la obra da a este elemento en el tema de la creación del hombre, deja en evidencia que no es un aspecto que se haya dicho solo por decir, sino que, tiene una carga teológica y comporta una gran responsabilidad y un gran compromiso para el ser humano. Esto es evidente, porque, si lo pensamos de forma fría y pasiva, nos damos cuenta de que, no es cualquier cosa el hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios.

A manera de conclusión general, y para finalizar nuestro análisis sobre la obra que nos ha ocupado a lo largo de toda esta investigación, queremos afirmar que:

Es totalmente importante y enriquecedor acercarnos a la lectura de los textos de la literatura intertestamentaria, y es igualmente fundamental el hecho de que, al hacerlo, los leamos y los estudiemos de forma neutral, sin prejuicios y sin la carga peyorativa del término *apócrifo*. Ya que, luego de acercarnos a este texto del siglo primero antes de Cristo, no nos queda la menor duda de que, en la medida que nos acerquemos a estos textos con la mente abierta y con actitud madura, nos llevaremos grandes enseñanzas de lo que esas líneas expresan; tal y como hemos descubierto después de haber realizado todo el análisis de la obra “*La vida de Adán y Eva*”, la cual hemos abordado desde su versión griega.

CAPÍTULO III

INVESTIGACIÓN SOBRE LA

LITERATURA EXTRACANÓNICA NEOTESTAMENTARIA.

A TRAVÉS DE LA OBRA: EL MARTIRIO DEL
APÓSTOL SAN MATEO

INTRODUCCIÓN:

En este tercer capítulo de nuestro trabajo de investigación y profundización en la literatura teológica, analizaremos, de la forma más detallada posible, una de las obras que aun conservamos, y que pertenecen a la literatura extracanáónica neotestamentaria; es decir, estudiaremos uno de los escritos también conocidos como Apócrifos del Nuevo Testamento. En este sentido, es menester comenzar apuntando que la obra que vamos a estudiar, es un texto extracanáónico de los primeros siglos del cristianismo, titulado “Martirio del apóstol San Mateo”.⁷⁸

Un primer aspecto que es relevante señalar es que la obra, el Martirio de Mateo, como obra extracanáónica neotestamentaria, pertenece al grupo de obras que se escribieron, durante los primeros siglos del cristianismo, con la finalidad de dar a conocer aspectos importantes sobre la vida de la Iglesia primitiva, sobre hechos de Jesús mismo o de sus personajes cercanos, como José, María, los apóstoles, etc. Pero que, por múltiples razones, no fueron tomadas en cuenta para ser incluidas en el canon sagrado de lo que hoy conocemos como el Nuevo Testamento de las Sagradas Escrituras.

A este basto y variado conjunto de obras se le conoce como textos apócrifos del Nuevo Testamento. En este punto es necesario acotar que, “Hoy, en la Iglesia católica, se llaman «apócrifos» a los escritos que no han sido admitidos en el canon. Entre los protestantes, a estos mismos se les denomina «pseudepígrafos»”.⁷⁹ Pero, en el presente trabajo nosotros llamaremos a estas obras, con el nombre de: literatura extracanáónica neotestamentaria.

Lo anterior lo hacemos con el objeto de quitar, de dichas obras, la connotación negativa que comporta el término *apócrifo*; misma que ha sido erróneamente relacionada con aspectos como: algo oscuro, prohibido, negativo, falso y hasta herético. Así lo afirma el autor Harrison Everett en su libro *Introducción al Nuevo Testamento*, cuando, al referirse a los textos denominados apócrifos, expresa que “En el idioma corriente de nuestro tiempo aquello que es apócrifo es falso. Conviene, sin embargo, evitar todo

⁷⁸ ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Instituto de Filología Clásica y Oriental San Justino. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 2001. p.p. 189-252.

⁷⁹ ÁLVAREZ CINEIRA, David. Qué se sabe de... La formación del Nuevo Testamento. Editorial Verbo Divino. Estella. 2015. p. 25.

prejuicio sugerido por este término y contentarse con usarlo simplemente en contraste con canónico”.⁸⁰

De hecho, una de las principales pretensiones nuestras, al abordar estas obras, es escudriñar dentro de ellas y descubrir los aspectos positivos que éstas contienen; y demostrar así que, el hecho de que estos escritos no estén incluidos en el canon neotestamentario, no significa automáticamente que dichos textos sean malos, oscuros o heréticos; sino que, la gran mayoría de ellos, fueron escritos con la misma intención de los escritos canónicos del Nuevo Testamento, es decir, con el fin de difundir aspectos esenciales del naciente cristianismo.

Vamos a esforzarnos para encontrar, pues, en dichos textos, aquellos aspectos que, lejos de ser heréticos, amplían y enriquecen los conocimientos que, de la entonces iglesia naciente, podemos tener en la actualidad. A este respecto, el autor Harrison Everett expresa que, “Un conocimiento de los escritos apócrifos tiene un doble valor. En primer lugar, el interesado puede comparar esta literatura con los libros reconocidos del Nuevo Testamento. (...) En segundo lugar, dado que esta literatura no puede menos que reflejar las creencias y prácticas de aquellos que la escribieron, la misma nos abre una ventana hacia la naturaleza del cristianismo en la era postapostólica”.⁸¹ De allí que nuestra pretensión no sea algo descabellado sino muy acertado y provechoso para conocer más del contexto del cristianismo primitivo y del pensamiento de aquellos cristianos sobre distintos temas.

Con respecto a los textos extracanáonicos neotestamentarios, hemos de decir también que, dentro de los mismos, existe una enorme cantidad y variedad. Así lo afirma Felipe Sen, citando a Trebolle, en su escrito sobre el Nuevo Testamento, en donde escribe que “Los apócrifos del NT son los libros que imitan las formas del estilo del NT y que, si bien no llegaron a entrar en el canon, (...) tenían pretensiones de ser considerados canónicos. Los del NT pertenecen a géneros literarios muy diversos, similares en todo caso a los de los libros canónicos, a los que tratan de imitar.”⁸² Por lo anterior, los estudiosos han coincidido en agruparlos de acuerdo al tipo de contenido que poseen, guiándose de los diferentes tipos de textos que encontramos a lo largo del canon neotestamentario.

⁸⁰ EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Subcomisión Literatura Cristiana. California. 1980. p. 115.

⁸¹ Ibid. p.p. 115-116.

⁸² TREBOLLE, La Biblia judía y la Biblia cristiana, p. 256. En: SEN, Felipe. Apócrifos del nuevo testamento y la literatura cristiana primitiva. Universidad Complutense. Madrid. 2003. p. 205.

Es así como, dentro de esta literatura podemos encontrar: Evangelios extracanonicos, Hechos extracanonicos de los Apóstoles, Cartas extracanonicas y Apocalipsis extracanonicos. El autor Harrison Everett señala que “Los escritos apócrifos son más tardíos que aquellos que constituyen el Nuevo Testamento. Algunos de los apócrifos aparecieron ya en el siglo dos y los demás fueron apareciendo durante varios siglos posteriores”.⁸³ De allí que estos escritos, imiten las formas y géneros de los textos ya existentes.

El texto que nosotros analizaremos en el presente trabajo, se encuadra dentro del grupo literario conocido como Hechos extracanonicos de los apóstoles, ya que, como su título lo indica, aborda el tema del martirio de uno de los apóstoles de Jesús, a saber: el martirio del apóstol San Mateo. En ese orden de ideas, nos parece oportuno primero mencionar unas palabras generales respecto al grupo de textos conocidos como Hechos extracanonicos de los apóstoles.

Con respecto a ello, como es fácil deducirlo, hay que afirmar que los Hechos extracanonicos neotestamentarios, beben en su estilo, género y forma, del texto de Hechos de los apóstoles que nosotros conocemos, y que se encuentra en el canon bíblico, ubicado inmediatamente después de los Evangelios. Dicho texto es una continuación del Evangelio escrito por Lucas, en el cual se narra la actividad de los apóstoles después de la resurrección de Jesús.

Pero, uno de los problemas que pronto se descubrió en este texto bíblico, fue que, el mismo, no abarcaba la totalidad de la actividad de cada uno los apóstoles, por lo cual muchos llegaron a afirmar que su contenido no respondía plenamente a su título. Ello desembocó en la necesidad de plasmar también por escrito, de una forma detallada, los hechos de todos los apóstoles después del envío de Jesucristo, hasta la muerte de cada uno de ellos.

Es así como van surgiendo distintas versiones de Hechos de uno o varios apóstoles. Hasta el punto que, sobre los hechos de algunos de ellos, existen varias versiones, distintas unas de otras. Es de este modo como nació lo que hoy conocemos como el género literario de Hechos de los apóstoles.⁸⁴ Basándose todos en el texto que se encuentra en el canon neotestamentario.

⁸³ EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Óp., cit. p. 115.

⁸⁴ Cfr. ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p.p. 21.23.

Sobre las características de los Hechos extracanjónicos de los apóstoles, el autor Gonzalo Aranda afirma que, en los Hechos apócrifos, los apóstoles son presentados como héroes que están al servicio de Jesucristo y de la predicación de su evangelio. Aquí los apóstoles aparecen dotados de un poder extraordinario que les viene del Señor. Este poder se expresa, casi siempre, en una ilógica variedad de hechos milagrosos, parecidos a las hazañas que se narran en las historias de los héroes páganos.⁸⁵

En este mismo punto, por su parte, Harrison Everett expresa que, aunque se inspiren en el libro canónico de los Hechos de los Apóstoles "(...) la motivación es distinta y tiene como resultado un ambiente bastante diferente. (...) los Hechos apócrifos idolatran a los apóstoles y exageran el elemento milagroso presentándolo como cosa importante en sí misma".⁸⁶ Aquí encontramos, ya, una característica muy notoria en estos textos, y quizá, una de las razones más fuertes por las cuales, los mismos, no fueron incluidos entre los libros de la Sagrada Escritura, debido a la exaltación de la figura del apóstol y de sus actos prodigiosos.

Dentro del mundo de los Hechos extracanjónicos neotestamentarios, hay que señalar también que existe una suerte de subdivisión de los mismos; así tenemos Hechos considerados mayores, en donde se suelen agrupar los 5 textos de Hechos extracanjónicos más antiguos; estos suelen ser: Los Hechos de Pedro, de Juan, de Andrés, de Tomás y de Pablo;⁸⁷ aunque algunos agregan también un sexto texto que contiene los Hechos de Felipe. En todo caso, estos cinco o seis textos, llegaron a ser conocidos con el nombre de Hechos *Leúdanos*, debido a la tradición de un compilador llamado Leucio, los había reunido en una colección.⁸⁸

Luego tenemos un segundo grupo de Hechos extracanjónicos neotestamentarios, conocidos con el apelativo de *menores*, debido a varias razones, entre las cuales destacan: el hecho de que son más tardíos que los mayores y que se basan en las narraciones de los mismos; el hecho de que tienen una extensión más corta y exageran más las acciones prodigiosas de los apóstoles; y, finalmente, el hecho de que surgen gracias a la aceptación que tuvieron los Hechos mayores, y a la necesidad de ahondar más sobre la vida y muerte

⁸⁵ Cfr. Ibid. p. 22.

⁸⁶ EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Óp., cit. p. 120.

⁸⁷ Cfr. VIELHAUER, Philipp. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1991. p.p. 688-ss.

⁸⁸ Cfr. EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Óp., cit. p. 121.

de los apóstoles.⁸⁹ A este último grupo, el de los *Hechos Menores*, pertenece la obra que analizaremos en el presente trabajo.

Finalmente, señalamos que, nuestro trabajo, constará de cuatro grandes partes, además de la presente introducción; a saber: una primera parte en donde abordaremos los aspectos referentes a la materialidad y formalidad del texto. Una segunda parte en donde expondremos un análisis literario de la obra; una tercera parte en donde abordaremos los aspectos histórico-teológicos de la misma; y, finalmente, unas conclusiones a las que podamos llegar después de haber hecho todo el recorrido analítico que nos proponemos.

Una vez que hemos explicado, al menos a grandes rasgos los aspectos introductorios más relevantes de la literatura extracanáónica (apócrifa) neotestamentaria; y hemos, también, acotado que, la obra que nos ocupa, pertenece, dentro de estos textos, al grupo de escritos conocidos como Hechos extracanáónicos de los Apóstoles, dando algunas luces sobre los rasgos característicos de estas historias de los hechos apostólicos; pasemos ahora a estudiar, en sí, el texto que nos hemos propuesto.

⁸⁹ Cfr. PRIEUR, Jean-Marc. Los escritos apócrifos cristianos. Editorial Verbo Divino. Estella. 2010. p. 49.

I PARTE: MATERIALIDAD Y FORMALIDAD DEL TEXTO:

Después que hemos hecho la pertinente introducción a la literatura extracanáica neotestamentaria, nos proponemos, en este apartado, hacer un acercamiento general al texto que nos ocupará en el análisis siguiente, el cual es, como ya hemos dicho: la versión griega de la obra “El martirio del apóstol San Mateo”.

En ese sentido haremos un acercamiento a los datos contextuales, más importantes de la obra, entre ellos: el autor, la fecha de composición, la lengua, la tradición textual; así como la estructura interna y la síntesis de la obra; para que así, en los siguientes apartados, podamos hacer un análisis profundo y detallado de los aspectos importantes *ad intra*, del texto.

II: PRESENTACIÓN DEL TEXTO:

En este apartado, haremos un esbozo de los principales aspectos que componen los elementos contextuales de la obra que hemos elegido para trabajar durante esta segunda mitad del presente semestre, en nuestro seminario de Profundización. Pasemos, pues, a analizar, de una forma más concreta, estos elementos que se desprenden del texto del Martirio del Apóstol San Mateo.

Un primer aspecto que hemos de acotar, aunque quizá para muchos es de sobra conocido, es que Mateo es uno de los doce apóstoles elegidos por Jesús antes de comenzar su misión evangelizadora. Sabemos, por las narraciones de los evangelios sinópticos, que Mateo era un publicano,⁹⁰ es decir cobrador de impuestos, que se convierte y sigue a Jesús, después de que Éste le llama.

El nombre de Mateo, “(...) en los códices griegos más antiguos, está escrito Mathaios, en los más recientes Matthaíos; y en la Vulgata Mattheus. El original arameo parece ser Mattaj, abreviación de Mattanjah que significa «don del Señor».”⁹¹ En el evangelio de san Mateo se le presenta directamente con el nombre de Mateo; en cambio el evangelio de Marcos, por su parte, le llama Leví, hijo de Alfeo. Y el evangelio de Lucas lo presenta con el nombre de Leví.

⁹⁰ Cfr. Mt 9, 9-13; Me 2, 13-17; Le 5, 27-32.

⁹¹ ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 81.

De este apóstol sabemos, además, que es a quien se le atribuye la autoría del primero de los Evangelios que encontramos en el Nuevo Testamento, el cual lleva su nombre y que es el segundo en orden de aparición, después del de Marcos. Aunque, probablemente, fue escrito por un cristiano de la segunda generación, aproximadamente entre los años 85-90 d.C. quien le atribuyó la autoría al apóstol.⁹² Estos son algunos de los pocos datos que, de la Sagrada Escritura, se desprenden respecto al apóstol San Mateo.

Ahora bien, con respecto a la obra que aquí estudiamos, cabe señalar que, al acercarse al texto, el lector encontrará una narración de la actividad misionera del apóstol San Mateo en la Ciudad de Mirna; misma de la que los historiadores no han sabido encontrar su punto geográfico actual. Aunque algunos suelen afirmar que su nombre puede ser una forma vulgar del griego Myrmekion.

Respecto a Myrmekion, los historiadores afirman que era una ciudad cercana al Quersoneso o a la moderna península de Crimea, relacionada en la antigüedad frecuentemente con Escitia.⁹³ Pero es casi imposible señalar la localización de dicho sitio en la actualidad. En cuanto a la ciudad de Mirna, mencionada en nuestro texto, la misma es también conocida como la ciudad de los Antropófagos, nombre que denota la práctica de canibalismo existente entre los habitantes de dicha ciudad.

I.III: TRADICIÓN TEXTUAL.

Con referencia a la tradición textual, daremos inicio, exponiendo que, en lo que a la redacción del texto respecta, el texto del que hablamos, se escribió en un primer momento en griego, cuyo contenido se conserva actualmente en diversos manuscritos, que difieren entre sí. Así hay unos manuscritos que conservan el texto original casi íntegro, tanto en su contenido como en su extensión; otros manuscritos presentan una versión más larga que la original, con añadidos posteriores; y finalmente, otros manuscritos contienen versiones diferentes a la original.

Para nuestro estudio, nos serviremos del texto original griego, traducido al castellano por el Instituto de Filología Clásica y Oriental San Justino, y que ha sido publicada por la editorial Ciudad Nueva. Ellos se han servido, para dicha traducción, del texto griego original, presentada, en su edición crítica, por el autor M. Bonnet.⁹⁴ En cuanto

⁹² Cfr. SCHOKEL. Luis Alonso. La biblia de nuestro pueblo. Ediciones Mensajero. Bilbao. 2008. p. 1508.

⁹³ Cfr. ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 120.

⁹⁴ Cfr. Ibid. p. 201.

al tema de las versiones, hemos de decir que, además de las versiones en griego, tanto la original, las recensiones y las extendidas; existen también manuscritos de la obra en otras versiones; tal es el caso de la versión latina, la cual es muy parecida a una recensión griega que también se conserva; una versión paleo-eslava y una versión armenia.

Con respecto a las traducciones de la obra, hemos de decir que, aunque es una obra que es poco conocida, y que forma parte de los hechos extracanónicos secundarios, se han hecho varias traducciones de las diferentes versiones de la obra, a varios idiomas; por ejemplo: de la versión eslava se conoce que se hicieron distintas traducciones hacia el siglo XVI, de la versión armenia existe una traducción al francés; y de la versión griega original existen varias traducciones, en donde resaltamos la reciente traducción al castellano, de la cual nos servimos para nuestro estudio.⁹⁵

I.III: ESTADO DEL ARTE DE LA OBRA:

Para comenzar a abordar los elementos del estado del arte de la obra, nos parece oportuno comenzar expresando en pocas palabras, la trama del texto en cuestión.

Así, pues, en lo referente a la historia de la obra, ésta narra el segundo viaje del apóstol Mateo a la ciudad de Mirna, de la que ya hemos hablado, ya que, anteriormente, éste había ido, junto a San Andrés, a evangelizarles. Esta narración se encuentra en otro escrito extracanónico llamado *Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los Antropófagos*. Texto que, sin duda, pertenece al mismo círculo de la obra que aquí estudiaremos. En este segundo viaje, el apóstol hará algunas obras prodigiosas y morirá después de varios intentos de martirio, en manos del rey de aquella ciudad.⁹⁶ Más adelante ahondaremos en toda la historia que este escrito nos narra.

En cuanto al autor de la obra, podemos decir que la mayoría de estudiosos suelen atribuirle a un autor anónimo intelectual del siglo IV. Pero hay que agregar que, en tanto que dicha obra se suele agrupar junto al texto de los Hechos de Andrés y Mateo, que ya hemos mencionado; algunos atribuyen la autoría de nuestra obra, a personajes concretos, tal es el caso de Inocencio I, quien afirma que ambos textos son fruto del trabajo de los filósofos Xenocharides y Leónidas, muy conocidos en aquel tiempo. Pero el pensar común es que no conocemos el nombre del autor del Martirio del apóstol San Mateo.⁹⁷

⁹⁵ Cfr. Ibid. p.p. 189-202.

⁹⁶ Cfr. PRIEUR, Jean-Marc. Los escritos apócrifos cristianos. Óp., cit. p. 49.

⁹⁷ Cfr. ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 125.

Con respecto a la fecha de composición de nuestra obra, hay que decir que, aunque se desconoce la fecha exacta en que se escribió la misma; ésta suele datarse entre finales del siglo IV y principios del siglo V a.C. en torno al año 400 de nuestra era; y suele agruparse, junto a otras obras, en un nutrido grupo de obras atribuidas a un círculo literario; el conjunto de obras suele llamarse ciclo legendario, pertenecientes a los Hechos menores o secundarios; atribuidos a una escuela de producciones legendarias; mismas que eran muy comunes por aquellos años.

Respecto al género literario, la obra que nos ocupa, forma parte del círculo de obras legendarias, pertenecientes al grupo de escritos menores o secundarios que conforman, junto a los escritos mayores, el género literario de los Hechos extracanjónicos de los apóstoles, que forman parte de la literatura extracanjónica neotestamentaria.

En esta obra se pueden apreciar los rasgos comunes de dicho género literario, a saber: el envío del apóstol por Jesucristo; la vinculación, al apóstol, de la esposa de un personaje noble; las persecuciones y la muerte del apóstol; y, por último, las apariciones *post mortem* del apóstol. Estos rasgos son comunes en todos los textos considerados como Hechos extracanjónicos de los apóstoles.

Con base en lo anterior, podemos decir, pues, que nuestra obra tiene similitud, primero, con el resto de obras que narran los hechos y el martirio de los apóstoles; por los aspectos estructurales que ya hemos mencionado, y por otros aspectos concretos en los que se interrelaciona con otras obras, sobre todo del mismo círculo literario. Pero nuestro texto se relaciona, en especial, con la obra de los Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos, de la cual nuestro texto es una continuación; a tal punto de que, en nuestra obra, hay muchos datos que se dan por conocidos por el lector, y por eso no se explican ni se detallan.

Estos son los aspectos más relevantes que podemos mencionar con respecto a los elementos que componen el estado del arte de la obra el Martirio del apóstol San Mateo. En todo caso, los aspectos que vayan surgiendo a medida que avancemos en nuestro estudio, los iremos señalando en su debido momento. Por ahora, sirvan los aspectos arriba descritos, para dar a nuestro querido lector, una noción básica para poder acercarse al texto que nos disponemos a estudiar.

II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO-COMPARATIVO DE LA OBRA:

En la primera parte del presente escrito, hemos abordado de la mejor manera posible, los aspectos generales sobre la literatura neotestamentaria, y hemos detallado los aspectos contextuales, esquemáticos y sintéticos de la obra que hemos elegido para nuestro análisis.

Ahora, en esta segunda parte, intentaremos hacer un estudio profundo de los aspectos literarios de la obra, para descubrir en ella, que puntos tienen comparación, ya sea, con algún texto del Antiguo, del Nuevo Testamento, con alguna obra de la literatura clásica o del cristianismo primitivo; así como los campos semánticos y lugares teológicos que sean comunes entre nuestro escrito y las Sagradas Escrituras, así como con las obras clásicas y las obras del cristianismo primitivo.

II.I: ESTRUCTURA INTERNA DE LA OBRA:

Una vez que hemos señalado los aspectos importantes que se conocen sobre el estado del arte de nuestro texto, pasemos ahora a hacer una descripción de la estructura interna con la cual está formada la obra literaria del martirio de San Mateo. De una forma muy sencilla, podemos afirmar que la obra se encuentra dividida en cuatro partes principales, siguiendo el esquema que ya arriba mencionábamos que son comunes en este tipo de narraciones de Hechos de los apóstoles, pero en nuestro texto toman un tono particular; las cuales detallamos a continuación:

Una primera parte la constituye el envío del apóstol que, en este caso, es enviado por segunda vez por Jesús, ya que, la obra, se da en un momento posterior al primer envío que Jesús hace a todos los apóstoles luego de su resurrección. En este caso, Jesús pide a Mateo, volver a la ciudad de Mirna, en donde antes había estado junto al apóstol San Andrés.

La segunda parte de nuestra obra la constituye la llegada del apóstol Mateo a la ciudad a la que ha sido enviado, y, como siempre ocurre en este tipo de narraciones extracanónicas, la conversión inmediata de algunos miembros de la familia de la nobleza. En este caso, son la esposa, el hijo y la nuera del rey de Mirna, quienes se convierten al cristianismo en cuanto Mateo arriba a la ciudad.

En la tercera parte del texto, se nos narra la persecución y muerte del apóstol, que, en este caso, es asediado, apresado y martirizado por el rey de Mirna, como represalia por la conversión de su familia. El rey pretende asesinarlo prendiéndole fuego, pero Dios libra al apóstol de las llamas en varias ocasiones; hasta que, finalmente Mateo muera después de haber librado al rey, de las llamas de fuego que se habían revelado contra él.

Finalmente, la cuarta y última parte de nuestra obra, contiene las apariciones y actos prodigiosos que el apóstol realiza después de su muerte; entre los que se cuentan, la curación de enfermos y la liberación de poseídos; hasta que, por último, se narra el momento en que el apóstol es llevado al cielo, después de haber cumplido la misión que Jesús le había encomendado.⁹⁸

Estas son, en síntesis, las partes principales en las que se puede dividir la obra extracanónica el martirio de San Mateo.

II.II: SÍNTESIS DEL CONTENIDO DE LA OBRA:

Ahora que ya conocemos la estructura interna que posee nuestro texto, creemos conveniente, dotar al lector, de una breve síntesis del contenido de nuestra obra, para que así, cuando hagamos el análisis pertinente, la historia no sea del todo desconocida para el mismo, en caso de que éste no haya podido acercarse al texto íntegro, antes de acceder a nuestro análisis.

Como ya podemos deducirlo de lo que antes hemos dicho sobre la estructura del texto, la historia comienza situándonos en un monte en donde Mateo se encuentra rezando y ayunando durante cuarenta días. Este momento está situado después de que Mateo ha evangelizado junto a Andrés en la ciudad de Mirna, y seguramente, ya sea acompañado o solo, ha evangelizado también en otras ciudades.

En ese momento se le aparece Jesús representado en la figura de un niño, y le ordena que regrese a Mirna, con el objetivo de que, delante de la iglesia que ya antes habían establecido en aquel sitio, Mateo ahora plante una vara que Jesús le dará, de la cual brotará un árbol enorme, rico en frutos; que de su copa manará miel y de sus raíces fluirá una fuente de agua que saciará la sed de toda la región. Dicha agua será capaz de transformar a los antropófagos de aquella ciudad, en hombres normales. En ese mismo

⁹⁸ Cfr. Ibid. p.p. 190-191.

momento, Jesús también advierte a Mateo que, en aquella misión será martirizado y le anuncia su muerte y glorificación.

Inmediatamente, Mateo, obedeciendo a Jesús, baja del monte y se dirige a la ciudad de Mirna, en donde, antes de entrar, le salieron al encuentro Fulbana la esposa del rey, Fulbano el hijo del rey y Erba la nuera del rey, quienes estaban poseídos por un espíritu impuro y le gritaban que ¿Quién le había enviado de nuevo? ¿Quién le había dado esa vara con la cual les exterminaría? Y le decían que no permitirían que plantara la vara y que, debido a ello iban a instigar al rey para que le asesinara. (es el espíritu maligno el que habla aquí por boca de los familiares del rey).

Mateo, en lugar de amedrentarse, impone sus manos sobre ellos y los libera de los demonios, a raíz de lo cual, los familiares del rey se convierten al cristianismo y entran con él en la ciudad, allí Mateo se encuentra con Platón, quien es obispo de la ciudad, allí pronuncia un discurso y posteriormente se dirigen a la iglesia. Al llegar allí, el apóstol planta la vara y de forma instantánea acontece el milagro exactamente como Jesús lo había dicho. Al ver el milagro, mucha gente come del fruto y se lava en la fuente. El apóstol bautiza a la esposa, al hijo, y a la nuera del rey

Al enterarse de lo acontecido, y sobre todo al saber que sus familiares eran ahora inseparables acompañantes del apóstol, el rey, cuyo nombre es Fulbano, que había sido ya predispuesto por el demonio, da a sus soldados la orden para que apresen a Mateo, a quién pretende descuartizar y devorar; en ese momento se le aparece Jesús en forma de niño, tal y como se le había aparecido a Mateo, y el demonio huye de Mirna.

Aún con todo lo ocurrido, el rey no desiste de su decisión de apresar a Mateo, para lo cual se le acerca, intentado engañarlo, haciéndole creer que quiere ser su discípulo puesto que el mismo Jesús en figura de niño se le ha aparecido. Cuando se acerca a buscarlo en la iglesia, queda ciego y no puede ver a Mateo, éste le cura imponiéndole las manos y el rey queda sano. Pero, en lugar de convertirse, apresa al apóstol y lo conduce al palacio.

Al llegar allí, ordena a sus soldados que lo tiendan en el suelo, con las manos y los pies sujetos con clavos de hierro. Ordena además que le coloquen todo tipo de aceites para luego prenderle fuego. Cuando intentan quemarle, las llamas de fuego se convirtieron de repente en suave rocío inofensivo. Al ver lo ocurrido, el rey ordenó llevar una gran cantidad de carbones encendidos; además indicó que se llevaran doce ídolos paganos y se colocaran alrededor de Mateo para que no pudiera escapar del fuego ni este se apagara.

Entonces ocurrió que el fuego se volvió contra los ídolos y los redujo a cenizas, y del fuego se formó una enorme serpiente que seguía al rey para acabar con él. Entonces el rey suplicó al apóstol que le perdonará, que se arrepentía y que se convertiría si le libraba de aquel peligro. Ante aquella petición, Mateo increpó al fuego, apagó las llamas y en el acto la serpiente desapareció. Es en este momento cuando se narra la muerte del apóstol; el texto dice que levantó los ojos al cielo, suplicó al Señor, se encomendó a Él y, deseando la paz a los presentes, murió hacia la hora de sexta.

Después de la muerte del apóstol, el rey, fingiendo conversión, manda a sus soldados que traigan su féretro real para colocar en él a Mateo y trasladarlo al palacio. En este recorrido se dan algunas apariciones del apóstol, ante las alabanzas de sus seguidores, así como la curación de quienes tocaban el féretro en que le llevaban. Pero, en cuanto hubieron llevado a Mateo a un sitio privado en palacio, el rey ordenó ponerlo en un féretro de hierro y lanzarlo al mar.

Mientras tanto, los cristianos, creyendo que el cuerpo del apóstol seguía dentro del palacio, pasaron toda la noche orando sin cesar; hasta que, cerca del alba, una voz dijo a Platón que se dirigieran al lado oriental del palacio y que hicieran allí la fracción del pan. Al hacer aquello, hacia la hora de sexta, Platón pudo ver a Mateo, de pie, sobre el mar, que tenía aspecto de piedra cristalina, con dos hombres a su lado y un hermoso niño frente a él.

Ante aquellos acontecimientos, el rey finalmente se convierte y es bautizado y ofrece su palacio como obsequio a los cristianos. Luego de eso, Mateo se aparece a Platón para comunicarle su muerte cercana y se aparece al rey para comunicarle que ya no se llamará Fulbano, puesto que él les pondrá un nombre nuevo al rey y su familia. A los cuatro el apóstol les cambia el nombre, colocándoles al rey y a su hijo el nombre de Mateo, a la esposa del rey le nombra Sofía, y a la nuera del rey le nombra Sínesis.

Además, el apóstol ordena presbítero al rey, diácono a su hijo, sacerdotisa a la esposa del rey y diaconiza a la esposa del hijo del rey; y anuncia al rey, que él será el obispo sucesor de Platón. Por su parte, el rey promulga un decreto en donde suprime todo tipo de idolatría en la ciudad y en su reinado.

Finalmente, la historia termina con la narración de la glorificación celeste del apóstol Mateo, quien pide que le recuerden dedicándole ofrendas y oraciones cada año; desea la paz a todos y profetiza la paz a la ciudad y, por último, se le ve caminando entre los ángeles y subiendo al cielo, junto a Jesucristo, quien está a la derecha del Padre.

Ésta es, a grandes rasgos, la historia que se encuentra narrada a lo largo de las líneas que componen la versión original en griego de la obra extracanónica neotestamentaria del martirio del apóstol San Mateo.

II.III: PERSONAJES, REGIONES, TRAMAS:

En cuanto al tema de los personajes que intervienen en la obra, hay que destacar que, el personaje principal es el apóstol Mateo, que es el que ocupa el protagonismo en la gran mayoría de la narración. Luego tenemos también el personaje de Jesús, que se aparece, primero al apóstol y luego en varias ocasiones a lo largo de la obra, y lo hace en la figura de un niño, similar a los que murieron en Belén en tiempo del rey Herodes.

Un tercer personaje es Platón, el obispo de la ciudad de Mirna, a quien Andrés y Mateo habían instituido en su primera visita a la ciudad. Otro personaje sin duda importante es el rey Fulbano, que es muy importante en la obra, ya que es el que martiriza a Mateo y luego se convierte al cristianismo y termina siendo bautizado y puesto como futuro superior del obispo Platón.

Luego están también los personajes que representan a los familiares del rey. Tenemos a Fulbana, la esposa del rey, a Fulbano, el hijo del rey y a Erba, la nuera del rey. En este punto es necesario remarcar un aspecto llamativo en la obra, y es el hecho de que, al inicio de la historia, cuando Mateo llega a la ciudad, el texto presenta a los familiares del rey, con los nombres que hemos descrito arriba; pero, al final de la historia, cuando Mateo les va a cambiar el nombre, el texto marca que el nombre del rey es Bulfano, el de su hijo, Bulfandro, el de su esposa Cifagia y el de su nuera Orba. Creemos que esto puede deberse a que la obra fue construida por varios autores, o que esta parte última parte fue un agregado posterior.

Finalmente, tenemos también dentro de la obra, personajes secundarios como los soldados antropófagos al servicio del rey, los feligreses cristianos anónimos, y no olvidemos del personaje del demonio, que se aparece a lo largo de la historia en diferentes representaciones, y finalmente huye de la ciudad.

En cuanto a las regiones que aparecen en la obra, tenemos básicamente dos: primero, la montaña en la que se encuentra Mateo ayunando y rezando en el momento en el que le visita Jesús para hacerle el envío. Y segundo, y la principal en absoluto a lo largo de la obra, la ciudad de Mirna, ciudad de los antropófagos, que, como ya hemos dicho, lastimosamente, no se sabe cuál es la ubicación geográfica de la misma. Aunque algunos

historiadores la ubican cerca de la península de Crimea, al sur de la actual Ucrania, pero son suposiciones con poco fundamento.⁹⁹ Lo que tiene sentido, en el aspecto de que, si es en una Península, está cerca del mar. Y efectivamente, el texto narra que la ciudad está cerca del mar; a tal punto que el palacio del rey, está situado a la orilla del mismo.

Quizá el hecho de que no se sepa su ubicación geográfica, se deba a que la ciudad nunca existió, y solamente ha sido una invención irreal de los escritores del texto, quienes, colocando la existencia de una ciudad de caníbales, le pueden dar, así, más realce a los prodigios de los apóstoles, en este caso, de Mateo. En síntesis, lo importante es saber que, haya existido o no, dicha ciudad, no se sabe su ubicación geográfica.

Ahora bien, con respecto a las tramas que subyacen en el texto, hemos de decir que hay una trama principal, que es transversal a toda la obra, y esta se toma del título mismo de la historia, a saber: una trama de martirio. Esta, constituye una especie de subgénero dentro del género de los Hechos de los apóstoles, ya que, en un primer momento, se escribieron gestas heroicas de los apóstoles, y luego, se vio la necesidad de narrar la muerte de los mismos, surgiendo así algunos textos de martirio.¹⁰⁰ Esta trama de martirio, tiene como uno de los fines principales, justificar la veneración de las reliquias del apóstol, así como la celebración anual de la festividad en su honor. Este tema lo abordaremos más adelante.

Es por eso que, del apóstol San Mateo, conservamos, de forma independiente, la historia de sus Hechos, que se narran junto a Andrés, y luego el texto de su martirio, que es el que aquí analizamos. Sin duda dentro de esta trama general, encontramos tramas internas, las cuales iremos abordando a lo largo del análisis que aún nos queda por hacer de nuestra obra.

II. IV: USOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA OBRA:

Una vez que hemos abordado el tema de la estructura interna del texto, de su temática, de sus personajes, y su trama. Pasemos ahora a descubrir algunos usos que en la obra se hacen del Antiguo Testamento; algunos paralelismos y aspectos lingüísticos y lugares teológicos comunes.

⁹⁹ Cfr. Ibid. p. 119.

¹⁰⁰ Cfr. EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Óp., cit. p. 120.

Un uso importante que podemos descubrir en nuestro texto, y que tiene un paralelo con el Antiguo Testamento, lo encontramos en el símbolo de la vara que Jesús da a Mateo para que la plante frente a la iglesia en la ciudad de Mirna. Podemos perfectamente compararlo con la vara de Moisés en el Génesis. En ambos casos, aunque con gestos diferentes, se trata de una vara que obra milagros en nombre de Dios. En el Antiguo Testamento, la vara de Moisés se convierte en serpiente y con este gesto se gana la confianza de los israelitas; posteriormente le sirve para otros gestos importantes, como el hecho de hacer manar agua de la roca o alzarla a los cielos y dividir las aguas del mar rojo.¹⁰¹ En el caso de la vara de Mateo, como sabemos, al ser plantada se convierte en un árbol frondoso que da fruto y miel, y de cuya raíz brota una fuente que es capaz de curar a los antropófagos. En ambos casos, Dios se sirve de una vara para obrar prodigio en pro de la humanidad.

De aquí mismo se desprende otro paralelismo importante, y es el hecho del árbol mismo. Ya que, éste, tiene, sin duda, un paralelismo, de la descripción que en capítulo tres del Génesis se hace del árbol del paraíso, del cual se dice que tendrá muchas ramas y todos los frutos de todos los árboles.¹⁰² En nuestra obra, la descripción del árbol que surge de la vara, se asemeja más al del paraíso, en el momento en que Mateo, cuando ya ha entrado a la ciudad, describe a los antropófagos el prodigio que realizará con la vara, y les dice que va a plantar la vara y un árbol crecerá entre ellos, el cual será alto y florido; su fruto será hermoso en su forma y grato a la vista. Esto se asemeja, sin lugar a dudas, a la descripción del árbol prohibido que se encuentra en el centro del jardín del Edén, según el Antiguo Testamento. Así lo expresa el mismo texto en su párrafo nueve.

Otro aspecto que encontramos, inmediatamente después, en la narración, es el hecho de que, del árbol que surge al plantar la vara que Jesús dio a Mateo, se cuenta que de este árbol mana leche. Lo cual tiene el mismo significado de la tierra que en el Antiguo Testamento, Dios promete a Abrahán, como una tierra que mana leche y miel; así es descrita ésta en el libro del Éxodo¹⁰³. Probablemente de esta alusión se hayan servido los autores del texto, para describir el hecho de del árbol prodigioso mana miel, además de muchos frutos, como los árboles del paraíso.

En línea con la historia del texto, encontramos después otro punto que tiene similitud con el Antiguo Testamento; y es el hecho de que, cuando los antropófagos se bañan o beben de la fuente que brota de la raíz del árbol plantado por Mateo, el texto

¹⁰¹ Cfr. Ex. 4,3-6; 7,4-6; 14,16.

¹⁰² Cfr. Gen. 3,6.

¹⁰³ Cfr. Ex. 33,3-4.

expresa que éstos, se dan cuenta de su desnudez, sienten vergüenza y buscan la forma de vestirse. Esto sin lugar a dudas; está tomado de la narración del Génesis, cuando expresa que, cuando Adán y Eva comieron del fruto prohibido, sintieron vergüenza al darse cuenta de su desnudez, y se hicieron ropajes con hojas y pieles.¹⁰⁴ Este aspecto, se narra dos veces en la historia de nuestro texto. Primero, en boca de Jesús, que cuenta lo que ocurrirá cuando Mateo plante la vara, y segundo, cuando la historia misma nos narra lo que ocurre a los antropófagos al beber o bañarse con el agua de la fuente.

Avanzando unas líneas en la historia, nos encontramos con otro aspecto que tiene paralelismo con el Antiguo Testamento. Nos referimos aquí al momento en el que el rey toma preso a Mateo, lo clava en el suelo y lo llena de aceites, papiros empapados, estopa y leña seca para poder quemarlo vivo. Este texto se asemeja a la historia que encontramos en el libro de Daniel, cuando el rey Nabucodonosor manda a quemar en el horno de fuego a Sidrac, Misac y Abed-Nego; por haberse negado a adorar la estatua que el rey había hecho de sí mismo.

En ambos casos, las llamas de fuego no hacen nada a los que están con Dios, sino que, por el contrario, el fuego se vuelve contra sus agresores, en el caso del Antiguo Testamento contra los siervos del rey Nabucodonosor y en el caso de nuestra historia, contra los siervos del rey Fulbano. Igualmente, en los dos casos, este hecho causa la ira de los reyes, quienes mandan a avivar el fuego, pero ni aun así logran hacer daño a sus prisioneros. En nuestra historia, al final, el fuego se vuelve contra el rey mismo. Finalmente, en ambos casos la historia termina con el arrepentimiento y la conversión del rey y un decreto contra la idolatría en nuestra historia, y contra la blasfemia contra Dios, en el caso del libro de Daniel.¹⁰⁵

Otro aspecto común entre nuestro texto y el Antiguo Testamento, lo encontramos en el nombre con el que se llama al demonio en un determinado momento, en la historia, específicamente cuando el rey pregunta al demonio ¿Quién es?, este le responde que él es el demonio y que su nombre es *Asmodeo*. Con este mismo nombre se llama al demonio en el libro de Tobías, en su capítulo 3, cuando se narra la desgracia de Sara la hija de Ragüel, a quien el demonio *Asmodeo* le iba matando a todos los maridos, sin que pudiera consumir su matrimonio.¹⁰⁶ Probablemente, este término se derive del término hebreo *shmd* que significa destruir.¹⁰⁷ En todo caso, lo interesante es ver cómo se llama con el

¹⁰⁴ Cfr. Gen. 3,10.

¹⁰⁵ Cfr. Dn. 3.

¹⁰⁶ Cfr. Tb. 3,7-10.

¹⁰⁷ Cfr. Nota al pie No. 132 en: ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 223.

mismo nombre, el cual no es no muy común, al demonio, tanto en nuestra obra como en el Antiguo Testamento.

En esta misma sintonía de los nombres, encontramos otro paralelismo entre nuestra obra y el Primer Testamento; se trata de que, en el momento en que Mateo está siendo asediado por el fuego, clama a Dios llamándolo *Adonai, eloí sabaóth*. Con este mismo nombre, el pueblo judío llama a muchas veces a Dios, a lo largo de la historia veterotestamentaria; con el cual sustituyen el nombre de *Yahvéh*. El termino *Adonai* significa mi Señor, el término *Eloí* significa Mi Dios, y el término *Sabaóth*, que suele usarse como sufijo de los anteriores, significa de los ejércitos.¹⁰⁸

Seguidamente, podemos hablar de un uso más que, en nuestra obra, se hace del Antiguo Testamento; nos referimos aquí al uso que, en diferentes momentos, a lo largo del texto, se dice que los fieles hacen de los Salmos para alabar o suplicar a Dios. En la obra se habla del salterio, de los salmos o de las alabanzas de David. Sabemos que, el uso de los salmos es común en la historia del cristianismo, desde sus inicios, con lo cual parecería innecesario colocarlo aquí como un uso, debido a que bien se podría suponer su uso en cualquier iglesia de aquel tiempo; pero, consideramos que no deja de ser un uso del Antiguo Testamento, que se evidencia en nuestro texto.

Finalmente, podemos hablar de un último uso que nuestra obra hace del Antiguo Testamento; cuando se nos narra que, después de la conversión del rey, Mateo le profetiza que será el sucesor de Platón en la sede episcopal de la ciudad de Mirna, agregando, además, que su hijo le sucederá y que el trono de su reino durará en sus descendientes hasta la eternidad. Esta promesa, sin duda está tomada de la profecía que el profeta Natán, hace a David, de que su reino durará para siempre,¹⁰⁹ y que recoge el capítulo 7 del segundo libro de Samuel. Seguramente los autores de nuestra obra se han servido de esta profecía y la han colocado en boca de Mateo, dirigidas al rey Fulbano.

Estos son los principales usos que, del Antiguo Testamento, hemos descubierto que se hacen en el texto del Martirio del apóstol San Mateo. No dudamos que haya más, pero sirvan estos, para dejar en evidencia el enorme uso que en los textos extracanonicos neotestamentarios, se hace de los textos del Primer Testamento.

¹⁰⁸ Cfr. Nota al pie No. 173 en: Ibid. p. 231.

¹⁰⁹ Cfr. 2 Sam. 7.

II.V: PARALELO DE CONTINUIDADES CON EL NUEVO TESTAMENTO:

Una vez que hemos hecho el análisis de los usos que nuestra obra hace sobre los textos del Antiguo Testamento, vamos, como es lógico, a comparar ahora nuestro texto con el Nuevo Testamento, para tratar de encontrar los puntos en que este texto extracanoónico converge y diverge con respecto a las afirmaciones que se encuentran en el Segundo Testamento. En este apartado abordaremos los puntos en que nuestra obra, muestra una continuidad con respecto al Nuevo Testamento.

En ese orden de ideas, ya de entrada tenemos que afirmar que, en tanto que el texto que trabajamos es una obra extracanoónica, en tanto que es neotestamentaria, presupone la aceptación de todo el misterio salvífico de Cristo que se nos revela en los Evangelios que encontramos en el Nuevo Testamento y a que hace referencia no solo el Nuevo Testamento sino la Escritura entera. El texto que estudiamos se encuadra en una lógica de continuidad del envío que Jesús hace a sus apóstoles, del cual, uno de ellos es el personaje principal, Mateo; y narra las acciones finales, muerte y glorificación de aquel publicano que se convierte a Jesús y le sigue como uno de sus apóstoles.

En esa misma sintonía, tenemos que afirmar también que, nuestra obra, está totalmente vinculada y tiene continuidad con el texto de los Hechos de los apóstoles canónico, no solo porque con él comparte género literario y de él se inspira, sino porque así como el libro de los Hechos de los apóstoles narra la acción apostólica, centrándose en algunos de ellos, así como también narra la muerte de varios de ellos; nuestro texto lo que hace es continuar con ese mismo hilo narrativo y plasmar por escrito, las acciones y la muerte de uno de los apóstoles cuya acción concreta y muerte no se narran en el libro canónico, por tanto, la continuidad es lógica y evidente.

Hechas estas acotaciones, pasemos ahora a analizar aspectos concretos en los que nuestro escrito, muestra una continuidad con los textos escriturísticos neotestamentarios:

Un primer aspecto en el que, el texto muestra continuidad al Nuevo Testamento, lo encontramos, apenas iniciado el texto, en la forma en que Jesús saluda a Mateo cuando se le aparece para encomendarle la misión. Le saluda diciéndole: La paz contigo, Mateo. Sabemos que, esta era una forma muy común de saludar en aquellos tiempos; pero lo que queremos aquí resaltar es el hecho de que nuestro texto, mantiene la fórmula que los escritos neotestamentarios ponen en boca de Jesús cuando éste saluda, sobre todo después de su resurrección, para ahuyentar el miedo en sus discípulos. Podemos en esto, hacer una lectura de que, el autor da a entender que, ese Jesús que se le aparece a Mateo, aunque en figura de niño, es el mismo Jesús que ha resucitado y está a la derecha del Padre.

Un segundo aspecto en el que descubrimos esta continuidad de nuestra obra con los textos del Segundo Testamento, se vislumbra en el hecho de que, el apóstol nunca actúa por su propia cuenta, es decir que, sus acciones, van siempre precedidas de un mandato y un envío de Jesucristo, así como se ve en los Evangelios y en los Hechos canónicos de los apóstoles, Jesús envía a sus discípulos y éstos obedeciendo a su mandato se lanzan a la misión que les es encomendada.

Seguidamente encontramos otro gesto que muestra una continuidad con el Nuevo Testamento, nos referimos al gesto de lavar los pies al visitante que llega. En los Evangelios se puede ver este gesto varias veces, como cuando la mujer pecadora lava los pies con sus lágrimas a Jesús y luego Éste le hace ver al dueño de la casa que la mujer le lavó los pies con sus lágrimas, cuando él, siendo el anfitrión no le ofreció agua para lavar sus pies; o en la última cena cuando Jesús mismo lava los pies a sus discípulos.¹¹⁰

En nuestra obra, se narra cómo Mateo se muestra preocupado porque Jesús le visita y él no tiene nada qué ofrecerle, ni siquiera agua para lavar sus pies. Podemos ver aquí un intento de mostrar que la historia narrada está en sintonía con la cultura, las leyes y costumbres no solo del cristianismo primitivo, sino del judaísmo, del cual el cristianismo ha bebido estas tradiciones.

Otro aspecto en el que se muestra una clara continuidad entre los textos que estamos comparando; aparece en el momento en que Mateo, pregunta a Jesús, sobre cuál ha sido el destino *post mortem* del rey Herodes. Este aspecto se enlaza directamente con las narraciones del Evangelio de Mateo, que es el único que narra la muerte de los niños de Belén, a manos del rey Herodes el Grande.¹¹¹ En el texto del martirio de Mateo, a raíz de que Jesús se le aparece con figura de un niño, semejante a los que murieron en Belén, Mateo pregunta a Jesús, ¿Cuál ha sido el destino del Rey Herodes?, y Éste le responde que Herodes ahora habita en la gehena, en el Hades, el sitio del fuego eterno.

Más adelante, en la historia, nos encontramos otro aspecto que denota continuidad con el Nuevo Testamento. Al menos en el estilo narrativo. Hacemos aquí alusión, al momento en el que al ir Mateo llegando a la ciudad, le salieron al encuentro los familiares del rey Fulbano. Este texto tiene mucha similitud con la forma narrativa de los escritos neotestamentarios, en los cuales es común expresar que, cuando Jesús, o algún personaje importante, iba hacia un sitio, una o varias personas le salían al encuentro. Nos encontramos, pues, ante una figura narrativa que los textos extracanónicos han tomado

¹¹⁰ Cfr. Lc. 7,37. Jn. 13,34.

¹¹¹ Cfr. Mt. 2,16-18.

de los escritos Sagrados. Ésta es otra muestra de que, los primeros (en el orden en que los hemos mencionado en esta última oración), beben de las fuentes de estos últimos.

Avanzando en la narración, nos encontramos ahora, con un gesto que nos remite a muchos pasajes bíblicos, no solo neotestamentarios, sino también del Antiguo Testamento; a saber: el gesto de imponer las manos. En nuestra obra, el apóstol impone las manos en varias ocasiones y a distintos personajes, ya sea para curarlos, exorcizarlos, bendecirlos, instituirles en algún cargo, etc. Como podemos ver, este gesto era muy común no solo en el cristianismo primitivo sino en la historia del pueblo de Israel mismo. Aquí lo resaltamos como la forma en la que Jesús solía curar, sanar, ungir, bendecir, etc. De esa misma forma lo hace el apóstol en nuestra narración.

Otro tema en el que nuestra obra muestra una similitud con el Nuevo Testamento, se descubre en el aspecto de los discursos kerigmáticos. Ya que, al igual que a lo largo del Nuevo Testamento se narra cómo los seguidores de Jesús, y sobre todo sus apóstoles, anuncian constantemente lo que conocemos como el *kerigma*, es decir, la proclamación de que Jesús, a quien los jefes judíos asesinaron, ha resucitado y ha sido proclamado por Dios, como el Mesías, el Cristo. De ese mismo modo, a lo largo de nuestra historia, el apóstol o los cristianos, hacen constante alusión a los misterios salvíficos kerigmáticos, a ejemplo del estilo de la predicación apostólica neotestamentaria.

En esa misma línea, nos encontramos con otra similitud, que tiene que ver con la realización, por parte del apóstol, de varios prodigios en nombre de Jesús. En nuestra historia, se narran innumerables prodigios que Mateo realiza en nombre de Cristo Jesús. En este sentido, la historia sigue la línea y el ejemplo de los textos Sagrados del Nuevo Testamento, en donde, en muchas ocasiones,¹¹² se narran las gestas prodigiosas que los apóstoles realizan en nombre de Jesús.

Un ejemplo más que nos ayuda a evidenciar la similitud de nuestra obra con respecto al Nuevo Testamento, se encuentra en el acto de realizar bautismos. En nuestro escrito, se habla en varias ocasiones del bautismo como sello en Cristo. Sabemos que, en los textos neotestamentarios, es muy común y un signo de cambio de vida y de adhesión a Cristo, el signo del bautismo. Cuando Jesús mismo envía a sus discípulos a predicar, les manda que vayan y hagan discípulos entre todos los pueblos, y agrega que los bauticen consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.¹¹³ En nuestro texto se narra cómo Mateo bautiza a varios personajes, como signo de su conversión al cristianismo.

¹¹² Como ejemplo confróntese: Hch. 3,1-4.

¹¹³ Cfr. Mt. 28,19.

En ese mismo sentido sacramental, podemos descubrir también otra similitud; esta vez, en el aspecto de la fracción del pan, que después se conocerá como sacramento de la Eucaristía. En el texto que estamos estudiando, se hace alusión a que, en varios momentos se celebra la fracción del pan, lo cual tiene mucha relevancia para los creyentes de aquella ciudad. Evidentemente este aspecto se relaciona con el Nuevo Testamento, no solo porque es allí donde se encuentra plasmada la institución de este acto, por parte de Jesús, sino porque, sobre todo en los Hechos de los apóstoles¹¹⁴ y en el resto de escritos neotestamentarios, se evidencia en demasía, la importancia y la trascendencia que, para las comunidades cristianas primitivas, tiene el acto de la fracción del pan como memorial del sacrificio salvífico de Cristo.

Si seguimos adelante en la trama narrativa de nuestro texto, nos encontraremos con las constantes profesiones de fe, que se hacen en la historia, ya sea de parte del apóstol, del obispo, de los fieles, de los nuevos conversos e incluso, en boca del demonio. Este aspecto, da continuidad al estilo de los textos neotestamentarios, en los cuales, encontramos un sinnúmero de ocasiones en las que se exclaman profesiones de fe en Cristo, en un único Dios, en la Salvación, etc. En este sentido, nuestro texto es una continuación en estilo narrativo de los escritos del Nuevo Testamento.

Llegamos así a un aspecto fundamental de nuestra obra, que tiene similitud con el Nuevo Testamento, esto es: la narración sobre el martirio como sufrimiento común a los apóstoles. Ya que, de la misma manera en que el Nuevo Testamento narra, únicamente, muerte del apóstol Santiago¹¹⁵ los textos extracanáonicos siguen esa línea narrativa, ante la necesidad de conocer la actividad y la forma de muerte de los demás apóstoles. En ese sentido, nuestro texto, al narrar el martirio y la muerte de Mateo, se encuentra totalmente en línea con el Nuevo Testamento.

Un ejemplo más de esta línea de continuidad con el Nuevo Testamento, se vislumbra en las características del martirio que sufre Mateo en manos del rey Fulbano,; martirio que se asemeja al martirio de Cristo, no solamente por el hecho de que ambos sean por la misma causa, sino porque, así como Jesús es clavado en una Cruz; en nuestra historia, Mateo es clavado en el piso con clavos de hierro, para luego ser quemado vivo sin que pueda escapar a la muerte. En este sentido, el martirio de Mateo es una continuidad del martirio que sufrían los seguidores de Cristo en la Iglesia primitiva, de lo cual los apóstoles eran los principales aludidos.

¹¹⁴ Hch. 2,42-47.

¹¹⁵ Cfr. Hch. 12,2.

En este mismo sentido, podemos descubrir otro aspecto común, en el sentido de la actitud del apóstol ante el sufrimiento del martirio y la muerte inminente. En este aspecto, nuestra obra narra la inalterable calma con la que Mateo afrontó su martirio, a ejemplo de Cristo, y como se narra en el Nuevo Testamento que los primeros cristianos afrontaban su muerte por Cristo;¹¹⁶ con alegría, con calma y con constantes alabanzas a Dios y proclamando a Cristo como Mesías y Salvador. Así narra nuestra historia, que Mateo afrontó su martirio, en donde, el apóstol clama a Dios y éste le socorre; ya que, finalmente, según nuestro texto, Mateo no muere a causa del martirio, sino que entrega su vida al Padre después de salvar al rey del fuego que se había vuelto contra él.

Otro aspecto más en el que, sin duda, nuestro texto ha querido tener una similitud con el Nuevo Testamento, ha sido al momento de narrar el instante de la muerte del apóstol Mateo. Ya que la historia narra que, después de apaciguar el fuego y de hacer desaparecer la serpiente que amenazaba al rey; el apóstol clamó al Padre, deseó la paz a los allí presentes y murió. Y la narración agrega que murió hacia la hora sexta. Sin duda, el texto ha querido hacer un símil entre la muerte del apóstol con la de Jesús, narrando, primero, que el apóstol también fue clavado, como Jesús, y luego, especificando la hora de muerte del apóstol hacia la hora sexta, como hacen los Evangelios al especificar la hora de muerte de Jesús, hacia la hora nona. Sabemos que, estas horas en la actualidad, serían hacia el mediodía la muerte de Mateo, y hacia las tres de la tarde la de Jesús.

Finalmente, un último aspecto que nos ayuda a descubrir la continuidad y similitud de nuestra obra con los textos neotestamentarios, lo encontramos después de la muerte del apóstol; en donde se narra que los presentes pudieron contemplar una visión de los cielos y la glorificación del apóstol. Estos textos, tienen similitud, sobre todo, con el texto del apocalipsis que encontramos al final del Nuevo Testamento, en donde es común encontrar visiones de los cielos abiertos, y la glorificación de los seres humanos después del juicio final.¹¹⁷ Al igual que en nuestra obra se narra la glorificación del apóstol Mateo, después de cumplida su misión.

Estos son, en resumen, los aspectos más relevantes en los que podemos descubrir que nuestra obra extracanónica sobre el martirio de San Mateo, tiene similitud y da continuidad a muchos de los aspectos que se encuentran plasmados en los textos del Nuevo Testamento.

¹¹⁶ Cfr. Hch. 7,54-60.

¹¹⁷ Cfr. Ap. 21-22.

II.V: PARALELO DE NOVEDADES/CONTRADICCIONES CON EL NUEVO TESTAMENTO:

Una vez que hemos hecho el análisis de los aspectos en los que nuestra obra converge con los textos neotestamentarios, vamos, como habíamos dicho en el apartado anterior, a hacer un desglose de los aspectos en los que nuestro texto, diverge con los escritos del Nuevo Testamento. Es decir, expondremos aquí, las novedades y las contradicciones que, en la obra sobre el Martirio de Mateo, se descubren con respecto al Nuevo Testamento. Teniendo en cuenta que, dichos aspectos, son de suma importancia en nuestro análisis, ya que, muchos de ellos, constituyen, sin duda, razones de peso por las cuales el texto fue considerado apócrifo y no fue, por ende, incluido en el canon del Nuevo Testamento.

Ya de entrada, podemos resaltar que, uno de los aspectos divergentes de nuestra obra con respecto a los textos neotestamentarios y, sin duda, una de las razones más probables por las cuales el texto no se considere canónico, es la imagen que la misma proyecta del apóstol, a saber: lo engrandece y lo realza hasta el punto de lo increíble. En cambio, en los textos del Nuevo Testamento, el apóstol siempre es puesto como un personaje humilde que no se vanagloria a sí mismo, sino que, más bien se humilla y se abaja para que el nombre de Jesús sea exaltado.

En nuestro texto, en cambio, se tiende a exaltar la figura del apóstol, ya sea al hablar de los prodigios, ya al hablar de la veneración de sus reliquias después de muerto, ya al poner en boca del apóstol que éste mismo pide ofrendas anuales, etc. Incluso de sus apariciones después de muerto a imagen de Jesús, llegando, a veces, a parecer que tuviera superpoderes y que hiciera prodigios por su propia cuenta.

Ahora bien, entrando ya en la narración de la obra, nos encontramos con un aspecto en el que diverge con el Nuevo Testamento; y es el hecho de que Jesús se aparece con la forma de un niño y, más aun, que lo hace con la figura de un niño semejante a los que murieron en Belén, de manos del rey Herodes. En este sentido, el texto es contradictorio con respecto al Nuevo Testamento, ya que, según éstos, Jesús siempre se aparece en su figura humana de hombre adulto. Pero, además de ello, la narración es fantasiosa en tanto que, si la figura del niño es como la de los que murieron en Belén, en teoría ese niño no podría hablar ni andar, puesto que sería un niño con poco tiempo de haber nacido.

Seguidamente, otro aspecto que podemos tomar como divergente, en tanto que en el Nuevo Testamento no se nombra; es el hecho de que Mateo haya ido a predicar, en dos ocasiones, primero con Andrés y luego él solo, a una ciudad llamada Mirna; ciudad que,

no se puede localizar geográficamente, y que, además, se describe como una tierra de antropófagos y caníbales. Creemos que, lo más razonable, es que nuestra obra sea una narración ficticia cuyo objetivo no es histórico, y que, quizá por eso, se distancia inevitablemente de los textos canónicos.

Otro aspecto novedoso en la obra con respecto al Nuevo Testamento, es el hecho de que, en nuestra obra se narra que cuando Mateo llegó a la ciudad, el obispo y demás clero le recibieron postrándose en tierra y besándole los pies. A nuestro criterio, consideramos que dicha actitud, roza al punto de la adoración que se le hace a los reyes o personajes civiles, y que diverge con la forma en como los apóstoles eran recibidos por los fieles de las primeras comunidades.

Lo anterior lo afirmamos porque, al menos según las narraciones del Nuevo Testamento, no se expresa que haya tal grado de veneración a la figura del apóstol. Sabemos que, si el texto lo expresa, lo hace en el sentido de que el apóstol es enviado de Cristo, pero consideramos que dicha veneración diverge con lo que se expresa en los textos neotestamentarios. Por eso, la colocamos no como un punto divergente sino como un punto de novedad, propio de la forma en que se trataría al clero en los siglos posteriores, hasta nuestros días.

Con respecto al momento del martirio, podemos hablar de otro punto divergente con respecto al Nuevo Testamento; a saber: el hecho de que, en nuestra obra, el apóstol suplica a Dios para que lo salve y se vuelva su martirio contra sus verdugos, y se narra que evidentemente Dios obra como el apóstol pide y le salva. Creemos que este aspecto tiene que ver más con el Antiguo Testamento, como ya señalábamos en su momento.

Pero, sin embargo, notamos que diverge con las narraciones del Nuevo Testamento, en donde, salvo en casos concretos, como en el momento en donde se narra que Dios libra a Pedro de la cárcel,¹¹⁸ si bien es cierto que, el creyente se dirige a Dios en el momento de su martirio, lo hace no para pedirle que le salve y se ensañe contra sus opresores, sino que, se dirige a Dios para alabarle, para proclamar a Cristo como Mesías, y para pedirle que le reciba en su presencia.

En esta misma línea, podemos hablar de un punto de divergencia, o al menos de un punto de novedad más. Nos referimos aquí al momento de la narración en que, después de la muerte del apóstol, al referirse a su cadáver, el texto expresa que su estola y su manto no habían sido abrasadas por el fuego. En este sentido, creemos que, al hablar de estola,

¹¹⁸ Cfr. Hch. 12,6-10

el texto se basa más bien en las vestimentas litúrgicas que se usaban en el tiempo en que se escribió la obra, esto es: hacia el año 400 a.C. en donde ya se empezaba a usar la estola como parte de las vestimentas litúrgicas de los obispos y del clero en general. En cambio, al menos al hablar del uso de la estola, no compagina con las vestimentas de los apóstoles, las cuales no eran unos ropajes especiales que simbolizaran un estatus especial o signo de dignidad, sino que eran el mismo ropaje de los hombres de su tiempo.

Podríamos hablar de otros aspectos en los que se puede encontrar cierto punto de divergencia entre la obra y el Nuevo Testamento, pero no nos parecen tan contundentes como los que hemos mencionado hasta aquí. Por ejemplo, el hecho de que, en la obra, se convierta toda la familia del rey Fulbano, cosa que no coincide con la realidad a la que se enfrentó la iglesia del primer siglo, en donde, salvo casos contados, no hubo personas de la nobleza que se convirtieran al cristianismo, al menos no de la forma en que se narra en nuestra obra.

Otro ejemplo de divergencia, similar al anterior, lo encontramos en el hecho de que, en la obra que nos ocupa, el demonio habla en primera persona para instar al rey a que acabe con el apóstol. Mientras que, en los Textos neotestamentarios, el demonio tiene más bien un papel secundario, y cuando habla en primera persona lo hace para enfrentarse a Jesús o a sus enviados, ya sea para hacerles frente o para implorarles misericordia. Contrario a esto, en la obra, el demonio tiene un papel más trascendental y es el personaje que realmente es el enemigo del apóstol en la historia.

Finalmente, encontramos un último punto de novedad, en el momento en que en nuestra obra se narra la glorificación del apóstol Mateo después de su muerte; en donde se cuenta su coronación gloriosa y que se le ve caminar entre los ángeles hasta llegar al lado de Jesucristo, a la derecha del Padre. Consideramos que este aspecto es novedoso, en tanto que, en el Nuevo Testamento, no se narra este tipo de escenas, tras la muerte de un seguidor de Cristo.

Por ejemplo, en la narración de la muerte del apóstol Santiago, o de Esteban.¹¹⁹ Si bien es cierto que, en el momento de la muerte de algunos personajes, se narra que éste contempla el cielo abierto, no se narra ningún relato de glorificación particular, como ocurre en nuestra obra con el apóstol Mateo; lo cual creemos que es una narración novedosa más bien común en el tiempo en que se escribió la obra.

¹¹⁹ Cfr. Hch. 7,54-60; 12,2-3.

Estos son algunos aspectos en los que la obra que estamos estudiando, diverge con los textos del Nuevo Testamento. Como hemos acotado, estos últimos argumentos, pueden ser divergentes, pero no son tan contundentes en tanto que pueden tener sus matices en los textos escriturísticos. Sin embargo, creemos que, los primeros elementos que hemos mencionado, son bastante evidentes y contundentes, y que muestran una total divergencia, discontinuidad o novedad.

En este punto, es menester señalar el hecho de que, como podemos observar, son bastante más numerosos los aspectos en los que nuestra obra converge con el Nuevo Testamento, que los aspectos en los que de él diverge. Pero, también es necesario expresar nuestra apreciación de que, estos aspectos divergentes que hemos detallado, son lo suficientemente contundentes como para constituir razones de peso que responden a la pregunta del por qué la presente obra, pudo haber sido apartada de los cánones del Nuevo Testamento.

Hasta aquí los aspectos correspondientes a la segunda parte de nuestro análisis literario de la obra el Martirio del apóstol San Mateo, a saber: el análisis literario-comparativo de la obra. Pasaremos ahora, en el siguiente apartado, a abordar y analizar los aspectos histórico-teológicos de la misma.

III PARTE: ANÁLISIS HISTÓRICO-TEOLÓGICO DE LA OBRA:

En el apartado anterior de nuestro análisis, abordábamos todos los aspectos literarios y comparativos de la obra que nos ocupa, esto es: exponíamos en un primer momento la estructura interna del texto y detallábamos una síntesis del contenido de la obra, para luego hacer un análisis comparativo de la misma, con los textos que se encuentran en los dos Testamentos de la Sagrada Escritura.

En ese orden de ideas, en el presente apartado haremos, como ya lo anuncia el título, un análisis de los aspectos históricos y teológicos que se descubren en la obra. Con ello nos referimos a los elementos de nuestra obra, que tienen que ver con la historia de la Iglesia primitiva; así como un análisis del contenido teológico que la obra nos aporta, desde la temática de la teología sistemática.

III.I: ELEMENTOS HISTORIOGRÁFICOS:

En este primer párrafo de nuestro análisis histórico-teológico, profundizaremos en los aspectos que, en nuestra obra, se evidencian con respecto a la historia del cristianismo, de la Iglesia primitiva, de las provincias y regiones, así como de otros aspectos historiográficos presentes en la obra.

En cuanto a este apartado, hemos de afirmar que son pocos los elementos historiográficos que se muestran en la obra. Puesto que, la narración nos sitúa en la época de la primera generación del cristianismo, es decir, en el siglo primero, y nos transporta a una ciudad llamada Mirna, sobre la cual no tenemos siquiera la certeza de su existencia, como ya lo expresábamos antes, debido a que los historiadores no han podido revelar su ubicación geográfica.

En ese sentido, el único elemento historiográfico que nos revela dicha obra, en cuanto al tiempo en el que se desarrollan los hechos que nos presenta; es la evidencia de que, al igual que los demás apóstoles, Mateo evangelizó en varias ciudades a lo largo de su vida, siguiendo el mandato último de Jesucristo. Y que, sin duda, la evangelización no sería una tarea fácil en aquellos pueblos que nunca habían oído hablar de Jesús. Quizá esa sea una interpretación acertada del por qué se sitúa a Mateo en una ciudad de caníbales, es decir: que el sentido implícito de ese término no sea literal, sino el de denotar la hostilidad con que el mensaje de Cristo fue recibido en muchas ciudades.

Ahora bien, si damos un salto del tiempo en que nos sitúa la trama de la obra, al tiempo en que la misma se escribió, sí que podremos encontrar otros aspectos historiográficos que nos sirvan para entender mejor el sentido de la obra. Lo primero que tenemos que hacer, entonces, es situarnos en el tiempo en que los historiadores indican que se escribió la obra, esto es, como ya hemos dicho, a finales del siglo IV y principios del siglo V. hacia el año 400 a.C.

En este punto, podemos decir que, uno de los aspectos historiográficos que nos arroja la obra, es el contexto de la realidad del cristianismo de aquel tiempo. Tengamos en cuenta que, había pasado ya el edicto de Milán, y el cristianismo gozaba de una estabilidad, la cual le había permitido un sinnúmero de posibilidades. Entre ellas, la de constituir círculos literarios como el que escribió esta obra, junto a otras de tinte novelesco, legendario y heroico. Mismas que eran muy comunes en aquellos años.¹²⁰

Otro aspecto que se deriva del anterior, es el hecho de que, situándonos en el siglo IV, podemos entender varios de los relatos que existen dentro de la trama de la obra. Por ejemplo, hablar de sacerdotisas, diaconisas; hablar de vestimentas religiosas; ritos ya perfectamente establecidos como el de la veneración a los representantes eclesiales; hablar de narraciones sobre la glorificación de los apóstoles, etc. Estos aspectos, no estaban todavía bien constituidos en la época en que vivió San Mateo, pero los autores la colocan, seguramente para transmitir en ellos un mensaje, que los posibles lectores, si que podrían entender estos términos o signos.

Otro aspecto historiográfico que se nos muestra en el texto, es la disputa y el debate que, por aquellos años ya existía entre los cristianos. Nos referimos al hecho de las reliquias, los restos y la celebración de las fiestas de los apóstoles.¹²¹ Según los historiadores, una de las razones más probables de la escritura de este texto, haya sido la de sustentar la existencia de unas reliquias del apóstol Mateo, así como de establecer una fecha y un modo anual de celebrar la fiesta en su honor.¹²² Estos datos aparecen explícitamente expuestos en la trama de la obra.

Sin lugar a dudas, hay muchos otros aspectos historiográficos de la Iglesia y del cristianismo primitivo, pero, en tanto que éstos tienen que ver con el aspecto institucional y litúrgico de la Iglesia, creemos oportuno abordarlos en la tercera parte de este apartado.

¹²⁰ Cfr. ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 197.

¹²¹ Cfr. PRIEUR, Jean-Marc. Los escritos apócrifos cristianos. Óp., cit. p. 49.

¹²² Cfr. ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 198.

III.II: ANÁLISIS DESDE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA:

Una vez que hemos expuesto los aspectos historiográficos más relevantes que nos arroja esta historia; pasemos, en el presente epígrafe, a hacer un análisis, al menos en términos generales, de los principales temas teológicos que se traslucen de la versión griega de “*El Martirio del apóstol San Mateo*”.

III.II.I: CRISTOLOGÍA:

Un primer aspecto teológico que surge, nada más al iniciar la obra, y que se mantiene a lo largo de la misma, es el tema de la Cristología. Es totalmente evidente que uno de los aspectos que más resaltan los autores del texto, es la veracidad del misterio de que Jesús es el Cristo, el Mesías; el hombre que los judíos crucificaron y que Dios ha resucitado de entre los muertos. Ese es el Dios que predicaban los apóstoles. Ese es el Jesús a quien siguen los cristianos. El tema cristológico es transversal a toda la obra.

Como ya apuntábamos en uno de los apartados precedentes: constantemente el apóstol y los fieles de aquella ciudad, hacen profesiones de fe en Cristo, y lo anuncian como el Mesías, el Hijo del Dios vivo. Aunque en la historia aparezca en figura de niño, esto solo es un recurso literario que era muy común en aquellos tiempos y que se ve también en otros escritos extracanónicos.

III.II.II: LA TRINIDAD:

Del señalamiento que hacíamos en el epígrafe anterior, se desprende otro tema teológico presente en la obra, a saber: el tema de la Santísima Trinidad. Lo cual es claro si tenemos en cuenta que, en el tiempo en que se escribió la obra, estaba en debate, y aún no se terminaban de aclarar los principios de este misterio que, hasta nuestros días, y por siempre, sobrepasará la inteligencia humana.

En la obra, se hace alusión a la Trinidad, cuando el apóstol Mateo bautiza a varios personajes de la ciudad, lo hace en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, fórmula que ya desde los textos evangélicos aparece como propuesta para el bautismo de los cristianos.¹²³ También en los discursos kerigmáticos de la obra, se deja ver el hecho

¹²³ Mt. 28,19.

de que Jesús es el Hijo de Padre, y que sus seguidores actúan con la fuerza del Espíritu Santo; esto es otra muestra más de la presencia del misterio trinitario en la obra.

III.II.III: SOTERIOLOGÍA:

Un tema teológico que prácticamente va implícito en los anteriores, es el de la soteriología; es decir, el de la idea de una salvación y de una vida futura. Constantemente, a lo largo de la obra, se está haciendo alusión al tema de que, si recibes el “*sello de Cristo*” te salvarás. O al hecho de que, Jesucristo da la Salvación a quienes creen en él y le siguen. Esto último se anuncia aunado al tema del kerigma. Uno de los sentidos de seguir a Cristo es que Dios salvará a sus seguidores como lo ha hecho con el mismo Jesús.

Este aspecto soteriológico se evidencia también en el hecho de que la obra narre una glorificación del apóstol, a imagen de la de Cristo. Sin duda esta idea de una glorificación y de una coronación del apóstol por parte de los ángeles, incluida una visualización desde la tierra de este hecho; comporta la idea de afirmar que esa Salvación que se anuncia, es real para quienes perseveran en el seguimiento de Cristo hasta el final, a pesar de las dificultades.

III.II.IV: ESCATOLOGÍA:

Unido al tema teológico anterior, tenemos en nuestra obra, el tema de la escatología; esto es: la idea del destino último del ser humano, y del universo entero. Este aspecto se remarca, en nuestra historia, con la idea de la existencia del demonio, a quien llama Asmodeo, Belcebú, el impuro, etc. Y es que, evidentemente, si existe el demonio, es porque existe el bien y el mal, entre los cuales el ser humano está constantemente balanceándose. Y es de igual forma evidente, que sí Dios salva a quienes siguen a Cristo y obran bien, significa, por un lado, la idea de que hay unos que no serán salvados y que, por lo tanto, tendrán un destino distinto al de los seguidores de Cristo; y por otro, la idea de un juicio, en el que se decidirá este destino.

En referencia a este destino de los malvados, podemos mencionar aquí que el mismo texto lo aclara en dos ocasiones: primero, cuando Jesús explica a Mateo el destino que ha tenido el malvado rey Herodes y le dice que está en una gehena (lugar de basura, de fango), en un fuego inextinguible, que es lo que nosotros hoy conocemos como infierno. Y segundo, cuando el rey Fulbano desenmascara al demonio y lo ahuyenta

invocando el nombre de Cristo; el demonio mismo expresa que se va de aquella ciudad y se dirige al fuego eterno.

III.II.V: ECLESIOLOGÍA:

Es evidente que, uno de los aspectos teológicos más notorios a lo largo del texto, es la idea de una eclesiología. La historia nos muestra el concepto de una Iglesia bastante bien establecida, misma que Andrés y Mateo habían establecido ya en aquella ciudad; con su obispo, de nombre Platón, sus sacerdotes, sus diáconos, la celebración de sus sacramentos y, sobre todo, la profunda fe y convicción de que Cristo es el Mesías y que, ahora, la Iglesia y sus creyentes son el pueblo al que Dios salvará. Además, los fieles mismos tienen una gran conciencia de ser Iglesia de Cristo.

Un aspecto llamativo, pero que es una muestra también de este tema teológico, es que la historia nos narra la existencia de la figura eclesiástica de las sacerdotisas y diaconisas. En este sentido, los historiadores coinciden en afirmar que, efectivamente, la Iglesia de aquel tiempo (nos referimos aquí no al tiempo en que nos sitúa la obra, sino al tiempo en que la misma se escribió), si permitía llamar con estos títulos, a las esposas de los presbíteros y diáconos de aquel tiempo.¹²⁴ Sin duda, estos elementos nos muestran que el texto ilumina muy bien algunos aspectos eclesiológicos de finales del siglo IV.

III.II.VI: SACRAMENTOLOGÍA:

Absolutamente en línea con lo anterior, descubrimos también en la obra, de forma transversal, la existencia del tema teológico de los sacramentos. En especial del sacramento de la Eucaristía, el cual se narra con bastante detalle en más de una ocasión a lo largo del texto; presentándolo casi íntegramente, de la misma forma en que se celebra en la actualidad. Lo cual denota, la importancia y la centralidad que, desde siempre, la Eucaristía, llamada también fracción del pan, ha tenido para la Iglesia, en tanto memorial de la oblación hecha por Jesús por nuestra Salvación.

En la historia se descubre también, en varias ocasiones, el sacramento del bautismo, como rito que marca la iniciación de un individuo en la vida cristiana; llamado

¹²⁴ Véase nota al pie No. 239 de: ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 247.

contundentemente en la historia, como el “*sello de Cristo*”. Muestra también la existencia de la confesión de los pecados, quizá no de una forma privada, pero sí de manera pública, como era común en aquellos tiempos. Podríamos hablar también de la existencia tácita del sacramento del Orden, en tanto que existe un obispo, sacerdotes y diáconos en aquella ciudad. Lo importante aquí es que veamos la claridad con que en la obra se muestra el tema de los sacramentos.

III.II.VII: TEOLOGÍA DEL MILAGRO:

Aunque propiamente la teología del milagro no es un tema de la teología sistemática, sino que está implícito en los otros, nos parece importante aquí abordarlo de forma separada, debido a la trascendencia que este aspecto tiene en la obra que nos ocupa. Ya que es evidente que, en un texto que se caracteriza por la exaltación de los hechos prodigiosos que el apóstol hace en nombre de Cristo, nos está mostrando la enorme importancia que para los fieles ha tenido siempre el tema de los milagros.

En nuestra obra, los hechos prodigiosos se muestran constantemente, primero, desde antes de que el apóstol entre a la ciudad, realiza el gesto de expulsar los demonios de la familia del rey. Luego, y es el gesto que más se resalta en la obra, al llegar a la ciudad, Mateo planta una vara que Jesús le ha dado, y de ésta, brota un árbol frondoso de variados frutos, que mana miel y de cuya raíz brota una fuente milagrosa. De allí en adelante el apóstol sigue haciendo gestos prodigiosos en nombre de Cristo. Mismos que llegan a la exageración, sobre todo en los que se narran después de su muerte.

Estos son, en síntesis, los elementos de la teología sistemática que se descubren en nuestra obra. Sin lugar a dudas, son muchos más los temas teológicos que se pueden desprender de la; sin embargo, consideramos que muchos de ellos, se encuentran implícitos en los que ya hemos mencionado. Sirvan los aquí descritos para demostrar la enorme carga teológica que pueden contener los textos extracanáonicos y, por ende, la enorme riqueza que significa el hecho de estudiarlos a profundidad y sin prejuicios.

III.III: ASPECTOS ECLESIALES INSTITUCIONALES-LITÚRGICOS:

Finalmente, luego que hemos hecho un análisis historiográfico y teológico, pasemos ahora, como último punto de nuestra profundización en el texto del Martirio de Mateo, a hacer un análisis de los aspectos eclesiales, tanto institucionales y litúrgicos que se pueden observar en nuestra obra; mismos que abordaremos de una forma breve, puesto que, de una u otra forma, ya los hemos detallado al mencionar los puntos de la teología sistemática, en el epígrafe anterior.

III.III.I: ASPECTOS INSTITUCIONALES:

En cuanto a la idea de Iglesia como institución, la obra que nos ocupa, presenta varios aspectos que nos ayudan a hacernos una idea de cómo estaba constituida la Iglesia en aquel tiempo.

Lo primero que podemos analizar, es el hecho de que, en el tiempo en que se nos sitúa en la narración de la obra, los autores nos presentan la idea de una Iglesia que, a pesar de las persecuciones, estaba ya constituida en muchas ciudades, gracias al trabajo evangelizador de los apóstoles. En el caso de la ciudad en donde se desarrolla nuestra historia, la evangelización, como ya hemos visto, se había dado ya en un primer momento, por parte de los apóstoles Andrés y Mateo. Por eso, al inicio de la obra se explica que es la segunda vez que Mateo visita aquella ciudad. Y que en dicha ciudad ya hay una comunidad de creyente, e incluso una Iglesia que ha sido construida por los apóstoles, con la ayuda de los fieles.

El texto nos presenta la idea de una Iglesia bastante bien constituida, ya que conta de una jerarquía, es decir, un obispo llamado Platón, un clero, formado por sacerdotes, diáconos, quienes son ayudados, como señalábamos más arriba, por sus esposas, que se constituyen en sacerdotisas y diaconisas. Además, como es evidente, hay también un gran número de fieles, seguidores de Cristo, que se habían convertido gracias a la primera visita de los apóstoles.

Aquí es importante señalar también que, quizá algunos de los aspectos que se reflejan en dicha obra, respondan no tanto a la realidad de las comunidades del primer siglo, sino más bien a la realidad de la Iglesia como institución, de finales del siglo IV e inicios del siglo V, que es cuando se escribe la obra. De todas formas, lo importante es señalar que, uno de los aspectos fundamentales que figuran como producto de la

evangelización de los apóstoles, es la fundación de comunidades de creyentes, Iglesias locales que se reunían constantemente para confesar y celebrar su fe.

III.III.II: ASPECTOS LITÚRGICOS:

De la última afirmación que hacíamos en el apartado precedente, se desprenden los aspectos celebrativos y litúrgicos que podemos encontrar a lo largo de la obra, y que nos disponemos aquí a señalar, de forma general, puesto que ya los hemos ido apuntalando a lo largo del análisis que hasta este punto hemos realizado; en especial al abordar el aspecto teológico de la eclesiología y la sacramentología.

Es apropiado comenzar diciendo que, la obra, a lo largo de su trama, nos muestra una Iglesia viva, que tiene una vida celebrativa y litúrgica muy activa y constante. El punto más importante y que más se muestra en la obra, como ejemplo de la vida celebrativa y litúrgica que se desarrolla en la ciudad de Mirna, es el hecho de que los fieles, están constantemente celebrando la Eucaristía.

En la obra se hace alusión a ello, por lo menos en dos ocasiones: la primera, cuando el apóstol bautiza a los familiares de rey, se expresa que, inmediatamente, entraron a la Iglesia a participar de la Eucaristía. Y segundo, en el momento en que, después de la muerte de Mateo, cuando el obispo y sus fieles permanecen rezando fuera del palacio, pensando que el cuerpo de Mateo permanece dentro, cuando en realidad el rey lo había arrojado al mar; una voz del cielo le dice al obispo que vayan a rezar al lado oriental del palacio, frente al mar y allí aparece el féretro con el cuerpo de Mateo.

En este segundo momento, si bien es cierto que el texto no dice propiamente que se celebra la Eucaristía, sí narra un cronograma de ritos litúrgicos que encajan perfectamente con los que se desarrollaban ya en aquel tiempo dentro de la celebración de la Eucaristía. La obra dice textualmente lo siguiente: “Obispo Platón, toma el Evangelio y el Salterio de David y ve con la multitud de los hermanos a la parte oriental del palacio; cantad el aleluya, leed el Evangelio y ofreced como oblación el pan santo; exprimid tres racimos de la vid en un cáliz y participad de mí con la comunión, como el Señor Jesús os enseñó antes de resucitar al tercer día de entre los muertos”.¹²⁵ Como podemos observar, además que se hace mención a la comunión, se describen los ritos que se desarrollan en la Eucaristía.

¹²⁵ ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Óp., cit. p. 239.

Como podemos ver, pues, la celebración de la Eucaristía ocupaba un lugar trascendental en la Iglesia de aquel tiempo, tanto del tiempo en el que nos sitúa la historia, como en el tiempo en el que se escribió. Esto se denota también en el hecho de que, en otras ocasiones, el texto habla del gesto de dar o recibir la comunión, lo que implica el hecho de haber celebrado la Eucaristía o la idea de la comunión como viático. En todo caso, se hace alusión implícita a la Eucaristía.

Otro aspecto litúrgico, o al menos celebrativo, se vislumbra en el hecho de que, así como en la obra se habla constantemente sobre la Eucaristía, se habla también de constantes alusiones a los salmos del Antiguo Testamento. No solo cuando se rezan dentro de la Eucaristía, sino también de forma separada, ya sea haciendo alusión explícita al rezo de los salmos en comunidad, o poniendo en boca de un personaje, una frase de un salmo determinado. Sea como sea, lo anterior nos da muestra de la existencia de algún tipo de acto en el que se solían rezar los salmos, quizá incluso se pueda hablar de que tenga un parecido con lo que hoy conocemos como Liturgia de las Horas.

Volviendo ahora a la línea de lo sacramental, así como en el texto se habla de la Eucaristía, se menciona también en varias ocasiones, el tema del bautismo, como el rito con el cual se inicia la vida cristiana. Primero, cuando el apóstol bautiza a personajes específicos de la obra, como al rey, a su familia o a los fieles que acuden a beber de la fuente que mana del árbol que Mateo planta junto a la Iglesia. Y segundo, cuando en las predicaciones que el apóstol hace, implica en ellos, constantes alusiones a que deben bautizarse, enseñando sobre la necesidad de éste para la Salvación.

En este punto es interesante señalar que, en cuanto a las fórmulas del bautismo, encontramos en el texto, alusiones a las dos fórmulas más comunes de bautismo que existían en la Iglesia primitiva, esto es: bautizar en el nombre de Jesucristo, o bautizar en el nombre de las tres personas de la Trinidad, es decir: en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De ello podemos deducir que, en el siglo IV, la iglesia seguía utilizando al menos estas dos fórmulas para celebrar el bautismo.

En esta misma línea, encontramos también otro aspecto litúrgico y celebrativo de la Iglesia de aquel tiempo. Nos referimos al tema de la penitencia y de la confesión, unida al ofrecimiento de sacrificios a Dios. Según la trama de la obra, era muy común entre los fieles de aquel tiempo, la confesión pública de los pecados, sobre todo antes de recibir el bautismo, como símbolo de conversión, a veces lo menciona también antes de participar de la Eucaristía.

Se habla también en la obra, de que los fieles acostumbraban hacer constantes actos de penitencia y ofrendas a Dios, no solo de forma personal sino también

comunitaria, ya fuera para mostrar arrepentimiento, para agradecerle o para solicitarle algún milagro. Estos actos comunitarios, solían tener ritos específicos que enriquecían la vida litúrgica y celebrativa de la Iglesia de aquel tiempo.

Otro aspecto que descubrimos en la obra, y que también tiene que ver con el aspecto celebrativo y litúrgico, lo constituyen los actos de imposición de manos, para instituir a alguna persona en un cargo eclesial concreto. En la obra esto se vislumbra en el momento en el que Mateo ordena sacerdote al rey, y diacono a su hijo; del mismo modo que ordena sacerdotisa a la esposa del rey y diaconisa a la nuera de éste; y al rey le profetiza que será el sucesor de Platón en el episcopado.

Esto nos ayuda a descubrir que, para aquel entonces, había ya ritos y celebraciones establecidas para instituir a una persona en un determinado cargo. Como seguramente pasó con la institución de Platón como obispo, y con el resto de su clero. Este punto también nos ayuda a vislumbrar un aspecto que tiene que ver con lo histórico y lo institucional de la Iglesia, y es el hecho de la evidente vinculación que, para el siglo IV, ya existía entre la realza, la nobleza y la Iglesia.

Estos son los aspectos más relevantes que se vislumbran en nuestra obra, y que tienen que ver con el tema eclesiológico ya sea desde su ámbito institucional, como del litúrgico y celebrativo. Como podemos observar, nos encontramos aquí ante una Iglesia bastante bien constituida y con una vida litúrgica y celebrativa muy activa, variada y constante.

CONCLUSIONES:

Después de que hemos realizado todo este análisis profundo y detallado; podemos llegar a las siguientes conclusiones respecto a la versión griega del texto “*El martirio del apóstol San Mateo*”, que es el texto que nos ha ocupado a lo largo de todo el estudio que hemos realizado. En un primer momento expondremos unas conclusiones respecto al contenido y a la metodología de nuestro trabajo; seguidamente detallaremos unas conclusiones sobre los aportes que el texto hace a la tradición cristiana; y finalmente, hablaremos sobre las conclusiones que podemos sacar con respecto a los elementos disruptivos de nuestra obra con la tradición cristiana.

Con respecto al contenido y a la metodología de nuestro trabajo, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- La primera de ellas es la certeza de que es sumamente increíble y sorprendente, la enorme riqueza narrativa, histórica, eclesial y teológica que puede encontrarse en los textos neotestamentarios que no forman parte del canon sagrado, y que, por el hecho de ser tildados como apócrifos, son rechazados, la mayoría de veces, sin acercarse a ellos, y han sido olvidados por la historia; a tal grado de que en la actualidad, casi nadie los lee, y muy pocos saben siquiera de la existencia de estos escritos y de la variedad de ellos, la mayoría de la gente que conoce la Sagrada Escritura, cree que son los únicos escritos que existen de este tipo.

Sin embargo, cuando nos acercamos a estudiarlos, descubrimos que tienen mucha más similitud con los textos Sagrados de lo que podríamos imaginar. O, al menos, esa es la impresión que nos queda luego de haber analizado a profundidad esta obra que forma parte de los Hechos extracanáonicos de los apóstoles.

- De lo anterior se desprende nuestra segunda conclusión. Y es el hecho de que, es sumamente necesario que cambiemos, de nuestra idiosincrasia religiosa y de nuestra mentalidad, el prejuicio y el tabú de que todo lo que sea llamado *apócrifo*, es negativo, antirreligioso o herético; prueba de que eso no es así, es el texto que hemos estudiado; ya que, aunque no está dentro de los libros considerados canónicos, su enseñanza va muy acorde con lo que los libros de la Biblia nos enseñan; e incluso amplía el concepto que, en dicho libros, nos dan sobre diferentes temas.

Creo que, una postura asertiva en este sentido sería: en lugar de encerrar a todos los textos no canónicos en el prejuicio general de que son negativos; se debería estudiar

uno por uno y sacar de ellos lo positivo. Seguramente, al hacerlo nos demos cuenta de que, cada texto, nos puede proporcionar un aporte que amplíe nuestro panorama sobre la historia de la Salvación y, por ende, del entendimiento que podamos tener de la historia de la Revelación de Dios en el mundo.

- . Con respecto a la metodología que hemos planteado en el presente análisis, podemos llegar a la conclusión de que, la misma, es una metodología bastante acertada, completa y útil a la hora de hacer un acercamiento a un texto, en especial cuando es un texto de esta índole. Creemos que, con el presente método, obtenemos un panorama completo y profundo de los aspectos más importantes del texto.

Consideramos que la metodología que hemos usado, es de una gran riqueza, ya que nos lleva a conocer primero todos los aspectos contextuales del texto, para luego profundizar en su contenido, a través de su estructura, su síntesis narrativa; para luego hacer un análisis comparativo con los textos literarios, y finalmente hacer un recorrido en los aspectos historiográficos, teológicos y eclesiales de la obra. De este modo, quien quiera que se acerque al texto, podrá tener un amplio panorama del contexto, el sentido y los contenidos de la obra que aquí se estudia.

Hablando ya concretamente de nuestra obra, podemos concluir que:

- . Es un texto que nos muestra muchos aspectos de la realidad teológica, eclesiológica y litúrgica, no tanto del siglo I donde se sitúa la historia de la obra, sino más bien del siglo IV que es el tiempo en el que los historiadores indican que se escribió la misma. En ese sentido podemos concluir del texto, que había en aquel tiempo una enorme riqueza teológica en los creyentes, en donde resalta ya la figura de la Trinidad, y en donde la escatología y la soteriología tienen un papel muy importante como lo ha sido desde el nacimiento mismo del cristianismo.

Observamos también, a través de la obra, una Iglesia viva y ferviente, que celebra su fe con alegría y confianza. En donde los actos litúrgicos y comunitarios tienen mucha trascendencia. Observamos también una Iglesia en donde se comienza a ver la mezcla entre el poder político terrenal y el poder religioso. Podemos, además, concluir, que la sacramentología, como ya señalábamos, tiene un lugar trascendental en la vida de los creyentes; la Eucaristía tiene un enorme realce como memorial del sacrificio de Cristo; y el bautismo como rito de conversión y de iniciación en la vida de la fe.

- . Otra conclusión más a la que este análisis nos permite llegar, es que los textos considerados extracanáonicos o, al menos el nuestro, tienen una gran cantidad de paralelismos y usos con los escritos del Antiguo Testamento. Es sorprendente a cantidad de aspectos similares o de continuidad que en el texto que hemos estudiado, aparecen con respecto a los textos veterotestamentarios. Todo ello es una muestra de que, la gran mayoría de los escritos extracanáonicos, han tenido una pretensión de ser incluidos en el canon, por lo tanto, sus doctrinas están muy apegadas a la doctrina judía que es de la que bebe el cristianismo.

Cada uso que de los textos del Antiguo Testamento se hacen, más que ser un intento forzado de similitud, son una muestra fehaciente de que dichos escritos, contienen un gran contenido teológico, doctrinal y eclesiológico, y que sus posturas, afirmaciones y doctrinas, están enlazadas con la Historia de la Salvación, que Dios revela a través del Antiguo Testamento, y que llegan a su culmen, en la persona de Jesús, en el Nuevo Testamento.

- . En total cohesión con lo anterior, podemos concluir que, al analizar nuestro texto, son bastante más los puntos en los que está en concordancia con el Nuevo Testamento, que los puntos en los que con él diverge; en el sentido de que, la mayoría de sus afirmaciones son una continuidad de los textos canónicos mismos. Por ejemplo: el hecho de que se narre la historia de uno de los apóstoles elegidos por Jesús, o el hecho de que la historia se enmarque en continuidad con el envío misionero que Jesús hace a sus discípulos.

O también en aspectos doctrinales como en el hecho de que Jesús es el Mesías; el misterio trinitario, la idea de salvación, de una vida eterna, de un juicio final. etc. Son aspectos en los que el texto está en total sintonía con los escritos canónicos neotestamentarios. Pocos son, en cambio, los aspectos en los que diverge con estos escritos; pero no podemos negar que, efectivamente, hay aspectos en los que esa continuidad se rompe. De este punto hablaremos en las conclusiones siguientes.

Ahora bien, con respecto a los aportes que la obra hace a la tradición cristiana podemos concluir lo siguiente:

- . En un primer momento, es importante concluir que, como ya hemos señalado antes, es muy grande el aporte que, en sus líneas, el presente texto, tiene para la tradición cristiana, no tanto como novedad o propuesta, sino como remarcación y permanencia. Ya que son muchos los aspectos en los que la tradición se mantiene, hasta nuestros días, tal y como aparece reflejado en nuestro texto. En ese sentido es una lástima que este tipo de obras se hayan satanizado tanto, hasta el punto de excluirlas por completo.

- Un primer aspecto al que podemos llegar como conclusión, y que creemos que es un gran aporte para la tradición cristiana, es el hecho de que la obra nos muestra la trascendencia y centralidad que la Eucaristía tenía en aquellos tiempos. Y es una riqueza el hecho de que en el texto podamos encontrar una descripción de lo que serían las partes o los momentos de una celebración eucarística. Creemos que es un gran aporte, en tanto que nos permite, acercándonos al texto, descubrir que la forma en que hoy celebramos la Eucaristía es prácticamente idéntica a la forma en que se hacía en los primeros siglos de la Iglesia. Éste es un gran signo de permanencia y de continuidad.

- Otra conclusión de continuidad a la que el texto nos permite llegar, es la afirmación de que el texto nos deja una enorme doctrina cristológica y trinitaria; ya que en ningún momento se afirma algo que rompa esta verdad de fe; sino que, por el contrario, a lo largo de la historia se deja mucha claridad de que Jesús, a quien los judíos crucificaron, ha resucitado y ha sido constituido por Dios como Cristo.

También se refleja una doctrina trinitaria en las constantes alusiones al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, incluso como fórmula bautismal. Sin lugar a dudas, el texto es un firme aporte de permanencia y continuidad en el sentido de doctrina cristológica y trinitaria. En ese sentido, no hay en el texto ninguna afirmación contraria a la fe de la Iglesia a lo largo de los siglos.

- Una conclusión más a la que el estudio del texto nos permite llegar, en línea de continuidad y permanencia con la tradición, es el aspecto de la importancia que, en la historia de Iglesia, y nuestra obra lo muestra con mucha fuerza, ha tenido la predicación de los apóstoles. Ya que, es verdad que, gracias al ahínco y la tenacidad de su tarea evangelizadora, el mensaje salvífico de Cristo pudo llegar a muchas ciudades.

Es decir que, más allá del hecho de que la historia que en nuestra obra se narra, sea ficticia, sí que sirve como muestra de que, el envío misionero que Jesús hizo a los suyos, sí fue acatado, no solo por quienes aparecen en la narración de los Hechos de los apóstoles canónicos, sino también por todos los demás. De hecho, ésta es una de las intencionalidades de nuestro texto, a saber: demostrar cuales fueron los hechos evangelizadores, y de qué forma murieron los apóstoles, de quienes no se habla en la Sagrada Escritura.

- Otra conclusión a la que el texto del martirio de Mateo nos permite llegar, y que es signo de permanencia con la tradición, es la idea de la sacramentología y de la liturgia. Ya que, a lo largo de nuestro texto, se hace eco de varios de los sacramentos que hoy conocemos, como ser: la Eucaristía, de la que ya hemos hablado; el bautismo, como sello de Cristo; y la confesión de pecados y la penitencia como señal de arrepentimiento y de

conversión. Incluso, en la obra, hay un indicio de lo que sería el sacramento del orden sacerdotal, en el hecho de que Mateo instituya como sacerdote al rey Fulbano, y como diácono a su hijo.

En cuanto a los aspectos litúrgicos, también podemos concluir que son un aporte de permanencia para la tradición, ya que, en la obra, los fieles celebran y confiesan su fe constantemente, no solo de forma personal, sino, sobre todo, de forma comunitaria. A través de los actos litúrgicos y a través de acciones independientes que muestran una firme fe en la doctrina cristiana. Además, muestra de ello es, también, la mención que se hace de los ropajes propios de los líderes religiosos y de los gestos de veneración a estos líderes en tanto representantes de Cristo. Estos son aspectos que se han mantenido a lo largo de la tradición.

- Como conclusión general, como ya hemos dicho, son muchos los aspectos por los que vale la pena acercarse a estos textos y estudiarlos a profundidad, ya que contienen dentro de sí, una gran riqueza y enseñanza de muchos puntos relevantes de la historia y la tradición de nuestra Iglesia, desde sus primeros siglos, y que se mantienen hasta nuestros días.

Finalmente, al respecto de los elementos que se descubren en nuestra obra y que representan aspectos disruptivos con respecto a la tradición cristiana, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- Una primera conclusión a la que llegamos a través del estudio del texto, y que muestra un elemento de discontinuidad con la tradición cristiana, es el hecho mismo de la narración sobre la forma en que el apóstol muere, según nuestra historia. Ya que, en la tradición cristiana, no suele decirse que Mateo haya muerto en la ciudad de Mirna, de forma voluntaria, luego de que el rey Fulbano le haya martirizado clavándolo en el piso y le haya querido asesinar quemándole vivo.

En la tradición, gracias a las afirmaciones, por ejemplo: del obispo de Chipre, Epifanio de Salamis; y a obras artísticas como la pintura “el martirio de Mateo” del pintor Caravaggio, se cree que el apóstol Mateo murió en Etiopía o en Hierápolis, y que habría sido martirizado y asesinado no con fuego, sino con una espada. En estos aspectos vemos un reflejo de cómo las afirmaciones de nuestra historia no tuvieron continuidad en la tradición cristiana.

- Otra conclusión a la que llegamos en este sentido, es el aspecto ficticio e incluso fantasioso de la narrativa de nuestra obra. Comenzando con el hecho de que la ciudad de Mirna, misma que se describe como una ciudad de caníbales, en la que se supone que

desarrollan los hechos, puede que nunca haya existido y, por ende, que la predicación del apóstol en este sitio, jamás haya ocurrido.

Además, la historia entera está llena de narraciones fantasiosas que divergen con el tipo de narraciones que son aceptadas como doctrina a lo largo de la tradición cristiana. Y aunque, como ya hemos afirmado antes, estamos seguros de que el sentido de la historia no es hacernos creer que esta historia real, sino que la misma se ha escrito con otros objetivos que ya hemos expuesto; estos aspectos de la ficción y de la fantasiosidad no dejan de ser un aspecto de discontinuidad con la tradición cristiana, en tanto que, en esta última, no se hace mención, uso, o aprobación de las mismas en ningún momento.

- Una última conclusión de discontinuidad a la que llegamos, y que consideramos que constituye una de las razones más fuertes por las que el texto no fue considerado como canónico, sino más bien como apócrifo, a pesar de todos los aspectos en los que coincide con los textos Sagrados, es el hecho del engrandecimiento que en la obra se hace de la figura del apóstol.

Y es que, después de haber estudiado la obra, no nos queda duda de que, en la misma, se hace una exaltación exagerada del apóstol, hasta tal punto que, en ocasiones parece que fuera el mismo apóstol el que tiene poderes mágicos, a imagen de los héroes paganos, y no que actuara con la fuerza del Espíritu y en nombre de Cristo. Esto que decimos, queda en evidencia, por ejemplo, en momentos en los que el apóstol no pide ninguna intercesión de Dios para hacer un prodigio, sino que actúa directamente, haciendo parecer que fuera él mismo el que goza de poder.

Este engrandecimiento del apóstol queda también en evidencia en la forma en la que el clero le recibe al llegar a la ciudad y, sobre todo, en la cantidad de narraciones de milagros que la historia narra que el cuerpo del apóstol realiza después de su muerte y de la glorificación que de él se hace en el cielo, casi igual a la que de Jesucristo se narra en los textos Sagrados. Es evidente que este tipo de narraciones no corresponden a los textos que la tradición suele presentarnos, en donde, si bien los apóstoles realizan hazañas, siempre las hacen en nombre de Cristo y no en similitud de los héroes paganos.

- Finalmente, a manera de conclusión general, afirmamos que, a pesar de estos últimos aspectos que hemos mencionado, el texto que hemos estudiado a lo largo de estas líneas sobre el Martirio del apóstol San Mateo; es un texto que merece ser leído, estudiado y profundizado, ya que, fuera de estos pocos aspectos divergentes que posee, tiene en sus líneas, una enorme riqueza teológica, eclesiológica, historiográfica, etc. El texto nos ofrece una rica y recta doctrina respecto al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, así como de la sacramentología, la liturgia, etc.

Además de esto, después de haber analizado a profundidad este texto, podemos afirmar que, en su narración, fuera de su historia ficticia y su nivel de exaltación de la figura del apóstol; el texto no hace alguna afirmación que pueda considerarse errónea hasta el punto de ser herética o de ir en contra de la doctrina de la Iglesia, tanto en la Sagrada Escritura, como en la Tradición o el Magisterio. Por lo tanto, recomendamos, con tranquilidad, que se lea este texto sin prejuicios y con neutralidad, pues estamos seguros de que éste, es una fuente de enseñanza para el lector.

Hasta aquí nuestro análisis sobre la versión griega del texto “*El martirio del Apóstol San Mateo*”, esperamos que estas líneas, sirvan para dar un panorama lo más amplio posible sobre uno de los textos extracanjónicos neotestamentarios; y que sirva para ampliar, no solo el concepto que de estos textos se tiene, sino también para ampliar el panorama que tenemos sobre la teología, la historiografía y las verdades de fe de nuestra Iglesia desde sus primeros siglos.

CAPÍTULO IV

INVESTIGACIÓN SOBRE LA

**LITERATURA MONÁSTICA Y
ASCÉTICA.**

A TRAVÉS DEL CORPUS MONÁSTICO DE AGUSTÍN
DE HIPONA

INTRODUCCIÓN:

En el presente período de nuestro Seminario de Profundización en la Literatura Cristiana de la época Patrística, nos proponemos acercarnos y ahondar en algunos de los textos más importantes de la literatura del mundo monástico de los primeros siglos de la Iglesia cristiana. Concretamente nosotros trabajaremos sobre algunas de las obras que componen el corpus literario del más grande referente del monacato africano; y que transformó el monasticismo de toda su época, nos referimos al obispo conocido como el *Doctor Gratiae*, Agustín de Hipona.

ASCETISMO Y MONASTICISMO:

Pero antes que todo, nos parece totalmente pertinente que abordemos, al menos en líneas generales, los aspectos más importantes de lo que es el fenómeno del monasticismo; su significado, su origen y su desarrollo; para que nuestro lector tenga una idea al menos general, si es que no la tiene al comenzar a leernos, de lo que es el mundo del monasticismo cristiano, que es el campo al que nos acercaremos en el presente trabajo.

En ese sentido, comenzamos afirmando que el monasticismo es un fenómeno universal que, en el cristianismo se inició en los primeros siglos de su historia. Es menester afirmar también que no es propiamente un fenómeno único, puesto que antes de la aparición del cristianismo; y podríamos decir que quizás desde siempre en la historia de la humanidad, ha existido este fenómeno, aunque con nombres y características diferentes, pero con la misma finalidad última que persigue el monacato cristiano.

En ese orden de ideas, el monacato consiste en el fenómeno de hombres y mujeres que, de una u otra forma, se separan del mundo, para vivir de una forma distinta, alejados de los vicios y de los placeres humanos, con el fin último de alcanzar un nivel de meditación, de libertad y de paz que permita lograr una unión con lo trascendente. El monasticismo cristiano propiamente, es el fenómeno de hombres y mujeres que, ya fuera en el desierto, en los montes, en las islas deshabitadas, en las selvas; o en una celda, en un árbol, en una gruta, en una tumba abandonada, o incluso en lo alto de una columna; buscaban distanciarse del mundo con el fin de dedicarse a la meditación y a la

contemplación, para lograr una santidad de vida que les permitiera adquirir un grado de unidad con Dios.¹²⁶

El monacato cristiano, aunque tiene su originalidad y rasgos propios, sin duda que bebió y se nutrió del ejemplo de muchas otras culturas y de alguna otra religión, en la que estas prácticas que hemos mencionado, y otras parecidas, constituían un *modus vivendi* muy arraigado y floreciente. De hecho, fuentes históricas afirman que existía este tipo de experiencias en el paganismo judío, lo mismo que en la religión hindú, budista, jainista y brahmantista; o entre los pitagóricos, los cínicos, los estoicos y los neoplatónicos. Incluso dentro de la religión judía se puede descubrir un estilo de monacato en grupos como los esenios y los terapeutas judíos. Ante ello, es totalmente probable que, el cristianismo se haya nutrido de estos ideales y formas de vida, de unas más que de otras; para retomarlas y adaptarlas a la religión y realidad cristiana de su tiempo.¹²⁷

En línea con lo anterior, hay que afirmar también que, el monacato cristiano, no surgió de la noche a la mañana, sino que constituye un largo proceso evolutivo y el resultado de varias etapas anteriores que fueron transformándose hasta llegar al monacato como lo conocemos en su máximo esplendor. Así, el origen del monacato cristiano lo encontramos en los innumerables ascetas, continentes, ermitaños y vírgenes que, desde los inicios del cristianismo, se consagraban a Dios, ya fuera desde su casa, o retirándose del mundo al desierto o a los parajes solitarios, para vivir allí una vida de soledad, totalmente dedicada a la contemplación de Dios mediante la ascesis, el ayuno y la oración. A estos se les conoce como anacoretas, ascetas o solitarios.

Con el paso del tiempo, van surgiendo personajes importantes que, por su radicalidad de vida, atraen la atención de los demás y se les van uniendo grupos de discípulos que buscan seguir su estilo de vida. Por esta razón, y por el hecho de que la vida en soledad y las dificultades del desierto y de los montes son muchas, se van reuniendo colonias de solitarios que viven cerca unos de otros con el fin de aprender de ellos mismos y de ayudarse unos a otros tanto en lo espiritual como en lo material.

Dando un paso más en la historia, nos encontramos con el hecho de que dichas colonias de solitarios, fueron evolucionando puesto que fueron surgiendo personas que no querían vivir en soledad sino en grupos a cargo de un anacoreta ilustre que les diera unas normas de vida común; surge así lo que se conoce como cenobios o lauras, que eran construcciones cerradas dentro de las cuales vivía un grupo de monjes que hacían vida en común. De esta experiencia de vida cenobítica, evoluciona lo que se conoce como

¹²⁶ Cfr. GARCÍA M. Colombás. El monacato primitivo. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1994. p.p. 30-44.

¹²⁷ Cfr. Ibid. p.p. 9-29.

monacato; esto es, grupos de personas, sea de continentes o de vírgenes que hacen vida en común, a cargo de un superior, bajo una Regla concreta de vida, ya no en un cenobio o una Laura, sino en un monasterio.¹²⁸

Si bien es cierto que el monasticismo cristiano es un fenómeno que se dio en todas las latitudes del mundo cristiano de los primeros siglos, tanto de oriente como de occidente; es sobresaliente el auge que tuvo en la zona de los desiertos egipcios, con figuras como el anacoreta Antonio, y el cenobítico Pacomio. En ese sentido muchos afirman que el monacato cristiano se origina en Egipto; pero, aunque quizás el monacato egipcio si influyó mucho en el monacato del resto del cristianismo; no debemos olvidar que, antes de conocer el monacato judío, en cada región del cristianismo existían vírgenes y ascetas que llevaban el tipo de vida que hemos descrito arriba; por lo que podemos afirmar que, en todas las regiones cristianas, el monacato surge de la evolución de los continentes y vírgenes, ayudado por la influencia del monacato egipcio o de alguna otra zona desde donde les llegara la evangelización.

Sea como sea, es importante tener en cuenta que el monacato fue surgiendo en todos los sitios a los que iba llegando el mensaje evangélico. Por ello tiene sus inicios primero en oriente, y ligeramente después en occidente; en donde encontraremos también grandes referentes como Martín de Tours, Eusebio de Vercelli y san Agustín de Hipona, que es el autor que nos ocupa en el presente trabajo. Basten las líneas hasta aquí descritas, para hacernos una idea general de lo que es el monasticismo cristiano.

ESTADO DEL ARTE DE LA OBRA

Como ya decíamos al inicio, en el presente trabajo nos adentraremos a profundizar en la literatura monástica de la época patristica; para conocer sus precedentes, sus orígenes, su desarrollo histórico; y, sobre todo profundizar en sus escritos más representativos y en sus autores más influyentes.

En nuestro caso, como ya señalamos antes, profundizaremos en la literatura de Agustín de Hipona. En línea con el tema que hemos detallado arriba, estudiaremos, de este autor, sus obras monásticas; lo que podríamos también llamar su corpus monástico. Dicho corpus literario, está compuesto por tres obras muy representativas dentro de la historia del monacato; éstas son: *Ordo Monasterii* (Regla del Monasterio) y *Regula ad Servus Dei* o *Praeceptum* (Regla a los Siervos de Dios) y *De Opere Monachorum* (Del

¹²⁸ Cfr. Ibid. p.p. 45-115.

trabajo de los monjes). Pero cabe señalar que no son las únicas obras de tinte monástico de este autor; sino que son las tres que nosotros abordaremos en el presente trabajo.

En ese sentido, abordaremos en un primer momento, los aspectos elementales de la historia del monasticismo en la época primitiva; luego, presentaremos los aspectos elementales de la vida de Agustín de Hipona y su relevancia en el monacato primitivo; así como el contexto, la época de composición, la trascendencia, y todos los aspectos relevantes de cada una de las obras que comprenden el corpus monástico de nuestro autor, mismas que ya hemos mencionado antes; para, finalmente, realizar un análisis literario y teológico de cada una de estas obras y hacer las conclusiones pertinentes.

Más adelante, presentaremos un acercamiento biográfico al autor que nos ocupa; baste en este momento, decir que, Agustín, como en todos los campos en los que se involucró durante su vida, dejó una enorme huella y se convirtió en un personaje muy importante para el monasticismo de su época y de las generaciones siguientes; su vida, su pensamiento, su aporte y sus obras monásticas, llegaron a transformar el monacato de su tiempo; posteriormente, muchos se basaron en sus escritos y en sus Reglas como norma de vida, y muchos paradigmas de entonces, fueron transformados gracias al pensamiento del *Doctor Gratiae*.

En este punto, nos disponemos a hacer un acercamiento a los aspectos contextuales de cada una de las obras que componen lo que llamamos el corpus monástico de san Agustín, para conocer, al menos los aspectos más relevantes; y que tengamos así, una mayor apropiación de los mismos, a la hora de adentrarnos a los textos como tal.

En ese orden de ideas; lo primero que podemos decir es que, la primera de estas obras en haberse escrita, es la obra *Ordo Monasterii*; a la cual le sigue la obra *Praeceptum* o *Regula ad Servum Dei*; y, finalmente, aparece la obra *De Opere Monachorum*. Más adelante iremos detallando el contexto de cada una de estas obras y la forma en que se relacionan entre sí. Para conocer la forma y el contexto en que estas obras fueron apareciendo, es necesario adentrarnos en el lado monástico de la vida de san Agustín de Hipona; ya que es en su itinerario monástico, en donde iremos encontrando las razones por las cuales fueron apareciendo todas estas obras.

Como ya veremos en la breve reseña biográfica de nuestro autor que presentaremos más adelante; la vida del mismo fue una constante búsqueda, incursionando por distintos campos, ya sea del pensamiento filosófico, de ideologías antropológicas o de doctrinas teológicas; Agustín era un idealista y un acérrimo buscador de la verdad, de la sabiduría; la fe que le es inculcada en casa, es confrontada con la razón de las corrientes filosóficas de su época; en un primer momento, pareciera que encontrará lo que busca, con la corriente de los maniqueos, quienes le prometen conducirle a la

sabiduría de una forma aislada de la fe; es por eso que Agustín, convencido de que allí encontrará lo que tanto busca, se une a ellos.¹²⁹

Pero, poco a poco, al ir conociendo más a fondo la doctrina de los maniqueos, se va decepcionando de ellos hasta el punto de que, estando en Roma, se aparta de ellos y se inclina hacia el pensamiento escéptico, llegando a dar clases sobre esta corriente de pensamiento en la ciudad de Milán. Es allí donde conoce a Ambrosio y a la corriente del platonismo; comienza a darse cuenta de que existen grupos humanos que viven unidos bajo una Regla común en Tréveris y comienza a conocer la Vida de Antonio. Estos acontecimientos son decisivos para Agustín; ya que, como veremos en su biografía, termina convirtiéndose al cristianismo gracias a la gran conexión que él encuentra entre ser cristiano y ser monje y a la gran atracción que siente él mismo por optar este camino.¹³⁰

Agustín va ir tomando un aprecio enorme por la vida monástica; ya que, para él dicha vida es como una profesión de vida santa, una resolución de vivir dentro de la Iglesia, no por los méritos propios sino por un don del mismo Cristo. Él lo considera como un grado sublime de santidad a la cual estamos llamados todos. Él entiende, además, que la vida monástica es una forma de vida profundamente evangélica; de allí que su estilo de vida monástica se inspirará en el Evangelio mismo y en la comunidad apostólica. Allí, él encuentra una forma estupenda de concatenar la razón con la fe, la vida humana con la celeste.¹³¹ Agustín ha encontrado lo que tanto estaba buscando.¹³²

Hasta aquí hemos querido dar unas breves pinceladas del camino que Agustín recorrió hasta llegar a su conversión al cristianismo y abrazar la vida monástica. Veamos ahora, cómo van surgiendo las distintas obras que nos ocupan en el presente análisis. En este punto cabe señalar que, una vez convertido al cristianismo y bautizado, Agustín comienza su camino hacia lograr lo que tanto anhela su alma; esto es, comenzar a vivir una vida monástica al estilo de los monjes de los que ha sabido en Milán. Agustín deja su plaza como maestro de retórica y comienza, junto a su amigo e inseparable discípulo Alipio, a indagar, escudriñar y a empaparse más en la vida de los siervos de Dios. Van estudiando, además, la vida de los anacoretas solitarios, así como en la vida de los

¹²⁹ FR. BRESARD, Luc. Historia de la espiritualidad monástica. Abadía N.S. de Citeaux. Editorial N/E/. Francia. Año N/E. p. 104-105.

¹³⁰ Cfr. Ibidem.

¹³¹ LANGA, Pedro. OSA. San Agustín y los orígenes del monacato en África. Instituto Patristico Agustiniano. Roma. Estudio Teológico Agustiniano Tagaste. Los Negrales. Madrid. Año N/E. p.8.

¹³² SANCHEZ CARAZO. Antonio. La conversión de San Agustín y la Vida Monástica. En Salmanticensis, Volúmenes 9-10. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1962. p. 387.

cenobios comunitarios, inclinados a la vida fraterna, a la contemplación, a la pobreza y al trabajo, bajo la guía de una autoridad.¹³³

No conformes con conocer los monasterios desde fuera, se adentran a vivir, desde dentro, la experiencia monástica, en los monasterios que, para ese entonces Ambrosio dirige en la ciudad de Milán; asimismo se adentran a conocer las experiencias de otros monasterios situados en Roma. Así es como Agustín y Alipio, logran tener un panorama claro del tipo de vida monástica que quieren llevar cuando vuelvan a África; lo cual ocurre hacia el año 388.

Para ese tiempo, nuestro autor, junto a su discípulo, se dirigen a Cartago, en donde harán realidad su anhelo de vivir ellos mismos, y de fundar un estilo de vida al ejemplo de la comunidad apostólica. Pero también tienen claro que, por mucha disposición y por mucha piedad que tenga un ser humano, “(...) una sociedad de hombres, aunque sea de siervos de Dios, no puede constituirse sin un ordenamiento, directorio o reglamento, siquiera elemental, y de hecho está siempre presente la doctrina de la casa”.¹³⁴ Es aquí donde se empieza a vislumbrar la aparición de las obras que nos ocupan, puesto que, como hemos visto, la pretensión de Agustín y Alipio es fundar un estilo de vida monástica en Cartago, para lo cual tienen claro que necesitarán unas normas o reglas que rijan la vida de quienes se decidan a abrazar este tipo de vida monástica.

Una vez que Agustín y Alipio tienen claro el estilo de vida que van a adoptar, pretenden que sea abrazado por muchos más; a medida que van realizando fundaciones, en Tagaste y en Hipona, van redactando, estructurando y perfeccionando unas Reglas que rijan la vida de quienes vayan adoptando este tipo de monacato al estilo de los apóstoles; de ese modo es como surgen las dos primeras obras de nuestro trabajo; esto es, la obra *Ordo Monasterii*, y la obra *Regula ad Servus Dei*.¹³⁵ Aunque más adelante ahondaremos en el contexto de estas obras, ya de entrada, con lo visto hasta ahora, podemos afirmar que, las obras, *Ordo Monasterii* y *Regula ad Servus Dei*, aparecen al inicio de la vida monástica de san Agustín, como unos textos que pretendían normar la cotidianidad de los siervos de Dios, que es como Agustín llama a quienes abrazan este estilo de vida.

Veamos ahora brevemente, el contexto en el que surge la última de las obras que en este trabajo nos ocupa; a saber, *De Opere Monachorum*; o del Trabajo de los Monjes. Dicha obra tiene un contexto más concreto que el de nuestras dos primeras obras. Para descubrirlo, debemos avanzar un poco más, unos años más en la vida del Doctor de la

¹³³ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1995. p.p. 538.

¹³⁴ Ibid. p. 539.

¹³⁵ Cfr. Ibid. p. 540.

Gracia. Específicamente a unos años después de cuando es ordenado sacerdote en Hipona en el 391.

Cuando Agustín es nombrado sacerdote, y posteriormente obispo, se ve obligado a abandonar el monasterio de Tagaste para ir a Hipona y así no perturbar, con su ajetreada vida clerical, la tranquilidad y la vida serena de los siervos de Dios. Pero, como ya hemos dicho, la vida monástica y la vida comunitaria, eran el gran anhelo para san Agustín, y el vivir con hermanos, con una comunidad, ya se había convertido, para él, en una necesidad. Es por esto que, estando en Hipona, se le ocurrirá la genial idea de fundar un monasterio junto a la iglesia y allí invita a los presbíteros que quieran hacer comunidad con él, a que vayan a vivir a este monasterio.¹³⁶

Es evidente que, aunque Agustín haya llevado las Reglas y las normas de su anterior monasterio, el cual era de monjes, para regir la vida comunitaria de los clérigos; habría entre ellos, algunas diferencias, sobre todo en cuanto al tipo de ministerio que éstos últimos debían realizar; por lo tanto, aunque ambos tipos de monasterio estaban regidos por las mismas normas, y ambos estaban inspirados en la comunidad apostólica, tenían que haber diferencias entre el estilo de vida de unos y de otros. Es, en cierto modo, este tipo de diferencias las que llevarán a Agustín a escribir la obra *De Opere Monachorum*; la cual fue escrita, hacia el año 400, concretamente para el monasterio de Cartago; a petición de Aurelio, quien entonces estaba a cargo de dicho monasterio. Por eso afirmábamos arriba que, el origen de esta obra es bastante más concreto que el origen de las dos primeras que mencionamos.

La razón que origina esta obra es el hecho de que, en un determinado momento, el obispo Aurelio utilizó a los monjes de Cartago para predicar públicamente al pueblo la doctrina cristiana; con lo cual dichos monjes obtuvieron un prestigio particular. En un primer momento, Agustín alabó esta iniciativa del obispo Aurelio; pero, posteriormente, quizás fue esa iniciativa lo que ocasionó que dichos monjes quisieran dedicarse de lleno a las labores espirituales, a ejemplo de la vida de los clérigos; tratando de eximirse, de una forma o de otra, de las normas y del estilo de vida de un monasterio propiamente.

Pero no solamente se había alterado la vida hacia adentro del monasterio, sino que las divisiones habían traspasado ya los límites monásticos, causando división en la iglesia de Cartago. Es por eso que Aurelio acude a Agustín y éste escribe el texto *De Opere Monachorum* para recordar a los monjes de Cartago, la forma en que debían vivir, y darles

¹³⁶ Cfr. FR. BRESARD, Luc. Historia de la espiritualidad monástica. Óp., cit. p.p. 105-106.

unos lineamientos en torno al trabajo en que éstos se deben ocupar.¹³⁷ Es así, pues, como surge la última de las obras que nos ocupan en nuestro análisis.

Ahora bien, una vez que hemos descrito la situación en la que fue surgiendo cada una de las tres obras que aquí estudiaremos, vamos ahora a detallar algunos aspectos contextuales relevantes sobre cada una de ellas.

Veamos, pues, en un primer momento, algunos aspectos importantes respecto a las obras *Ordo Monasterii*, y *Regula ad Servus Dei*. Creemos oportuno detallarlas de forma conjunta, ya que fueron escritas y perfeccionadas por Agustín, de forma simultánea; con la ayuda de su discípulo Alipio, del que ya arriba hemos hablado. En cuanto al idioma en que ambas fueron escritas; es evidente que ambas han sido escritas en latín, pues era la lengua utilizada en aquel tiempo.

En cuanto al tiempo y al lugar en que fueron escritas estas dos obras; podemos afirmar, como ya lo insinuábamos arriba, que fueron escritas, analizadas y perfeccionadas, por varios años; evidentemente en los años de la fundación de los primeros monasterios por Agustín; esto es, entre los años 388 y 397. Los lugares en los que se escribieron, oscilan entre Tagaste e Hipona;¹³⁸ sin olvidar que algunas ideas hayan surgido también en Casisiaco.

Con respecto al autor de la obra; ya hemos dejado evidencia en los párrafos anteriores, de que Agustín no es el autor único de estas obras, sino que ha sido una creación conjunta con su amigo y discípulo Alipio. Incluso hay historiadores que afirman que la obra *Ordo Monasterii* ha sido escrita por Alipio, mientras que la obra *Regula ad Servus Dei*, es la que en efecto ha sido escrita por el Doctor de la Gracia.¹³⁹

Sin embargo, haciendo un estudio más detallado de ambas obras, podemos descubrir y afirmar que, así como ninguna de las obras fue escrita en un solo momento, sino que llevó varios años hasta su perfeccionamiento; así tampoco las obras pertenecen a un solo autor, sino que, ambas, tienen la influencia y la autoría de los dos personajes; esto es; Agustín y su discípulo y luego compañero de vida monástica Alipio.

Esto lo deducimos de la narración que nos ofrece en la introducción a estas obras la versión de la BAC, en donde sostienen que “En este punto no se puede olvidar que Alipio vive en familia con Agustín y está siempre a su lado en todo como testigo y

¹³⁷ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1954. p.p. 694-695.

¹³⁸ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p.p. 544-545.

¹³⁹ Cfr. FR. BRESARD, Luc. Historia de la espiritualidad monástica. Óp., cit. p.p. 105-106.

confidente de sus sentimientos, ideas y proyectos que comparten mutuamente (...). De manera que los dos toman decisiones, los dos preparan el programa de vida común que ensayan en Casisiaco y poco después trasladan plenamente a las fundaciones de Tagaste e Hipona”.¹⁴⁰ Y agrega que “Los dos estaban tan unidos que lo que hacía uno era obra de los dos, viviendo al unísono sin secretos ni restricciones, sobre todo en los primeros años”.¹⁴¹ De aquí que, ambas obras, tengan la intervención de los dos personajes.

Ahora bien, para hacer una descripción aún más precisa de la autoría de estas obras; hay que señalar también que, aunque ambas son de los dos autores; sí que la obra *Ordo Monasterii* tiene mayor injerencia de Alipio, mientras que el texto *Regula ad Servus Dei* es casi en su totalidad, obra de Agustín. Esto se deduce del tipo de contenido que presenta cada texto; así, el *Ordo Monasterii*, es una suerte de reglamento práctico, con textos muy concisos y de aplicación técnica; enfocado al cumplimiento externo de la norma; en ese punto, si consideramos que Alipio era un profesional del derecho, es fácil deducir que esta obra es de su estilo y que seguramente a él pertenece la mayor parte de la redacción de la misma.

Por otro lado, la obra *Regula ad Servus Dei*; por el contrario, es una obra, más doctrinal, más amplia en su redacción; contiene en sí lo que se podría llamar el ideal monástico; tiene una visión más neumática y guarda más el estilo de san Agustín, por lo que es evidente que ésta es en una mayor proporción, obra de san Agustín. Esto sin olvidar que ambos textos, hayan luego sido revisados por los dos; que es lo que hace que la autoría se atribuya a ambos.¹⁴²

Ahora bien, con referencia al contenido de estas dos obras, además de lo que ya señalábamos arriba, para denotar el porcentaje de autoría de Agustín y Alipio en cada una de ellas; podemos agregar que, el *Ordo Monasterii*, es un escrito breve, concreto y conciso, que temporalmente fue el primero en aparecer. Consta únicamente de 11 pequeños numerales; y existe la versión inicial, escrita para monjes varones, y luego una adaptación hecha para monasterios de mujeres.

Por su parte; la obra *Regula ad Servus Dei*, como ya decíamos antes, es un texto más amplio y doctrinal; el mismo está estructurado en doce apartados, agrupados en dos partes generales; a saber, una primera parte dedicada al Fundamento y fin de la vida común, y una segunda parte de preceptos particulares. Asimismo, cada uno de los doce

¹⁴⁰ Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p. 540.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Cfr. Ibid. p.p. 541-542.

apartados se subdividirá en varios numerales, según corresponda. Cabe señalar que, de esta obra, existe también una versión femenina.

Ambos textos comprenden lo que se conoce como la Regla de san Agustín. Ahora bien, con respecto a la transcripción de dichas obras; hay que señalar que, en los diferentes monasterios, había personas dedicadas a hacer copias de las mismas, para su distribución. Lo cual nos lleva a abordar el tema de la propagación de dicha Regla. En este punto hay que señalar que, en un primer momento, son los mismos autores, es decir, Agustín y Alipio, quienes las distribuyen entre sus distintos monasterios; luego, Agustín envía una copia de sus escritos a san Paulino de Nola, quien los distribuirá por Francia y por Italia.

Ya en el siglo VI, san Fulgencio de Ruspe llevará la Regla a Cerdeña en donde se relaciona con san Cesareo de Arlés, con Boecio y Casiodoro y propaga la Regla a los sitios a donde va. Cada uno de estos personajes va propagando y aplicando la Regla agustiniana en distintos lugares; haciendo copias de la Regla en sus monasterios; posteriormente, san Donato lo propagará por la Península Ibérica, al igual que san Leandro y san Isidoro de Sevilla, a finales del siglo VI, con lo cual se empalma con el movimiento monacal de san Benito por toda Europa.¹⁴³

Ahora bien, luego de que hemos detallado algunos aspectos importantes de la Regla de san Agustín, compuesta por las dos primeras obras que estudiamos en nuestro trabajo; pasemos ahora a exponer algunos aspectos de la obra que nos queda; esto es, *De Opere Monachorum*; para completar así las tres obras de lo que hemos llamado el corpus monástico de san Agustín de Hipona.

Como ya decíamos, esta obra va dirigida a los monjes de Cartago para dar lineamientos sobre lo que deben hacer los monjes que no son clérigos. Hemos dicho también que dicha obra fue escrita por san Agustín en el año 400; pocos años después de que se terminaran de estructurar las obras de la Regla que ya hemos visto. Naturalmente, al igual que las obras anteriores, este texto ha sido escrito originalmente en lengua latina. La obra es más extensa que las dos anteriores, conta de 23 capítulos, en los cuales el autor va ahondando en distintos temas referentes a la forma en la que deben vivir los monjes. El autor parte de una realidad concreta; esto es; que los monjes no quieren trabajar; a partir de allí él dará orientaciones y exhortaciones; de aspectos generales, como lo que dicen las Sagradas Escrituras al respecto; hasta aspectos particulares como la forma en que se debe llevar la cabellera y temas sobre la tonsura.

En cuanto al lugar en el que fue escrita la obra, basándonos en el año en que la misma se compone; podemos decir que ésta fue escrita en Hipona, puesto que se escribió

¹⁴³ Cfr. Ibid. p. 544.

en el año 400, cuando Agustín ya era obispo de Hipona; y, por ende, es fácil deducir que, la haya escrito desde su sede episcopal. A diferencia, de las dos obras anteriores; de esta obra no existen dudas de que el autor es san Agustín de Hipona; en este caso no comparte autoría con nadie más.

Con referencia al aspecto literario, así como las dos obras anteriores comprenden lo que se conoce como la Regla de san Agustín; *De Opere Monachorum* se puede agrupar, de acuerdo a los estudiosos, dentro del grupo de obras instructivo-exhortativas referentes a un tema que es abordado de forma exegética por el Doctor de la Gracia; en este caso, el tema es la defensa del trabajo en la vida de los monjes.¹⁴⁴ También puede ser agrupada entre los textos monográficos monásticos de san Agustín, por la forma en que se estructura el texto; o entre los escritos morales del autor, en línea con el tipo de temática que se aborda en el mismo.

Evidentemente, estas tres obras tienen muchos aspectos en común, no solo por el hecho de que ambas están inmersas en el mundo monástico; sino por el hecho de que, en este último texto, el autor hace alusión a varios aspectos de su Regla Monástica; de ese sentido “Tanto la Regla de San Agustín, como su libro *Opere Monachorum* hablan contra el abuso que puede existir por la fragilidad humana, si se hacen en el monasterio los ricos laboriosos, y los rústicos se hacen delicados”.¹⁴⁵ De esta forma vamos encontrando puntos en los que confluyen las tres obras que estamos analizando en el presente trabajo.

Finalmente, veamos algunos aspectos importantes de la trascendencia que han tenido estas obras monásticas agustinianas a lo largo de la historia, y de algunos autores que las han utilizado. Ya de entrada podemos afirmar que la más grande trascendencia de estos textos, sobre todo de los de la Regla Monástica, es el hecho de que llegó a ser una de las Reglas monásticas de base en el monasticismo. Influyó no solo en los monjes de su tiempo sino en el monacato de los siglos siguientes, y es relevante hasta nuestros días.

En cuanto a la tradición manuscrita de dichas obras, podemos afirmar que, existió un sinnúmero de copias en códices manuscritos de dichas obras, en los distintos monasterios a lo largo de la geografía del mundo entonces conocido. En nuestros días, hay códices que se conservan, siendo al menos 317 códices conocidos, entre los que resaltan el códice Monacense de san Benito Aniano; el códice Laudunense; y el que se considera como el más antiguo y el más correcto, el conocido como códice Parisino o Corbiense, del siglo VI, que probablemente haya estado entre las manos de san Agustín; texto que desapareció

¹⁴⁴ RUA PEÓN, María Isabel. La doctrina sobre el trabajo en el pensamiento de Agustín. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona. 1996. p. 22.

¹⁴⁵ GAVIGÁN, José. La vida de los monjes africanos en el s. V. En *Bibliotheca Hispana*; Revista de Información y Orientación Bibliográficas. Sección 1, Vol. 19. Universidad de California. 9161. p. 277.

durante la Revolución francesa y que ahora se conserva en el Códice 12634 en la Biblioteca Nacional, procedente de la abadía de Corbie.¹⁴⁶

Así se van propagando muchos códices a lo largo de los siglos, hasta llegar al siglo XV en donde se crea la imprenta y se comienzan a imprimir las obras de san Agustín, comparando diferentes códices. Es así como van apareciendo ediciones críticas como la de Amerbach de Basilea en 1493; La de Badius de París en 1515; la de Erasmo de Basilea en 1528 y la edición crítica de Lovaina en 1576. Aquí son trascendentales los trabajos compilatorios de los religiosos de la Congregación de san Mauro, quienes, entre el 1671 y el 1700, logran editar las Obras de san Agustín en once tomos. Después aparecerá, hacia el siglo XIX la magnífica edición de Jacques Paul Migné (1800-1875); luego la Patrología Latina entre 1844 y 1855, la cual consta de 218 volúmenes; Además la Patrología griega, entre 1857 y 1866, que contiene 166 volúmenes; hasta llegar a la edición crítica que se conoce en nuestros días como la definitiva; que es la edición del P.L.M. Verheijem, de 1967; que ha estudiado meticulosamente los 317 códices conocidos.¹⁴⁷

Por último, hagamos mención de algunos de los autores que han estudiado y profundizado en alguna o varias de las obras que estamos estudiando en este trabajo; dando ya por sentado que, como es lógico; es interminable la lista de autores que han profundizado en la obra monástica del Doctor de la Gracia, en tanto que su pensamiento y su obra transformaron el monacato en todas sus dimensiones. En cuanto a las traducciones, es importante señalar que las obras de san Agustín se han traducido un sin número de idiomas a lo largo de los siglos; entre las cuales cabe mencionar el compendio de Obras y Textos Monásticos de san Agustín que presenta la editorial Ciudad Nueva y sobre todo, la traducción al castellano que presenta la Biblioteca de Autores Cristianos, que es de la cual nos serviremos para nuestro análisis de las tres obras.

En cuanto a la Regla de San Agustín, es importante un estudio que el autor Pío de Luis, ha hecho desde el estudio teológico agustiniano de Valladolid; en donde; desde 1991 y en diferentes años, ha ido realizando un exhaustivo trabajo de profundización en la estructura de la Regla de san Agustín; ahondando cada año en un aspecto o en un capítulo diferente de la misma. También es de suma importancia el trabajo que hace el autor Luc Bresard, desde el monasterio de Cîteaux, en donde aborda muchos aspectos de la Regla de san Agustín y de su itinerario monástico, en su obra Historia de la Espiritualidad Monástica. Asimismo, es muy profundo el estudio que hace el autor Antonio Sanchez Carazo en su artículo sobre La conversión de san Agustín y la Vida Monástica. Es importante también mencionar aquí el estudio que hace de la Regla de san Agustín, el Dr.

¹⁴⁶ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p.p. 533-535.

¹⁴⁷ Cfr. Ibid. p.p. 536-538.

Pedro Langa, en su artículo sobre san Agustín y los orígenes del monacato en África. En fin, ha sido tanta la repercusión de la Regla de san Agustín que ha llegado a influir incluso en las órdenes monásticas militares; así lo deja ver el autor Serafín Alcázar Cuesta en su obra sobre la Influencia del pensamiento de san Agustín sobre la Regla de la Orden de Caballería de Santiago. Basten estas obras aquí mencionadas para denotar la increíble trascendencia de la Regla de san Agustín.

En cuanto a la obra *De opere Monachorum*, hay que afirmar que, aunque fue escrita por san Agustín para un monasterio y una realidad concreta; ésta luego se propagó como una exhortación general de san Agustín sobre el trabajo en la vida monástica; y son muchos los monasterios que la hicieron suya y la pusieron en práctica a lo largo de los siglos. En la actualidad, esta obra es citada en un sinnúmero de trabajos literarios; por ejemplo, el papa san Juan Pablo II en su encíclica *Laborem Exercens*. Asimismo, muchos autores han profundizado sobre nuestro texto; por ejemplo, la profundización que hace la estudiante María Isabel Rúa Peon, sobre la obra *De Opere Monachorum* en su Tesis Doctoral titulada *La doctrina sobre el trabajo en el pensamiento de san Agustín*; o también el análisis de nuestra obra que hace el autor Gavigan en su artículo sobre *La vida de los monjes en el siglo V*. Sin duda esta obra es utilizada en muchos más trabajos de diversos autores, sobre todo respecto al trabajo en la vida monástica; sirvan los aquí descritos como muestra de la gran trascendencia de esta obra.

Hasta aquí los aspectos más importantes que hemos podido encontrar y detallar, con respecto al contexto y al origen, a la historia literaria y al desarrollo histórico de las obras que llamamos el corpus monástico de san Agustín de Hipona.

I PARTE: ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO AL AUTOR:

San Agustín nació en Tagaste, de padres cristianos, miembros de la curia municipal. Ellos le dieron formación intelectual y humana a su hijo, quien después dará clases de gramática, luego de retórica en distintas ciudades. Cuando viaja a Milán, acostumbraba ir a la iglesia a escuchar los sermones de San Ambrosio, lo cual le llevará a dejar el maniqueísmo y a abrazar la fe católica. Es así como se decide a dedicarse totalmente a servir a Dios; empresa en la cual, le acompañaba su madre con alegría de ver a su hijo abrazar su fe.¹⁴⁸

Después de bautizarse, regresó a su ciudad natal y vivió allí, al menos por tres años, haciendo ayuno, oración, dedicado plenamente a las cosas de su Señor, junto a quienes deseaban unírsele. Entre ellos se encontraban personas humildes, así como altos funcionarios del mundo de los negocios. Por aquel tiempo, Valerio, el obispo de Hipona, exhortó a los fieles para que proveyeran un sacerdote para aquella ciudad. Los fieles, entonces, propusieron a Agustín, puesto que conocían sus virtudes y su estilo de vida.¹⁴⁹ De este modo es ordenado sacerdote, y le es dado el permiso para fundar un monasterio a lado de la iglesia y predicar la Palabra a los fieles. De esta forma dio inicio Agustín, a la vida comunitaria con los que le seguían; para ello se regían por la regla de los apóstoles.

Para ese entonces, se habían propagado por la ciudad, las teorías erróneas del maniqueísmo, gracias a un adepto a dicha teoría, de nombre Fortunato. Los fieles de la ciudad pidieron a Agustín que se entrevistase con Fortunato, para sostener una discusión sobre el tema del maniqueísmo. Ya en la disputa frente a frente, Fortunato no pudo rebatir los argumentos de Agustín en contra del maniqueísmo y terminó por huir de la ciudad. Además de ello, Agustín enseñaba y predicaba de todas las formas posibles, sobre la verdadera fe, refutando los argumentos de quienes proponían doctrinas erróneas a los fieles. Con sus libros, predicaciones, conferencias y argumentos, iba levantando la fe de la iglesia africana, y su fama se iba extendiendo incluso más allá de África.

Tiempo después, y temiendo que Agustín fuera llamado a ser obispo a otras ciudades, el ya anciano obispo de Hipona, Valerio, solicitó al primado de Cartago, que Agustín fuera consagrado Obispo auxiliar de Hipona. Fue así como Agustín, después de oponerse a aceptar dicho cargo, y ser convencido por sus compañeros, accedió a sus peticiones y fue consagrado obispo de Hipona.¹⁵⁰ Ya como obispo, comenzó un enorme

¹⁴⁸ POSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>

¹⁴⁹ MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patrística. España: Editorial Verbo Divino, 1993. p. 5.

¹⁵⁰ QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patristica latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981. p. 421.

trabajo para esclarecer las doctrinas erróneas de los donatistas, que por aquel tiempo eran prolíferas en su ciudad, les invitaba a comparecer públicamente y a retractarse de sus posturas, pero éstos nunca contestaban a sus llamados y se llenaron de ira contra el obispo.

La acción de Agustín ocasionó la propagación de la iglesia católica, lo cual causaba gran ira entre los donatistas, en especial entre los circunceliones, quienes eran un grupo de maleantes que pertenecían a los donatistas. Éstos, comenzaron a atacar a la iglesia católica, en especial a sus ministros, llegando hasta asesinar a algunos de formas atroces; lo cual creaba descontento incluso entre los pertenecientes a la doctrina de Donato. Mientras tanto, la doctrina católica, de la mano de Agustín, se seguía propagando por más sitios.¹⁵¹ Algunos de los miembros de su comunidad iban siendo ordenados presbíteros e incluso obispos de diferentes ciudades, con lo cual se fue difundiendo la doctrina de la comunidad de “Siervos de Dios”, fundando monasterios en diferentes ciudades e incluso en ultramar.

No pocas veces quisieron los circunceliones donatistas atacar al obispo de Hipona durante sus visitas pastorales. Incluso alguna vez, el obispo se salvó de ser emboscado por éstos, debido a que el conductor se perdió del camino y llegó por otra vía a su destino. Asimismo, los circunceliones, emboscaban y atacaban a los obispos partidarios de Agustín. Hasta que, a través de tribunales, se les obligó a pagar multas por sus agravios; lo cual ayudó también a que se diera un nuevo auge en la iglesia católica. Posteriormente, con la conferencia de Cartago, al verse los donatistas acorralados, muchos de sus seguidores abrazaban la doctrina católica, de esta forma iba creciendo la Iglesia gracias a la predicación de Agustín.¹⁵²

Sin embargo, Agustín no bajaba la guardia y seguía firme, combatiendo con sus argumentos a quienes seguían aferrados a la doctrina donatista, logrando además la conversión de algunos maniqueos. En Cartago, Agustín se enfrenta también a los arrianos. Entre los personajes contra quienes debatió Agustín, encontramos además a los pelagianos. Contra quienes el obispo de Hipona luchó al menos durante diez años, llegando incluso a debates en concilios importantes y ante la sede apostólica de Roma, saliendo vencedor Agustín y sus argumentos en pro de la fe católica.¹⁵³

Otra de las labores importantes que Agustín realizaba, era la de mediador y juez ante los distintos litigantes que se presentaban ante él. El obispo les oía con diligencia, dispuesto siempre a resolver los asuntos, pasándose días enteros en aquellos menesteres. No solo les daba soluciones, sino que les aconsejaba y les adoctrinaba con paciencia. Asimismo, cuando era requerido para interceder por alguien, y él lo consideraba

¹⁵¹ POSIDIO. Óp., cit.

¹⁵² HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. España: Editorial D.D.B. 2009. p. 106.

¹⁵³ Cfr. RAMOS-LISSÓN, Domingo. Patrología. España: Editorial Universidad de Navarra, 2005. P. 349.

conveniente, lo hacía con tanta modestia que no incomodaba ni molestaba y, por ello mismo, lograba que su intercesión fuera escuchada y atendida.¹⁵⁴

Respecto a los aspectos más personales de Agustín: calzaba y vestía con modestia, sin lujos, pero sin vilezas. De igual modo su mesa era parca y modesta. En cuanto a los bienes eclesiásticos, el obispo delegaba para su cuidado a sus clérigos más capacitados para ello. Nunca compró casa o campo, pero aceptaba para la iglesia lo que algún bienhechor se dignaba obsequiar. Aunque prefería recibirlos como herencia de difuntos y no como obsequios de personas en vida. Su mismo estilo de vida modesto, era el que inculcaba a sus fieles y en especial a los que hacían comunidad con él. Las transgresiones a este respecto, las corregía o toleraba según fuera prudente.

Otro aspecto que se resalta en Agustín, es el trato que tenía con las mujeres y los enfermos. Con respecto a las mujeres, nos dice que dentro de su casa no permitió nunca la familiaridad ni la permanencia de ninguna, ni siquiera la de su hermana de sangre, quien fue superiora de las siervas de Dios. Cuando las mujeres acudían a visitarlo siempre se hacía acompañar de algún clérigo. En cuanto a los enfermos, les visitaba con moderación, visitaba solamente a las viudas y discípulos suyos que pasaban enfermedad. El resto de casos los atendía solamente al haber mucha necesidad de ello.

En cuanto a su vasta producción literaria, Agustín, antes de morir, quiso revisar todas sus publicaciones, y escribió dos volúmenes titulados “Revisión de los libros” en donde corregía las afirmaciones que había hecho en tiempos anteriores, cuando aún su fe no era tan madura como en aquel momento.¹⁵⁵ Fue por aquél entonces cuando los bárbaros, vándalos y alanos, irrumpieron en África, arrasando las provincias sin distinción de sexo, raza y condición religiosa.

Todo ello, causó mucha amargura a Agustín, que veía las ciudades destruidas y saqueadas; las iglesias, sin ministros y sacerdotes; muchos cautivos, después de perder la integridad de su cuerpo y alma y de su fe, gemían bajo la dura servidumbre enemiga. Todas estas calamidades le fueron entristeciendo hasta el punto de enfermedad. Estando muy enfermo, aconsejó a los obispos que aún vivían, que se retiraran de las ciudades que estaban en manos de los bárbaros.

Agustín murió a los setenta y seis años, de los cuales fue sacerdote y obispo durante casi cuarenta. Predicó la Palabra de Dios hasta el final de su vida, se entregó totalmente a la oración en su última enfermedad, hasta que, finalmente, se durmió en el Señor, en presencia de sus más íntimos, aun conservando la facultad de sus sentidos y gozando de una buena vejez. No dejó Testamento, todos los bienes de su iglesia de

¹⁵⁴ Cfr. POSIDIO. Óp., cit.

¹⁵⁵ Cfr. RAMOS-LISSÓN. Óp., cit. p. 450-451.

Hipona, quedaron a cargo de la comunidad con que vivía. También dejó a su iglesia dotada de clero suficiente, así como una enorme cantidad de conventos llenos de religiosos y religiosas.¹⁵⁶ Dejó además su gran legado en sus escritos, en su biblioteca, en donde, en palabras de Posidio, se le encuentra siempre vivo e inmortal.

¹⁵⁶ Cfr. QUASTEN. Óp., cit. p. p. 472-475.

II PARTE: ANÁLISIS LITERARIO DEL CORPUS:

Una vez que hemos abordado diferentes ámbitos introductorios al corpus monástico de Agustín, pasemos ahora a analizar propiamente el contenido de los textos, para que descubramos la riqueza literaria, teológica y doctrinar que el Doctor de la Gracia nos ha dejado plasmados a lo largo de las líneas que componen los tres textos que aquí estamos estudiando.

En ese orden de ideas, en el presente apartado abordaremos, como su título lo indica, el aspecto literario de los textos; con el propósito de descubrir si dentro de los mismos, el autor utiliza citas o fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como si alude o cita algunos textos de la literatura clásica, o de la literatura cristiana primitiva.

III: FUENTES DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS:

En un primer momento, hagamos un análisis y una descripción de los textos de la Sagrada Escritura de los cuales se sirve el autor para fundamentar las afirmaciones y temas que desarrolla a lo largo de las tres obras que nos ocupan. Primero abordaremos algunas de las citas del Antiguo Testamento en las diferentes obras, y luego haremos otro tanto con las citas del Nuevo Testamento.

III.I: FUENTES TOMADAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO:

Con referencia a las citas que el autor utiliza, y que están tomadas del Antiguo Testamento, ya de entrada hay que decir que, si éstas se comparan con las que utiliza del Nuevo Testamento, descubrimos que son bastante menos las que pertenecen al Primer Testamento.

Por ejemplo, al analizar la obra *Ordo Monasterii*, descubrimos que no hace uso de ninguna cita del Antiguo Testamento; lo cual es de entenderse puesto que es una obra realmente pequeña, en la que el autor casi no utiliza citas, sino que se limita a dar las normativas más generales de la vida monástica en sus inicios. La única mención que hace es al libro de los Salmos, cuando expresa que, en las oraciones matutinas, específicamente en Maitines, se debe rezar los salmos 62, el 5 y el 89; pero sólo los menciona sin decir nada de ellos. Hay que decir que dentro de la obra sí que se encuentran algunas alusiones a textos del Antiguo Testamento, pero como se repiten en la obra *Regula ad Servus Dei*, las abordaremos al hablar de la misma.

Ya dentro de la obra *Regula ad Servus Dei*, sí que encontramos algunas citas tomadas del Antiguo Testamento, como las siguientes:

La primera cita que encontramos, es inmediatamente al iniciar la obra, aunque propiamente no es una cita sino una alusión que el autor hace, a las palabras encontradas en el Antiguo Testamento; concretamente nos referimos a palabras encontradas en el capítulo 12, versículo 1 del libro del Deuteronomio. Y es que, en el primer punto de la obra, el autor expresa: “Esto es lo que os mando que observéis los que vivís de acuerdo en el monasterio”.¹⁵⁷ Esta frase tiene mucha similitud, o podríamos decir que es exacta a la que se encuentra en el texto del Deuteronomio que ya hemos mencionado, en donde, después de la restauración de las tablas de la Ley, Moisés aprovecha para recordar al pueblo de Israel, cuáles son las exigencias del Señor. Es así como el capítulo 12 comienza diciendo: “Éstos son los mandatos y decretos que ustedes deberán poner en práctica mientras vivan en la tierra que el Señor, Dios de tus padres, te da en posesión”.¹⁵⁸ Como vemos, es bastante la similitud entre ambos textos, lo que nos puede llevar a afirmar que, el autor quiso tomar estas palabras del Deuteronomio para exhortar a sus hermanos sobre cómo debían de vivir su vida comunitaria.

En el apartado 2 del primer punto, encontramos también una alusión a un libro del Antiguo Testamento, concretamente al libro de los Salmos. Cuando el autor expresa que la comunidad monástica debe vivir de forma unánime, teniendo una sola alma y un solo corazón; además de aludir concretamente al libro de los Hechos de los Apóstoles, que veremos más adelante, parece también aludir al versículo 7 del salmo 67, en donde se expresa que Dios a un hogar a los que están solos, tal como ha pasado con ellos, que han abrazado la vida comunitaria.

En el apartado 4 de la parte tercera de esta obra, encontramos una alusión que el autor hace al libro del profeta Isaías. Cuando, al hablar del rezo de los salmos, el autor exhorta a que no solo recen con la boca, sino que además lo sientan con el corazón, parece aludir al versículo 13 del capítulo 29 del libro de Isaías; en donde Dios habla a través del profeta para recriminar al pueblo, el cual el alaba con la boca mientras en su corazón albergan otros sentimientos, por lo que su culto se convierte en simple precepto rutinario. En esta parte parece que el autor quiso tomar estas palabras del profeta para invitar a sus hermanos a no convertir en rutinario el rezo comunitario de los Salmos.

En el segundo párrafo de la cuarta parte de la obra, encontramos una alusión a dos textos del Antiguo Testamento, concretamente al versículo 3 del capítulo 8 del Deuteronomio, y al versículo 11, del capítulo 8 del libro de Amós. Y es que, al hablar de

¹⁵⁷ Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p.p. 560.

¹⁵⁸ Dt 12,1.

lo que se debe hacer en el refectorio, el autor propone que mientras la comunidad come, se deben hacer lecturas espirituales, de manera que mientras la boca toma el alimento corporal, el oído tome el alimento espiritual. En esa línea, en la cita del libro del Deuteronomio, vemos como el escritor sagrado expresa que Dios hizo pasar hambre en el desierto al pueblo, para hacerle ver que el hombre no solo vive de pan sino de todo lo que sale de la boca de Dios. Por su parte, en el libro de Amós, el profeta expresa que Dios enviará hambre al país, pero no hambre de pan sino de oír la Palabra del Señor. Como vemos, es muy concreta la alusión a estos dos textos del Primer Testamento.

Continuando a lo largo de las líneas de esta obra, encontramos en el párrafo 5 de la parte seis, una alusión al versículo 12 del capítulo 24 del libro de los Proverbios, en donde, el autor, al hablar del porte y la compostura que el monje debe tener, expresa que, cuando éste hace algo malo, puede esconderse de todos, menos de Aquél que le mira desde lo alto. Por su parte, el versículo de los Proverbios que hemos mencionado, expresa: “Aunque digas que no lo sabías, ¿no lo va a saber el que pesa los corazones?, ¿no lo sabrá el que vigila tu vida y paga al hombre sus acciones?”.¹⁵⁹ En ese sentido, podemos ver que lo que el autor expresa en su obra, encuentra fundamentación en el texto bíblico que hemos mencionado. Del mismo modo iremos encontrando otras alusiones al libro de los Proverbios, como ser al versículo 18 del mismo capítulo, refiriéndose al mismo tema, y al versículo 20 del capítulo 27, haciendo referencia al peligro de los ojos del ser humano y a la importancia de refrenar la vista. Y estas son las principales alusiones a algunos libros del Antiguo Testamento que se pueden encontrar en la obra *Regula ad Servus Dei*.

Ahora bien, con respecto a la obra, *De Opere Monachorum*, encontramos también algunas alusiones o citas del Antiguo Testamento, como las siguientes: Una primera cita la encontramos en el segundo capítulo de la obra, en donde Agustín, cierra una primera exhortación a los monjes de Cartago sobre la obediencia, utilizando una frase del versículo 4 del Salmo 35, en donde se lee: “no quiso entender para obrar bien”.¹⁶⁰ En la narración el salmista se refiere a la desobediencia de los malvados, cuya boca habla maldad y desobedece a Dios. Pero el autor utiliza esa cita para denotar la desobediencia de los monjes ante el mandato hacia el trabajo físico manual que deben realizar.

En el capítulo XVII de la obra, encontramos algunas alusiones al versículo 2 del salmo 1, y al versículo 6 del salmo 12; ambas referidas a la alabanza a Dios. Pero en este caso, el autor alude a ellas para dar a entender a sus monjes, que ellos pueden alabar a Dios en el espíritu, incluso mientras realizan cualquier trabajo manual. Asimismo, en el capítulo XXI de la obra, el autor cita expresamente el texto del versículo 3 del capítulo 2 del libro de Isaías, en donde el profeta expresa que de la ciudad santa saldrá la ley; esto es, la Palabra del Señor. El autor la utiliza para denotar cómo, si una persona, antes de ser

¹⁵⁹ Prov 24,12.

¹⁶⁰ Salmos 35,4.

monje, tenía riquezas y no tenía que hacer trabajos pesados, se le puede entender que no quiera trabajar dentro del monasterio, pues no está acostumbrado a ello; y en esa línea cita el texto del profeta, para demostrar que eso pasó también cuando muchos hombres que antes creían en otros dioses abrazaban la fe en Dios. Vale aclarar que aquí Agustín se refiere a la fe cristiana naciente en el siglo I, pero para demostrar la centralidad de Jerusalén, que era donde estaban los apóstoles, cita el texto del libro de Isaías.

Ya en el capítulo XXIII, el autor hace alusión al libro del Deuteronomio, expresamente a los versículos 24 y 25 del capítulo 23, en donde se expresa que, en el pueblo de Israel, se mandaba dejar en libertad a quien se sorprendiera robando, siempre y cuando éste no se llevara más de lo que podía comer allí mismo. En este caso, Agustín utiliza la cita, para demostrar que la misma no es válida como justificación para los monjes de Cartago; quienes, podrían argumentar que, para no trabajar, van a vivir como estos que se menciona en la cita; es decir, yendo de campo en campo, comiendo de lo que encuentren. Ante eso, Agustín remarca que, en ese tiempo, ya no se respeta esa norma-, y que, aunque así fuera, no todo el año hay cosechas, por lo cual, se hace necesario que el monje cultive sus propios alimentos, o en todo caso, que trabaje para ganarlo.

En el capítulo XXVII de la obra, el autor cita otra vez el libro de los Salmos, esta vez el versículo 15 del salmo 49, en donde se lee: “Invócame en el día de la tribulación, yo te salvaré y tú me glorificarás”.¹⁶¹ En ese sentido, y en línea con el punto anterior, el autor agrega que, eso no significa que el ser humano no tenga que esforzarse para lograr su cometido; es decir que, el monje, al igual que todo ser humano, debe usar sus fuerzas para alcanzar los objetivos; para no tentar a Dios, dice el autor. En esa misma línea, cita el libro de Daniel, tanto en su capítulo 3, como en el 6; en donde se narra la historia de los tres jóvenes que fueron liberados de las llamas de fuego. El autor explica que, no solo porque a ellos les liberó el Señor, significa que los hombres no debemos hacer nada por nuestra cuenta, y quedarnos esperando a que Dios nos salve; puesto que eso sería tentar a Dios. Lo mismo para, entonces, con el trabajo humano.

Ya en el capítulo XXXI, al abordar el tema de la tonsura que deben llevar los monjes, el autor alude al libro de los Números, en el versículo 5 de su capítulo 6, en donde se expresa que Samuel y los hombres de su tiempo no se tonsuraban. El autor expresa que esa no debe ser una excusa para no tonsurarse, pues hay diferencia entre el velo profético y la revelación evangélica; es decir que, la tonsura, simboliza el quitar ese velo. En esa misma línea el autor cita el capítulo 34 del libro del Éxodo, en donde se habla del velo que cubría el rostro de Moisés y la vista del pueblo de Israel; y afirma que ese velo es el que se debe quitar con la aceptación de Cristo, y a eso evoca la tonsura.

¹⁶¹ Salmos 49,15.

Y estas son, en síntesis, las citas y las alusiones que el autor utiliza en estas obras, tomadas del Antiguo Testamento.

II.I.II: FUENTES USADAS DEL NUEVO TESTAMENTO:

Con referencia a las citas y alusiones que el autor hace del Nuevo Testamento, como ya decíamos al inicio del párrafo anterior, las mismas son muchas más que las que toma del Antiguo Testamento; de hecho, hemos de decir que es avasallante el uso que Agustín hace de citas del Nuevo Testamento, lo cual es evidente puesto que sus Reglas están basadas en el Nuevo Testamento mismo, y su obra dirigida a los monjes de Cartago, está en su gran mayoría basado en los textos del apóstol san Pablo, como ya lo hemos dicho en los párrafos anteriores. En ese sentido, para efectos del presente trabajo, no mencionaremos una por una todas las citas, sino que mencionaremos algunas más importantes de cada obra, y mencionaremos los libros de los cuales toma la mayoría de las citas o las alusiones a sus textos.

Ya de entrada tenemos que decir que hay una cita que es de suma importancia tanto en la obra *Ordo Monasterii* como en la *Regula ad Servus Dei*; nos referimos al texto de los Hechos de los Apóstoles en el versículo 42 y siguientes, del capítulo 2; así como el versículo 32 del capítulo 4, en donde hace referencia a cómo vivía la primera comunidad cristiana: la comunidad apostólica de Jerusalén. Afirmamos eso, puesto que, como hemos dilucidado en los apartados anteriores, y como veremos de forma más detallada en la tercera parte de este trabajo, todo el ideal y la propuesta monástica de Agustín radica en la imitación de los ideales de esta comunidad que allí se describe; esto es, poner todo en común y tener un solo corazón y una sola alma. Es por ello que este texto, tiene una gran trascendencia en estas obras monásticas que estamos estudiando.

En la obra *Ordo Monasterii*, al igual que con respecto al Antiguo Testamento, con referencia al Nuevo Testamento no encontramos citas específicas; como ya hemos dicho, debido a su brevedad y concreción. Ahora, dentro de la obra *Regula ad Servus Dei*; encontramos algunas citas tomadas de diferentes libros del Nuevo Testamento; como hemos dicho, mencionaremos algunas de mayor importancia, como muestra de cómo el autor hace uso del Nuevo Testamento. Entre ellas tenemos las siguientes:

Ya en el primer párrafo de dicha obra, nos encontramos con una alusión al Evangelio según san Mateo, concretamente de los versículos 34 al 40 del capítulo 22, en donde Jesús hace referencia a que el mandamiento más importante es el del amor a Dios y al prójimo; y es eso lo que Agustín manda como primera norma a los monjes que quieran abrazar su estilo de vida monástica; esto es, el amor a Dios sobre todas las cosas y también el amor al prójimo, como la norma más importante.

Del Evangelio según san Mateo, el autor hace otras alusiones a lo largo de su obra; como, por ejemplo: al hablar de la compostura que deben tener los monjes, cita el versículo 28 del capítulo 5, cuando Jesús afirma que con solo que un hombre vea con deseo a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón. El autor quiere, con ello, enfatizar que los monjes no deben ver con deseo a la mujer, y que deben refrenar la vista. Respecto a ese mismo tema, alude también al versículo 26 del capítulo 6, en donde Jesús afirma que para Dios el ser humano vale más que las aves del cielo y los lirios del campo. Luego, al abordar el tema de la corrección fraterna, alude a los versículos del quince al diecisiete, del capítulo 18, en donde Jesús toca el tema del perdón y da unas pautas de cómo se debe corregir al hermano que yerra. Ya en el apartado 10 de la obra, al referirse al perdón de las ofensas, alude de nuevo a capítulo 18, concretamente a los versículos 32 y 33, en donde Jesús aborda ese tema en línea con la corrección fraterna.

Además del Evangelio de Mateo, en esta obra el autor solo alude una vez a otro Evangelio; esto es, al Evangelio según san Lucas, concretamente alude a dicho Evangelio, en el apartado 11 de su obra, cuando habla de la obediencia a los superiores, y utiliza el texto del versículo 16 del capítulo 10, en donde Jesús expresa que quien oye a uno de sus enviados a él le oye. Con ello, Agustín quiere denotar que los monjes deben escuchar y obedecer a sus superiores como si fuera al mismo Cristo a quien escucharan.

Ahora bien, con respecto a la obra paulina, es de donde Agustín toma la gran mayoría de citas y alusiones; así encontramos varias alusiones a la carta a los Filipenses, en el tema de la humildad alude a textos de la 1 carta a Timoteo, a los Colosenses, a los Gálatas, a los Romanos y a la 1 carta a los Corintios. En el tema de la oración hace referencia a textos tomados de la carta a los Colosenses; Con respecto al tema de la compostura de los monjes alude a frases de la 1 carta a Timoteo y a las dos cartas a los Corintios. Luego al hablar del tema de la corrección fraterna alude a textos de la 1 carta a Timoteo y a los Corintios; y referente al cuidado de las cosas comunes alude a la 1 carta a los Corintios.

Al abordar el tema del perdón de las ofensas y la caridad fraterna, Agustín hace alusiones a algunos textos de la 2 carta a Timoteo. Luego, con respecto al tema de la obediencia, el autor alude a textos de la carta a los Gálatas, a los Romanos, a la 1 carta a Tito y a la 1 carta a los Tesalonicenses. Finalmente, con respecto al tema de la observancia de la Regla, hace alusión a textos de la carta a los Corintios y a los Romanos. Como podemos observar, Agustín alude casi a la totalidad de la obra del apóstol san Pablo.

Por último, respecto a los otros libros del Nuevo Testamento, encontramos en esta obra de Agustín, una alusión al versículo 23 del capítulo 3 de la 1 carta de Juan, al hablar del mandamiento de vivir en comunidad; al referirse al tema de la oración alude al versículo 7 del capítulo 3 de la 1 carta de Pedro. Al abordar el tema de la obediencia, alude al versículo 17 del capítulo 13 de la carta a los Hebreos. Y finalmente, al referirse

al tema de la observancia de la Regla, alude a los versículos 23 l 25 del capítulo 1 de la carta de Santiago, en donde se resalta que el que obedece la Ley será dichoso; y también alude al versículo 12 del capítulo 2 de la 1 carta de Pedro, en donde se invita a proceder honradamente y dar buen ejemplo a los demás. Y estas son las citas y alusiones más importantes que el autor hace del Nuevo Testamento en su obra *Regula ad Servus Dei*.

Ahora bien, en cuanto a las citas y alusiones que el autor hace del Nuevo Testamento en la obra *De Opere Monachorum*; podemos afirmar que, en su mayoría sin textos de las cartas paulinas, ya que la obra gira en torno a las exhortaciones que éste hacía a las comunidades sobre el trabajo, que justamente es el tema central del texto. Sin embargo, veremos que hay alusiones importantes también a textos tomados de los Evangelios.

Entre estos últimos podemos señalar los siguientes: Ya de entrada, en el capítulo I del Libro, encontramos una cita que el autor toma de los versículos 25 al 34 del capítulo 6 del Evangelio según san Mateo, en donde Jesús exhorta a sus oyentes a que busquen de forma primordial el reino de Dios y a justicia que éste comporta; y agrega que no anden preocupados por el alimento ni por el mañana, pues a cada día le basta su afán. El autor explica que este texto lo utilizan los monjes de Cartago para justificar el hecho de no trabajar; ante lo cual él les dará una explicación apropiada del sentido del texto, señalando que el mismo no está llamando a no trabajar, sino a tener claras las prioridades. Del mismo Evangelio, en el capítulo II de la obra, cita los versículos 10 y 20 de su capítulo 10, en donde Jesús dice que Dios hablara por boca de los justos en los tribunales; es otra cita que los monjes usas para excusar su holganza, la cual el autor también explica llegando a la misma conclusión; esto es, el trabajo es necesario.

En los capítulos V y VI, Agustín cita en varias ocasiones el evangelio de Juan, de Lucas y de Mateo. De Juan cita el versículo 6, del capítulo 12, en donde se deja en evidencia que Judas manejaba la bolsa común de los apóstoles; de Lucas cita el versículo 35 del capítulo 10, en donde se narra cómo el buen samaritano, deja en una posada al herido y al marcharse dice al hospedero que si gasta algo más, se lo pagará a la vuelta; cita también los versos 1 al 3 del capítulo 8, en donde se deja en evidencia de cómo algunas mujeres acompañaban a Jesús y le ayudaban con sus bienes; y de Mateo, por su parte, cita los versos del 7 al 10, del capítulo 10, en donde en donde se ve cómo Jesús envía a sus discípulos a predicar, y les dice que no lleven ni oro ni planta ni alforja.

La razón común de estas citas va en línea con las anteriores; es decir, son puestas por el autor para demostrar que, aunque hay que tener confianza en Dios, lo cual se ve en el hecho de ir sin oro ni plata ni alforja; es necesario tomar previsiones ante la vida, lo cual se ve en el hecho de tener una bolsa común o de que unas mujeres ayudaban económicamente a Jesús y a los suyos. Lo mismo ocurre con la cita que encontramos en el capítulo XV de la obra, en donde encontramos otra alusión a la idea de ser previsores,

en la narración del administrador astuto que se encuentra en el verso 3 del capítulo 16 del Evangelio de Lucas. Y así vamos encontrando algunas otras citas de estos tres evangelios a lo largo de la obra; todas las cuales van encaminadas a justificar o explicar el mismo tema que es el que abarca la totalidad del texto. Del único evangelio que no encontramos ninguna cita en esta obra, es del Evangelio según san Marcos.

Ahora bien, con respecto a la obra paulina, como ya hemos dicho, la cantidad de citas usadas por Agustín en este texto, son verdaderamente abundantes, por lo cual, para no extender demasiado este punto, señalaremos algunas de las más trascendentales, al igual que hicimos con la obra precedente. En ese sentido, es menester afirmar que la cita más importante de dicho texto, es la primera que encontramos, y es en torno a la cual, el autor sustenta toda su obra; nos referimos al texto tomado del versículo 10, del capítulo 3 de la segunda carta de san Pablo a los Tesalonicenses; en donde el apóstol afirma tajantemente que “Quien no quiera trabajar, que no coma”.¹⁶² Decimos que es la cita central de la obra puesto que es la que el autor usa para sustentar sus argumentos, tanto que la retomará en diferentes momentos de la obra; y también porque los monjes de Cartago le han dado la interpretación de que ese “trabajar” al que el apóstol se refiere, puede entenderse también como trabajos espirituales o intelectuales; a lo largo de toda la obra Agustín irá demostrando cómo el apóstol se refiere allí concretamente al trabajo físico manual.

En ese mismo capítulo I, encontramos una cita que el autor toma de los versos 5 al 10 del capítulo 3 de la primera carta a los Corintios, en donde el apóstol señala cómo las labores no son las mismas para todos, pues expresa que él sembró, Apolo regó, y Dios, que hace crecer, dará a uno el pago justo por su salario; esto lo usa el autor para demostrar que no todos pueden estar destinados al mismo ministerio, y que los monjes que no están destinados a la predicación, deben trabajar manualmente.

En los capítulos siguientes, el autor utilizara algunas citas de la obra paulina para demostrar que el apóstol mismo, no se limitó al trabajo evangelizador, sino que, allí donde iba se ganaba el pan manualmente. Así vemos que, en el capítulo XI de la obra, cita los primeros 22 versículos del capítulo 9 de la primera carta a los Corintios; en donde el apóstol expresa que se hizo débil para ganar a los débiles; es decir, que no permitió tener una posición privilegiada, para no ser diferente a los demás. En esa línea, en el capítulo XII, el autor cita el capítulo 2 de la primera carta a los Tesalonicenses; el capítulo 16 de la carta a los romanos, y el capítulo 11 de la segunda carta a los Corintios, en donde Pablo expresa de diferentes maneras, que se gana el pan con su trabajo; el cual es diferente a su trabajo como evangelizador. Y así en los capítulos siguientes iremos encontrando diferentes citas bíblicas de la obra paulina que el autor utiliza para demostrar el trabajo manual realizado por el apóstol Pablo.

¹⁶² Tes. 3,10.

Ya en el capítulo XXII de la obra, encontramos una cita referente a la apertura que la iglesia cristiana tiene con respecto a los conversos; expresamente la cita se encuentra en los versículos 27 al 29 del capítulo 1 de la primera carta a los Corintios. Dicha cita es usada por Agustín para expresar que, del mismo modo, el monasterio es un lugar que abre las puertas a los hombres procedentes de donde sea, pero que estos no deben luego aprovecharse de lo que el monasterio ofrece, para no querer trabajar. En ese mismo sentido vemos como en el mismo capítulo utiliza citas de las dos cartas a Timoteo, para sustentar la misma afirmación.

Y así a lo largo de toda su obra, el Doctor de la Gracia va citando diferentes textos de las cartas paulinas, para sustentar cada una de sus afirmaciones y llegar a la conclusión de que los monjes deben realizar trabajos físicos manuales. Así podemos encontrar citas de la carta a los Romanos, a los Filipenses, a los Efesios, a los Gálatas, a los Colosenses, etc. Podríamos mencionar innumerables citas más, pero sería un trabajo demasiado extenso; por ello consideramos pertinente colocar las anteriores, para demostrar la gran cantidad de citas que el autor toma de la obra paulina para reforzar los argumentos que componen su escrito. Cabe resaltar que, las cartas que más cita son las dos que Pablo escribió a los Corintios, y luego las dos que escribió a los Tesalonicenses. Pero, en mayor o menor escala, hace uso de la gran mayoría de las obras paulinas.

De los demás libros del Nuevo Testamento no encontramos ninguna cita expresa hecha por el autor en la presente obra. Solamente se encuentran algunas citas de los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, en el capítulo XIII de la obra, se cita los versículos 33 al 35 del capítulo 20 del libro de los Hechos, en donde Pablo expresa que él se ha ganado el pan con el trabajo de los monjes; el autor usa este texto para afirmar la importancia del trabajo manual. A lo largo de la obra cita algunos otros textos de este libro, algunas veces para afirmar el ideal de la comunidad que allí se describe, y otras para hacer ver alguna de las actitudes y posturas del apóstol Pablo con respecto al trabajo.

Hasta aquí las citas y alusiones que Agustín hace del Nuevo Testamento en la obra *De Opere Monachorum*, escrita para los monjes de Cartago que huían al trabajo manual.

II.II: FUENTES CLÁSICAS:

Una vez que hemos abordado, al menos en términos generales, las citas y alusiones que, en el corpus monástico de Agustín, encontramos referentes a las Sagradas Escrituras, pasemos ahora a escudriñar los textos para descubrir los usos literarios que el autor hace de las obras de autores de la literatura clásica.

En este sentido, encontramos únicamente dos citas en la que el autor seguramente haya hecho alusión a un texto de un escritor clásico; nos referimos a Cicerón y a Séneca;

que fueron, ambos, filósofos y escritores romanos del siglo I a.C. El texto al que el autor hace alusión es la obra titulada *De Officiis*, en el caso de Cicerón; en donde éste detalla las labores que cada individuo debe realizar dependiendo su posición dentro del Estado. Agustín hace alusión a dicho escrito, en el apartado ocho de su obra *Regula ad Servus Dei*; en donde al hablar del cuidado de las cosas comunes, el autor refiere que los monjes no deben trabajar solo para sí mismos, sino para que la comunidad y agrega que deben hacerlo con mayor interés y prontitud de la que pondrían si trabajaran para ellos mismos. Y estas afirmaciones las hace también Cicerón a lo largo de su obra *De Officiis*.¹⁶³

En el caso de Séneca, el autor lo alude en el párrafo 5 de la quinta parte de la misma obra, en donde al hablar sobre el cuidado y la caridad con los enfermos, Agustín parece aludir a las Epístolas 2 y 14 de Séneca a su amigo Lucilio, en donde Séneca le instruye sobre la importancia de la mesura en el alimento, sobre la pobreza y sobre el culto al cuerpo.¹⁶⁴ Agustín alude a estas dos epístolas de Séneca, para demostrar cómo es negativo estar pensando en darle culto al cuerpo; y de ese modo explica el por qué los enfermos tienen preferencias en la alimentación, puesto que necesitan reponerse para luego volver al régimen alimenticio de los demás.

Eso es todo lo que podemos encontrar con respecto a citas y alusiones de Agustín referentes a escritos de autores de la literatura clásica.

II.III: FUENTES PATRÍSTICAS:

Una vez que hemos abordado el tema de las fuentes clásicas, profundicemos ahora, para finalizar esta segunda parte de nuestro trabajo, sobre las citas y alusiones que encontramos que Agustín hace de los diferentes autores y escritos de la literatura cristiana primitiva; esto es, de los textos de la época patrística.

En este sentido, ya en un primer momento tenemos que afirmar que, en la obra *Ordo Monasterii*, no encontramos ninguna alusión una obra patrística concreta; como hemos dicho en los dos apartados anteriores, ello se debe a la concreción y a la poca extensión de la misma. En cuanto a la obra *De Opere Monachorum*, también tenemos que afirmar que no encontramos ninguna cita concreta a alguna obra de la época patrística; ya que esta obra es meramente bíblica en sus citas, como ya hemos visto en su momento. Si que, en esta obra, el autor hace alusión a sus obras *Ordo Monasterii* y *Regula ad Servus Dei*, pero no lo hace de forma concreta, sino que simplemente expresa aspectos que han sido puestos en estos libros normativos, lo cual es evidente puesto que, al querer mostrar

¹⁶³ Cfr. CICERÓN, Marco tulio. *De Officiis*. Editorial Gredos. Madrid. 2014. S/P.

¹⁶⁴ Cfr. SÉNECA. Epístolas Morales a Lucilio. Tomo I. Editorial Gredos. Madrid. 1986. p.p. 97-99.148-152.

el camino correcto a los monjes de Cartago, lo lógico es que aluda constantemente al ideal de vida monástico que se encuentra plasmado en estas dos obras.

Ahora bien, en la obra *Regula ad Servus Dei*, sí que encontramos alguna alusión a algunos textos de la época patrística; pero tenemos que afirmar que son verdaderamente pocos en comparación de las citas y alusiones bíblicas que hemos encontrado. También hay que afirmar que, en esta obra, el autor cita o alude únicamente a otras obras suyas, y en muy pocas ocasiones; de hecho, no encontramos, en ninguna de las tres obras, alguna cita o alusión de un autor de la época patrística diferente a sí mismo.

En ese sentido, al inicio de la obra, el autor alude a frases que ya han sido puestas en los apartados de la obra *Ordo Monasterii*; que fue escrita poco antes que la que la *Regula ad Servus Dei*, como ya veíamos en su momento. En el apartado dos de la obra, al hablar sobre la humildad, hace alusión a la obra *De vera Religione*, en donde expresa la veneración a Dios que está en lo alto. Aquí el autor retoma esa afirmación suya de dicha obra, para enseñar a sus monjes que la humildad ayuda a elevar la vista y el corazón a lo que en realidad es importante.

En este punto, hay que afirmar que, al ser estas obras, escritas en los primeros años de conversión del autor, son más bien éstas las que seguramente cita continuamente en las obras que escribió en los años siguientes. En este caso, como hemos visto, se limita a tomar citas y alusiones de la Sagrada Escritura y sobre todo del Nuevo Testamento, ya que es allí donde él encuentra el fundamento de la propuesta monástica que se siente llamado a formar.

Hasta aquí nuestro análisis literario de las tres obras que componen el corpus monástico de Agustín que estamos estudiando en el presente trabajo.

III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL CORPUS:

Luego de que hemos abordado el análisis literario de las obras que componen el corpus monástico agustiniano que aquí estamos estudiando; pasemos ahora a profundizar en los aspectos teológicos más sobresalientes que se desprenden de los mismos. En ese sentido, abordaremos primero el tema de la antropología teológica que se vislumbra en estos escritos; luego detallaremos la propuesta monástica que Agustín presenta, y finalmente ahondaremos en otros temas y campos teológicos que son más evidentes a lo largo de estos tres textos.

III.I: ANTROPOLOGÍA SUBYASCENTE EN EL CORPUS:

Dentro de las obras sobre el Doctor de la Gracia, que estamos estudiando en el presente trabajo, la antropología teológica tiene un papel fundamental y transversal. Esto es totalmente lógico y natural, en tanto que se trata de obras que están compuestas para el campo del monasticismo; es decir, obras que van dedicadas para un grupo concreto de seres humanos; esto es, los monjes. En ese sentido, es evidente que, tratándose de obras que van encaminadas a regular el estilo de vida de los monjes; llevan implícita una concepción teológica de ser humano; esos seres humanos que, en tanto creaturas de Dios, intentan buscarle y unirse plenamente a él, como veremos más adelante en la propuesta monástica de nuestro autor.

Para Agustín, pues, el hombre es una creación de Dios, la creación por excelencia de Dios; ya que lo ha creado a imagen y semejanza suya. Por ende, el sentido de vida del ser humano, debe ser la constante lucha por lograr unirse plenamente a ese Dios que le ha creado; y que, por tanto, es a quien debe amar por sobre todas las cosas. Ahora bien, Agustín tiene la plena convicción de que, una de las formas, y quizá la más apropiada para lograr este propósito del ser humano, es la vida monástica; por ello, desde que sintió el llamado a esta vida, se esforzó por perfeccionarla y plantearla de tal modo que fuera lo más apropiada posible para que, viviendo este estilo de vida, los hombres alcanzasen la plenitud y la unidad con su Dios.

Así pues, es un hecho que, Agustín plantea la vida monástica como un medio para que el ser humano alcance su razón de ser. Y eso se logra, desde la libertad de los hijos de Dios, estando en una comunidad que tenga esos ideales; a través de un estilo de vida ascética y mística, bajo la vivencia de las virtudes teologales, por medio de la vida constante de oración, acompañada por trabajos físicos e intelectuales; con una mentalidad de despojamiento de los placeres y bienes del mundo, para estar enfocado totalmente en Dios en el anhelo de unirse a Él.

En ese sentido, el hombre debe tener la certeza de que Dios no le abandona, y de que, así como Él cuida de las aves del cielo y los lirios del campo, cuidará también de ellos que, como lo dice el Evangelista, son más que las aves y los lirios.¹⁶⁵ De esta antropología se desprenden, como ya hemos dicho, aspectos elementales que nos parece pertinente abordar de forma más amplia; por ejemplo:

III.I.I: LA LIBERTAD HUMANA:

Un aspecto importante dentro del tema de la antropología, y que es trascendental en el corpus monástico de san Agustín es el tema de la libertad humana; que, aunque el autor no lo aborda propiamente, sí que permea todos los temas que trata en las tres obras que estamos estudiando. Con ello nos referimos a que, san Agustín hace énfasis en que, nada de lo que, como normativa se les pida vivir dentro de la vida monástica, lo sientan los monjes como una obligación; puesto que, han sido ellos mismos, si bien por inspiración y vocación divina, quienes, en uso de la libertad de los Hijos de Dios, han decidido llevar ese tipo de vida, y nadie les ha obligado a ello.

Este aspecto lo aborda tanto en las obras normativas, *Ordo Monasterii* y *Regula ad Servus Dei*, de las que hablábamos en el párrafo anterior, como de la obra *De Opere Monachorum*. En los dos primeros, se vislumbra que permea el hecho de la vida en común; puesto que evidentemente no es fácil para alguien que, en el exterior del monasterio estaba acostumbrado a tener muchas cosas para sí solo, comenzar a vivir en un estilo de vida donde todo es compartido; ante ello, el autor les hace ver que, es algo implícito de la vida a la que ellos se han acogido de forma libre y voluntaria.

En la obra *De Opere Monachorum*, el tema de la libertad humana es transversal a todo el escrito, en tanto que, como sabemos, todo él trata sobre el trabajo físico que deben realizar los monjes. En ese sentido, Agustín les hace ver que, la vida monástica, implica el trabajo físico; así como él mismo lo ha realizado, así como el mismo apóstol Pablo ha realizado, y quien ha afirmado que, el que no trabaje que no coma; refiriéndose a los trabajos físicos y no a los espirituales como ya hemos dejado en claro. En este orden de ideas el autor deja claro que, el hecho de tener que trabajar, no les coarta la libertad de los hijos de Dios, sino que, al contrario, es en esa libertad con la que han abrazado la vida monástica, en la que se funda el trabajo monástico; realizado ya no por esclavos sino por hombres libres, como lo expresa también san Pablo.

Es decir que, de forma implícita, podemos descubrir en san Agustín, una invitación a que, los aspectos que a los monjes se les hagan difíciles dentro de la vida

¹⁶⁵ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Óp., cit. p. 755.

monástica, no los asuman como una obligación o como un mandato externo que les coarta o les anula la libertad; sino que, dichos aspectos deben verlos también como algo implícito dentro de la vida monástica; y si ellos abrazaron la vida monástica de forma libre y voluntaria, pues también, de forma libre y voluntaria han abrazado aspectos como la vida en común o el trabajo físico, que van implícitos en el estilo de vida que ellos han decidido vivir, haciendo uso de su libertad de hijos de Dios.

III.I.II: EL TRABAJO HUMANO:

Otro aspecto que se desprende del tema de la antropología, y que es evidentemente transversal en el corpus que nos ocupa, es el tema del trabajo humano; no solo porque es el tema que abarca la totalidad de una de las obras que estamos estudiando, sino porque también está normado en los dos textos reglamentarios que en este análisis nos ocupan. Dicho tema, puede parecer, quizá a simple vista, un tema banal, pero es un tema sumamente trascendente y lleno de riqueza teológica dentro de la vida monástica y dentro de las obras que aquí estudiamos.

En el *Ordo Monasterii* el autor se limita a exhortar a que se trabaje desde la mañana hasta la hora de sexta, y por la tarde, desde después de la refección hasta a hora del rezo de vísperas¹⁶⁶ refiriéndose explícitamente al trabajo físico, puesto que luego expresa otras horas del día en que se deben ocupar para trabajos de tipo más intelectual o espiritual. Es curioso el hecho de que, se diga que se trabaje de tal hora a tal hora, sin más; puesto que ello implica que el trabajo se tenía como algo ya asumido dentro de la vida monástica, lo que explica el por qué el autor no se detiene a dar explicaciones de por qué debe el monje trabajar.

Esto último sí que se ve obligado a hacerlo, como ya sabemos, en la obra *De Opere Monachorum*; porque es justamente esa la razón de ser de dicho escrito. En ese texto, el autor fundamenta su explicación en el pasaje bíblico de san Pablo en el capítulo 3 de su segunda carta a la comunidad cristiana de Tesalónica, en donde dice que “quien no quiera trabajar, que no coma.”¹⁶⁷ El cual los monjes de Cartago, como ya hemos visto, lo interpretaban a su conveniencia, junto a otros textos escriturísticos, afirmando que el apóstol se refería no necesariamente a trabajos físicos.

Ante ello, el autor les hace un detallado despliegue de puntos en los cuales se fundamenta el trabajo físico de los monjes; refutando primero los argumentos bíblicos que ellos dan para excusarse del trabajo físico, para luego dar sus puntos de porqué los

¹⁶⁶ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p.p. 550.

¹⁶⁷ 2 Tes 3,10.

monjes deben realizar este tipo de trabajo. Primero deja en claro que, cuando el apóstol Pablo expresa que quien no quiera trabajar que no coma, se refiere al trabajo físico, puesto que lo hace en un contexto en donde el mismo apóstol se pone como ejemplo de que él ha trabajado físicamente para ganarse el pan y no ser una carga para las comunidades; y es evidente que este trabajo es aparte del trabajo espiritual y evangelizador que él realiza.

Otro texto bíblico en el que, como ya hemos visto, los monjes de Cartago se escudaban para no trabajar, es el del capítulo 6 del evangelio según san mateo, en donde, a partir del versículo 25, Jesús pone de ejemplo a las aves del cielo y los lirios del campo, que no trabajan ni se preocupan por el vestir y el comer, y Dios se hace cargo de ellos, por tanto, ¿qué no hará Dios por el hombre?. Ante esto, el autor refuta diciendo que, se Odría también decir que aquí el Señor se refería a alimento y vestidos espirituales, como ellos argumentan respecto a la cita paulina del trabajo físico. En cambio, el apóstol sí que clarifica que se trata de trabajo físico, específicamente, del trabajo manual.

El trabajo es necesario, según Agustín, entre otras cosas porque combate la ociosidad. Evidentemente explica que, ante una enfermedad o ante la incapacidad de realizar algún trabajo, no se debe obligar a nadie; pero deja claro que no se debe permitir la holganza y la haraganería de quienes entran a los monasterios, para librarse de la esclavitud o de una vida de trabajos físicos fuertes, y poder vivir sin hacer siquiera el más mínimo esfuerzo físico dentro de la Congregación.

Finalmente, el fundamento teológico que el autor usa para reforzar la necesidad del trabajo físico en los monjes, es el hecho de que la Sagrada Escritura manda que se trabaje; y si estos monjes se excusan en que no trabajan, porque se dedican a leer las Escrituras; no tiene sentido que lean algo que luego no van a cumplir; sería entonces una pérdida de tiempo.¹⁶⁸ Así, el autor termina por afirmar que, son necesarios, tanto el trabajo físico manual como las labores intelectuales y espirituales. Ya que éstas se complementan en un todo que comprende la integridad del trabajo humano.

III.II: PROPUESTA MONÁSTICA SUBYASCENTE EN EL CORPUS:

Luego de que hemos abordado algunos aspectos de la antropología teológica que se desprende de los textos que estamos estudiando; pasemos ahora a abordar un aspecto de total relevancia y que ya se ha venido vislumbrando a lo largo del análisis que hemos ido haciendo; nos referimos a la propuesta monástica que subyace en los textos de san Agustín que estamos abordando en nuestro trabajo.

¹⁶⁸ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Óp, cit. p. 735.

En este sentido, podemos repetir lo que ya hemos dejado ver en los apartados precedentes; a saber, que Agustín, aunque se empapa de muchas experiencias monásticas y ascéticas de diferentes sitios; él no adopta propiamente ninguna de esas formas de vida monástica que ha conocido; aunque no se puede negar que muchos aspectos los adapta para sus fines; sino que, junto a su inseparable compañero Alipio, propone una forma de vida monástica propia; misma que, con el tiempo, se haría totalmente popular y cambiaría el mundo del monasticismo de su tiempo y de épocas posteriores.

La propuesta monástica de Agustín es, pues, una propuesta cenobítica en toda la concepción de la palabra; esto es, “(...) vida de comunidad completa, de comunión, de estrecha unión de pensamientos, sentimientos y costumbres”.¹⁶⁹ Es decir que, para nuestro autor, el asceta no debe estar solo, sino que debe unirse a otros, y hacerse uno solo con ellos para, juntos alcanzar la meta de la santidad. En otras palabras, Agustín propone un estilo de vida comunitaria, en donde todos renuncien a todo para tenerlo absolutamente todo en común.

El ideal monástico de Agustín es el proyecto de vida que se presenta en la comunidad apostólica que narran los Hechos de los Apóstoles; esto es, *cor unum et anima una*. Es decir que, el Doctor de la Gracia quiso que, en los monasterios que se fundaran en torno a su propuesta monástica, se viviera intentando reproducir y hacer vida el ideal con el que vivió aquella primera comunidad cristiana que se fundó en Jerusalén luego del acontecimiento de Pentecostés; y ese ideal de vida consistía en tener un solo corazón y una sola alma; vendían todos sus bienes y lo entregaban a los pobres, o lo ponían en común para el bienestar de todos.

Es por eso que, en las tres obras que aquí abordamos, se tiene en cuenta este aspecto; así, en las obras *Ordo Monasterii* y *Regula ad Servus Dei*, comienza su compendio de normas de vida, señalando que el ideal con el que deben vivir los “Siervos de Dios” es el de la comunidad apostólica de Jerusalén; todos los demás apartados de estas dos obras, son formas en las que se realiza en la práctica este ideal de vida comunitaria y de hacerse un solo corazón y una sola alma con los hermanos. Por su parte, en la obra *De Opere Monachorum*, el tema de la vida en común es un aspecto transversal en toda la exhortación que nuestro autor dirige a los monjes de Cartago; puesto que el trabajo físico manual es un aspecto elemental en ese ideal de vida en común que se les ha propuesto como modelo de vida.

En este orden de ideas, todos los aspectos de la vida monástica agustiniana, giran en torno a este gran ideal; la vida orante tiene un enorme tinte comunitario, el trabajo se realiza en comunidad, aunque se distribuyan tareas, todos los momentos comunitarios tienen ese ámbito en el que se resalta este ideal. Y en la práctica, literalmente los monjes

¹⁶⁹ GARCÍA M. Colombás. El monacato primitivo. Óp., cit. 1994. p. 281.

agustinianos lo tienen todo en común, la alimentación es austera y no es a su gusto, sino que la que los encargados les sirvan; los medicamentos son en común, según las necesidades de cada uno; hasta las ropas son en común, tan es así que los encargados de la lavandería la asignan a unos y a otros indistintamente.

Todos estos aspectos nos muestran la puesta en práctica de una propuesta monástica en donde la vida comunitaria apostólica se hace a la realidad. Esto va ayudando al monje a renunciar a sí mismo y a los placeres del mundo, y a negarse incluso a sus propios deseos y caprichos, para hacerse verdaderamente un solo corazón y una sola alma con los hermanos que, como él, han abrazado este estilo de vida.¹⁷⁰

Ahora bien, este negarse a sí mismo y este hacerse un solo corazón y una sola alma, tiene un fin último, y es el de separarse de los placeres y deseos mundanos, para obtener un nivel de ascesis y de santidad, que les permita llegar alcanzar una unión íntima con Dios; y aquí radica el culmen de la propuesta monástica de Agustín. Él siempre luchó por encontrar aquello que lo hiciera pleno y feliz, y lo encontró en la persona de Cristo, y a través de Él en la plenitud Trinitaria de Dios. Por ende, su convicción es que el fin último del ser humano, en tanto creatura de Dios a su imagen y semejanza, es lograr una unión íntima con Él; misma que se logra, por excelencia a través de la vida monástica, una vida en comunidad a ejemplo de los apóstoles. Puesto que, siendo un solo corazón y una sola alma con los hermanos, se logra ser un solo corazón y una sola alma con el Dios que ha creado al hombre a su imagen y semejanza.

En ese sentido, la propuesta de Agustín es una vida en unión con los demás para alcanzar la unión con Dios. Esto se realiza en la práctica; es decir, en la Eucaristía celebrada en común, en los rezos comunitarios de salmos, en los momentos de oración comunitarios y personales; en el trabajo físico manual e intelectual; en los momentos de compartir los alimentos; en prácticas continuas de ayuno y mortificación, etc. Esa es la propuesta monástica de Agustín; en las cosas ordinarias de la vida diaria del monje, se construye comunitariamente el camino para alcanzar el ideal último; a saber, la unión íntima con Dios.

Y este estilo de vida cautivó a tantas personas que el movimiento monástico agustiniano floreció en todo el África del norte y traspasó sus fronteras para extenderse por todas las latitudes cristianas de aquel tiempo, hasta convertirse en una propuesta monástica que, como hemos dicho, cambiaría el rumbo de la historia del cristianismo monástico. Hasta aquí los aspectos referentes a la propuesta monástica de Agustín de Hipona, los cuales seguiremos ahondando en lo que nos queda del presente trabajo, como lo hemos hecho en los apartados precedentes al que nos ocupa.

¹⁷⁰ Cfr. Ibid. p.p. 274-286.

III.III: TEMAS TEOLÓGICOS ABORDADOS EN EL CORPUS:

En el presente apartado nos proponemos hacer una descripción de los temas teológicos que san Agustín aborda en las tres obras que estamos estudiando de su corpus monástico. Cabe señalar, ya de entrada, que el texto, al tratarse de una literatura que aborda o atañe un campo concreto; esto es, la vida monástica; nos presenta temas teológicos de igual manera concretos y puntuales; dando por sentados los temas teológicos más grandes como la Trinidad, la Cristología, la Eclesiología, etc. En pocas palabras, lo que queremos afirmar es que, en tanto que se trata de una literatura concreta, aborda temas teológicos concretos, para un grupo de personas, como lo son los monjes, que se da por sentado que ya tienen asumidos y clarificados los temas más generales y nucleares de la fe y de la teología.

III.III.I: EL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO:

Un tema teológico importante en el corpus monástico de san Agustín es el tema del amor, de la caridad; amor entendido tanto como amor hacia Dios, y amor hacia los hermanos. Decimos que es un tema trascendental, puesto que es lo que, para Agustín, mueve o debe mover la vida de los monjes “siervos de Dios” como él les llama. Tan es así que, tanto en la obra *Ordo Monasterii* como la *Regula ad Servus Dei*, comienzan con la exhortación imperativa de que, ante todo, los monjes deben amar a Dios y después también al prójimo; tomando como base para dicha exhortación, el hecho de que esos son los mandamientos principales que Dios ha dejado.¹⁷¹ Luego de dicha norma imperativa, ya se dispone, en ambas obras, a describir las normas de vida que les propone.

El amor a Dios, evidentemente se lleva a la práctica a través de la entrega de la propia vida a Él, a través de la comunidad, y el esfuerzo por vivir en santidad. El amor a los hermanos, se expresa en el hecho mismo de congregarse para vivir en comunidad; la cual comporta el aspecto de la vida en común, pero sobre todo, el aspecto de esa vida en común esté caracterizada por la unanimidad, y por el hecho de tener una sola alma y un solo corazón, a ejemplo de la comunidad apostólica; todo ello enfocado también hacia Dios; lo que nos lleva a afirmar que, en el amor a los hermanos, se refleja de forma implícita, el amor hacia Dios.

El amor al prójimo, reflejado en la vida en común, no significa solamente vivir bajo el mismo techo, rezar, comer y trabajar juntos; sino que va más allá; implica

¹⁷¹ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2°). Óp., cit. p.p. 550.560.

literalmente tenerlo todo en común; como las primeras comunidades cristianas. Por ello, Agustín les va a exhortar diciéndoles que, como comunidad, deben tenerlo todo en común, compartirlo todo. En ese sentido les invita a que no llamen ni consideren como propia ninguna cosa; sino que todo sea comunitario y que el superior les distribuya los bienes según las necesidades de cada uno. Por ello, invita a quienes antes de entrar tenían bienes, a que los entreguen a la comunidad y dejen de considerarlos como propios; lo mismo cuando, estado dentro, reciban un regalo del exterior. Esa es la prueba fehaciente del amor al prójimo, la capacidad de despojarse de todo y de considerar y tener la convicción de que todo es de todos.

III.III.II: LA TRINIDAD:

Como ya decíamos arriba; al tratarse nuestra literatura, de unos textos escritos para monjes; no se detalla propiamente una Trinidad, puesto que se da por sentado que estos monjes ya tienen asumido éste y otros misterios de nuestra fe. Sin embargo, estudiando el contenido de estos textos, sí que se pueden percibir algunos aspectos que son fundamentales en lo que, para nuestro autor, conforman los misterios trinitarios.

Así pues, en un primer momento se puede percibir como, para Agustín, Dios es un Padre que nos ha creado a su imagen y semejanza, y es a quien, el hombre, busca unirse en el amor y a través de la vida ascética y mística orante de la vida monástica. Sus escritos, sobre todo los dos textos normativos, los empieza el autor exhortando a que amen a Dios antes que a todas las cosas. En cuanto al Hijo, Jesucristo; para Agustín, como se puede apreciar en los textos; Jesús es el verdadero Hijo de Dios, que ha venido al mundo para el perdón de los pecados y para darnos la Salvación; este punto lo abordaremos más ampliamente al hablar de la Cristología que descubrimos en el autor.

Finalmente, con respecto a la Persona de Espíritu Santo, se puede percibir a lo largo del texto que, para el autor, el Espíritu Santo constituye la fuerza que nos ayuda a poder alcanzar los ideales monásticos de amor a Dios y a los hermanos. Es una tarea grande, que evidentemente el ser humano no puede lograr por sí solo, así sea dentro de la vida monástica; por lo que, el hombre cuenta con el auxilio del Espíritu de Dios, que es el que le ayuda a lograr estos propósitos de vida encaminados a la perfección del alma. Dicho aspecto lo deja ver concretamente a lo largo de la obra *De Opere Monachorum* cuando expresa cómo el apóstol Pablo es ejemplo de quien trabaja tanto física y espiritualmente, y que ello lo logra porque cuenta con la inspiración, la iluminación y la ayuda divina, que no es otra cosa que el auxilio del Espíritu Santo.

Estos son los aspectos que, en cuanto al misterio trinitario, se traslucen de los textos que san Agustín escribe a sus monjes.

III.III.III: CRISTOLOGÍA:

En total concatenación con el apartado anterior; o, mejor dicho, como parte de él; encontramos el tema de la Cristología; que, de igual forma, aunque no lo aborde de forma explícita, se descubre como fondo a lo largo de los textos monásticos que estamos estudiando. Ya de entrada podemos señalar que, para Agustín, Jesucristo es el Salvador de la humanidad, que ha muerto en la cruz y ha resucitado dándonos una nueva vida. En ese sentido, la vida monástica está cimentada con el ideal de hacer posible ya en este mundo, esa nueva vida a la que Cristo nos ha introducido.

Por ello, la persona de Jesucristo, es el eje en el que se fundamenta la vida monástica que, en particular para san Agustín, tiene como ideal primario, como ya lo hemos visto arriba, el ejemplo de las primeras comunidades cristianas apostólicas que, a su vez, bebieron del ideal de vida que tenía la comunidad conformada por Jesús y sus apóstoles. En ese sentido e iluminados bajo esa lupa, san Agustín propone toda la organización de la vida de los monjes, desde su razón misma de ser, hasta las ocupaciones cotidianas marcadas por los actos comunitarios y personales de oración, de trabajo físico, manual e intelectual, y de compartir con los hermanos en Cristo.¹⁷²

Todo ello está permeado, pues, por el fin último de hacer vida en el mundo, el ideal de vida que Jesucristo enseñó a sus apóstoles y que éstos transmitieron a los primeros hombres que abrazaron la fe, después de los misterios de Pentecostés. Estas son las pinceladas que de los textos monásticos de san Agustín se pueden vislumbrar con respecto al tema teológico de la Cristología.

III.III.IV: LA ASCÉTICA Y LA MÍSTICA:

Luego de que hemos abordado algunos aspectos de la Cristología que se descubre en estos textos, pasemos ahora a profundizar en un aspecto que está ligado la antropología y a la propuesta monástica del autor, que ya veíamos más arriba, en tanto que es el método, o el medio, por el cual Agustín quiere lograr, y que sus monjes logren ese ideal de vida en unidad a Dios; nos referimos al tema de la ascética y la mística.

En ese sentido, podemos comenzar afirmando que es evidente que, una vida monástica, tiene como uno de sus pilares fundamentales, un estilo de vida ascético y místico, en donde, el ser humano está llamado a trabajar constantemente para despojarse de sí mismo, y de los placeres y deseos mundanos, para alcanzar un nivel de elevación mística que le permita lograr una unión íntima con Dios.

¹⁷² Cfr. Ibid. p. 560.

Por ello, la vida entera de los monjes, más allá de los momentos concretos de oración personal y comunitaria, debe estar marcada por el ambiente de oración. Es por eso que Agustín manda que siempre se tenga lecturas espirituales durante las comidas, para que mientras el cuerpo se alimenta, también lo haga el espíritu; así mismo manda que nunca se hablen temas banales o mundanos, y se guarde silencio a menos que sea totalmente necesario hablar.¹⁷³

Esta vida ascética y mística, está marcada por varios aspectos concretos que, al igual que en el apartado anterior, nos parece pertinente abordar de una forma más profunda; como el aspecto de la oración, del ayuno y el de la corrección fraterna.

III.III.IV.I: LA ORACIÓN:

Uno de los aspectos fundamentales para experimentar una vida ascética y mística, es el tema de la oración. Como ya decíamos arriba; para Agustín, el día a día del monje debe estar marcado por el trabajo físico, el trabajo intelectual y la vida espiritual; esa vida espiritual se alimenta evidentemente con el ejercicio constante de la oración. Por ello, en el *Ordo Monasterii*, el autor dicta normativas que los monjes deben seguir en lo cotidiano. Como ya señalábamos, desde la mañana hasta el mediodía, el monje debe dedicarse al trabajo físico manual, así como un rato en la tarde; pero, además de ello, el texto señala momentos concretos tanto de oración personal como comunitaria. En ese sentido, en el apartado segundo de esta obra, el autor describe la manera en que los monjes deben orar y cantar, tanto en maitines como en tercia, sexta, nona y vísperas. Además, manda que después de las vísperas se lean lecturas y se recen salmos antes de ir a dormir.¹⁷⁴

Ya en la obra *Regula ad Servus Dei*; Agustín invita a los monjes a ser constantes en la oración a la hora y en los tiempos señalados por la comunidad. Expresa también que cuando los monjes oren con salmos, deben sentir en el interior lo que la boca proclama. Asimismo, señala que el oratorio debe reservarse únicamente para orar y no para otras actividades; para que éste, se encuentre siempre disponible para que los que quieran, puedan orar en sus ratos libres.¹⁷⁵ Este último señalamiento nos hace percibir que, además de las horas comunitarias de oración establecidas, se mandaba, o al menos se dejaba la libertad, para que quienes quisieran, pudieran hacer oración personal; lo cual es un indicativo de lo importante que el tema de la oración era en la vida de los Siervos de Dios, según lo anhelado por Agustín.

¹⁷³ Cfr. Ibid. p.p. 561-565.

¹⁷⁴ Cfr. Ibid. 550-551.

¹⁷⁵ Cfr. Ibid. p. 566.

III.III.IV.II: EL AYUNO:

Aunado al tema anterior, el autor propone a sus monjes, la práctica del ayuno. Así, en la obra, *Regula ad Servus Dei*, Agustín exhorta a sus monjes a que domen su carne con ayunos y abstinencia de comida y bebida; haciendo la salvedad de que esto debe hacerse en la medida en que la salud lo permita. Asimismo, indica que, el hecho de no poder ayunar, por alguna causa justa, no otorga permiso para tomar alimento fuera de la hora de comida o de refección; a menos que se padezca alguna enfermedad que así lo requiera.¹⁷⁶ En la sentencia anterior, podemos vislumbrar que, para Agustín, la vida monástica debía estar acompañada por ejercicios continuos de piedad, no por el simple hecho de hacerlos; sino con el fin de domar los deseos del cuerpo y de ir adquiriendo autocontrol sobre nosotros mismos y sobre las inclinaciones carnales. Evidentemente todo esto bebe de la teología que la Iglesia ha enseñado siempre sobre el sentido del ayuno.

Por su parte, en la obra *Ordo Monasterii*, en tanto que es una obra sumamente pequeña y concisa; no encontramos una alusión directa sobre el ayuno; pero sí que podemos encontrar una referencia al mismo, cuando el autor expresa, refiriéndose a las comidas y a la forma de comportarse en ellas, que los fines de semana está permitido que quienes lo deseen consuman vino.¹⁷⁷ Es verdad que esto puede parecer muy banal; pero si nos damos cuenta, el simple hecho de que se especifique esto, es una muestra de que entre semana, no estaba permitido consumir vino; y esto es, a su vez, una muestra de que, en las comidas, se hacían pequeños y constantes ejercicios de abstinencia o ayuno; entre los cuales figuraba el de no tomar vino entre semana.

En pequeños gestos, como los que hemos señalado, se vislumbra la importancia y la trascendencia que para Agustín tenía el hecho de que la vida monástica se ejercitara con prácticas de ayuno y abstinencia. Esto, se acompañaba a la hora de las comidas, con el silencio y recogimiento que se debía hacer para escuchar y asimilar los textos que se leían en los ejercicios de lectura espiritual que se tenían. Esto con la idea de que, así como el cuerpo se alimentaba físicamente por la boca; el espíritu se alimentara interiormente a través del oído.

III.III.V: LA MORAL:

Otro tema teológico que se descubre en el corpus monástico de san Agustín es el tema de la moral; lo cual es evidente puesto que una de las características de la vida

¹⁷⁶ Cfr. Ibid. p. 568.

¹⁷⁷ Cfr. Ibid. p. 556.

monástica en general es la de ser modelos de santidad, lo cual implica y conlleva una moral ejemplar. En ese sentido, muchos de los puntos que se abordan en estos textos, tienen que ver con la moral. Sí, por ejemplo, el autor señala que, uno de los valores morales que debe tener el monje, es la humildad, lo cual se refleja en el hecho de que los monjes han de ser obedientes y dóciles a la voluntad de Dios y a los superiores.

Este aspecto de la humildad también se ve reflejado en el sentido comunitario de la vida monástica; ya que, teniendo todo en común, Agustín les llama a no envanecerse ni a ensoberbecerse de las cosas que en el monasterio poseen, ya sea porque las tenían antes y las siguen considerando suyas, o porque no las tenían antes y ahora tienden a abusar de ellas; pues afirma que “(...) cualquier otro vicio se ejercita en las malas obras para hacerlas; la soberbia, en cambio, acecha también a las obras buenas para perderlas”.¹⁷⁸ Por tanto, exhorta a los monjes a alejarse de las soberbias y a ser humildes incluso cuando obren bien.

Otro aspecto de la moral que se toca en estos textos es el tema del porte y la compostura que el monje debe tener. En ese sentido manda que el monje tenga compostura incluso en la forma de vestir, de andar, y en la forma de comportarse ante las personas de fuera del monasterio, sobre todo de las mujeres. Así, afirma que, lo más correcto a su estilo de vida es que no sean llamativos en su porte, ni tengan pretensiones de agrandar con la forma de vestir, sino que, más bien, deben ellos buscar agrandar a los demás por la pureza de sus costumbres. Recomienda, además que, en el andar, en el estar de pie, en todos los gestos, los monjes no hagan nada inapropiado que pueda escandalizar, agraviar u ofender a los demás.

El aspecto del trabajo también puede ser visto desde el tema de la moral; ya que, en la obra, el autor deja en claro que el trabajo es un aspecto necesario e integral de la vida de todo ser humano, y por ende de la vida del monje. Por ello, a los monjes de Cartago, en la obra *De Opere Monachorum*, les exhorta a que no abracen la vagancia y la holganza; que trabajen al igual que todos los demás; al ejemplo del apóstol Pablo, al ejemplo de Agustín mismo. Y da a entender que la vagancia no es algo ético ni propio de alguien con una moral firme; y mucho menos para los monjes; puesto que, si a uno se le tacha de holgazán, tacharán también de lo mismo a toda la comunidad.¹⁷⁹ En ese sentido el trabajo es un aspecto moral; en tanto que dignifica y es constructor de una moral firme en quien lo practica, ya que evita la vagancia y la holganza.

¹⁷⁸ Cfr. Ibid. p. 564.

¹⁷⁹ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Óp., cit. p.p. 759-760.

Como podemos observar, pues, dentro de la moral de la vida monástica que propone san Agustín, se encuentran aspectos como la pobreza, la castidad y la obediencia; que es lo que nosotros conocemos como virtudes teologales y que en la vida monástica se viven en forma de votos. Y también en esa misma línea, se presenta el aspecto de la caridad y de la corrección fraterna; como una forma de auxiliar al hermano que cae en acciones inmorales y se desvía del camino. En ese sentido, al igual que hemos hecho en apartados anteriores, consideramos conveniente abordar estos últimos aspectos de forma más profunda, de manera que enriquezcan nuestra óptica sobre la moral en el corpus monástico del Doctor de la Gracia.

III.III.V.I: VIRTUDES TEOLOGALES:

Con este título teológico, vamos a abordar los aspectos de la pobreza, castidad y obediencia, como temas dentro de la moral monástica de san Agustín; los cuales, como ya decíamos arriba, se viven en la vida monástica a manera de votos que se profesan para ser cumplidos a Dios.

III.III.V.I.I: LA POBREZA:

Con respecto al tema de la pobreza, como ya hemos abordado a lo largo de este análisis; vemos que, para Agustín el tema de la pobreza no era visto como el hecho de no tener nada, sino más bien, como el hecho de tenerlo todo en común; de no considerar nada como propio. Por ello, a los monjes, antes de que se adhirieran a la comunidad monástica, les pedía que se despojaran de todo y lo pusieran para el común de la comunidad. Y a quienes no poseían nada, les exhortaba a no entrar a esta vida con el propósito de beneficiarse de todos los bienes que se tenían en común, sino que mantuvieran una vida de pobreza y de desprendimiento de los bienes terrenos.¹⁸⁰

En este punto toma también sentido la enorme exigencia y exhortación que el autor hace a los monjes de Cartago que se niegan a trabajar; puesto que descubre que quienes no quieren trabajar, lo que quieren es vivir tranquilos, a costa de los bienes comunes, y que en su mayoría son personas que antes de entrar al monasterio no tenían riquezas, y que por tanto, tenían que trabajar para vivir; pues en ese sentido les manda a que sigan trabajando como antes; aun sabiendo que, dentro de la comunidad tienen seguro

¹⁸⁰ Cfr. Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2°). Óp., cit. p.p. 562-563.

el alimento y otros bienes necesarios.¹⁸¹ Ya que la renuncia a la vida y a las labores seculares no es renuncia a la pobreza ni al trabajo.

Por ello, la vida monástica comunitaria debe estar totalmente caracterizada por la vida de pobreza, en donde todo se tiene en común, y los superiores o las personas destinadas para ello, distribuirán los bienes de manera justa y según las verdaderas necesidades de cada uno; tanto en la ropa, la alimentación, los medicamentos, etc. En ese sentido el autor señala que “en lo posible, no os preocupéis de lo que se os da para vestiros según las estaciones: si cada uno recibe lo mismo que había dejado, o tal vez distinto, lo que otro había tenido; con tal de que a cada uno no se le niegue lo que cada uno necesita”.¹⁸² Por tanto, la vida monástica no se trata de lujos ni de vanidades, sino de tener todo en común, a ejemplo de la comunidad apostólica, y que así, cada uno tenga lo necesario para vivir.

III.III.V.I.II: LA CASTIDAD:

Con respecto a esta virtud teologal, el autor exhorta a sus monjes a cuidar la compostura y el porte exterior; así, como ya señalábamos arriba, invita a no vestir ni andar de forma llamativa; puesto que ello puede atraer la mirada y perturbar a terceros, en este caso, puede ser atrayente para las mujeres; en este sentido es tajante y manda a los monjes que no anden, se vistan ni se comporten como queriendo ser atractivo a las mujeres. Respecto al comportamiento con ellas, el autor manda que, cuando vean a una mujer, no la vean con ojos de deseo y con pensamientos pecaminosos; ya que no solo con el tacto y con el deseo, se cae en concupiscencia hacia las mujeres, sino también con la mirada.

Y afirma que la impureza de los ojos es señal de un corazón impuro, agregando que “cuando, aun sin palabras, los corazones impuros se comunican entre sí con mutuas miradas, y con recíproco ardor se deleitan en la concupiscencia de la carne, la castidad propia huye de las costumbres, aunque los cuerpos queden intactos de violación inmunda”.¹⁸³ Por tanto, el autor recomienda que, cuando salgan del monasterio, vayan al menos con un acompañante, de manera que, cuando estén en presencia de alguna o varias mujeres, cuiden mutuamente de su castidad, porque así, Dios que habita en ellos, les guardará también de la concupiscencia.

¹⁸¹ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Óp., cit. p. 743.

¹⁸² Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Óp., cit. p. 578.

¹⁸³ Ibid. p. 572.

III.III.V.I.III: LA OBEDIENCIA:

Como parte de la virtud de la humildad y del negarse a sí mismo, el autor propone a sus monjes una vida de total humildad, acorde con la moral que debe tener todo monje. En ese sentido, en la obra “*Ordo Monasterii*”, el autor manda puntualmente que obedezcan de forma fiel y honren a Dios y luego a su padre (asumimos que hace referencia al 4 mandamiento) y luego agrega que sean sumisos a su superior, como conviene a las personas santas.

Ya en la obra *Regula ad Servus Dei*; ahonda más en este aspecto, diciendo que el monje debe obedecer al superior como a un padre, de manera que no se ofenda a Dios a través de la desobediencia a él. En ese sentido, manda también al superior, que castigue con castigo todas las faltas a la obediencia dentro del monasterio; claro está que estos castigos deben ir encaminados a la enmendación y la corrección de la falta cometida; pero, a su vez, hace ver que el superior también debe ser obediente a Dios y a la Regla.¹⁸⁴

Por otra parte, en la obra *De Opere Monachorum*; el autor también hace referencia a la obediencia, cuando expresa que, así como son ejemplares y obedientes en los demás aspectos de la vida monástica, sean también obedientes a todos los aspectos que se les han sido mandados por medio de este texto, con respecto al trabajo físico manual. Asimismo, expresa al superior de dicha comunidad; que el remedio eficaz para este problema, es poner orden a todo,¹⁸⁵ haciendo referencia, evidentemente a la obediencia con que los monjes deben vivir.

Estos son los aspectos en donde se vislumbra la postura de Agustín con respecto a las virtudes teologales, vividos en forma de profesión de votos dentro de la vida monástica.

III.III.V.II: CARIDAD/CORRECCIÓN FRATERNA:

Íntimamente ligado al tema del amor al prójimo que ya abordábamos al inicio de este apartado, y al de las virtudes teologales que veíamos en el punto anterior; encontramos el tema de la caridad fraterna, como parte de la moral dentro de la vida monástica. Este aspecto, es eminentemente necesario para poder llevar a la práctica el ideal de la vida en común que, como hemos señalado, es la columna y el pilar en el que Agustín quiso fundar la vida monástica, a ejemplo de la comunidad apostólica.

¹⁸⁴ Cfr. Ibid. p.p. 554.589.

¹⁸⁵ Cfr. Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Óp., cit. p.p. 735. 759.

En el corpus monástico, específicamente en la *Regula ad Servus Dei*, el autor hace énfasis en la caridad con los débiles, entre lo que resalta las atenciones que se deben tener con los enfermos. A ellos, el autor manda que se les facilite con la mayor prontitud posible, todo lo que, materialmente necesiten en alimento, vestuario, medicamentos, etc.¹⁸⁶ Todo ello con el fin de que recobren prontamente la salud. Resalta también que, una vez se repongan, puedan volver al régimen de vida ordinario que lleva la comunidad.

Unido a lo anterior, como parte inseparable de la caridad fraterna, se encuentra el aspecto de la corrección fraterna que, como sabemos, hunde sus raíces en la enseñanza evangélica que encontramos en el capítulo 18 del evangelio según san Mateo, en donde Jesús nos deja los lineamientos que se deben seguir para llevar a cabo la obra de caridad que constituye la corrección fraterna. Ese mismo esquema sigue Agustín en su propuesta monástica para ejercer la corrección fraterna; es decir, amonestar al hermano primero a solas, luego en grupo y, por último, la corrección a nivel comunitario.

En este punto es pertinente recalcar que, esta corrección no se debe realizar con el fin de dañar al hermano, sino, todo lo contrario, con el único fin de regresar a los hermanos al camino del bien, a la senda común marcada por la comunidad. En ese sentido, el autor expresa a los Siervos de Dios, que no deben sentir que son malos por realizar la corrección fraterna, “Porque si un hermano tuyo tuviese en el cuerpo una herida que quisiese ocultar por temor a ser curado, ¿no serías cruel callándolo, y misericordioso manifestándolo? Pues ¿con cuánta mayor razón debes descubrirlo, para que no se corrompa más peligrosamente en el corazón”.¹⁸⁷ Esta analogía de las heridas corporales y la urgencia con que deben tratarse, es una muy certera forma de dejar en evidencia que, las heridas del corazón, deben, con mayor urgencia, ser sanadas; y una de las formas que el autor propone, es la corrección fraterna.

Y estos son, en síntesis, los temas teológicos más importantes que se pueden percibir a lo largo del contenido de las tres obras de san Agustín que estamos estudiando en este trabajo.

¹⁸⁶ Cfr. Ibid. p. 568.

¹⁸⁷ Ibid. p. 576.

CONCLUSIONES:

Una vez que hemos hecho todo el análisis pertinente, respecto a las tres obras que componen lo que para efectos de este trabajo hemos tenido a bien llamar el corpus monástico de Agustín de Hipona; esto es, la obra *Ordo Monasterii*; la obra *Regula ad Servus Dei* y la obra *De Opere Monachorum*; hemos llegado a las siguientes conclusiones:

Una primera conclusión tiene que ver con el fenómeno del monasticismo como tal; es importante descubrir la trascendencia que este movimiento religioso, ha tenido desde sus inicios dentro del cristianismo. Dentro de él; descubrimos cómo éste es un fenómeno de carácter universal, que va surgiendo de forma simultánea a lo largo de la geografía donde se iba asentando el cristianismo en los primeros siglos. Bien podríamos decir que el monasticismo es algo que va implícito dentro del cristianismo que se va anunciando a los pueblos; parece que, al llevar el mensaje del evangelio, éste llevara implícita una semilla del ideal ascético, que luego va inspirando a hombres y mujeres a apartarse del mundo y de los placeres, para llevar una vida austera y de santidad más perfecta, con el fin de vencer las tentaciones y alcanzar una unidad perfecta con Dios.

En cada uno de los sitios en donde el cristianismo se iba extendiendo, vemos cómo se va dando el movimiento ascético monástico; y es pertinente señalar también que en cada sitio tiene unas características propias; es decir que, toma aspectos de la cultura y de la religiosidad propias de cada geografía, pero se deja influenciar y nutrir por la riqueza del monacato que ya ha surgido antes en otras latitudes; en ese sentido podemos comprender cómo el monacato judío es una gran luz que irradia los monacatos nacientes en otros sitios, en donde estos se nutren de él, pero también toman características propias que le enriquecen y le dan una identidad única.

Una segunda conclusión a la que llegamos luego de este profundo análisis, tiene que ver con el autor que nos ocupa; esto es, el *Doctor Gratiae*, Agustín de Hipona; sobre él, es importante resaltar cómo él dedica muchos años a la tarea de buscar un estilo de vida que le hiciera feliz; de este modo hemos visto cómo se refugia en distintos grupos e ideologías de la sociedad de su tiempo, como ser la filosofía, las creencias maniqueas, incluso llega a considerarse a sí mismo como escéptico. Pero luego, los derroteros de la vida lo llevan a descubrir la religión cristiana y encuentra en ella el tesoro que siempre había estado buscando, pero concretamente lo encuentra en el ejemplo de vida de algunos cristianos que va conociendo y que, han decidido apartarse del mundo para vivir en una

lucha constante por lograr una unidad perfecta con Dios a través de la ascética y la mística. Nuestro autor descubre que es ese el estilo de vida que siempre ha estado buscando; encuentra en la vida ascética, el ritmo debida que él quiere llevar para siempre, ese que le dé la plena realización y felicidad.

De ese modo, Agustín llega a proponer un estilo de vida monástica propio, que se convertiría en un estilo monástico que irradiaría y nutriría todo el monacato conocido en su tiempo, no solo en el África romana, sino que llegó a expandirse por todas las latitudes en donde el monacato ya se había establecido, y en los sitios en donde iba implantándose por aquellos tiempos. Agustín se convierte en un gran transformador de la vida monástica de su tiempo, su propuesta de vida monástica, la cual fue él el primero en abrazar, fue un hálito de fuerza y un renuevo para los diferentes grupos monacales de su tiempo y de los años siguientes. En ese sentido es importante y pertinente el estudio que hemos realizado sobre nuestro autor, ya que a éste se le conoce mucho más por su vida episcopal, que fue la mayor parte de su ministerio; sin embargo, sus inicios en el cristianismo fueron en la vida monástica, y en esa etapa de su vida nos lega una gran riqueza, la cual, hasta hoy, sigue teniendo una gran vigencia y actualidad.

En línea con lo anterior, llegamos a una tercera conclusión, y tiene que ver con la propuesta monástica que nos presenta Agustín de Hipona; en ella encontramos a riqueza de quien ha vuelto su mirada a la comunidad apostólica, y ha visto en ella, en su estilo debida, el ideal más apropiado y más seguro para llegar a la santidad. En otras palabras, como ya decíamos antes, Agustín a lo que aspira es a llevar un estilo de vida que se asemeje a la perfección, de manera que pueda alcanzar una unión íntima con Dios. Y eso es lo que propone a sus seguidores, a quienes llama Siervos de Dios; les presenta y propone un estilo de vida totalmente comunitario, en donde no solo viven bajo el mismo techo si no que realmente tienen todo en común, la alimentación, el vestuario, los medicamentos; comparten la vida cotidiana, marcada por el trabajo, por la oración, por los momentos en que se sientan a la mesa y los momentos en que se pueda dar la dispersión y la refacción.

Todo este estilo de vida, está marcado por la vida que llevaban los primeros cristianos en la comunidad apostólica de Jerusalén, y que se nos narra en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, en donde se nos dice que esta comunidad se caracterizaba por tener una sola alma y un solo corazón; por vivir en completa unidad y por tener todo, absolutamente todo en común. Y es que, para Agustín, no hay mejor modelo de vida comunitaria que éste, el que es vivido por quienes son dirigidos por los apóstoles, que hicieron vida comunitaria con el mismo Jesús. Y no hay mejor modo de lograr una unión íntima con Dios, que siguiendo el ejemplo de quienes viven tratando de imitar el estilo de vida que les enseñó Jesús, el Dios hecho hombre. Por ello, el ideal monástico de Agustín,

es el alcanzar una unión íntima con Dios, viviendo con los hermanos en una sola alma y un solo corazón, a ejemplo de la comunidad apostólica de Jerusalén.

Respecto al estudio de las obras que hemos analizado, podemos afirmar que, si bien es cierto, alguna de estas obras, concretamente la obra *De Opere Monachorum*, se puede tornar tediosa y larga, en tanto que al leerla a simple vista pareciera que es una obra secundaria que fue hecha solamente para los monjes de Cartago, y que no va más allá de esa realidad concreta; podemos concluir que la misma debe leerse con la idea de que, dichas afirmaciones y explicaciones hechas allí por Agustín, van más allá de una exhortación concreta para los monjes de Cartago; ya que, dentro de la misma, podemos encontrar muchas enseñanzas que perfectamente se aplican hoy en día no solo para la vida monástica sino para la vida laboral de los cristianos en general.

En ese sentido; concluimos también que, al acercarnos a dichas obras, hemos de hacerlo con el presupuesto de que, dichos textos, sobre todo los primeros dos, de forma más eminente, nos plasman y nos legan el ideal monástico de Agustín, mismo que llegó a transformar la vida monástica entera de su tiempo; le dio un giro determinante, y ya no volvió a ser el mismo luego de ese renuevo hecho por nuestro autor. Por lo tanto, es pertinente acercarnos a dichas obras, sabiendo la trascendencia y la importancia que tiene; puesto que así sacaremos un mayor provecho a la riqueza que dentro de ellas encontramos.

Entrando ya, como tal, al contenido de las obras que nos ocupan, podemos encontrar algunas conclusiones generales, y algunas conclusiones concretas de cada una de ellas; veamos primero las conclusiones concretas que llegamos sobre cada una de las tres obras que aquí nos atañen.

Luego de estudiar la obra *Ordo Monasterii*, llegamos a la conclusión de que la misma es una obra sumamente corta, pero de igual forma es sumamente rica en contenido y en espiritualidad monástica y ascética. Y es que nos encontramos ante un texto en el que, el autor, con pocas palabras, en unas cuantas líneas, ha presentado los puntos más relevantes para la vida comunitaria monástica que deben llevar quienes se sientan llamados a seguir el estilo monástico de vida que propone Agustín. Es un texto meramente normativo; concreto y directo; expresa tajantemente cómo se debe vivir, qué ideales se deben vivir, y qué cosas se deben evitar. Todo está expresado con suma claridad y concreción, de allí su poca extensión; pero se trata de la obra que abre al lector al panorama monástico querido y vivido por Agustín y por sus seguidores en los primeros años en que se decidió a abrazar la vida ascética y monástica. He allí la gran riqueza de esta pequeña gran obra del Doctor de la Gracia.

Al adentrarnos a la obra *Regula ad Servus Dei*, nos hemos encontrado con una obra que bien puede considerarse como la continuación o la versión comentada y explicada de la obra *Ordo Monasterii*; ya que básicamente, en dicha obra el autor aborda los puntos que ha expresado en el texto primero; pero de una forma bastante más amplia, más esquemática y explicativa. En ese sentido, podemos concluir, junto a los autores que hemos estudiado en este trabajo que, si la obra *Ordo Monasterii* es una obra meramente normativa y prescriptiva, la *Regula ad Servus Dei*, es una obra más dogmática y moral. Ambas obras nos indican el modo en que deben vivir los Siervos de Dios, dirigidos por Agustín; pero en esta segunda, el autor se toma más tiempo para expresar aspectos que no ha explicitado en la obra anterior, y para explicar, de una forma más distendida y detallada, la aplicación práctica de los preceptos que rigen la vida monástica, los fundamentos dogmáticos en que se cimenta cada uno de esos preceptos, y las implicaciones morales que comportan los mismos.

En cuanto a la obra *De Opere Monachorum*, llegamos a la conclusión de que, si bien es cierto que se trata de una obra que el autor escribió para un grupo concreto de monjes, y para una realidad concreta; a saber, el grupo de monjes de Cartago, que se negaban a realizar algún tipo de trabajo físico manual; la obra constituye un rico y extenso compendio en el que el autor diserta distendidamente sobre los aspectos que fundamentan el trabajo físico manual y la necesidad de éste dentro de la vida monástica, y en concreto, dentro del estilo de vida monástica que él les ha propuesto a quienes han decidido seguirle. En ese sentido, la obra traspasa totalmente los destinatarios y la realidad para la cual fue escrita inicialmente y se convierte en un compendio exhortativo, moral y catequético del por qué se debe realizar el trabajo físico manual dentro de la vida monástica en general. Creemos que quizás eso intentó hacer en el fondo el autor; es decir que, a la vez que exhortara a los monjes de Cartago, quizás quiso que su escrito trascendiera ese objetivo primario y sirviera para los demás monasterios suyos y para la vida monástica en general.

Ahora bien, refiriéndonos a las conclusiones generales a las que llegamos con respecto a las tres obras, de forma unitaria, podemos mencionar las siguientes:

En un primer momento, podemos concluir que, al enfrentarse a estas obras, el autor se encuentra con una gran riqueza literaria; es impresionante como dichas obras están sumamente marcadas por una gran cantidad de citas tomadas de las Sagradas Escrituras. Esto nos permite llegar a la conclusión que estas obras están totalmente nutridas y enriquecidas; basadas, a fin de cuentas, en los textos escriturísticos. Esto que hemos afirmado tiene sentido desde el hecho concreto de que la propuesta monástica misma del autor, se basa expresamente en un texto bíblico, concretamente tomado de los Hechos de los Apóstoles. En ese sentido, vemos cómo las demás citas, tanto del Antiguo

como del Nuevo Testamento, que el autor toma, giran en torno a este ideal monástico y sirven para afianzar o enriquecer el sentido del mismo.

Si bien es cierto que, dentro de las obras encontramos alguna cita o alusión a algún otro autor; Agustín, cita más constantemente a otras obras que para ese tiempo ya había escrito; pero, aun así, no se compara con la enorme cantidad de citas que utiliza y que han sido tomadas de las Sagradas Escrituras. Por ello, en sentido literario, podemos concluir que nos encontramos frente a tres obras cuya base es solemnemente bíblica; lo cual se convierte en una muestra fehaciente de lo importante que es la Revelación para nuestro autor, a la hora de plasmar las Reglas que habrían de regir la vida de los que desearan abrazar el monasticismo a través del grupo de los Siervos de Dios.

Siguiendo en el aspecto del contenido de las obras, podemos llegar también a la conclusión de que, los tres textos, nos reflejan como en un espejo, una antropología teológica concreta, la cual se basa en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios; cuya tarea es apartarse del mundo y de los placeres, en tanto que éstos lo alejan de Dios que es su Creador. Por ello, para nuestro autor, el sentido último del hombre es poder alcanzar la unidad perfecta con ese Dios que le ha creado a su imagen y semejanza. Y para él, la forma por excelencia en la que se puede alcanzar ese fin, es a través de la vida comunitaria ascética y monástica. Por ello, el hombre debe dedicar su vida entera a negarse a sí mismo en tanto ser finito y pecador que tiende a sucumbir ante los placeres de la vida; y vivir una vida de constante oración, ayuno, ascética y mística, para poder alcanzar esa unión plena y perfecta con Dios, que ha enviado a su Hijo al mundo, para redimirnos; por ello, es el seguimiento de ese Dios hecho hombre, el que lleva a los seres humanos a alcanzar ese fin último que da sentido a su vida y le otorga la plena realización y felicidad.

En total concatenación con lo anterior, podemos concluir que, en las obras que hemos estudiado, encontramos no solo una rica antropología teológica, sino que, hallamos en general una enorme riqueza teológica; si bien la misma, como es evidente, está marcada y orientada hacia la vivencia práctica dentro de la vida monástica; esa riqueza es válida para los cristianos en general; ya que nos muestra una visión cristológica y trinitaria muy concreta; además de que nos marca un camino ascético y místico, de caridad, de ayuno, de oración, que nos ayuda a vivir nuestra vida creyente de fe cristiana, de una forma más plena y radical. La misma riqueza teológica también es válida para todos los seres humanos en general, ya que nos muestra una moral teológica que ayuda a enriquecer la cotidianidad humana, regida por la vida fraterna en el respeto de la dignidad del otro; por la obediencia que hace más llevadera la convivencia; por la caridad con el semejante; y por la corrección para el que se equivoca. En general, podemos ver cómo la riqueza teológica encontrada en estos textos, traspasa el tiempo y la geografía misma para

la cual fueron escritas; y traspasa también el horizonte de fe cristiana desde el cual fueron redactadas; e irradia con su riqueza a toda la humanidad.

Finalmente, y de forma general, podemos concluir que, al acercarnos a dichas obras, nos encontraremos ante unas líneas profundamente ricas en el aspecto Bíblico y en el teológico, como ya hemos señalado; y que, dentro de las mismas, encontramos de una forma concreta y precisa, los ideales monásticos que movieron el corazón de Agustín, y las normas más elementales con las que él quiso que vivieran los que, a lo largo de los siglos abrazaran el estilo de vida de los Siervos de Dios. Por ello, estas obras se convierten en una rica e inagotable fuente de sabiduría, de ascética, de mística y de moral, para todo aquel que se acerca a ellas y las lee y escudriña con detenimiento y profundidad.

CAPÍTULO V

ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO

DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

EN LA CIUDAD DE ROMA

A TRAVÉS DE LA OBRA: TOMUS AD FLAVIANUM
DE LEÓN MAGNO

INTRODUCCIÓN:

En el presente período de nuestro Seminario de Profundización en la Literatura Cristiana de la época Patrística, nos proponemos acercarnos y ahondar en algunos de los textos más importantes de la literatura romana de los primeros siglos de la Iglesia cristiana. Concretamente, trabajaremos sobre algunas de las obras de los autores más representativos de la Roma cristiana primitiva. El objetivo de realizar este acercamiento es intentar responder a la pregunta de si, en los primeros siglos de la Iglesia Cristiana se puede hablar de una Escuela Teológica Romana, o de una línea de pensamiento teológico propia en la Iglesia que se estableció en Roma en los primeros siglos.

JUSTIFICACIÓN:

Ahora bien, antes que nada, es menester respondernos a la pregunta que se hace evidente en este punto; esto es, ¿Por qué es importante la pregunta que nos ocupará en el presente recorrido investigativo? Es decir ¿Vale la pena hacernos esta pregunta? ¿Tiene sentido plantearnos esta interrogante? En aras a responder a estos cuestionamientos, hay que decir que el hecho de plantearnos dichas preguntas nos parece sumamente válido, valioso y muy necesario en este campo de la profundización en los aspectos más relevantes de la literatura cristiana primitiva.

Y es que, para nadie es un secreto que, en los primeros siglos del cristianismo, de diferentes maneras y por distintas circunstancias, en las grandes urbes y núcleos geográficos del cristianismo, se fueron consolidando importantes escuelas de pensamiento teológico, con sus líneas de pensamiento propio; las cuales irradiaron con su sabiduría el mundo cristiano y lo siguen haciendo incluso hasta nuestros días. Prueba fehaciente de ello son las grandes escuelas de pensamiento teológico que surgieron en el cristianismo oriental, como la escuela alejandrina, entre otras; o en occidente, con la flamante escuela de pensamiento teológico cristiano de África.

En ese orden de ideas, nos podemos dar cuenta que, si nos ponemos a pensar; un denominador común en todas estas ciudades en donde se gestó una escuela de pensamiento teológico en los primeros siglos, es el hecho de que eran ciudades en las que el cristianismo tenía un gran florecimiento, y por ello se convirtieron en ciudades totalmente relevantes para el cristianismo primitivo. Es en este punto en donde toma sentido la pregunta que nos estamos planteando; pues, si tenemos en cuenta que la ciudad de Roma fue y sigue siendo una ciudad referente para el cristianismo, tiene mucho sentido preguntarnos si, a pesar de las peculiaridades en las que se fue gestando el cristianismo

en esta ciudad en los primeros siglos, pudo haberse consolidado en este sitio, una escuela de pensamiento teológico propio, que irradiara con su luz el cristianismo occidental y, por qué no, también el oriental. A esta pregunta intentaremos dar respuesta a lo largo del análisis que haremos en el presente trabajo.

METODOLOGÍA:

En ese orden de ideas, para el estudio que nos ocupa, nosotros nos centraremos concretamente en el siglo V del cristianismo primitivo, de donde tomaremos a uno de los personajes más importantes que tuvo la ciudad de Roma y la Iglesia cristiana en esta centuria; esto es, el Papa León I, conocido también como León Magno. De este importante pontífice, estudiaremos y analizaremos una de sus cartas pastorales más representativas; es decir, la carta conocida como “*Tomus ad Flavianum*” que el Sumo Pontífice escribió para Flaviano, patriarca de Constantinopla, para que fuese leída en el Concilio de Éfeso que se había convocado para el año 449.

A través del estudio de esta obra, intentaremos dilucidar cuál fue la corriente de pensamiento teológico propuesto por nuestro autor, para luego, comparándola con lo que nuestros compañeros han descubierto en su estudio de otros autores romanos de otros siglos, podamos llegar a encontrar líneas de pensamiento iguales o similares, para delinear una posible escuela o al menos una posible línea de pensamiento romano primitivo.

Así pues, nuestro trabajo se dividirá en las siguientes partes; a saber, una breve introducción en donde exponemos el motivo de nuestra investigación y la interrogante que nos moverá a lo largo del análisis; luego en una primera parte presentaremos un acercamiento contextual a los primeros siglos de la Iglesia romana; para luego concretar en el siglo V que es el que nos compete a nosotros; y finalizar esta primera parte con un acercamiento biográfico al autor que nos ocupa.

En una segunda parte del trabajo expondremos un análisis material y literario de la obra, centrándonos en los elementos bíblicos que se encuentran en el texto, así como en los elementos de autores clásicos y de autores del cristianismo primitivo; si es que los hubiera en el texto; Luego, en una tercera parte presentaremos un análisis teológico de la obra, en donde descubriremos las riquezas que, en el campo de la teología sistemática nos ofrece el autor a través de las líneas plasmadas en su obra. Finalmente presentaremos las conclusiones a las que lleguemos luego de nuestra investigación y plasmaremos la bibliografía que nos ha iluminado en nuestro trabajo de investigación.

I PARTE: ACERCAMIENTO CONTEXTUAL Y BIOGRÁFICO:

Como su título lo indica, en el presente apartado haremos un acercamiento contextual a la historia de la Roma Cristiana de los primeros siglos; expondremos los elementos más importantes del cristianismo en esta ciudad, para luego centrarnos en el siglo V, que es el que nos compete y posteriormente presentar un acercamiento biográfico a la figura de León I. Una vez hecho eso, podremos comenzar propiamente con el estudio de la obra que nos ocupa; esto es, el *Tomus ad Flavianum*.

II: CONTEXTO HISTÓRICO REGIONAL:

En este punto de nuestro trabajo de investigación, y antes de centrarnos en el siglo en el que se ubica nuestro autor y nuestra obra, es menester que presentemos, al menos en términos generales; los elementos más relevantes de la historia de la Iglesia cristiana en Roma y en la Península Itálica de los primeros siglos; sus inicios, su realidad, su expansión, sus problemáticas; etc. De manera que cuando nos acerquemos al texto que nos ocupará en el presente trabajo, tengamos un conocimiento general de la situación eclesial cristiana y de la geografía que nos compete.

Lo primero que podemos señalar es el hecho de que, a su encuentro con el cristianismo en el imperio romano se encontraba una enorme variedad religiosa, dentro del espacio geográfico que, para entonces, abarcaba el imperio. Todo ello se debía al hecho de que el imperio romano, no se caracterizaba por imponer a los pueblos un solo credo religioso, ni una forma única de culto; sino que, más bien su *modus operandi* en ese sentido era permitir las creencias y cultos religiosos que se tenían en los pueblos que estaban bajo su dominio. Todo ello nos puede dar una pauta de la situación religiosa a la que se debió enfrentar el cristianismo, cuando comenzó su tarea de expansión por los pueblos del imperio.¹⁸⁸

En ese entonces, se estaba experimentando un periodo de decadencia, tanto del credo politeísta griego como de la antigua religión romana propiamente dicha; que, sin lugar a dudas, había permeado la ciudad de Roma y la Península Itálica, que es propiamente los que nos va a ocupar, geográficamente hablando, en la presente investigación.

¹⁸⁸ Cfr. JEDIN, Hubert. Manual de Historia de la Iglesia I. Biblioteca Herder. Barcelona. 1980. p. 149.

Ahora bien, dentro de esa variedad religiosa a la que nos hemos referido antes; podemos mencionar algunas como, por ejemplo: el culto imperial,¹⁸⁹ que propiamente no se trataba de un culto a la divinidad, sino más bien se trataba de rendir un culto casi absoluto al emperador, al César. Y es evidente que el cristianismo naciente se debería enfrentar fuertemente a esta realidad cultural, sobre todo en la ciudad de Roma que era donde, hasta los primeros siglos del cristianismo, tenía su sede el emperador.

Otra realidad religiosa que existía y tenía mucha proliferación en el tiempo de la aparición del cristianismo, fueron los cultos místéricos orientales; éstos, a diferencia del culto imperial, tenían un tinte más de índole privado, a diferencia del primero que tenía un carácter eminentemente público. Su principal fuente de atracción era el hecho de que brindaban al individuo la oportunidad de encontrar respuestas satisfactorias a sus cuestionantes existenciales más grandes. Si bien es cierto que estas creencias proliferaron en la parte oriental del imperio, es evidente que tuvieron su trascendencia y su influencia en la parte occidental y también en la geografía que nos incumbe.

Sin embargo, a pesar de la expansión de estos cultos antes mencionados, el que tenía más aceptación, debido a su naturaleza misma, es el que se conoce como el culto popular. Primero porque el culto imperial tenía la falencia de parecer estar alejado de la gente sencilla del imperio, y no tenía sencillez en su concepción misma; y en el caso de los cultos místéricos orientales, no tuvieron tanta aceptación por el hecho de que comportaban un carácter esotérico que dificultaba el acceso al mismo. Por ello, la gente sencilla prefería acceder a las creencias religiosas más populares, marcadas por la superstición, la magia, creencias astrológicas, etc.; difundidas de muy diversas maneras y en muchas acepciones.¹⁹⁰ Esa es, a grandes rasgos, la realidad religiosa del imperio romano, en el momento histórico de la irrupción del cristianismo.

Ahora bien, una vez que hemos dado estas breves pinceladas de la realidad religiosa del mundo romano en el momento de la aparición del cristianismo; pasemos ahora a centrarnos más concretamente, tanto en el lugar geográfico que nos atañe, como en el tema general que vamos a abordar; en otras palabras, pasemos a enfocarnos pues, propiamente en el cristianismo y en cómo éste hizo su aparición en la ciudad de Roma y en la Península Itálica en general.

A este respecto, ya de entrada debemos hacer el señalamiento de que “La fundación de la Iglesia romana hay que remontarla a muy pocos años después de la muerte

¹⁸⁹ Cfr. GARCÍA, Pedro. Historia de la Iglesia Católica, Generalidades. Parroquia del Corazón de María. San Salvador. N/A. p. 16.

¹⁹⁰ Cfr. JEDIN, Hubert. Manual de Historia de la Iglesia I. Óp., cit. p.p. 152-163.

del Señor. Quizá alguno de los judíos presentes en Jerusalén el día de Pentecostés o, más probablemente, alguno de los cristianos *helenistas* huidos con ocasión de la muerte de Esteban pudo ser el primer evangelizador de Roma”.¹⁹¹ Es decir que, aún con la dificultad que ello representaba al tratarse de la sede imperial, el cristianismo no tardó mucho en llegar a la ciudad de Roma.

Una muestra fehaciente de que los cristianos llegaron a Roma en los primeros años de su expansión, es el hecho de la evidencia que se tiene de que en tiempos del emperador Claudio, esto es, entre los años 41 al 54, ya había cristianos en dicha ciudad. Eso lo comprueba el hecho de que el emperador desterró de la ciudad a los llamados judíos, puesto que éstos estaban ocasionando una cantidad de tumultos a causa de un tal *Chresto*. Por tanto, podemos señalar que a dichos individuos a los que los autores llaman judíos, no eran otros que los judíos convertidos al cristianismo, que estaban ya en Roma. Incluso en las cartas paulinas se tiene evidencia de que Pablo se encontró en la comunidad de Corinto con algunos de estos desterrados de Roma; allí se menciona a Atila y a Priscila.¹⁹²

Otro acontecimiento que nos sirve de prueba contundente de la existencia de una comunidad cristiana en la ciudad de Roma en los primeros siglos de la Iglesia, lo encontramos en el año 64 d.C. En ese año se suscitó en la ciudad un voraz incendio que causó pérdidas y destrozos enormes. Se cree que el causante intelectual de dicho incendio fue el emperador Nerón; pues él tenía la pretensión de convertir a Roma en una ciudad nueva. Pero, cuando el emperador se enteró que le culpaban de dicha calamidad, instó al pueblo para que culparan de ello a los cristianos, y así ocurrió; Roma entera comenzó una gran persecución contra los cristianos de aquella ciudad.

El mismo emperador promulgó un decreto jurídico de persecución contra los cristianos; y castigó cruentamente a los cristianos que lograba aprisionar; los sometía a crueles torturas, algunas veces los torturaban hasta morir; incluso el odio contra ellos era tal que eran obligados a vestirse con pieles de animales y echados como comida a los perros; otros fueron crucificados, otros quemados vivos para que sirvieran de antorchas por la noche; etc. De estos acontecimientos dan fe algunos historiadores tanto cristianos como paganos; como por ejemplo Flavio Josefo, Tácito, Suetonio, Plinio, Eusebio de Cesarea, Clemente Papa, entre otros.¹⁹³

¹⁹¹ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. Manual de Historia de la Iglesia. Publicaciones Claretianas. Madrid. 1987. P. 24.

¹⁹² Cfr. Ibidem.

¹⁹³ Cfr. GARCÍA, Pedro. Historia de la Iglesia Católica, Generalidades. Óp., cit. p. 25.

Otro acontecimiento de enorme trascendencia que tiene que ver con la Iglesia cristiana en Roma, es el hecho de que el mismo apóstol Pedro evangelizó en esa ciudad; en eso están de acuerdo todos los historiadores; e incluso se afirma que él fue el primer obispo de dicha ciudad. En otras palabras, como bien sabemos por cultura general, se afirma que él es el primer papa de la Iglesia.

Respecto a lo primero, es decir, al tema de que el apóstol Pedro evangelizó en Roma, el historiador Eusebio de Cesarea, en su obra *Historia Eclesiástica* nos narra que “(...) la providencia universal, santísima y amantísima de los hombres, iba llevando de la mano hacia Roma, (...) portavoz de todos los otros por causa de su virtud. Como noble capitán de Dios, equipado con las armas divinas, Pedro llevaba de Oriente a los hombres de Occidente la preciadísima mercancía de la luz espiritual anunciando la buena nueva de la luz misma, de la doctrina que salva las almas: la proclamación del reino de los cielos”.¹⁹⁴ La importancia de este testimonio radica principalmente en el hecho de que no se trata de un historiador moderno, sino de alguien de los primeros siglos de la Iglesia cristiana, que ya deja en evidencia la autenticidad de dicho acontecimiento.

Derivado de lo anterior, se tiene el convencimiento, además, de que el evangelio escrito por Marcos, quien era compañero de Pedro, está dirigido a la comunidad cristiana en Roma; ya que éstos al oír las predicaciones del apóstol, pidieron a Marcos que les dejara por escrito lo esencial del mensaje predicado por Pedro. El historiador Papías de Hierápolis hacia el año 150 afirma el hecho de que el apóstol Pedro predicó en Roma y que el evangelio escrito por Marcos tiene como destinatarios directos a los cristianos establecidos en la ciudad de Roma.¹⁹⁵ De igual modo, Eusebio de Cesarea deja evidencia también de dichos acontecimientos.

Como vemos pues, son bastante fuertes las evidencias que demuestran que el apóstol Pedro evangelizó en Roma; de lo que no se tiene certeza es de la fecha en que el apóstol llegó por primera vez a la capital del imperio, ni cuanto duró su estancia allí, ni tampoco si esa estancia fue continua o si tuvo interrupciones prolongadas; aunque algunos afirman que llegaría entre los años 43-44, estaría allí hasta la expulsión de los cristianos por parte de Nerón; y luego, cuando se permitió el regreso de los judíos a Roma, hacia el año 56, volvería y permanecería allí hasta su muerte, que se suele ubicar en el año 67.

Ahora bien, otros historiadores y la tradición misma de la Iglesia católica latina, tienen la certeza, además, de que el apóstol Pedro no solo evangelizó en Roma, sino que

¹⁹⁴ DE CESAREA, Eusebio. *Historia Eclesiástica*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 2008. p.p. 87-88.

¹⁹⁵ Cfr. LLORCA, Bernardino. *Manual de Historia Eclesiástica*. Editorial Labor. Barcelona. 1951. P. 39.

también fue el primer obispo de dicha ciudad. Según lo que afirma el autor Jesús Álvarez Gómez, “Según una tradición de la que se hace eco san Jerónimo en el siglo IV, San Pedro pontificó en Roma por espacio de veinticinco años”.¹⁹⁶ De aquí mismo se deslinda lo que conocemos como la preeminencia de Roma sobre las demás ciudades del cristianismo primitivo y de los obispos de Roma como los sucesores de Pedro y, por ende, los papas de la Iglesia latina.

En ese sentido de la preeminencia, hay que señalar también que, no solamente el pontificado de Pedro es un argumento a favor de dicha preeminencia, sino también el hecho de que fue en dicha ciudad en donde Pedro sufrió su martirio, y ninguna otra ciudad en el mundo se precia de decir que en ella el apóstol Pedro entregó su vida a Cristo de manos de sus verdugos. De ello, se encuentra un testimonio de una carta que Clemente de Roma envió a la comunidad de Corinto, en donde habla respecto a la muerte de muchos cristianos, en donde destaca la muerte de Pedro.

Y no solo Pedro sino también el apóstol Pablo sufrió su martirio en aquella ciudad; por lo que ya no solo se cuenta con el argumento de que Pedro murió en ella, sino también Pablo, quien es uno de los principales expansores del cristianismo. De igual modo se tiene certeza de que en dicha ciudad se encuentran los restos mortales de los dos apóstoles. En otras palabras, podemos afirmar que “La relación existente entre el origen de la Iglesia de Roma y los apóstoles Pedro y Pablo incrementó el prestigio de aquélla incluso entre las Iglesias de Oriente”.¹⁹⁷ Podríamos ahondar mucho más en este tema, pero dado que no es propiamente el tema que nos ocupa, baste lo hasta aquí señalado sobre la conexión de estos dos apóstoles con la Iglesia naciente en Roma.

Después de estos acontecimientos, y luego de la muerte de Pedro y de Pablo; se da en la iglesia de Roma, una sucesión cronológica de diferentes obispos que ocuparon dicha sede. Se tienen algunas listas de Obispos de Roma, que llegan hasta el obispo llamado Eleuterio; posteriormente Ireneo de Lyon presentará una lista más completa de obispos de Roma hasta el obispo llamado Lino. No existe pues, con total certeza, una lista de obispos que llegue directamente hasta Pedro como obispo de Roma; pero, como ya hemos dicho antes, hay suficientes argumentos para afirmar una sucesión apostólica de los obispos de Roma en la figura de Pedro.

Ello era así hasta el punto que “Se puede afirmar que en este tiempo era verdaderamente general la idea de que la Iglesia de Roma era la primera entre las Iglesias

¹⁹⁶ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. Manual de Historia de la Iglesia. Óp., cit. P. 24.

¹⁹⁷ GARCÍA, Pedro. Historia de la Iglesia Católica, Generalidades. Óp., cit. p. 38.

y el fundamento de la unidad del cristianismo, y el Romano Pontífice la autoridad suprema de toda la Iglesia. Los mismos herejes y cismáticos se esforzaban por obtener el reconocimiento del obispo de Roma, dando con esto un magnífico testimonio de que Roma era el centro de la verdadera Iglesia de Cristo”.¹⁹⁸

Entre los obispos de Roma de ese tiempo destaca uno llamado Víctor I; quien ocupó la sede episcopal entre los años 189 y 199, él pretendió imponer en las iglesias de Asia Menor, la idea de celebrar la pascua en domingo; aunque lo hizo con un decreto sinodal, recibió muchas críticas respecto a ello.¹⁹⁹ Este tipo de sucesos nos dan una muestra de cómo la Iglesia romana había ido tomando auge y trascendencia entre las Iglesias de su tiempo; pero también es muestra de que había otras sedes eclesiales en otras ciudades, que tenían igual o más fuerza y capacidad de decisión que la sede del centro del imperio.

Estos años en los que estos papas ocupan la sede de Roma, son épocas de mucha persecución y de mucho martirio en el mundo cristiano por parte del imperio romano; que, si bien es cierto era cruel y cruento en todo el imperio, en la ciudad central del mismo era mucho más fuerte y constante. Aunque, como apuntábamos antes, el imperio romano se caracterizaba por la tolerancia de diferentes cultos religiosos; el cristianismo experimentó una época de varias décadas de persecución, desde el reinado de Nerón hasta el de Constantino.

Algunas de las razones de dichas persecuciones fueron, en primer lugar, las acusaciones del emperador Nerón de que los cristianos eran quienes habían provocado el incendio en Roma; luego, la misma forma de vivir de los cristianos, quienes se reunían en secreto y se ausentaban del culto público y de las reuniones y celebraciones públicas del imperio. Posteriormente se van aunando razones como el hecho de la acérrima oposición de los cristianos contra el paganismo. Pero, sobre todo, las persecuciones se daban porque el cristianismo, en cierta medida, representaba un peligro para el imperio romano mismo.²⁰⁰ Así van pasando los años, con épocas de fuertes persecuciones hasta que llega un periodo de paz en tiempo del emperador Constantino, quien en el año 313 promulgó un edicto en el que se hacía oficial la libertad de culto en el imperio; lo cual permitió a los cristianos celebrar y profesar su fe ya sin el peligro de ser perseguidos.

Ahora bien, en el mundo de las discusiones teológicas que, sobre todo a partir de los siglos II y III se fueron dando en las diferentes Iglesias en las distintas ciudades; Roma

¹⁹⁸ LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Óp., cit. P. 100.

¹⁹⁹ Cfr. GARCÍA, Pedro. Historia de la Iglesia Católica, Generalidades. Óp., cit. 38.

²⁰⁰ Cfr. ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. Manual de Historia de la Iglesia. Óp., cit. P. 28.

también tuvo bastante que decir, sobre todo porque al ser el centro del imperio, había muchos personajes y situaciones ante las cuales debatir, como por ejemplo con los filósofos residentes en aquella urbe, quienes criticaban muchos aspectos que les parecían infantiles del Credo cristiano.

En el siglo II y III, sobresalen personajes como Hipólito de Roma que se enfrentó a los modalistas; e incluso acusó al papa Calixto de laxismo contra los pecadores. Aparece también la figura de Novaciano, quien intervino como portavoz de la Iglesia romana frente a la Iglesia de África.²⁰¹ Independientemente de las controversias que luego hayan tenido estos personajes, ellos son una muestra de la riqueza de las discusiones teológicas que existían en estos primeros siglos en la ciudad de Roma.

En este punto también cabe destacar que no solo en la ciudad central del imperio se encontraba una comunidad cristiana en los primeros siglos, sino también en muchas otras localidades de la Península Itálica, ya que algunos autores afirman, por ejemplo, que existen datos que demuestran la existencia de comunidades cristianas primitivas en Puzol y en Tres Tabernae. Asimismo, las excavaciones que se han hecho en Pompeya demuestran que incluso antes del año 77 d.C. había ya comunidades cristianas en aquel campo geográfico, entre las que cabe destacar urbes como Milán, Ravena, Aquilea, Brescia, Bérgamo, etc. Además de ello, ya para el siglo II, se tiene constancia de que en toda la Península Itálica había un gran número de obispos.²⁰²

Después de que se diera el edicto de Constantino, conocido como el Edicto de Milán, que permitía la libertad de culto, el cristianismo fue tomando gran auge, incluyendo la ciudad de Roma y la Península Itálica en general. Un acontecimiento que tendría mucha trascendencia para la historia del cristianismo en este tiempo fue el hecho de que Constantino, decidiera trasladar la capital del imperio, de Roma a Constantinopla, ciudad que él mismo había mandado a construir en la antigua Bizancio.²⁰³ Este hecho favoreció el auge de la Iglesia cristiana en Roma ya que, en cierto modo, al trasladarse el poder político del imperio a otra ciudad, fue el poder religioso el que tomó las riendas de la misma.

Ahora bien, esa libertad de la que el cristianismo había empezado a gozar con el Edicto de Milán, se va a intensificar aún más cuando, en el año 380, el emperador

²⁰¹ J. Lenzenweger – P. Stockmeier – K. Amon – R. Zinnhobler. Historia de la Iglesia Católica. Editorial Herder. Barcelona. 1989. P.p. 90-91.

²⁰² Cfr. LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Óp., cit. P. 48.

²⁰³ Lenzenweger – P. Stockmeier – K. Amon – R. Zinnhobler. Historia de la Iglesia Católica. Óp., cit. p. p. 117-118.

Teodosio publicara un edicto, conocido como el Edicto de Tesalónica, en el que se establecía al cristianismo como la religión oficial del imperio. Ello fue reforzado en el Concilio de Constantinopla en el año 381, donde se afianza el cristianismo como la religión oficial del Estado y se prohíbe cualquier tipo de culto pagano. Incluso se llegó al límite de que, en el año 386, se decretó el cierre de todos los templos paganos y en el año 392 se decreta como crimen de lesa humanidad todo culto de tipo pagano.²⁰⁴

Luego de que el cristianismo se convirtiera en la religión oficial del imperio, como es evidente, se dio un notable incremento en sus adeptos y una gran expansión de la misma. Comienza una época de crecimiento, de asentamiento; ya desde siglos anteriores se venían dando una serie de discusiones y controversias teológicas y doctrinales *ad intra* de la institución, en donde, sin lugar a dudas, la Iglesia romana y de la Península Itálica tendría mucho que decir. Es una época de mucha erudición, de muchos personajes sobresalientes. Muchos de los personajes que ostentaron el episcopado romano, fueron grandes ilustres dentro del cristianismo. Y en las demás ciudades de la Península Itálica también fueron surgiendo grandes personajes que legaron una gran riqueza doctrinal, teológica, eclesiástica y literaria para la posteridad cristiana.

Es evidente que, en este breve espacio, es imposible detallar todos los aspectos relevantes que se suscitaron en la Iglesia romana y de la Península Itálica, durante los siglos que abarcan el periodo histórico que nos atañe. Pero confiamos en que el desglose que hemos hecho, desde los inicios del cristianismo romano, hasta la instauración del mismo como religión oficial del imperio, nos ayudan a tener una visión al menos general del nacimiento y de la evolución del cristianismo en la sede del imperio romano, y en las demás ciudades de la Península Itálica.

I.II: ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO AL AUTOR:

En el apartado anterior, hicimos un rápido recorrido a través de los elementos más esenciales de la Roma cristiana de los primeros siglos; al culminar dicho recorrido, nos situábamos a finales de la segunda mitad del siglo IV; justo después de que el emperador Teodosio, mediante el edicto de Tesalónica, promulgara en el 380, el decreto por el cual el cristianismo se convertía en la religión oficial del imperio romano. Dicho recorrido nos deja justo en el punto de partida del siglo que nos ocupará en el presente trabajo; esto es, el siglo V de la historia de la Iglesia cristiana de la ciudad de Roma.

²⁰⁴ Cfr. Ibid. p. 123.

Concretamente, de la historia del cristianismo de Roma de dicho siglo, estudiaremos la vida y obra de uno de los personajes más influyentes de este siglo y del cristianismo en general; el que quizás es el mayor representante de los pontífices que ostentaron el trono de Pedro en dicho siglo; nos referimos a san León I; muy conocido también como san León Magno. Es por ello que, antes de estudiar una de las obras de dicho autor, nos disponemos, en el presente apartado; a esbozar unas líneas que nos puedan brindar los datos biográficos más importantes de nuestro autor; para adentrarnos luego a la obra de su autoría que nos atañerá durante todo el estudio que realizaremos en el presente periodo de nuestro trabajo de profundización.

Ya de entrada podemos afirmar que León “Nace a finales del siglo IV, probablemente en Roma, en el seno de una familia aristocrática oriunda de Toscana”.²⁰⁵ Se conoce poco de su infancia y de su adolescencia; se tienen datos, gracias a Vigilio de Tapso, de que León fue bautizado por el papa Celestino I. La mayoría de los historiadores, luego de exponernos la posible fecha y sitio de su nacimiento, saltan inmediatamente a la época de su juventud, en donde expresan que, recibió una enorme formación teológica y conoció sobre los autores clásicos romanos en la escuela romana. Los autores coinciden en afirmar que, desde su etapa como diácono, León seguramente ocupó puestos importantes dentro del clero romano. Ello se puede constatar ya que, en el 430, Juan Casiano escribe su *Libri VII de incarnatione*, en contra de Nestorio, nada más y nada menos que motivado por la invitación que le hiciera León. Asimismo, Próspero de Aquitania expresaba que León tuvo una función determinante en la postura que el papa Sixto III tomó en contra del obispo pelagiano, Juliano de Eclana.²⁰⁶

Del mismo modo, al siguiente año “Cirilo de Alejandría escribe a Roma para poner en guardia a la Santa Sede contra las maniobras de Juvenal, obispo de Jerusalén, que pretendía obtener la supremacía de jurisdicción sobre toda Palestina y cree que también debe escribir a León para informarle y poder contar con su estimada opinión”.²⁰⁷ En este tipo de aspectos podemos darnos cuenta de la trascendencia y popularidad de la cual León gozaba desde sus años de juventud, en las altas esferas del cristianismo de la ciudad de Roma.

²⁰⁵ RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona. 2004. p. 389.

²⁰⁶ QUASTEN, Johannes. Patrología III, La edad de oro de la literatura patrística latina. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1981. P. 721.

²⁰⁷ MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. León Magno, Cartas Cristológicas. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 1999. P. 15.

Ya hacia el año 440, siendo diácono, se le encomienda una importante misión en la tierra de Las Galias, dicha misión era la de mediar para lograr un acuerdo entre el patricio Aecio y el prefecto del pretorio Albino, quienes tenían serias diferencias de índole política; lo cual había llegado al borde de desencadenar una guerra civil. Estando él en esta misión, muere en Roma el papa Sixto III, concretamente el día 19 de agosto del año 440; y la Iglesia de Roma acuerda por unanimidad, elegir como sucesor en el trono de Pedro, al diácono León. La Iglesia de Roma esperó su regreso a la ciudad eterna y el día 29 de septiembre de ese año, fue consagrado como obispo de Roma y Sumo Pontífice de la Cristiandad.²⁰⁸

León I, llega a la silla de Pedro en una situación muy crítica y agitada para el cristianismo y la sociedad en general. En el ámbito político, el Imperio Romano de Occidente parecía encaminarse ya de forma irremediable a la hecatombe. Mientras todo eso ocurría, en la Iglesia existía todavía un resabio de la controversia arrianista que había sido condenada a finales del siglo IV. En la ciudad de Roma concretamente se estaba dando un resurgimiento del maniqueísmo; a la vez que estaba para entonces muy prolífero el pelagianismo y el semipelagianismo.

En el Concilio de Éfeso, se había condenado la doctrina de Nestorio; pero ésta, había ido evolucionando y camuflándose y para ese entonces aparecía bajo las formas del monofisismo y eutiquianismo. Todo ello sin mencionar la enorme presión que los bárbaros estaban ejerciendo en todas las fronteras del Imperio Romano. Ante todas estas situaciones, el papa León I se mostrará como un gran líder, cuyo fin primordial fue siempre mantener íntegra la pureza de la fe cristológica y reforzar la organización interna de la Iglesia.²⁰⁹

Podemos afirmar, pues, que las directrices de su pontificado estarían plenamente marcadas por la lucha contra la herejía, los esfuerzos incansables por el establecimiento de la paz; por el celo y la disciplina de la ortodoxia eclesial. León supo ocupar su cargo a todos los niveles; sobre todo se consagró a su tarea primordial, la cual era ser el pastor de las almas de la Iglesia desde el pontificado romano; a ellos les exhortaba continuamente en sus sermones, animándolos constantemente a que se esforzaran en la tarea de la imitación de Cristo. Pero su actividad pastoral no se restringía a las fronteras territoriales de Roma, sino que también ejerció una notable labor en aras de la ortodoxia y la disciplina eclesial en el centro y sur de la Península Itálica; en temas importantes como la fecha de la celebración anual de la Pascua, las condiciones de vida del clero, la administración de

²⁰⁸ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. *Patrología*. Óp., cit. p. 389.

²⁰⁹ Cfr. MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. *León Magno, Cartas Cristológicas*. Óp., cit. p.p. 15-16.

los bienes eclesiásticos, etc.²¹⁰ Desde ese tipo de ópticas podemos ir vislumbrando cómo con León I, se va tomando conciencia verdadera y real del primado que tiene la Iglesia de Roma en tanto que ostenta el trono de Pedro. El papa León estaba plenamente consciente de que, si se heredaba el trono de Pedro, se heredaba también su misión y su responsabilidad de ser el guía, la piedra sobre la que Jesucristo había cimentado su Iglesia.

Pero no todo se acotaba al plano eclesiástico, pues, como ya lo señalábamos arriba, el pontificado de León I se suscita en un periodo en donde el Imperio Romano de Occidente estaba al borde del desmoronamiento bajo el asedio de las fuerzas bárbaras que ya habían perpetrado las fronteras del imperio. Y como ya sabemos, en el 330, el Emperador Constantino había trasladado la sede del imperio a Constantinopla, lo cual había debilitado la fuerza del gobierno civil de la ciudad de Roma; que, con el paso de los años se fue debilitando más y más. Ante aquella debilidad del poder civil, la Iglesia de Roma había ido asumiendo paulatinamente muchas tareas de competencia social y política; muchas veces a León le tocó actuar como mediador ante los enemigos del imperio que amenazaban con asediar e invadir la ciudad de Roma.²¹¹

En el ámbito pastoral, León se consolidó como un inigualable pastor de su grey; llegó a convertirse en abogado de la población atribulada, ante el declive del poder civil, fundamentó teológicamente su responsabilidad de la Iglesia universal. Él tenía plena conciencia de que había sido llamado por Cristo, Príncipe de la Iglesia, para ser el sucesor de Pedro. Y consideraba que ello le otorgaba plena potestad; lo cual, según su percepción, dotaba al papado de una potestad única que legitimaba la intervención en el ámbito de toda la Iglesia universal.²¹²

En su posición de pastor de la sede pontificia de Roma, tuvo constante comunicación y correspondencia con obispos no solo de la Península Itálica, sino también con jefes de las Iglesias del resto del cristianismo occidental; sobre todo con galoromanos, los españoles y los africanos; sobre todo para exhortarles en temas pastorales, eclesiásticos y disciplinares y para mantenerles en la postura de su relación jerárquica con el pontífice de Roma.

Además de sus relaciones con occidente, León también tuvo constante comunicación con Oriente, en donde para ese tiempo estaban atravesando múltiples controversias teológicas. Con algunos de los dirigentes de las principales sedes cristianas

²¹⁰ Cfr. QUASTEN, Johannes. Patrología III, La edad de oro de la literatura patristica latina. Óp., cit. p. 721.

²¹¹ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Óp., cit. p. 390.

²¹² Cfr. LENZENWEGER, Josef. STOKMEIER, Peter. Historia de la Iglesia Católica. Óp., cit. p. 158.

orientales, Constantinopla, Antioquía, Alejandría, León tendrá intensa comunicación, con otros no se tiene certeza de que hayan tenido cercanía; con otros, en cambio, se sabe que las relaciones fueron más bien tensas y de disputas teológicas y eclesiásticas.

Durante el tiempo de su pontificado, el papa León I, participó activamente, sea de forma personal o a través de sus legados, en importantes Sínodos y Concilios del cristianismo tanto occidental como oriental. En el 448 se celebró un Concilio, convocado por Flaviano, en el que se determinó la excomunión del monje Eutiques, quien era archimandrita de un monasterio, y había promulgado doctrinas controversiales. Eutiques informa de lo sucedido a León, y éste le reclama a Flaviano que no le ha informado nada, entonces Flaviano envía los informes a León y pide que se ratifique la excomunión de Eutiques a todos los obispos en comunión con Roma. Sin embargo, el emperador de Oriente, Teodosio II, pide a Flaviano, comparecer en Éfeso, y convoca allí un concilio.

En Éfeso, en el año 449 se realiza el concilio y el Papa envía enviado a sus legados con una carta, el "*Tomus ad Flavianum*", en la que ratifica las decisiones de Calcedonia; pero en este concilio Eutiques logra engañar a varios de los participantes, entre ellos su dirigente Dióscoro; y consigue ser absuelto. Al final de dicho Concilio, Dióscoro enfrentaba a Oriente contra Roma, y le exigía retractarse de sus doctrinas.

Por su parte, León, en un Sínodo en Roma, negaba las decisiones tomadas en Éfeso, ya que lo catalogaba como un latrocinio. Por ello, León pide al Emperador que convoque un concilio general al que asistan todos los obispos del mundo católico; dicho concilio se convoca en Nicea, pero termina realizándose en Calcedonia en el 451. De dicho Concilio, León expresó que lo aprobaría únicamente en materia de fe. Todos estos acontecimientos nos muestran el liderazgo que el papa tenía en la Iglesia general, y como Roma se iba haciendo poco a poco con la idea de un primado que incluso llegaba a estar por encima de los concilios.²¹³

Como podemos observar, pues, León I es uno de los papas más ilustres de toda la antigüedad cristiana. Es autor de 96 homilías y de la Carta Dogmática a Flaviano, Obispo de Constantinopla, conocida como *Tomus ad Flavianum*, que es la obra que abordaremos en el presente estudio, en donde expone y defiende la doctrina ortodoxa de las dos naturalezas de Cristo,²¹⁴ contra el monje Eutiques; dicha obra había sido enviada al concilio de Éfeso, pero fue ignorada por los presentes; luego sería leída, aprobada y aclamada en el Concilio de Constantinopla en el 451.

²¹³ Cfr. MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. León Magno, Cartas Cristológicas. Óp., cit. p.p. 26-34

²¹⁴ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. Manual de Historia de la Iglesia. Óp., cit. p. 75.

En general, la doctrina de León, va encaminada totalmente al resguardo de la ortodoxia de la fe cristiana y a la defensa de la misma frente a las muchas doctrinas controversiales que surgían en aquel tiempo. Sus esfuerzos pastorales estuvieron siempre enmarcados en la idea de mantener la unidad de la Iglesia, ya que para él ésta no podía no ser una; esta unidad debe ser a manera de una *consortium gratiae* basada en la encarnación de Cristo y realizada mediante la participación en su muerte, por medio del bautismo y del memorial eucarístico.²¹⁵ De allí se puede vislumbrar también su idea del primado de la sede de Roma sobre todas las Iglesias cristianas, en aras de una unidad, guiada por el sucesor de quien, a su vez, había sido sucesor de Cristo.

Por toda su acción al frente de la sede romana y como Sumo Pontífice de la cristiandad, el papa León I, es uno de los pocos a quienes la Iglesia ha premiado con el título de “Magno”; por ello le conocemos como san León Magno. Fue obispo de Roma durante más de 20 años, desde su elección en el año 440, hasta su muerte en el 461.

No se tiene constancia exacta de la fecha de su muerte, pero se piensa que pudo haber ocurrido el día 11 de noviembre puesto que su sucesor Hilario, fue ordenado el día 19 de noviembre, y se tiene constancia de que la sede de Roma estuvo vacante durante siete días.²¹⁶ Podríamos decir muchísimo más de la vida de este gran autor que nos ocupa en este periodo de nuestro Seminario de Profundización en Literatura Cristiana Primitiva; pero baste lo aquí expuesto para hacernos una idea de la trascendencia de nuestro autor en la vida de la Iglesia del siglo V y del cristianismo en general.

²¹⁵ Cfr. QUASTEN, Johannes. Patrología III, La edad de oro de la literatura patristica latina. Óp., cit. p.p. 732-744.

²¹⁶ Cfr. Ibidem.

II PARTE: PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS LITERARIO DE LA OBRA:

Una vez que hemos presentado los aspectos biográficos más importantes de León Magno, es menester que demos un paso más en la presente investigación sobre la literatura de los primeros siglos de la Iglesia Romana. Como hemos señalado arriba, nosotros nos vamos a centrar en la literatura del siglo V de esta sede cristiana; concretamente nos centraremos en la literatura del Papa León I, conocido como León Magno. En ese sentido, en esta segunda parte de nuestro trabajo, haremos primero una presentación contextual de la obra, para luego dar paso a realizar un análisis literario del contenido que el escrito nos ofrece.

II.I: PRESENTACIÓN DE LA OBRA:

Como ya habíamos señalado en los apartados anteriores, de la literatura de León Magno nos centraremos en una de sus obras más representativas, quizá en su obra más ilustre; nos referimos a una de sus cartas, conocida con el nombre de “*Tomus ad Flavianum*”. Como bien leemos en el título, nos encontramos frente a una obra que León ha escrito para un destinatario de nombre Flaviano. Nuestra pretensión en este apartado es describir los aspectos más importantes que comportan los elementos contextuales de dicha obra; esto es, razones por las que se escribió, contexto histórico, circunstancias, tiempo, etc. De manera que, cuando nos acerquemos directamente al texto, tengamos al menos los elementos más importantes sobre la obra y ello nos permita lograr una mayor aprehensión de los contenidos que de la misma se desprenden.

Lo primero que hemos de señalar es que, la obra que nos ocupa, ha sido escrita en el contexto de las controversias cristológicas que se fueron desarrollando en los primeros siglos del cristianismo, y que se fueron debatiendo y resolviendo en los distintos concilios ecuménicos que se fueron desarrollando a lo largo de los siglos, en donde participaban representantes de todas las sedes eclesiásticas conocidas en aquel tiempo. Ya de entrada esto nos da unas luces del contexto en que se escribió dicha obra, pero ahondaremos un poco más en este sentido. La carta fue escrita en la primera mitad del siglo V, está fechada el 13 de junio del año 449.

En cuanto a las razones por las que se escribió dicha obra, hemos de decir que, se escribe concretamente para responder a una controversia cristológica muy fuerte que se estaba dando en las Iglesias cristianas en aquel tiempo. Se trata de una controversia que

había sido iniciada por un monje llamado Eutiques, quien afirmaba que en Jesús había una única naturaleza. Pero para entender toda esta situación, hay que remontarnos un poco más atrás en el tiempo, como veremos a continuación.

Podríamos decir que, toda esta controversia a la que nos estamos refiriendo, tuvo sus inicios en el año 428, cuando el monje Nestorio, ascendió a la Sede episcopal de Constantinopla. Fue entonces cuando comenzó a predicar de María el término de “*Cristotokos*” con el cual pretendía, en el fondo, defender que en Jesús existían dos naturalezas, que no debían confundirse ni tomarse como una sola. La radicalidad de sus afirmaciones produjo una controversia cristológica muy fuerte ya que hacía pensar que en Cristo había dos sujetos, uno divino y otro humano. Esta controversia es lo que se conoce en la historia cristiana como duofisismo o nestorianismo.²¹⁷ De toda esa situación se habían encargado los obispos en las decisiones tomadas y en las definiciones adoptadas en el primer concilio de Éfeso, en el 431, en donde se había adoptado el título de “*Theotokos*” para referirse a la virgen María.

Ya hacia el año 440 aparece Eutiques, un monje al igual que Nestorio; que es el personaje a quien León I va a refutar en la obra que nos ocupa. En un primer momento, Eutiques lo que pretende es condenar y refutar las controversias cristológicas que se habían suscitado en los tiempos anteriores, incluyendo la de Nestorio que ya hemos mencionado. Pero, lastimosamente, en ese afán, termina él mismo cayendo en una situación de controversia, justamente por afirmar lo contrario de lo que afirmaba Nestorio; esto es, si Nestorio defendía la existencia de dos naturalezas en Cristo, con el afán de evitar que se confundieran como una sola; lo cual lo llevó a la controversia del duofisismo; Eutiques en su afán por refutar esa división provocada por Nestorio, terminó cayendo en un monofisismo; ya que afirmaba que antes de la encarnación, existían dos naturalezas en Cristo, pero que después de la encarnación no podía haber dos naturalezas, pues sostenía que si una es la Persona, una debe ser la naturaleza. En este sentido cae en un error teológico conocido como monofisismo o eutiquianismo.²¹⁸

En este punto es donde aparece Flaviano, a quien va dirigida la obra que nos ocupa; él fue obispo de Constantinopla, y fue quien convocó varios sínodos para estudiar las afirmaciones de Eutiques, a petición e insistencia de Eusebio de Dorilea quien había sido también un acérrimo acusador de Nestorio en su momento. Luego de que Eutiques compareciera ante el Sínodo el 17 de noviembre del año 448, y afirmara que en Jesús existía una sola Naturaleza después de su encarnación, el Sínodo procedió a declararle

²¹⁷ Cfr. MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. León Magno Cartas Cristológicas. Óp., cit. p. 66.

²¹⁸ Cfr. Ibid. p. 67.

hereje, le degradó del sacerdocio y de su dignidad de archimandrita y prohibió cualquier trato con él.²¹⁹ A algunos les pareció demasiado drástica esa decisión, considerando la edad y la poca formación de Eutiques. Entre ellos resalta el mismo emperador Teodosio y Dióscoro quien había sucedido a Cirilo en la sede episcopal de Alejandría.

Es en este punto de la historia en donde entra la figura de León I y la obra que nos ocupa en el presente estudio. Cuando Eutiques es condenado en el Sínodo de Constantinopla, escribe a León I para informarle sobre la situación; éste, al enterarse, escribe al Emperador Teodosio y al obispo Flaviano, para reclamarles sobre porqué no le habían hecho partícipe de nada sobre la situación. Es entonces cuando Flaviano le pone al tanto de todo lo ocurrido con Eutiques. En ese mismo tiempo el Emperador Teodosio, que no estaba de acuerdo con la deposición de Eutiques, consideró oportuno convocar a un Concilio que debatiera esa situación, mismo que se realiza en Éfeso en el mes de agosto del año 449.

Es en el marco de este Concilio en donde León I escribe la obra "*Tomus ad Flavianum*". A su criterio, consideraba que no era necesario tanta trascendencia para el caso de Eutiques, por lo que él no asiste personalmente al Concilio, pero envía sus legados y con ellos envía la obra que nos ocupa, la cual va dirigida a todo el Concilio en pleno, aunque tenga como destinatario concreto a Flaviano. En la obra, como veremos después, León, una vez enterado de la situación, apoyaba a Flaviano y a los detractores de Eutiques y defendía la existencia de dos Naturalezas en la Persona de Cristo.

La pretensión de León era que su carta fuera leída en el Concilio de Éfeso, pero Dióscoro de Alejandría, partidario de Eutiques y puesto como dirigente del Concilio por Teodosio, también partidario de Eutiques; se negó a leer la carta en un Concilio que se realizó con muchas arbitrariedades, totalmente inclinado de lado de Eutiques y censurando a quienes estuvieran en contra de él, incluyendo a Flaviano, a Eusebio de Dorilea, a los legados del Papa León I y a su obra *Tomus ad Flavianum*. En dicho concilio se exculpó y se absolvió a Eutiques, y se depuso y encarceló a Flaviano y a Eusebio de Dorilea. En vista de todo ello, este Concilio se conoce en la historia como el "*Latrocinio de Éfeso*".²²⁰

Ante lo sucedido en Éfeso, Flaviano envía una carta de protesta a Roma, en donde León I se encontraba reunido con un grupo de obispos; en conjunto envían a su vez una protesta; León I exige a Teodosio II que se reúna un Concilio en Italia para estudiar

²¹⁹ Cfr. DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. San León Magno y el Tomus ad Flavianum. Helmántica: Revista de Filología clásica y hebrea. Salamanca, 1962. p. 201.

²²⁰ Cfr. Ibid. p. 203.

nuevamente las posturas monofisistas, pero no recibe contestación. Todo cambia en julio de 450 ya que Teodosio muere y Marciano, su sucesor, exige un nuevo Concilio como lo solicitaba León I, pero no en Italia, sino en Éfeso; finalmente dicho Concilio se celebró en Calcedonia, en octubre del año 451.

En este Concilio se da lectura al *Tomus ad Flavianum*, y junto a algunas afirmaciones hechas por Cirilo de Alejandría, se toman las afirmaciones de León en el Tomus como fieles a la fe y al Símbolo de la Iglesia dado en Nicea y luego en Constantinopla. Los conciliares acuerdan que la fe de León, expresada en el Tomus, es idéntica a la fe de Cirilo de Alejandría, y a su vez, a la fe expresada en Nicea y en Constantinopla.²²¹ Hasta aquí los elementos más importantes para entender el contexto en el que fue escrita la obra que nos ocupa en el presente estudio.

Ahora bien, con respecto a la lengua en que fue escrita la obra, es lógico señalar que la misma está escrita en latín; ya que, aunque va dirigida a un público oriental, León no era muy dado a los idiomas y no hablaba con fluidez el griego, por lo que lo más acertado es que haya escrito su obra en latín. En cuanto al autor de la obra, hay que señalar que, si bien hoy en día no cabe duda de la autoría de la obra a cargo de León Magno, sí que ha habido historiadores como Genadio de Marsella que atribuyen la autoría de dicha obra no a León I sino a Próspero de Aquitania; esta afirmación la apoyan el cardenal Noris y Tillemont, quien es un biógrafo de Próspero.

Por su parte, al autor F. Di Papua, expresa que Próspero de Aquitania, en tanto que es el mayor compilador de los textos patrísticos contra los monofisistas, no es propiamente el escritor del *Tomus ad Flavianum*, sino que su tarea fue únicamente darle mayor precisión al lenguaje de la obra. Finalmente, J. Gaidioz concluye que León I mandó a Próspero de Aquitania que preparase un esquema, tomando afirmaciones de otros sermones de León; luego, a ese esquema Próspero le agregó un hilo conductor, una introducción y una conclusión propias y se lo presentó a León; éste hizo suyo el documento, corrigiendo algunos aspectos de forma y fondo que creyó pertinentes.²²² Ésta es la afirmación más aceptada entre los historiadores respecto a la autoría del *Tomus ad Flavianum*.

En cuanto a la trascendencia del *Tomus ad Flavianum*, tenemos que afirmar que, en tanto que constituye uno de los textos base, junto a los de Cirilo de Alejandría, que sirvieron en el Concilio de Calcedonia para poner fin a todas las controversias

²²¹ Cfr. Ibid. p. 206.

²²² Cfr. Ibid. p.p. 209-211.

crisológicas que se habían venido desarrollando a lo largo de los siglos; la obra que nos ocupa tiene una enorme trascendencia, no solo en el tiempo en que se escribió, sino para la Iglesia cristiana de los siglos siguientes, puesto que, es imposible hablar de la historia de la doctrina crisológica, sin estudiar esta obra y sus definiciones sobre las naturalezas de Cristo. Así, muchos autores afirman que “El *Tomus ad Flavianum* es la expresión recta de la fe de la Iglesia lograda tras años de tensiones, tal vez siglos, entre diversas posiciones sobre el modo de pensar en torno a Cristo y el hombre”.²²³ De esa afirmación se puede deducir la enorme trascendencia del texto que nos ocupa, respecto a la teología y en concreto, de la Cristología de los primeros siglos de la Iglesia cristiana.

Ahora bien, con respecto a las fuentes de las que León se sirve para su obra, el *Tomus ad Flavianum*, podemos mencionar sobre todo el *Adversus Praxeam* de Tertuliano, con la cual, al compararla se encuentran muchas semejanzas. También se puede mencionar como fuente de la obra, el texto *Libello adversus Noetum* de Hipólito de Roma; la obra *De Trinitate* de Hilario de Poitiers; y la teología del Verbo Encarnado de Agustín de Hipona.²²⁴ Mencionando, claro está, los anteriores sermones de León I, que sirvieron como base para la presente obra.

En cuanto a los autores que han trabajado la obra, podemos afirmar que, partiendo de la trascendencia que la misma tiene, es lógico pensar que son muchos los autores que la han mencionado, estudiado o trabajado a lo largo de la historia, ya que encierra el núcleo de las afirmaciones crisológicas de la Iglesia, sobre una Persona y dos Naturalezas. Por ello, es obvio que, quienes se han dado a la tarea de estudiar este tema a lo largo de la historia, han tenido que profundizar en las líneas y en las afirmaciones que León Magno dejó plasmadas sobre su pensamiento crisológico, en la obra *Tomus ad Flavianum*.

Entre los autores que han estudiado dicha obra podemos mencionar a Ursicino Domínguez del Val, que en su obra: *San León Magno y el Tomus ad Flavianum* hace un extenso análisis de los aspectos más importantes de este escrito. También podemos mencionar a José Alberto Cánovas Sanchez, que en su obra: *El motivo soteriológico del Tomus ad Flavianum*, estudia ampliamente muchos aspectos de la teología de dicha obra. Además, el autor Hernán Martín Giudice, en su Obra: *La fórmula crisológica una Persona en dos Naturalezas en el contexto de los sermones de san León Magno*, estudia ampliamente el *Tomus ad Flavianum*. El autor Claudio Basevi estudia el *Tomus ad*

²²³ CÁNOVAS SANCHEZ, José Alberto. Propter nos. El motivo soteriológico del *Tomus ad Flavianum*. En: *Scripta Fulgentina*. Año VII/2 – No. 14. 1991. p. 221.

²²⁴ Cfr. *Ibid.* p. 237.

Flavianum en su obra: *La humanidad y divinidad de Cristo*. De igual forma, el autor italiano Lucio Casula, estudia la obra que nos ocupa, en su escrito: *La Cristología di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*. Finalmente, Leoncio de Neápolis en su apología, estudia la doctrina cristológica de León I que se vislumbra en el *Tomus ad Flavianum*.

Y así podríamos mencionar a muchos autores que, a lo largo de la historia, han mencionado, estudiado y trabajado la obra que nos atañe; puesto que, como hemos dicho, es una obra nuclear en los aspectos definitorios de las controversias cristológicas de los primeros siglos de la Iglesia cristiana. Por ello, es normal que haya sido leída, estudiada y citada por muchos autores, incluso en documentos eclesiales que se refieren al tema de la Cristología. Basten los elementos que aquí hemos señalado, para darnos una idea de la grandeza de esta obra, y del contexto en que la misma se desarrolló; para que no partamos desde cero a la hora de acercarnos a estudiar como tal, el contenido de la obra.

II.II: ANÁLISIS LITERARIO DEL TOMUS AD FLAVIANUM:

Una vez que hemos desarrollado, en los apartados anteriores, todos los elementos contextuales de la Iglesia cristiana romana de los primeros siglos, hemos detallado los elementos principales del autor que estamos estudiando y hemos expuesto los aspectos más importantes respecto al contexto de la obra en la que nos hemos propuesto profundizar; es momento de dar un paso más en el trasegar de nuestra investigación en este periodo académico.

Nos referimos al hecho de pasar ahora a profundizar en la obra propiamente. En ese sentido, en este apartado, una vez leída la obra de forma pausada y profunda; nos proponemos exponer los diferentes elementos que componen el marco literario del *Tomus ad Flavianum*; todo ello con el objetivo de que cuando el lector se acerque a la obra, tenga ya unos elementos importantes que ayuden y faciliten la comprensión y la aprehensión de los contenidos de la misma.

En ese orden de ideas, expondremos primero los elementos literarios que en la obra se encuentran y que tienen que ver con la Sagrada Escritura; luego expondremos los autores cristianos a los que León I hace alusión o cita concretamente. Cabe resaltar directamente en este punto que, en la obra que nos ocupa, el autor no hace alusión, al menos directa a ningún autor más allá del cristianismo o a algún autor de la literatura clásica; es por ello que expondremos únicamente los elementos literarios que tienen que ver con la Sagrada Escritura y con los autores del cristianismo primitivo.

II.II.I: ELEMENTOS LITERARIOS DE LA SAGRADA ESCRITURA:

En este punto tenemos que comenzar afirmando que casi el noventa por ciento de las citas o alusiones que el autor hace a lo largo del Tomus, corresponden a citas tomadas de la Sagrada Escritura; tanto del Primer como del Segundo Testamento; lo cual es totalmente entendible, considerando que nos estamos enfrentando a una obra de índole teológico, más concretamente, de índole cristológico; por lo que es lógico que el autor se ayude de las Sagradas Escrituras, y fundamente sus argumentos en citas concretas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Cabe señalar a este respecto, que son bastante más numerosas las citas que encontramos del Nuevo Testamento, en relación con las que encontramos del Antiguo; lo cual nos da una idea, ya de entrada, de que, para el autor, la doctrina cristológica tiene mucho más fundamento en el Nuevo Testamento; nos atrevemos a afirmar que es porque es en el Nuevo en donde las promesas mesiánicas hallan su cumplimiento y realización.

II.II.I.I: ANTIGUO TESTAMENTO:

En cuanto a las citas que encontramos en el Tomus ad Flavianum; que hacen referencia al Primer Testamento, podemos afirmar que son pocas; concretamente hay que decir que, citas directas encontramos únicamente seis. En este punto hay que recordar que nos encontramos frente a una obra que es relativamente corta, en tanto que se trata de una carta pastoral; por lo que no da pie a colocar muchas más citas.

Algo que nos parece llamativo en este punto, es que las citas que el autor utiliza del Antiguo Testamento, se encuentran todas en la primera parte de la obra; concretamente en los primeros dos apartados; lo cual nos permite intuir que quizás, dentro de la obra, el autor pretendió mostrar una línea continua y progresiva de cómo la doctrina cristológica se prelude en el Antiguo Testamento; pero haya su cumplimiento en el Nuevo; pero esto es una visión intuitiva de nosotros, respecto al hecho de la ubicación de las citas veterotestamentarias dentro de la obra.

Ahora bien, con respecto a las citas concretas; podemos decir que nos encontramos con citas directas al libro de los salmos; al libro del Génesis, al libro de los Proverbios, Sirácides; y por supuesto, dos citas del libro del profeta Isaías. La primera cita que nos encontramos es la del Libro de los Salmos; concretamente los versículos 4 y

5 del Salmo 36, en donde se habla del insensato que obra mal.²²⁵ Aquí el autor utiliza esta cita para referirse a que Eutiques, dejándose llevar por la radicalidad de su pensamiento y sus afirmaciones, ha renunciado a obrar bien y ha perdido la sensatez; por ende, las maquinaciones de su mente van encaminadas a la iniquidad.

En la cita que utiliza del libro del Eclesiástico, el autor no hace una alusión directa al texto, sino que expresa la idea que se encuentra en ese versículo; en concreto, en el versículo 21 del capítulo 42 de dicho libro. Esta cita, se encuentra en el segundo apartado de la obra, en donde el autor se da a la tarea de explicar cómo es que se ha dado el nacimiento de las dos naturalezas en Cristo; al hablar del nacimiento humano de Jesús, expresa que este nacimiento no le añadió ni le quitó nada a la naturaleza humana de Jesús; y esa idea va en sintonía con lo que se expresa en el texto escriturístico, en donde se afirma que a las obras del Señor, nada podría añadirseles o quitárseles.²²⁶

La siguiente cita que encontramos en el texto, está tomada del versículo 3 del capítulo 12, y del versículo 18 del capítulo 22, ambas del libro del Génesis; con las cuales el autor hace alusión de cómo la Persona de Jesús es respuesta de Dios a una promesa hecha a Abraham desde antiguo; la promesa que Dios hace a Abraham es que bendecirá a su descendencia; y éste es el aspecto que quiere resaltar León I; el hecho de que se hable de una descendencia, en singular, y no de descendientes. Para el autor, esto se debe a que el escritor sagrado hace referencia aquí a una descendencia que es Cristo.

Seguidamente encontramos una cita tomada del verso 1 del capítulo 9 del libro de los proverbios; en donde se expresa que la sabiduría construyó su propia casa. Con esta frase, el autor quiere reafirmar aún más la idea de que la naturaleza humana no le agregó nada ni le quitó nada a la naturaleza divina de Jesucristo; puesto que la sabiduría misma había construido ya su propia casa, la casa que habitó; es decir, el vientre de la virgen María, que recibió la fecundidad del Espíritu Santo; que es el soplo de vida que había animado al hombre y a la mujer desde la creación.

Finalmente encontramos las dos citas del libro de Isaías; tomadas concretamente del verso 14 del capítulo 7, y del verso 5 del capítulo 9. En la primera cita se hace referencia a la profecía de Isaías respecto a que una doncella quedaría encinta y daría a luz un hijo y le pondría el nombre de Emmanuel.²²⁷ En la segunda cita se hace referencia a algunas cualidades que el profeta describe de ese Emmanuel; a saber, Dios fuerte, siempre Padre, príncipe de la Paz. Con ello, León quiere reafirmar que la Naturaleza

²²⁵ Véase: Sal 36, 4b-5a.

²²⁶ Véase: Si 42, 21.

²²⁷ Véase: Is 7,14.

Divina de Jesús permanece intacta luego de la encarnación, lo mismo que permanece intacta la Naturaleza Humana en Él.

Cabe resaltar antes de terminar este apartado, que todas estas citas el autor las toma con el objetivo de afirmar que Eutiques, antes de decidirse a afirmar y defender una postura de que Jesús solo tenía una Naturaleza después de la encarnación, debió estudiar e interpretar bien todos estos textos de la Sagrada Escritura, y descubrir cómo ellos afirman la subsistencia de las dos Naturalezas en la Persona de Jesucristo. Hasta aquí los elementos literarios que encontramos en esta obra y que están tomados del Antiguo Testamento.

II.II.I.II: NUEVO TESTAMENTO:

Con respecto al Nuevo Testamento, en la obra Tomus ad Flavianum encontramos una numerosa cantidad de citas directas por parte del autor. Podríamos decir que el setenta por ciento de las citas que encontramos en la obra, son tomadas del Segundo Testamento; lo cual, como ya explicábamos en el apartado anterior, nos da una muestra de cómo las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento se cumplen en el Nuevo, y cómo en la Sagrada Escritura encontramos el fundamento esencial para afirmar la existencia de dos Naturalezas, una humana y otra divina, en la Persona de Jesús.

Concretamente, encontramos más de 40 citas neotestamentarias directas en el Tomus ad Flavianum; la gran cantidad de ellas están tomadas de los Evangelios; también encontramos algunas citas de las cartas de San Pablo, alguna de los Hechos de los Apóstoles y varias tomadas de la 1 carta de Juan. Concretamente, encontramos 33 citas de los Evangelios, distribuidas así: catorce citas tomadas del Evangelio según san Juan, once del de Mateo y ocho del de Lucas; curiosamente el autor no toma ninguna cita del Evangelio de Marcos; lo que nos hace pensar que para el autor, el Evangelio de Marcos no va enfocado directamente a una Cristología; o que esa riqueza se puede vislumbrar mejor en los otros Evangelios, por ser posteriores y más extensos; o también puede ser que se trató de una preferencia del autor en usar más unos Evangelios que otros.

Lo anterior es sumamente lógico si tenemos en cuenta que es en los Evangelios donde se nos narra la encarnación, vida, Pasión, muerte y Resurrección de Jesús; por ende, si en algún sitio se puede fundamentar mejor una cristología, es precisamente en los Evangelios. Y es justamente eso lo que hace el autor en nuestra obra; las citas de los Evangelios están distribuidas a lo largo de todo el escrito; lo que nos da a entender que, a media que el autor fue desarrollando los distintos puntos que trata en su carta; fue tomando

citas de los Evangelios que le ayudaran a fundamentar sus afirmaciones y así sostener la doble Naturaleza de Jesucristo aún después de su encarnación. De allí podemos afirmar entonces que dicha obra sea un escrito totalmente basado en la Sagrada Escritura, y concretamente en los Evangelios.

En la obra encontramos también algunas citas tomadas de varias de las cartas de san Pablo; entre ellas, de la carta a los Gálatas encontramos dos citas, una de la 1 carta a los Corintios; y una de la carta a los Romanos. En ellas, el autor presenta la postura de san Pablo respecto a las Naturalezas de Jesús. Por ejemplo, en la cita de Gálatas 4, 4; el autor retoma la afirmación que allí hace san Pablo, para afirmar que Jesús nació de una mujer, nacido bajo la ley; para sostener la existencia de la Naturaleza Humana de Jesús aun después de la encarnación.

Además de ello, encontramos alguna cita de los Hechos de los Apóstoles; misma que el autor utiliza para referirse a que aún después de la Resurrección, Jesús tenía su cuerpo verdadero, y por eso comía con sus discípulos, hablaba y compartía con ellos; para el autor, Ésta es una muestra de la existencia de la doble Naturaleza de Jesús después de su encarnación. Encontramos también una cita tomada de la primera carta de Pedro; concretamente los versículos 18 y 19 del capítulo 1; en donde el apóstol habla de que hemos sido rescatados por la sangre del cordero sin mancha; esto es, Jesucristo.²²⁸ Y para el autor, eso es una muestra fehaciente de la Naturaleza humana de Jesucristo.

Finalmente, encontramos varias citas que son tomadas de la primera carta del apóstol san Juan; todas ellas encaminadas a demostrar que también en las cartas de Juan podemos descubrir cómo en Jesús siguieron existiendo las dos Naturalezas, la Divina y la Humana, después de la encarnación en el seno de la virgen María. Algo llamativo a este respecto es el hecho de que las tres citas de la primera carta de Juan, se encuentran ubicadas en la parte final de la carta; lo cual nos permite pensar que, así como las citas del Antiguo Testamento sirven al autor como prelude de lo que va a afirmar respecto a la Cristología; las citas tomadas de la primera carta de Juan, le sirven para dar los toques conclusivos a la carta; las afirmaciones finales de la existencia de las dos Naturalezas en la Persona de Jesús.

²²⁸ Véase: 1Pe 1,18-19.

II.II.II: ELEMENTOS LITERARIOS TOMADOS DE AUTORES CRISTIANOS:

Una vez que hemos hecho un análisis de los elementos literarios que podemos ver en nuestra obra, y que tienen que ver con la Sagrada Escritura; pasemos ahora, como habíamos señalado; a realizar el mismo proceso analítico, pero esta vez enfocándonos en los autores de la literatura cristiana primitiva a los que el autor hace alusión; para descubrir cómo León I se sirve de los escritos de otros autores para lograr los objetivos argumentativos que se propone en la carta escrita al concilio de Éfeso, en figura del Patriarca Flaviano de Constantinopla.

En este punto, hay que señalar ya de entrada que, a diferencia de las citas tomadas de la Sagrada Escritura, en donde podemos encontrar las citas concretas en la mayoría de las ocasiones; aquí el autor no cita concretamente a los escritores de los que se sirve en la obra; sino que más se trata de utilización de ideas que provienen de otros autores, como ya lo señalábamos en los apartados anteriores; esto es, autores como Agustín, Hilario de Poitiers; entre otros. En ese orden de ideas; en este apartado nos ocuparemos de detallar cómo es que el autor hace uso de otros autores de la literatura cristiana primitiva, en la obra que nos ocupa.

Lo primero que debemos señalar en este sentido es el hecho de que, siendo consecuentes con lo dicho arriba, y siendo coherentes con el contenido de la obra; hay que afirmar que el autor principal del que León I se sirve en esta obra, es de sí mismo; esto es así, porque, como ya decíamos en su momento, la obra se compone en gran medida, de una compilación de afirmaciones hechas por León en sermones que había compuesto anteriormente.

En ese sentido podemos mencionar el primer sermón del que hace una utilización en la obra; lo encontramos en el primer apartado de la obra; cuando expresa que nosotros no hubiésemos podido vencer por nuestra cuenta, al autor del pecado y de la muerte; por ello tiene sentido la encarnación del Verbo. Esta afirmación la había hecho León I en uno de sus sermones pronunciados en Roma; concretamente en el número 22 de la compilación de sus sermones.²²⁹ Hay que señalar que el sermón al que más hace referencia en su obra, es el sermón 22; esto es, el segundo sermón referente a la natividad del Señor; en donde, en un principio, contrarrestaba la doctrina maniquea.

Dando un paso más, hay que afirmar también que, un autor que sin duda está tomado en cuenta en la obra que nos ocupa, aunque no lo cita directamente, es el monje

²²⁹ Cfr. SANCHEZ ALISEDA, Casimiro. San León Magno. Doctor de la Iglesia. Sermones Escogidos. Gráficas Mirte S.A. Sevilla. 1990. p.p. 15.

Eutiques; lo cual es obvio considerando que la razón de dicha obra es justamente rebatir las proposiciones teológicas y cristológicas que el monje Eutiques estaba promulgando respecto a la existencia de una sola Naturaleza de Cristo después de su encarnación. En ese sentido consideramos que si bien no sus obras directamente, sí que se encuentran implícitas las afirmaciones del monje Eutiques, sin duda escritas en sus sermones y cartas a diferentes destinatarios.

Otra obra que también se encuentra plasmada en el Tomus ad Flavianum, es el Credo bautismal romano; que era muy común en Roma en aquellos años, pero que era desconocido en Oriente. Dicho Credo reza que los cristianos “(...) creen en Dios Padre todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen”.²³⁰

Ahora bien, en cuanto a otros autores; León utiliza en su obra las afirmaciones que Gaudencio de Brescia hace en uno de sus sermones; concretamente en el sermón 19 de la compilación de sus sermones; en donde expresa que Jesús, tiene una humanidad inferior al Padre por su origen humano; y tiene una divinidad igual al Padre por su origen Divino.²³¹ Esta afirmación León I la hace suya para sustentar aún más los argumentos que ha venido desarrollando respecto a la doble Naturaleza en la Persona de Jesús.

Finalmente, en este apartado, y como ya señalábamos arriba; el autor se sirve de otros autores que podrían constituirse en sus fuentes externas para la obra; además de las Sagradas Escrituras; nos referimos a autores como Hipólito de Roma; Tertuliano; Hilario de Poitiers y Agustín de Hipona. En ese sentido, algunas afirmaciones de la obra que nos ocupa, se asemejan a las afirmaciones sostenidas por Hipólito romano, concretamente en su obra *Adversus Praxeam*; específicamente cuando habla de cómo Pablo explicaba que desde Antiguo se había dicho que el Mesías nacería del linaje de David según la carne.²³² En este punto el autor Tertuliano se estaba refiriendo también a la existencia de dos Naturalezas en la Persona de Jesús.

Asimismo, encontramos una gran similitud o igualdad entre las afirmaciones de nuestro autor en la obra que nos ocupa; y as afirmaciones hechas por el *Doctor Gratiae* Agustín de Hipona, en sus intervenciones sobre la Trinidad; la Cristología y la encarnación del Verbo. Así, por ejemplo, el elemento de que Cristo es el único y mismo

²³⁰ Véase: MERINO RODRIGUEZ, Marcelo. León Magno Cartas Cristológicas. Óp., cit. p. 112.

²³¹ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Gaudencio de Brescia. Sermones. Biblioteca de Patrística. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 2017.

²³² Véase: CLAVIJO SIERRA, Julio César. *Adversus Praxeam* por Tertuliano. Editorial N/A. Colombia. 2017. p.p. 35-36.

mediador entre Dios y los hombres, es un elemento paulino muy usado por Agustín; que León I toma y desarrolla ampliamente en su doctrina. También, cuando León I afirma que “(...) el que permaneciendo en la condición divina hizo al hombre, es el mismo que se hizo hombre en la condición de esclavo”.²³³ Escribe casi al pie de la letra, lo que Agustín había escrito en el comienzo del capítulo VII de su obra *De Trinitate*.²³⁴ Y así otros apartados en los que queda en evidencia que León I había leído y había hecho suyas algunas afirmaciones de Agustín de Hipona.

De igual modo, encontramos también afirmaciones que sin problema nuestro autor pudo haber tomado y aprendido de los escritos de Hilario de Poitiers; concretamente de la obra *De Trinitate*; en donde Hilario había ya hecho mención de que la encarnación del Hijo de Dios tiene un motivo soteriológico; es decir, la razón de la encarnación del Verbo tiene como fin obtenernos la Salvación.²³⁵ En su obra, León también expresa ese motivo soteriológico de la encarnación del Hijo de Dios. Y así encontramos afirmaciones cristológicas parecidas o iguales a las de otros autores; como las que afirma Hipólito romano en su *Adversus Noetum*; o las afirmaciones de Ireneo y del mismo Cirilo de Alejandría, con el que compartirá el derecho de las afirmaciones que se tomarán como credo de la Iglesia en el Concilio de Calcedonia del 451.

Baste lo señalado hasta aquí; para que el lector tenga una idea general de la riqueza literaria que se puede encontrar en la obra *Tomus ad Flavianum* de León I; y para que el lector descubra cómo el autor utiliza la Sagrada Escritura, sus escritos anteriores, y los escritos de otros autores cristianos, para demostrar la existencia de dos Naturalezas en la Persona de Cristo, aún después de su encarnación.

²³³ MERINO RODRIGUEZ, Marcelo. León Magno Cartas Cristológicas. Óp., cit. p. 120.

²³⁴ Cfr. ARIAS, Luis. Obras de san Agustín. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1956. p. 153.

²³⁵ Véase: LADARIA, Luis. Hilario de Poitiers. La Trinidad. Editorial Herder. Barcelona. 1986.

III PARTE: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL TOMUS AD FLAVIANUM:

Una vez que hemos realizado todo el análisis literario de la obra *Tomus ad Flavianum* del Papa León Magno, nos proponemos ahora a dar un paso más en nuestro trabajo investigativo y procederemos, entonces, a realizar el análisis teológico de la obra que nos ocupa.

Ya de entrada hay que señalar que el elemento más importante en cuanto a la Teología, que analizaremos en el presente trabajo, es el de la Cristología, ya que es evidente que, si la obra que estudiamos tiene como propósito demostrar la existencia de dos Naturalezas en Jesucristo aún después de su Concepción en el vientre de la Virgen María, es lógico pensar que nos enfrentamos, entonces, a una obra meramente cristológica.

Por lo tanto, el elemento que con más reiteración encontraremos en la obra es el elemento cristológico. Sin embargo, más allá de la cristología o, más bien, desligado de la misma, encontraremos también otros elementos de la Teología Sistemática como, por ejemplo: la Trinidad, la Mariología, la Eclesiología, la Soteriología y la antropología teológica. Pasemos, pues, a detallar cada uno de estos elementos para descubrir cuál es la riqueza teológica que se encuentra en el *Tomus ad Flavianum*.

III.I: CRISTOLOGÍA:

Para hablar de la Cristología que se vislumbra en la obra que nos ocupa, es necesario ya de entrada señalar que, el objetivo mismo por el cual se escribió la obra, fue el hecho de demostrar que en Jesucristo existen dos Naturalezas, no sólo antes de la concepción sino también después. Todo ello para refutar la postura de Eutiques que, como ya hemos visto en las secciones anteriores, afirmaba que en Jesucristo se podía hablar de dos Naturalezas antes de la concepción, pero que éstas se unían en una sola Naturaleza después de la Encarnación en el vientre de la Virgen María.

En ese orden de ideas podríamos entonces, ya en este punto, señalar que la Cristología que se encuentra en el *Tomus ad Flavianum*, se resume en la afirmación contundente de que, para el papa León Magno, en concordancia con la ortodoxia de la Iglesia, en la Persona de Jesucristo subsisten dos Naturalezas, no solo antes de la encarnación en el vientre de la Virgen María, sino también después de dicho

acontecimiento. Pero veamos con detenimiento cuáles son los argumentos que el autor presenta para sostener esta afirmación.

En este punto es necesario señalar que, según lo que se vislumbra en la obra, los argumentos más importantes que el autor utiliza para dar sustento a sus afirmaciones, proceden de las Sagradas Escrituras y del Credo de fe que se profesa en la Iglesia de su tiempo. Así, el Papa expresa que Eutiques debió dejarse enseñar por toda la sabiduría que, respecto a este tema, se encuentra en las Sagradas Escrituras, y en el Símbolo de fe que la Iglesia profesa.

La afirmación inicial con la que León I comienza a demostrar que en Jesucristo hay dos Naturalezas, se sostiene en el Credo de fe que se profesaba en la Iglesia en aquellos tiempos; esto es, el hecho de que los cristianos “creen en Dios Padre todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen”.²³⁶ Para el autor, ya en esta afirmación se vislumbra, sin más, la doble Naturaleza de Cristo, puesto que, por un lado, la Naturaleza Divina se descubre al hablar de que existe un Padre que es eterno, y por lo tanto, el Hijo posee también esa Naturaleza Divina.

Por otro lado, el Símbolo expresa también que ese Hijo, nació del Espíritu Santo y de la Virgen María; por lo cual se puede entender de forma sencilla de que, si el Hijo nació de una mujer, posee también una Naturaleza Humana. Pero en su análisis, nuestro autor debe ir más allá; porque hasta este punto, se ha demostrado la existencia de las dos Naturalezas, pero el punto central de la obra es demostrar cómo es que se comprueba que en la Persona de Jesucristo siguen coexistiendo las dos Naturalezas aún después de la encarnación. A eso proseguirá el autor en los siguientes apartados del escrito.

En ese orden de ideas, cabe señalar que, el Papa León, para demostrar cómo la Naturaleza humana sigue existiendo en la Persona de Jesucristo después de la Encarnación, utiliza un argumento de tinte soteriológico que, aunque vamos a desarrollar propiamente al hablar de la soteriología de la obra, es necesario mencionar aquí para entender este argumento cristológico. Así, el autor expresa que, para salvarnos del pecado, el Hijo asumió, de la Virgen Madre, nuestra naturaleza humana, pues era imposible que nos hubiera salvado sin asumir nuestra misma naturaleza. Con esta afirmación, se nos hace sencillo a nosotros interpretar que, si era necesario asumir nuestra naturaleza para conseguirnos la salvación, era también necesario que tuviera esa

²³⁶ MERINO RODRIGUEZ, Marcelo. León Magno Cartas Cristológicas. Óp., cit. p. 112.

naturaleza durante su vida humana, que es durante la cual se suscitan los acontecimientos de su Pasión, Muerte y Resurrección, que son los que nos han alcanzado la Salvación.

Algo que es necesario señalar es que, para el Papa León Magno, es supremamente claro que en Jesús se constituye una única Persona, ya que, en la encarnación, la humildad fue asumida por la majestad y la mortalidad por la eternidad; por lo cual se constituye en uno y en el único mediador entre Dios y los hombres, capaz de morir, por su condición de hombre, y capaz de no morir, por su condición de Dios. Aquí se vislumbra claramente otro argumento de la existencia de las dos Naturalezas.

En línea con lo anterior, el autor afirma que, en Jesucristo “Cada naturaleza conserva su propiedad sin defecto; y como la condición divina no suprime la condición de siervo, así la condición de siervo no disminuye la condición divina”²³⁷. Para nuestro autor, es claro que el Hijo de Dios, coeterno con el Padre, descendió de su sede celestial y fue engendrado con un nuevo nacimiento, sin perder la gloria del Padre. León Magno expresa que el invisible en sus atributos se hizo visible en los nuestros; el Señor del universo asumió la condición de esclavo.

En este punto, el texto señala también que, así como Dios no cambia en su abajamiento, el hombre tampoco queda consumido por adquirir tal dignidad; en otras palabras, podríamos decir que, así como la Naturaleza Divina no es deteriorada al entrar en contacto con la humana, así tampoco la Naturaleza humana es consumida por la Naturaleza Divina. En ese sentido, el autor sostiene que, en Jesucristo, cada Naturaleza obra en comunión con la otra, ejecutando cada una lo que le es propio. Así, el Verbo obra lo que es propio del Verbo, y la carne obra lo que es propio de la carne.

Seguidamente, el Papa nos muestra varios elementos que son característicos de una y otra Naturaleza en Jesucristo; así afirma que el nacimiento en carne es una muestra de la Naturaleza humana, pero el parto de una virgen es muestra de un poder Divino. Experimentar sed, hambre, cansancio, sueño, es propio de la Naturaleza humana, pero por otro lado realizar la obra de alimentar a más de cinco mil hombres, es propio de la Naturaleza Divina. Llorar por el amigo muerto, Lázaro, es propio de la Naturaleza humana; pero llamarlo de nuevo a la vida es propio de la Naturaleza Divina.

Finalmente, siguiendo este hilo de demostración de características propias de cada una de las Naturalezas de Jesucristo, el autor señala que, en la Pasión, el hecho de ser azotado, traspasado por los clavos en la cruz, es propio de la Naturaleza humana, pero

²³⁷ Ibid. p. 120.

abrir las puertas del Paraíso al buen ladrón, es propio de la Naturaleza Divina. En este punto, el autor agrega que, negar la existencia de la Naturaleza humana de Jesucristo después de su encarnación, sería negar también los sufrimientos que durante su Pasión experimentó en su cuerpo; pues si Jesús fue capaz de sufrir y de morir en el cuerpo, es porque poseía una Naturaleza humana como nosotros; y si resucitó de entre los muertos, es porque poseía la Naturaleza Divina que es incapaz de morir.

Es así como podemos resumir la Cristología del Papa León Magno que se vislumbra en la obra *Tomus ad Flavianum*. Como podemos observar, se trata de una Cristología clara y ortodoxa, en donde se afirma que Jesucristo constituye una única Persona en la que coexisten y actúan en comunión dos Naturalezas, la humana y la Divina y que cada una de ellas obra en Jesucristo lo que es propio de sí misma, sin deteriorar o consumir a la otra, sino actuando en conjunto como una sola y única Persona: la Persona del Hijo del Padre que se encarnó en la Virgen María por obra del Espíritu Santo. Jesucristo es verdaderamente Hijo de Dios pues fue engendrado por obra y gracia del Espíritu Santo, y es también verdaderamente Hijo del Hombre porque ha nacido de mujer, ha nacido bajo la ley.

III.II: LA TRINIDAD:

El elemento teológico que abordamos en el apartado anterior, nos remite directamente al que abordaremos en el presente segmento; esto es, el elemento del misterio Trinitario. Y es que, en la Cristología que hemos dilucidado de nuestro autor, se puede ver claramente que, para él, la presencia de las tres Divinas Personas de la Trinidad, es una verdad de fe totalmente aceptada y profesada.

Es decir que, en el texto conocido como *Tomus ad Flavianum* la existencia de la Trinidad es un tema que ya se da por sentado y no cabe ninguna duda de ello. No se duda en lo más mínimo de la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Aquí el tema a comprobar, como ya hemos visto, es el de las dos Naturalezas en Cristo; por lo tanto, hay una presencia indudable de la Trinidad en el pensamiento y obra de León Magno. Pero veamos qué se puede descubrir sobre este misterio en la obra que nos ocupa.

De acuerdo con lo expuesto en la obra, podemos decir, en un primer momento que, para nuestro autor, el Padre es la primera Persona de la Trinidad; Él es Dios, es eterno, todopoderoso. Así lo expresa León y así lo expone en la presentación del Credo romano que hace al inicio de su obra. Es al Padre al que propiamente se le concede el título de Dios, porque luego del Hijo se afirmará que es el único mediador entre Dios y

los hombres. Claro está que aquí el autor no quiere expresar que solo el Padre sea Dios, sino que, es una cuestión más de lingüística para expresar que el Verbo de Dios, encarnado, es el que media entre el Padre y los hombres, porque Él mismo siendo Hijo, es Dios también.

Con esta afirmación pasamos a exponer entonces la segunda Persona de la Trinidad, aunque ya lo hemos señalado en el análisis de la Cristología. Cabe expresar aquí que, en cuanto a que es la segunda Persona de la Trinidad, el Hijo es coeterno con el Padre, es Dios de Dios, y todopoderoso con y como el Padre: no es ni posterior en el tiempo ni inferior en poder, ni desigual en gloria ni divisible en su esencia.²³⁸ A través de la *kénosis* del Hijo, Dios nos ofrece la Salvación a la humanidad entera.

Finalmente, respecto al Espíritu Santo, hemos de decir que el autor lo concibe como la Tercera Persona de la Trinidad. León lo presenta según la fe de la Iglesia romana, como el agente, junto con la Virgen María, del nacimiento del Hijo. Aquí podemos entender que, para nuestro Papa, el sujeto que hace posible la encarnación no es solamente el Padre, sino la Trinidad en Pleno, a través de la obra y la gracia del Espíritu Santo, que es quien dio fecundidad a la Virgen.

Es así como se entiende, en términos generales, la concepción Trinitaria que León Magno nos presenta en su obra *Tomus ad Flavianum*.

III.III: MARIOLOGÍA:

Una vez que hemos presentado la Cristología y el misterio Trinitario como se vislumbra en la obra que nos ocupa, pasemos ahora a dilucidar los elementos más importantes de lo que podríamos llamar la otra cara de la moneda; es decir, si ya hemos visto la parte Divina de la encarnación, veamos ahora la parte humana; esto es, la concepción de la Virgen María que el autor nos presenta en el texto remitido a Flaviano.

Ya de entrada hay que señalar que el Papa León I, en sus afirmaciones sobre la Virgen María, está en total sintonía con lo que la Iglesia cristiana había determinado en el pasado Concilio de Éfeso que se había realizado en el año 431. En dicha reunión conciliar, se había determinado, después de largas discusiones, dar el título de *Theotokos*

²³⁸ Cfr. Ibid. p. 113.

a la Virgen María; es decir, darle el título de Madre de Dios. Así lo expresa también el autor; puesto que expresa que el Hijo nace del Espíritu Santo y de la Virgen María.

Por ende, si analizamos estas afirmaciones, podemos descubrir que, si el Hijo sigue siendo Dios con el Padre y el Espíritu Santo, entonces la que es Madre del Hijo, es por lógica Madre de Dios; Pues el Hijo que es Dios, una sola Persona en dos Naturalezas, sigue siendo Dios aun después de encarnarse y comenzar a ser el hijo de María. Ésta, según lo expresa el autor, conservó su virginidad tanto después de la encarnación del Hijo en su útero, como después del nacimiento de Éste.

Dicha afirmación es otro argumento que nos ayuda a entender cómo es que María es Madre de Dios; en ese sentido, pudo serlo porque era Virgen e inmaculada. Si bien es cierto que en este texto el autor aborda poco el tema de la Mariología, sí que es claro que, para él, María es y debe ser considerada como Madre de Dios, pues en otros escritos ha defendido totalmente la concepción de María como *Theotokos*, justamente de personajes como Nestorio y el mismo Eutiques, quienes con sus afirmaciones caían en la negación de María como la Madre de Dios.

III.IV: SOTERIOLOGÍA:

En línea con el tema de la encarnación, que es el elemento que permea toda la obra, podemos vislumbrar otro aspecto que nos ayuda a seguir profundizando en la riqueza teológica que se encuentra en el *Tomus ad Flavianum*; esto es, el elemento de la soteriología; o del misterio salvífico que comporta el tema de la encarnación del Verbo que se da por obra del Espíritu Santo en el vientre de la Virgen María.

Y es que, según lo que expone el autor en la obra en la que estamos profundizando; una de las razones, si no la razón por excelencia, por la que Dios se abajó y se encarnó en el vientre de la Virgen María, fue por el hecho de que, los seres humanos estábamos necesitados de Salvación, una salvación que nosotros no podíamos conseguirla por nuestra propia cuenta, sino que necesitábamos de una intervención Divina para alcanzar dicho objetivo.

Según lo expresa el autor, el Hijo, nacido de la Virgen Madre, se consagró totalmente a la tarea de restaurar al hombre, quien había sido engañado. Esta encarnación se da pues, con el objetivo de que Dios, siendo hombre y Dios a la vez, en la persona del Hijo, pudiera vencer a la muerte y de esa manera destruir al diablo, que tenía amedrentado

al ser humano con su imperio de muerte.²³⁹ El autor agrega que el remedio que nosotros los seres humanos necesitábamos, requería de eso, de un mediador directo entre Dios y los hombres; uno que fuera como nosotros en todo, menos en el pecado, pero que a su vez fuera como Dios, o mejor dicho, fuera Dios mismo, para poder conseguir, con su muerte y su Resurrección, la Salvación para todos.

En otras palabras, León Magno también afirma que, Dios se encarnó en el seno de María para hacerse uno como nosotros y así poder revertir la sentencia de muerte que había recaído sobre la humanidad a causa del pecado; y por lo cual el diablo se vanagloriaba de que había logrado engañar de forma astuta al hombre y había conseguido que éste quedara desprovisto de los dones divinos; y hasta presumía de que el hombre había llegado a sentir una suerte de consuelo en su actitud maligna, al punto de aliarse con él (con el diablo). Por ello, Dios, en su infinito amor al hombre, se abajó para hacerse uno como todos nosotros, para llevar a plenitud ese primer designio de amor con el que Dios nos había creado al principio de los tiempos.

Ésta es, en pocas palabras, la visión soteriológica que se puede descubrir en la obra de León Magno que nos ocupa; y es, en síntesis, el hecho de que todo el misterio de la encarnación del Verbo, se da porque el ser humano estaba necesitado de una Salvación que solo Dios mismo, haciéndose uno como nosotros, nos podía conseguir.

III.V: ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA:

Las afirmaciones que hacíamos en el apartado anterior, nos conducen directamente a otro elemento teológico que se puede descubrir en el *Tomus ad Flavianum*; esto es, la antropología teológica. Y es que, si hablamos de que Dios se hizo hombre como nosotros, y que todo ello fue con un fin soteriológico; es evidente que en un texto que aborde dicha temática, se puede descubrir también una suerte de visión antropológica. En otras palabras: en el presente apartado intentaremos descubrir cómo es ese hombre que necesita ser salvado por Dios.

Justamente esa última afirmación es el primer elemento que queremos señalar de la visión del hombre que León nos presenta en su obra; es decir, que el hombre es un ser finito, limitado y pecador, que ha caído sucumbido ante las seducciones del mal y del diablo, y que por ello ha sido privado de los dones divinos y ha recibido como pena por sus pecados la condena de la muerte. Por encontrarse el hombre en tan fatídica situación,

²³⁹ Cfr. *Ibidem*.

se convierte en un ente necesitado de la Salvación que solo Dios podía realizar. Esa es la primera visión del hombre que podemos descubrir en la obra.

Pero, yendo un poco más profundo en estas afirmaciones, podemos descubrir que, sobre todo, el hombre es visto por León Magno, como un sujeto creado por Dios por Amor. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; dotado de dones divinos, los cuales perdió como consecuencia del pecado. Y es ese mismo amor que Dios tiene por la humanidad, el que lo hace no desentenderse de él y olvidarlo en la muerte, sino que se decide a salvarlo y se hace Él mismo un hombre, para compartir nuestra naturaleza, sufrir, padecer y morir como todos los humanos, pero para vencer a muerte con su resurrección y así restaurar al hombre.

Por ende, ya de forma más profunda, descubrimos que, si el hombre es objeto de la Salvación de Dios, no es solo por compromiso, sino, sobre todo, por el inmenso Amor que Dios tiene por ese ser a quien al principio había creado a su imagen y semejanza, y a quien quiere devolverle esa dignidad que había perdido con el pecado y con la muerte. Es ésta la visión antropológica que se puede descubrir en las afirmaciones que León Magno hace a lo largo de su texto al patriarca Flaviano.

III.VI: ECLESIOLOGÍA:

Finalmente, en el análisis teológico que hemos realizado del *Tomus ad Flavianum*, consideramos pertinente señalar también que, en las afirmaciones que el Papa hace en su obra, se puede dilucidar una imagen de Iglesia. Por ello, nos parece oportuno exponer aquí los elementos que nos ayuden a dibujar el concepto de eclesiología que se descubre en León I, o al menos en su obra a Flaviano.

En ese sentido, lo primero que debemos señalar es que, para el autor, la Iglesia es un agente receptor y transmisor de la Revelación de Dios que ha llegado a su culmen en la vida y obra de Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado. Es innegable que, para el Papa León I, la Iglesia es una fuente irrefutable de transmisión de las verdades reveladas por Dios a los hombres. A tal punto de que, para él, a Eutiques debería bastarle con el hecho de que la Iglesia cristiana profese que en Jesucristo existen dos Naturalezas, para asumirlo como una verdad de fe y no ponerlo en tela de juicio.

Así, el autor expresa que, ya que Eutiques no quiso tomarse el trabajo de escudriñar en las Sagradas Escrituras para descubrir la verdad sobre las Naturalezas de Cristo, “al menos debería haber aceptado con oído atento, aquella común y unánime

confesión mediante la cual la universalidad de los fieles hace su profesión de fe: que creen en Dios Padre todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen”.²⁴⁰ Por ende, nuestro autor equipara la sabiduría revelada en las Sagradas Escrituras, con la sabiduría profesada y transmitida por la Iglesia, porque, en últimas, es la misma fe.

En esa misma línea, el autor señala que la Iglesia vive de esta fe, se nutre de ella y, por ende, es esa fe la que transmite. Es por ello que podemos afirmar que una de las características más fuertes que tiene la eclesiología para nuestro autor, es el hecho de ser profesora y transmisora de la fe.

Y estos son los principales elementos teológicos que podemos descubrir en el *Tomus ad Flavianum* del Papa León I Magno. Como es evidente, seguramente que existen otros elementos teológicos que en este momento se escapan a nuestro análisis; pero confiamos en que los aspectos que aquí hemos mencionado y detallado, sirvan para descubrir la enorme riqueza teológica que se esconde en el texto que nos ha acompañado en nuestro trabajo de investigación en el presente periodo académico.

²⁴⁰ Ibid. p. 112.

CONCLUSIONES:

Una vez que hemos hecho todo el recorrido histórico, contextual, geográfico, biográfico, literario y teológico, de la ciudad de Roma en los primeros siglos; del autor y de la obra que nos ocupa; podemos llegar a las siguientes conclusiones.

En un primer momento, nos parece apropiado presentar unas conclusiones de índole historiográfico, para luego presentar unas conclusiones de tipo general y finalmente exponer algunas conclusiones concretas del autor y la obra.

En el sentido historiográfico, luego de todo el análisis realizado podemos concluir lo siguiente:

- La obra que hemos estudiado nos permite vislumbrar claramente que, para el siglo V, la ciudad de Roma ya gozaba de cierta hegemonía en el concierto de las grandes sedes cristianas de aquellos tiempos, junto a las sedes orientales y seguramente junto a África. Esto queda en evidencia pues, como hemos visto, la obra es escrita por el sumo Pontífice, como respuesta a los informes que Flaviano, obispo de Constantinopla, le había enviado al Obispo de Roma, luego de que éste le reclamara a él y al Emperador, por el hecho de que un año antes, en el 448, reunidos en Oriente, se había decidido la deposición de Eutiques sin haber contado en absoluto con él como Obispo de Roma. El hecho de que León I haga ese reclamo, y el hecho de que Flaviano le brinde un informe, nos muestra la gran trascendencia de la que la ciudad de Roma gozaba ya en este tiempo, un poco más de medio siglo después de que el cristianismo se volviera la religión oficial del Imperio.

- En línea con lo anterior, la obra nos permite vislumbrar también que, para aquél tiempo, la ciudad de Roma ya era un eje fundamental de las discusiones y controversias teológicas de aquel tiempo; pues el Papa León I, aunque no asiste personalmente al Concilio de Éfeso del 449, sí que manda legados, con los cuales envía el texto que hemos analizado y que, como bien sabemos, constituye el aporte y el pensamiento teológico del Sumo Pontífice, con respecto al tema de Eutiques, que era lo que se trataría en el Concilio de Éfeso. Y aunque, como hemos visto, dicho texto no se leyó en Éfeso, debido a las arbitrariedades con las que se desarrolló dicho Concilio; sí que este texto fue leído y aprobado entre aplausos dos años después, en el Concilio de Calcedonia del 451. Ello nos demuestra el peso que la Iglesia Cristiana de Roma tenía ya para la segunda mitad del siglo V, que es la época en la que nos hemos movido en el presente análisis.

Luego de haber expuesto las conclusiones de índole historiográfico, pasemos ahora a detallar algunas conclusiones a las que llegamos como producto de lo referente al tema que nos ha ocupado en el transcurso de la investigación que hemos realizado:

- Una de las primeras conclusiones a las que podemos llegar, es el hecho de que es de capital importancia acercarnos y profundizar en la historia de los inicios del cristianismo en la ciudad de Roma; puesto que, en tanto que esta urbe ha llegado a ser tan importante y trascendental en la historia de la Iglesia, es sumamente importante y necesario que nos empapemos de los elementos esenciales del cómo y el cuándo se comenzó a establecer el cristianismo en ella.

- En línea con lo anterior, concluimos también que, es importante conocer no solo la forma en la que el cristianismo llegó y se estableció en la ciudad de Roma, sino que también es pertinente conocer el contexto y la realidad que se vivía en la sede del Imperio en aquel tiempo, Ya que, en la medida en que estudiemos y nos apropiemos de este conocimiento, comprenderemos de una mejor manera cómo fueron realmente los inicios del cristianismo latino.

- En ese sentido, podemos concluir también que es totalmente pertinente y necesario acercarnos de primera mano a la literatura que en los primeros siglos se emanó desde la ciudad de Roma, pues es la forma más factible de descubrir qué líneas de pensamiento teológico se fueron gestando en el cristianismo de la sede imperial, y es la forma más exacta de respondernos a la pregunta que nos hemos hecho en el presente trabajo; a saber, si en el cristianismo romano de los primeros siglos, se gestó una Escuela de pensamiento teológico, o si se puede hablar al menos de unas líneas de pensamiento teológico propias. Pero más allá de la pretensión de responder a esta pregunta, el estudio de la literatura cristiana primitiva de Roma, nos ayuda a tener una comprensión del pensamiento cristiano de la Iglesia occidental.

- En concordancia con lo anterior, después de habernos puesto a la tarea de profundizar en la literatura cristiana romana de los primeros siglos, podemos concluir que es verdaderamente poca la literatura que, desde la ciudad de Roma, el cristianismo emanó en los primeros siglos; esto se entiende perfectamente porque, como ya hemos visto a lo largo de nuestro estudio, el cristianismo romano sufrió mucha persecución y se estableció de forma escondida y clandestina. Va a ser después de los edictos de Milán y de Tesalónica, que la Iglesia romana comenzará a tomar verdadero auge y fuerza, y es donde propiamente se irá gestando una producción literaria fuerte en los siguientes siglos.

- En línea con lo anterior, concluimos también que, aún con toda la persecución de que la Iglesia romana fue objeto, hubo algunos autores que nos legaron sus

pensamientos a través de sus escritos; son esos escritos los que hemos profundizado en el presente periodo académico. También llegamos a la conclusión de que, mucha de la riqueza literaria teológica que encontramos en Roma en los primeros siglos, se debe, como en el caso nuestro, a escritos de los sumos pontífices que, desde su acción pastoral, escribían diversos textos, respecto a controversias o a temas que se estaban tratando en el mundo cristiano teológico de su tiempo; y de esos escritos podemos vislumbrar la riqueza teológica que emana de la ciudad de Roma.

Una vez que hemos presentado las conclusiones generales de nuestro trabajo; pasemos ahora a exponer las conclusiones a las que podemos llegar como producto de todo el estudio que hemos hecho a la obra que nos ocupa:

- Una primera conclusión a la que llegamos en este campo, es el hecho de que, a través de los escritos que los Papas nos han legado a lo largo de la historia, podemos descubrir la riqueza teológica que se emana desde la ciudad de Roma, la cual fue poco a poco ganando trascendencia en el concierto de las principales sedes del cristianismo primitivo, hasta consolidarse en lo que hoy conocemos. Pero, debido a que es poca la literatura que de esta ciudad tenemos en los primeros siglos, son los documentos y escritos papales los que nos ayudan a vislumbrar las líneas de pensamiento del cristianismo primitivo romano.

- En cuanto a la obra "*Tomus ad Flavianum*" podemos concluir que, aunque es un texto corto, contiene una enorme riqueza teológica y, sobre todo, cristológica; y representa una obra de capital trascendencia ya que ayudó a sentar las bases que contribuyeron a acabar con las controversias cristológicas en las que el cristianismo primitivo se vio envuelto en los primeros siglos. Por ende, acercarnos al *Tomus ad Flavianum* es acercarnos a una de las obras más ricas de la Cristología profesada ya desde el cristianismo primitivo.

- En cuanto al aspecto literario podemos concluir que, siendo una obra tan rica en su aspecto teológico, no deja de ser una obra escrita con un lenguaje sencillo, lo cual permite apropiarse fácilmente de las ideas que en el texto se quieren transmitir; ya que, aunque expresa elementos teológicamente elevados y densos; el autor los ha sabido plasmar de forma clara y sencilla; ello constituye una gran riqueza para esta obra, en el aspecto literario. Hay que resaltar también el abundante uso que el autor hace de los textos de las Sagradas Escrituras, basando todos sus argumentos teológicos en textos de los Libros Sagrados.

- La última frase de la conclusión anterior, nos lleva a concluir también que, en el aspecto teológico, León Magno nos presenta en su obra *Tomus ad Flavianum* una teología ortodoxa, totalmente acorde con lo que la Iglesia profesaba ya en aquellos siglos. Esto es totalmente evidente puesto que la obra misma pretende defender la ortodoxia eclesial ante las controversias generadas por las afirmaciones del monje Eutiques. La Cristología que nos presenta la obra, nos deja ver que, para el Papa León Magno, es totalmente certera la afirmación de que en Cristo existen dos Naturalezas, la humana y la Divina, en una única Persona; y que esto sigue siendo así, aún después de la encarnación en el vientre de la Virgen María.

- De todo el contenido teológico de la obra podemos concluir también que, además del elemento cristológico, que es el que permea toda la obra, la misma nos ofrece una enorme riqueza en aspectos como la Trinidad, pues es la Trinidad en pleno la que actúa en Jesucristo; la Mariología, defendiendo el título de *Theotokos* dado a la Virgen María; la Soteriología, pues Dios se hace hombre para salvarnos; la antropología teológica, pues Dios nos salva por Amor; y la Eclesiología, úes la Iglesia es depositaria y transmisora de la Revelación Divina.

Finalmente, después de presentar las conclusiones historiográfica, generales y específicas, expongamos ahora las conclusiones a las que hemos podido llegar luego de todo el estudio realizado en el presente periodo académico, respecto a la pregunta que nos motivó a realizar esta investigación; a saber, la pregunta sobre si es posible hablar de una Escuela de Pensamiento Teológico propio en la Roma cristiana de los primeros siglos, o si, por otro lado, se puede hablar, al menos, de líneas de pensamiento teológico propio; respecto a ello podemos concluir lo siguiente:

- Con respecto a la existencia de una Escuela de Pensamiento Teológico en la Roma cristiana de los primeros siglos, luego de toda nuestra investigación, podemos concluir que es difícil y prácticamente imposible hablar de la existencia de una Escuela de Pensamiento Teológico propio en esta ciudad; puesto que, aún en el siglo V, con toda la importancia que la ciudad ya tiene en el entorno cristiano de la época, no se puede vislumbrar un pensamiento propio, ya que a lo más que podemos acceder de esa época es a los documentos y cartas pastorales de los Pontífices; pero de ello no podemos traslucir la existencia de una Escuela de Pensamiento propio. Quizás sería más apropiado hablar de una Escuela de Pensamiento occidental o latina, de la que la Iglesia de Roma haga parte; pero eso ya nos queda para posibles futuras investigaciones.

- . Ahora bien, con respecto a la existencia de líneas de pensamiento propias en la Roma Cristiana de los primeros siglos, podemos decir que ya para el siglo V si que podemos encontrar líneas de pensamiento teológico propias de la ciudad de Roma; como por ejemplo la fuerte convicción que tienen de que la Iglesia de Roma tiene hegemonía sobre las demás Iglesias en tanto que fue allí donde se estableció Pedro, quien es al que Jesús mismo eligió para llevar las riendas de los cristianos. Aunado a ello, encontramos también la línea de pensamiento en la que se afirma que Pedro fue el primer Obispo de Roma y, por ende, el sumo Pontífice, en nuestro caso León I, es el sucesor de Pedro, y que entre estos y Pedro hay una línea de sucesión ininterrumpida. Estas y otras líneas de pensamiento podemos afirmar que son propias de la Iglesia cristiana de Roma.

Hasta aquí nuestra investigación respecto a la obra “*Tomus ad Flavianum*” del Papa León Magno, para descubrir si en la Roma Cristiana de los primeros siglos, podemos encontrar una Escuela de Pensamiento Teológico propia.

CAPÍTULO VI

INVESTIGACIÓN SOBRE LA

EXÉGESIS EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

A TRAVÉS DE LA OBRA: SPECULUM DE AGUSTÍN
DE HIPONA

INTRODUCCIÓN:

El presente trabajo corresponde al ejercicio de profundización en la literatura cristiana primitiva; del quinto periodo del Semillero de Profundización que hemos venido realizando como opción dentro de los Seminarios de Profundización que la Universidad de San Buenaventura ofrece a sus alumnos de pregrado, como alternativa de proceso de construcción de su Trabajo de Grado.

Como todos sabemos, la metodología de nuestro Semillero consiste en que, al inicio de cada periodo académico, los integrantes del Semillero llegamos por consenso a la elección de un tema en común, el cual constituye el tema general que todo el Semillero abordará durante ese periodo académico. Una vez que se ha elegido el tema general, cada participante elige un autor de la literatura cristiana de la época primitiva y luego, de ese autor, elige una o varias obras que tengan que ver con el tema general elegido; y se procede, durante el tiempo que dura el periodo académico, a realizar una profundización histórica, literaria y teológica en esas obras, con el objetivo de descubrir qué nos dice el autor en dichas obras, con respecto al tema general del Semillero.

El abordaje a cada una de las obras se hace desde la óptica de una pregunta nuclear que se plantea al inicio del periodo, y que se debe responder luego de todo el análisis y la investigación que se realice a las obras que cada participante ha elegido. Finalmente, cada uno de los trabajos realizados en cada semestre, constituye un capítulo del paper que al final del estudio de Pregrado, se presenta como Trabajo de Grado.

En este caso, el tema general que hemos elegido para trabajar durante el presente periodo académico ha sido el tema de la exégesis bíblica en la literatura cristiana primitiva. Nos hemos dado a la tarea de preguntarnos y descubrir a través de sus obras: ¿Cómo hicieron exégesis bíblica los autores de la literatura cristiana primitiva? ¿Desde dónde leyeron la Sagrada Escritura? ¿Qué uso le dieron? Y, en últimas: ¿Qué es la Sagrada Escritura para nuestro autor? Esas son las preguntas que nos han movido a realizar la presente investigación.

En nuestro caso concreto, para efectos de este trabajo, hemos tenido a bien seguir profundizando en la literatura de un autor que ya hemos abordado en dos periodos académicos anteriores; a saber: el *Doctor Gratiae* Agustín de Hipona. De este autor, hemos escogido una de sus obras exegéticas más importantes, aunque no de las más reconocidas; nos referimos a la obra, “Speculum” o El espejo de la Sagrada Escritura. A través de dicho escrito llegaremos a descubrir, tanto como nos sea posible, los elementos exegéticos característicos de Agustín de Hipona.

En ese orden de ideas, en el presente trabajo, el lector se encontrará con un abordaje a esta obra, desde los aspectos contextuales, literarios, exegéticos y teológicos, como es costumbre en el desarrollo de nuestro Semillero de Profundización. Así, nuestro trabajo se conforma por una introducción, una primera parte que es de índole contextual, una segunda parte que es de carácter literario, una tercera parte de tinte exegético-teológico, y unas conclusiones finales.

Para delinear un poco más la estructura de nuestro trabajo, es menester reafirmar, pues, que el mismo comienza con una breve introducción, que es el apartado en el que el lector se encuentra en este momento; luego, el desarrollo de la investigación como tal se desarrolla en tres partes; a saber: En la primera parte se abordan los elementos contextuales del tema que nos atañe. En ese sentido, hemos considerado pertinente hacer una presentación de algunos elementos respecto a la formación de los cánones de la Sagrada Escritura, en tanto que nuestro tema es exegético en sí mismo.

Luego, hemos tenido a bien hacer un desglose de los rasgos más principales de las escuelas de pensamiento cristiano que fueron surgiendo en las ciudades del cristianismo primitivo. (Concretamente nosotros abordamos la primera de ellas; esto es: la escuela de Alejandría) y terminamos esta primera parte haciendo un acercamiento biográfico al autor que hemos elegido, en nuestro caso, Agustín de Hipona.

En la segunda parte de nuestro trabajo, pasamos ya a hacer el abordaje de la obra como tal; en ese sentido, presentamos primero una suerte de estado del arte de la obra en cuestión; esto es, un desglose de los trabajos que se han realizado sobre esta obra. Luego, procedemos a presentar los aspectos literarios del texto; tanto en su aspecto de la tradición textual de la obra, como en lo que tiene que ver con el aspecto formal de la misma; es decir, su extensión, estructura interna, características de la obra, un resumen de la misma; entre otros elementos de este estilo.

Ya en la tercera parte de nuestro trabajo, procedemos a realizar un análisis y profundización en los elementos exegéticos y teológicos de la obra. De esa manera, presentamos en un primer apartado, los elementos exegéticos que descubrimos en la obra, lo cual hacemos a manera de respuesta a una serie de cuestionantes que nos vamos planteando y que tienen que ver con el campo exegético del autor, a través de esta obra. Luego de ello, en un segundo apartado presentamos, como de costumbre, los principales elementos de la teología sistemática que se pueden descubrir en la obra.

Por último, terminamos nuestro trabajo presentando unas amplias y pertinentes conclusiones a las que llegamos por medio de todo el análisis que hemos realizado; y como es natural, presentamos también la bibliografía de la cual nos hemos servido para realizar toda la investigación que aquí se presenta.

Luego de esta breve y pertinente introducción, demos paso, sin más, al desarrollo de nuestro trabajo de investigación.

I PARTE: ELEMENTOS CONTEXTUALES REFERENTES A LA OBRA:

Como ya señalábamos en la introducción de nuestro trabajo; en este primer apartado, nos disponemos a presentar algunos elementos contextuales que hemos creído pertinentes para que a la hora de que el lector se enfrente a nuestro análisis sobre la obra, tenga algunas bases contextuales que sirvan para aprehender mejor los aspectos del escrito. De ese modo, en un primer momento hacemos un estudio sobre la formación de los cánones bíblicos; luego hacemos un desglose con referencia a los aspectos más importantes de las escuelas de pensamiento cristiano que se fueron gestando durante el periodo del cristianismo primitivo. Finalmente, presentamos un acercamiento biográfico a nuestro autor, Agustín de Hipona.

II: VERSIONES Y CÁNONES DE LA BIBLIA:

Como ya hemos señalado, en el presente semestre de nuestro trabajo de profundización en la literatura cristiana primitiva, haremos un estudio sobre exégesis bíblica; concretamente, y para no salirnos de nuestro campo de estudio en nuestro semillero; haremos un estudio sobre la exégesis bíblica que realizaron los autores de la literatura cristiana primitiva; esto es, autores de la época patristica.

Sin embargo, para poder realizar esta tarea que nos hemos propuesto, nos parece pertinente realizar primero un estudio, al menos en términos generales, de los elementos importantes de la formación de lo que hoy conocemos como Biblia, a través de la historia. En ese sentido, en el presente apartado expondremos las versiones hebreas y griegas del Antiguo Testamento; las versiones griegas del Nuevo Testamento; las versiones latinas de la Biblia en su totalidad y versiones en otras lenguas de la Biblia. Asimismo, realizaremos una descripción respecto a la pregunta sobre cuál era el canon o los cánones de la antigüedad cristiana; y ahondaremos de manera especial en los elementos más importantes del Canon Muratoriano.

III: VERSIONES HEBREAS Y GRIEGAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO:

En referencia a los textos hebreos del Antiguo Testamento, hemos de comenzar señalando que existen algunas versiones modernas, fruto del trabajo y de la investigación filológica de mentes que se han dado a la tarea de recuperar manuscritos y fragmentos

hasta obtener versiones completas. Una de las más conocidas es la *Biblia Hebraica* que ha sido editada por R. Kittel, basado en el Códice de Leningrado. En 1977 se presentó la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* basada también en el Códice de Leningrado, pero intentando corregir las críticas hechas a la edición de Kittel.

Por su parte, la Universidad Hebrea de Jerusalén ha estado trabajando en la Edición de un texto Hebraico basado en el Códice de Alepo.²⁴¹

Ahora bien, con respecto a las versiones del Antiguo Testamento más antiguas que se poseen, hay que señalar los descubrimientos hechos en las cuevas de Qumram, en donde se han hallado rollos con escritos pertenecientes seguramente al siglo II a.C. Tiempo en que, si bien es cierto el Antiguo Testamento no era como hoy lo conocemos, sí que se podían encontrar ya las tres grandes clasificaciones del mismo; esto es: los libros de la Ley o la Torah; Los libros proféticos, anteriores y posteriores; y los libros históricos o hagiógrafos.²⁴²

Finalmente, en este apartado es menester resaltar la versión masoreta del Antiguo Testamento. Los masoretas, consignaron varios *masora* (comentarios) al margen del texto; además, inventaron toda una serie de signos vocálicos que permitió dar una mayor claridad y unidad fonética a los textos hebreos que, hasta entonces carecían de vocales. Este trabajo comenzó hacia el siglo VI; a lo largo del tiempo fueron probando distintos sistemas de vocalización, hasta establecerse el de la familia masoreta de Ben Aser.²⁴³

Pero hablemos ahora respecto a las versiones griegas del Antiguo Testamento. En este punto resalta mucho la versión griega conocida como la “de los Setenta”. Hacia el siglo V a. C. Alejandro Magno conquistó el antiguo Imperio Persa, el cual incluía a Palestina; así, muchos judíos comenzaron a hablar griego. Hacia el siglo III a.C. se comenzó en Alejandría a trabajar en la traducción de la Biblia Hebrea (el Antiguo Testamento) al griego. La tradición cuenta que setenta sabios trabajaron en esta traducción y por ello dicho trabajo recibe el nombre de Septuaginta o de los Setenta.²⁴⁴

Otras versiones griegas del Antiguo Testamento, la encontramos como producto del trabajo de autores como Áquila, Símmaco, Teodoción y Orígenes. “Ya en 130 un

²⁴¹ Véase: VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Editorial Verbo Divino. Navarra España. 1990. p.p. 459-460.

²⁴² Cfr. A. Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Editorial Herder. Barcelona. 1965. p. 100.

²⁴³ Cfr. KONINGS, Johan. La Biblia, su historia y su lectura. Editorial Verbo Divino. Navarra, España. 2006. P. 20.

²⁴⁴ Cfr. VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Óp., cit. p.p. 475-476.

judío del Ponto, Áquila, redacta una nueva traducción extremadamente literal”.²⁴⁵ Este literalismo hace que dicha versión sea un gran testigo del texto original, pues intentaba traducir literalmente hasta los más mínimos detalles.

Por su parte, hacia el año 170, un cristiano ebionita llamado Símmaco, conociendo la traducción de Áquila, quiso hacer una nueva traducción que fuera más fácil de leer y comprender. Asimismo, a mediados del siglo II, Teodoción brindó una nueva traducción, que muchos catalogaron como una revisión de la versión de los Setenta. Orígenes, por su parte, no hizo como tal una nueva traducción al griego, sino que se preocupó más en copiar traducir, comentar y confrontar las versiones existentes. Este trabajo se conoce como los hexapla de Orígenes; consiste en haber colocado las versiones existentes en distintas columnas, hasta seis. Así tenemos una columna con hebreo en caracteres hebreos, otra con hebreo en caracteres griegos, otra con la versión de Áquila, otra con la de Símmaco, otra con la Septuaginta y una última con la versión de Teodoción.²⁴⁶

I.I.II: VERSIONES GRIEGAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Una vez que hemos señalado las versiones del Antiguo Testamento, pasemos ahora a detallar en términos generales, cuáles son las versiones griegas que poseemos del Nuevo Testamento. Aquí tenemos que señalar, ya de entrada, que el Nuevo Testamento ha sido propiamente escrito en griego popular (*koiné*), que era la lengua más común entre los cristianos del siglo I.

En ese sentido, lo que se conserva en la actualidad del texto griego del Nuevo Testamento, son los cerca de 270 manuscritos *mayúsculos* o *unciales* escritos en pergamino. Entre ellos resaltan el códice Vaticano (B): Escrito en pergamino, que contiene el Antiguo Testamento en la versión Septuaginta y el Nuevo Testamento en griego. El códice Sinaítico (S): que data del siglo IV, contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento, y fue hallado en un monasterio del Sinaí. El códice Alejandrino (A): Data del siglo V y contiene también tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento.

Por otra parte, se conservan también algunos papiros muy importantes con fragmentos del Nuevo Testamento, como ser: El papiro Ryland's (P52): contiene varios fragmentos del Evangelio de Juan; se considera el manuscrito neotestamentario más

²⁴⁵ A. Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Óp., cit. p. 109.

²⁴⁶ Cfr. VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Óp., cit. p.p. 109-110.

antiguo conocido hasta el momento, se remonta hasta los años 120-130 d.C. Los papiros de Chester Beatty (P45,46,47): contienen importantes secciones de los Evangelios, de los Hechos de los Apóstoles, de las cartas de san Pablo y del Apocalipsis; datan del siglo III. El papiro Bodmer II (P66): contiene casi todo el cuarto Evangelio; se conserva en la biblioteca de Cologny Suiza y se considera de gran valor por datar del año 200.²⁴⁷

I.I.III: VERSIONES LATINAS DE LA BIBLIA

Una vez que hemos detallado las versiones que tenemos del Antiguo Testamento en hebreo y griego, y del Nuevo Testamento en griego; pasemos ahora a detallar las versiones latinas que poseemos de la Sagrada Escritura en su totalidad. Para este punto hemos de tener en cuenta un elemento muy importante; esto es, que para el siglo IV, el emperador Constantino proclamó la libertad de culto en el imperio Romano, terminando así la persecución contra los cristianos; luego, el emperador Teodosio proclamaría al cristianismo como la religión oficial del Imperio, con lo cual el cristianismo experimentaría un crecimiento muy grande, llegando a territorios donde la lengua popular era el latín. Es entonces cuando los cristianos se ven en la necesidad de traducir la Sagrada Escritura al latín.

La primera versión latina que encontramos de la Sagrada Escritura, es la que se conoce como Vetus Latina. Se le llama así a un conjunto de traducciones hechas a la lengua latina, en la Europa occidental y el África septentrional. Se sostiene que la Vetus Latina tuvo sus inicios en África, y que de allí se fue expandiendo y adaptando a las necesidades de vocabulario de los distintos sitios a los que se propagó. Debido a ello, la Vetus Latina terminaría cayendo en una irremediable corrupción.²⁴⁸

Hacia el siglo IV, aparecerá la versión más conocida y aceptada; la Vulgata. Es el producto del trabajo realizado por san Jerónimo y que fue presentado a finales del siglo IV. Debido a su claridad y unidad, pronto sería aceptada por innumerables sitios hasta convertirse en la versión latina oficial de la Sagrada Escritura. Es en el siglo XVI que se le da el título de la Vulgata, haciendo alusión a que llegó a ser la versión más divulgada de su tiempo. Tiene un enorme valor porque en dicha traducción confluyen los valores de

²⁴⁷ Véase: LAMBIASI, Francesco. Breve introducción a la Sagrada Escritura. Editorial Herder. Barcelona. 1988. p.p. 58-60.

²⁴⁸ Cfr. VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Óp., cit. p. 538.

tradiciones textuales y exegéticas de tres lenguas; esto es: la hebrea, la griega y la latina, lo cual le dota de innumerables riquezas.²⁴⁹

I.IV: OTRAS VERSIONES DE LA BIBLIA

Además de las versiones latinas de la Sagrada escritura, encontramos también versiones en otras lenguas; lo cual es totalmente lógico si tenemos en cuenta que, así como la Biblia necesitó ser traducida al latín en cuanto se extendió por el territorio de habla latina; así iba a ser necesario que se tradujera a las otras lenguas habladas en los nuevos territorios en donde se iba expandiendo el cristianismo.

De ese modo, tenemos algunas versiones siríacas de la Sagrada Escritura, tales son:

La Vetus Syra: El siríaco representa una evolución del arameo. Como Vetus Syra se le conoce a la versión siríaca antigua de la Biblia. Del Antiguo Testamento incluía el Pentateuco, así como Salmos y Profetas. Su original muestra relación con los targumes palestinos. Con respecto al Nuevo Testamento, constituye la adaptación y traducción de un texto griego que circulaba en Antioquía.²⁵⁰

La Pesitta: Es otra versión siríaca de la Sagrada Escritura. Posee una historia compleja que se refleja en las continuas variaciones de su texto y estilo. Su traducción fue realizada en varias épocas y por autores diferentes; algunos judíos y otros cristianos.

La versión filoxena: Otra versión siríaca de la Biblia. Para el Antiguo Testamento se basa en un texto más antiguo que el que utiliza la Pesitta. En cuanto al Nuevo Testamento, esta versión incluye los textos del Nuevo Testamento que no estaban recogidos en el canon siríaco antiguo; a saber, 2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap.

Además de las ya mencionadas, tenemos otras versiones siríacas como la versión siro-palestinense; la versión siro-hexaplar; la versión heraclense y la versión de Jacobo de Edesa.²⁵¹

²⁴⁹ Cfr. Ibid. p.p. 539-540.

²⁵⁰ Véase: A. Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Óp., cit. p. 113.

²⁵¹ Cfr. VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Óp., cit. p. 543-547.

Existen también otras versiones de la Sagrada Escritura, entre ellas tenemos:

Las versiones coptas: El copto se hablaba desde mucho antes de la era cristiana en el Egipto Antiguo, sin embargo, se comenzó a plasmar por escrito justo por el hecho de la necesidad de la traducción de la Escritura. Se escribía en caracteres griegos agregando algunos propios. Se conservan fragmentos de Sagrada Escritura traducida a varios dialectos coptos como ser; el sahídico, el bohaírico, el acnímico, el subacnímico, el dialecto egipcio medio y el fayyúmico.

La versión gótica: Data de mediados del siglo IV. Fue traducida por el obispo Ulfilas, apóstol de los Godos en las provincias del Danubio. Para esta versión se tuvo que crear un alfabeto. Constituye la obra literaria más antigua de la lengua teutónica.

La versión armenia: Se comenzó su traducción a mediados del siglo V, de manos del patriarca Sahug y Mesropio. Tiene una visión más helenizada. Probablemente sufrió un proceso de recensión entre los siglos V y VIII.

Además de las ya mencionadas, encontramos otras versiones de la Sagrada Escritura tales como: la versión georgiana, la etiópica, las árabes y la versión eslava.²⁵² Basten las que hemos señalado aquí someramente, para darnos una idea de la enorme cantidad de lenguas antiguas a las que fue traducida la Sagrada Escritura.

II.V: CANON O CÁNONES DE LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

Una vez que hemos expuesto las diferentes versiones de la Sagrada Escritura en conjunto, y de los dos Testamentos por separado, en las diferentes lenguas antiguas en las que fue escrito y traducido este Libro Sagrado; pasemos ahora a exponer brevemente cual era el canon que se manejaba en la antigüedad cristiana; haciendo el análisis de si se trataba de un único canon o si más bien habría que hablar de varios cánones.

Lo primero que hay que señalar en este punto es que cuando se habla de canon bíblico, se hace referencia al compendio de libros que son comprendidos dentro del conjunto de escritos que conforman la Sagrada Escritura; es decir, el conjunto de libros que han sido escritos por inspiración y revelación Divina.

La formación del canon para establecerse hasta como lo conocemos hoy en día, es un proceso de largos siglos de debates y análisis al respecto. Tanto el Antiguo como el

²⁵² Véase: Ibid. p.p. 548-551.

Nuevo Testamento, pasaron por diferentes etapas de formación, en donde algunas personas o grupos debatían respecto a qué libros debían considerarse o no dentro del grupo de los canónicos. Es por eso que, a lo largo de la historia, es más acertado hablar de cánones distintos y no de un único canon de la Sagrada Escritura. Ahora bien, hay que señalar que, “Propiamente hablando, no hay uno sino dos cánones: el hebreo (o sea el del Antiguo Testamento, según la terminología cristiana) y el del Nuevo Testamento. Convencionalmente, sin embargo, suele hablarse de un segundo canon del Antiguo Testamento, el griego, que otros llaman alejandrino o de Alejandría, dando también el nombre de palestino o de Palestina al hebreo”.²⁵³ Cabe señalar que, para llegar a esta unicidad en los cánones, pasó un largo tiempo de debates y de diversos cánones.

Al hablar del canon del Antiguo Testamento, se debe hacer la distinción de las etapas de su formación. A lo largo de la historia del pueblo de Israel, la revelación Divina tiene gran trascendencia y por eso los escritos pasaron de generación en generación. Pero son acontecimientos como la caída de la monarquía y la cautividad, lo que hacen que el pueblo perciba la necesidad de una canonicidad de las Escrituras. Se reconoce, entonces, valor divino a los textos legislativos, a la palabra de los profetas, a los oráculos futuros. Luego del regreso de a cautividad, con la importancia que adquiere el Templo y el canto sagrado, se le da un carácter divino a los Salmos, así como los libros de Sabiduría. Como vemos, es la vida misma del pueblo lo que impulsa a los jefes a proclamar la autoridad y canonicidad de los libros sagrados.

El primer indicio de canon se encuentra en la introducción al libro del Eclesiástico que se hace en la versión griega; en donde se habla de libros de la ley, de los profetas y de los otros libros. Aquí vemos una primera indicación de cuáles eran los libros que en aquel tiempo se consideraban canónicos. Hacia esa misma época el libro de los Macabeos habla de “libros santos” para referirse al compendio de libros que gozaban de estima y veneración por el pueblo.

Luego, encontramos varias ópticas de cuáles son los libros canónicos del Antiguo Testamento; por ejemplo: encontramos la visión de los fariseos, del judaísmo palestinese, con autores como Josefo, quienes sostienen que solo son 22 los libros canónicos del Antiguo Testamento; los cuales debían considerarse únicamente hasta la era de Artajerjes, pues hasta entonces llegaban los libros verdaderamente inspirados.

Por otro lado, tanto en la diáspora de Alejandría como en Qumram se pensaba que la Palabra de Dios aún no había proclamado su sentencia final, por ello se les daba

²⁵³ G. BAEZ-CAMARGO. Breve historia del Canon Bíblico. Ediciones Luminar. 1980. p. 9.

también canonicidad a los libros conocidos en el ambiente católico como deuterocanónicos, como la Siracida, Sabiduría, Baruc, Judit, Tobías y 1,2 de Macabeos. Ya en el ambiente cristiano, hacia el año 160 aparece una lista de libros recibidos del judaísmo; dicha lista está elaborada por Melitón, obispo de Sardes. En dicha lista faltan Ester y los deuterocanónicos. Por su parte, Orígenes y san Atanasio se ceñirán al canon completo recibido del judaísmo.²⁵⁴

Cuando hablamos del Nuevo Testamento, sabemos que los libros que ahora conocemos que forman parte del él, fueron escritos en la segunda mitad del siglo I. Rápidamente, van surgiendo una enorme cantidad de libros a los cuales se les pide atribuir una canonicidad. Es por ello que, ya hacia el año 160, se hace palpable la necesidad de establecer un canon de los libros inspirados del Segundo Testamento. En ese punto, personajes como Marción y Montano incentivarán al cristianismo a sentar las bases de la canonicidad.

Marción, influido por la filosofía dualista, llega a negar el origen divino del Antiguo Testamento y desecha todo lo que se refiere a él, con el objetivo de desvincularlo del Nuevo Testamento. Contra él se levantan Ireneo y Tertuliano, quienes defienden la práctica tradicional de la Iglesia. Montano, por su parte, pretende que sus escritos sean considerado canónicos. Fue de Roma de donde se emanó la primera lista de libros recibidos del Nuevo Testamento, esta lista está contenida en el texto conocido como canon muratoriano que veremos más adelante.

Al igual que en la formación del canon del Antiguo Testamento, también la formación del Nuevo Testamento pasó por un largo proceso de debates y discusiones respecto a la canonicidad o no de sus libros; por ejemplo: en Alejandría se duda de la canonicidad de algunos libros incluidos en las listas del Nuevo Testamento. Así, Clemente de Alejandría y el Canon Cloramontanus, admitían la Carta de Bernabé y el Apocalipsis de Pedro. Orígenes, por su parte, duda de la canonicidad de Hebreos, 2 de Pedro, Judas, 2 y 3 de Juan. Por otro lado, Dionisio de Alejandría duda de la autenticidad del Apocalipsis, pues afirma que es escrito por otro Juan.

Eusebio de Cesarea, plasmó su forma de percibir los libros del Canon, en cuatro grupos: los homologados, en los cuales incluye el Apocalipsis; los controvertidos, Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 de Juan; los adulterados, tales como Hechos de Pablo, el Pastor, el Apocalipsis de Juan y de Pedro; y los heréticos, en donde incluye el Evangelio

²⁵⁴ Cfr. A. Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Óp., cit. p. 63-66.

de Pedro, de Tomás y de Matías, entre otros. Contrario a ello, Cirilo de Jerusalén dará la primera lista más parecida a la actual, de libros recibidos del Nuevo Testamento, en donde solo faltará el Apocalipsis.

En el ámbito de los Concilios, el cristianismo oriental acepta a la carta a los Hebreos pero duda del Apocalipsis; Alejandría lo acepta y los padres capadocios lo reconocen en Capadocia. En este punto comenzarán a aparecer las primeras listas oficiales en la Iglesia y las decisiones del magisterio romano. Asimismo, concilios como Hipona en 393, Cartago en 397 y el concilio Quinisexto en oriente en 692, ponen fin a estas controversias respecto al canon del Nuevo Testamento.²⁵⁵

Hasta aquí los elementos respecto al proceso de formación de los cánones del Antiguo y del Nuevo Testamento.

I.I.VI: EL CANON MURATORIANO

Una vez que hemos señalado los elementos más importantes de la formación del canon bíblico en cada uno de sus dos Testamentos, pasemos ahora a señalar de forma concreta, un canon que es de trascendental importancia en la historia del cristianismo y de la canonicidad del Nuevo Testamento; a saber, el canon muratoriano.

Cuando hablamos del Fragmento de Muratori o el Canon Muratoriano, estamos haciendo referencia a la lista más antigua que conocemos de los libros considerados como canónicos del Nuevo Testamento. Se llama así porque el manuscrito en donde se encontraba esta lista, fue descubierto por el docto Ludovico Antonio Muratori, hacia el año 1740 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Es un escrito que data del siglo VII d.C.

En ese fragmento, se puede descubrir un listado que comprende los libros que el autor creía que eran admisibles en el canon, y hace algunos comentarios a los mismos. La lengua en que está escrito el fragmento es el latín. El mismo Muratori publicó el escrito en el mismo año 1740. Aunque el texto está datado en el siglo VII, se cree que la lista que contiene fue elaborada hacia el año 170. Estudiosos como Zahn y Lagrange coinciden en afirmar que la autoría del fragmento Muratoriano es de Hipólito.

El fragmento encontrado por Ludovico Muratori, “Da una lista de libros aceptados generalmente como sagrados. Le falta el comienzo, así que el primero en mencionarse es

²⁵⁵ Cfr. Ibid. p.p. 69-72.

Lc., pero como lo llama tercer libro del Evangelio, es indudable que antes ha mencionado Mt. y Mr. La lista sigue con Hch., las 13 cartas de Pablo. Jud., dos cartas que llevan el nombre de Juan (seguramente 1 & 2) y Ap. Incluye un apócrifo, el Apocalipsis de Pedro, pero advierte que existe oposición a la lectura de este libro en público”.²⁵⁶

Como vemos, pues, el Canon Muratoriano presenta una lista bastante similar a la lista que conocemos hoy de libros canónicos del Nuevo Testamento; con la salvedad de que no aparece mencionada la Carta a los hebreos. Otro aspecto interesante del fragmento es que excluye a muchas de las obras y escritos que se incluían en otras listas que circulaban en los primeros siglos del cristianismo; obras como el Pastor, las cartas marcionitas, la sabiduría filoniana, entre otras.²⁵⁷

Hasta aquí los elementos más importantes de las versiones del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la Biblia en su conjunto; y de la formación de los cánones del Antiguo y Nuevo Testamento.

I.II: ESCUELAS DE PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA ÉPOCA PRIMITIVA: LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA:

En el apartado anterior, hicimos una presentación de los elementos importantes de la formación de lo que hoy conocemos como Biblia. Concretamente expusimos las versiones hebreas y griegas del Antiguo Testamento; las versiones griegas del Nuevo Testamento; las versiones latinas de la Biblia en su totalidad y versiones en otras lenguas de la Biblia. Asimismo, realizamos una descripción respecto a la pregunta sobre cuál era el canon o los cánones de la antigüedad cristiana; y ahondamos en los elementos más importantes del Canon Muratoriano. Todo ello con el objetivo de irnos introduciendo en el tema que nos competirá durante el presente periodo académico; esto es, el tema de la exégesis bíblica en los autores del periodo patrístico.

En ese orden de ideas, en el presente apartado daremos un paso más en dicha tarea; para ello, nos parece pertinente ahondar ahora en los elementos más importantes de las Escuelas Teológicas más importantes que fueron surgiendo a lo largo de los primeros siglos del cristianismo. En ese sentido, nos parece apropiado comenzar señalando que, a medida que el cristianismo se fue extendiendo y consolidando en las grandes urbes

²⁵⁶ G. BAEZ-CAMARGO. Breve historia del Canon Bíblico. Óp., cit. p. 10.

²⁵⁷ Cfr. A. Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Óp., cit. p. 70.

existentes en aquella época, fueron surgiendo grandes personajes que comenzaron a escribir en lenguaje y temáticas cristianas; con modos de pensar particulares desde su realidad y cultura.

Poco a poco, fueron surgiendo en estas ciudades, varios autores cristianos, lo que fue desembocando en el establecimiento de escuelas teológicas del cristianismo, en donde se pensaba la fe, se escribía desde líneas de pensamiento y espiritualidad particulares; lo cual fue ocasionando que las líneas de pensamiento cristiano de una ciudad, fueran diferentes a los de otras, creando así distintas escuelas de pensamiento en las ciudades que se iban convirtiendo en baluartes y exponentes del cristianismo.²⁵⁸

De una forma más explícita podríamos afirmar que “Con el crecimiento del Cristianismo se fue haciendo necesaria alguna manera de organización de los estudios teológicos, que en un principio se daban en forma privada o personal. Además, la lucha contra la herejía y la filosofía pagana exigían hombres bien formados. Por todo esto, a fines del siglo II se inicia la fundación de escuelas, donde se enseñan de un modo algo sistemático las doctrinas cristianas”.²⁵⁹

Entre las primeras escuelas que se fueron formando tenemos la escuela de Alejandría, la de Antioquía, la de Cesarea; cada una de ellas con pensamientos autónomos y rasgos propios. Con el paso de los años irían surgiendo nuevas escuelas de pensamiento cristiano en otras ciudades de Oriente, así como en el Occidente, como es el caso de la escuela africana, y posteriormente la escuela romana. Pero, para efectos de este trabajo, nosotros nos centraremos en la primera escuela que mencionamos en la lista anterior; es decir, la escuela de Alejandría. De ella vamos a descubrir los elementos más importantes de su formación, sus representantes, sus ideologías, sus peculiaridades, sus aportes a la literatura cristiana. Etc.

Lo primero que debemos señalar es que la escuela de Alejandría es la escuela de pensamiento cristiano más antigua que conocemos. Algo que, sin duda ayudó en demasía a que esto fuera así, ha sido el hecho de que, al gozar, desde tiempos antiguos, de un enorme “ambiente cosmopolita y universitario de una capital cultural como Alejandría sentaban cátedra escuelas de filosofía pagana y maestros gnósticos”²⁶⁰. Alejandría era una “ciudad que ya desde los Ptolomeos se había distinguido por sus estudios y por su biblioteca. Precisamente por esto, allí florecía extraordinariamente la ciencia pagana y la

²⁵⁸ Cfr. JEDIN, Hubert. Manual de Historia de la Iglesia I. De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia. Editorial Herder. Barcelona. 1980. p. 344.

²⁵⁹ LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Editorial Labor S.A. Barcelona. 1951. p. 87.

²⁶⁰ TREVIJANO, Ramón. Patrología. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1994. p. 151.

judía, lo cual dio ocasión a la numerosa comunidad cristiana para que organizara un centro de instrucción teológica”²⁶¹. Por estas razones el cristianismo fue forjando, de una forma relativamente más sencilla en aquella urbe, una escuela de pensamiento cristiano propia.

La ciudad que nos ocupa, había sido fundada por Alejandro magno hacia el año 322 a.C. Poco tiempo después ya había comenzado a tener gran notoriedad en su entorno. Su famoso museo y biblioteca le dotaban de celebridad y le ayudaron a convertirse en un importante centro de actividades culturales. En tiempo del imperio romano bien podría decirse que era la segunda ciudad más importante del imperio, gracias a su actividad comercial y a sus importantes centros portuarios.²⁶²

Otro elemento importante que cabe resaltar de esta ciudad es el hecho de que “Allí fue donde nació el helenismo: la fusión de las culturas oriental, egipcia y griega dio origen a una nueva civilización. La cultura judía encontró también allí terreno propicio. Fue en Alejandría donde el pensamiento griego influyó más profundamente sobre la mentalidad hebrea. Allí se compuso la obra que constituye el principio de la literatura judío-helenística, los Setenta”²⁶³.

Con todos estos antecedentes, era de esperarse que, una vez que el cristianismo se asentara en aquella ciudad, tomara también estos tintes elocuentes a medida que los alejandrinos cultos fueron abrazando la fe cristiana que arribaba a su urbe. “Allí fue donde, por primera vez, el cristianismo encontró la mejor oportunidad para revestirse de los ropajes filosóficos griegos, especialmente neoplatónicos, que por entonces dominaban los ambientes culturales alejandrinos”²⁶⁴. Es allí donde la literatura cristiana tomará más fuerza y formalidad, luego del evidente e innegable recorrido que había tenido ya en otras ciudades con autores esporádicos como los apologetas.

En este momento cabe señalar que, el surgimiento de las escuelas cristianas fue dándose de forma natural, en el sentido de que, en la medida en que el cristianismo fue creciendo, fue surgiendo la necesidad de crear una organización para los estudios teológicos, que hasta entonces se impartían de forma privada y personal. Además de ello, cuando fueron surgiendo las controversias teológicas y los encuentros con la filosofía, se

²⁶¹ LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Óp., cit. p. 87.

²⁶² Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Ediciones Universidad de Navarra S.A. Pamplona. 2005. p. 155.

²⁶³ QUASTEN, Johannes. Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1968. p. 316.

²⁶⁴ GÓMEZ ALVÁREZ, Jesús. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. p. 303.

fue haciendo necesario que el cristianismo contara con hombres capaces de dar cuenta de su fe y de defenderla de doctrinas ajenas y controversiales.

Es en ese entorno en donde va a surgir la escuela de Alejandría. En dicha ciudad había una comunidad judía muy fuerte, prueba fehaciente de ello es el hecho de que es en dicha ciudad en donde se realizó la famosa traducción de la Biblia conocida como la de los LXX. En dicha ciudad surgió el gran Filón, que es reconocido por su método alegórico de interpretación de la Sagrada Escritura. En cuanto a los inicios del cristianismo, no se conoce con exactitud el momento en que se comenzó a evangelizar esta comunidad; algunos historiadores afirman que el evangelista Marcos posiblemente evangelizara en dicha urbe, pero no se tiene datos suficientes. Es más comprobable el hecho de que el obispo Demetrio ejerció su ministerio en esa ciudad entre los años 180-231.²⁶⁵

Como ya decíamos arriba; a medida que el cristianismo va saliendo al encuentro de las corrientes filosóficas u otras corrientes de pensamiento ajenas a él; éste va teniendo que adaptarse a esas realidades. Eso fue lo que pasó cuando el cristianismo llegó a Alejandría, que al encontrarse ante una urbe tan intelectual, en donde convivían diferentes corrientes de pensamiento; el cristianismo tuvo que adaptarse a esas realidades y fueron surgiendo intelectuales que comenzaron a pensar la fe y de ese modo se fue desarrollando una escuela de pensamiento cristiano que estuviera a la altura de las grandes escuelas de pensamiento filosófico, judío, gnóstico, etc., que existían en la gran Alejandría.²⁶⁶

En respuesta a lo anterior, hacia el año 180, un personaje llamado Panteno, quien era un filósofo convertido al cristianismo, luego de ser ordenado presbítero de Alejandría, dirigió en dicha urbe la escuela de catecúmenos. Así lo expresan los autores cuando afirman que “El primer intelectual cristiano propiamente dicho, cuyo nombre ha llegado hasta nosotros, fue Panteno, oriundo de Sicilia, que hacia el año 180 abrió una Escuela en Alejandría, (...) Panteno enseñaba por su cuenta, sin un mandato oficial de la Iglesia alejandrina, pero su Escuela se dio muy pronto a conocer; y muchos cristianos y paganos acudían a oír sus razonamientos en torno a la fe cristiana”²⁶⁷.

Y es que, ante la realidad que surgía, la urbe alejandrina “era una ciudad idónea para el nacimiento de este tipo de institución, pues es un centro cultural de primer orden,

²⁶⁵ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Óp., cit. p.p. 155-156.

²⁶⁶ Cfr. HAMMAN, Adalbert. Para leer a los padres de la Iglesia. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2009. p. 47.

²⁶⁷ GÓMEZ ALVÁREZ, Jesús. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua. Óp., cit. p. 303.

donde acuden todo tipo de maestros y discípulos de toda clase de saberes (científicos, literarios, filosóficos, teológicos), con un espíritu además muy tolerante”²⁶⁸.

Poco a poco esta escuela se iría desarrollando; grandes personajes del cristianismo primitivo se habrían de formar allí; tal es el caso del gran Clemente de Alejandría, el mismo Orígenes, Dionisio, Pierio, Pedro, Atanasio, Dídimo y Cirilo. Es con estos grandes personajes con los que la escuela de Alejandría alcanza su apogeo. Panteno, Clemente y Orígenes son los primeros grandes representantes de la escuela de Alejandría, la cual solía llamarse también *Didaskaleion* (Escuela) de Alejandría.²⁶⁹ Era pues, una escuela de pensamiento con lineamientos y concepciones propias.

En cuanto a la línea de pensamiento de esta escuela, hay que decir que se ciñeron al pensamiento neoplatónico que estaba en boga en la ciudad de Alejandría por aquel tiempo. La gran parte del modelo de pensamiento era neoplatónico, pero hay que señalar que dicha escuela de pensamiento cristiano “seleccionaba también algunos elementos de otras escuelas; tomaba del aristotelismo los fundamentos de la Lógica, y del estoicismo todo lo concerniente a la Ética”²⁷⁰. Pero también hay que decir que, no obstante estos detalles, la escuela alejandrina se conoce en la historia como una escuela meramente neoplatónica en su pensamiento.

En cuanto al método exegético que utilizaba la escuela de Alejandría, tenemos que afirmar que adoptaron un método que era muy utilizado por filósofos, gnósticos y autores judíos; era el método que hemos mencionado que utilizaba Filón; esto es, el método alegórico. “Los pensadores cristianos de Alejandría adoptaron este método, porque estaban convencidos de que la interpretación literal es, a menudo, indigna de Dios. (...) Sin la alegoría, ni la teología ni la exégesis habrían realizado al principio los enormes adelantos que hicieron”²⁷¹. Con dicho método, nuestros autores iban en la búsqueda de alguna especie de realidad espiritual o sobrenatural. Los grandes personajes de la escuela de Alejandría fueron promotores de una concatenación entre la cultura helenística y la revelación cristiana. Con la línea neoplatónica y el método alegórico buscaban dar razón de su fe cristiana en un mundo elocuente, de mucho intelecto, de coexistencia de diferentes pensamientos y de concepciones de vida.

²⁶⁸ RIVAS REBAQUE, Fernando. La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. En Gabino Uríbarri (ed.), Contexto y nueva evangelización. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 2007. p. 72.

²⁶⁹ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Óp., cit. p. 156.

²⁷⁰ GÓMEZ ALVÁREZ, Jesús. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua. Óp., cit. p. 302.

²⁷¹ QUASTEN, Johannes. Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea. Óp., cit. p. 320.

En cuanto al contenido temático que se desprende de la escuela de Alejandría, podemos afirmar junto al autor Jesús Gómez Álvarez que, “Los temas preferidos por los Padres Alejandrinos giraban en torno a los altos misterios divinos: la Trinidad, la Divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, la hipóstasis divina de Jesucristo; eran, en cambio, poco adictos a los temas jurídicos”.²⁷² Como vemos, son temas a los que era necesario que el cristianismo diera explicación en una urbe en donde se le exigía un nivel de pensamiento elevado y elocuente.

La escuela de Alejandría se va a caracterizar por la importancia que en ella va a adquirir la filosofía y las otras culturas en relación con la teología. Ellos harán uso de muchos autores clásicos y de los procesos y recursos filológicos de las escuelas externas al cristianismo, para explicar los misterios de la Revelación. Los representantes de la escuela alejandrina van a transformar el concepto de *paideia* griega (ideal griego de la unidad futura del género humano), en *paideia cristiana*, la cual tendrá como fuente al *Logos* divino.

El pensamiento cristiano de la escuela alejandrina entrará también en diálogo y debate con la corriente cristiana del gnosticismo; de la cual va a criticar sus errores, pero hará suyos los aciertos que ésta presenta; de allí que la gnosis tenga gran importancia en la escuela alejandrina, en la tensión entre verdad y apariencia (*aleteia-doxa*). Nuestra escuela propondrá una gnosis meramente cristiana, la cual debe estar unida al *ágape* a la vez que debe tener una procesión apostólica.²⁷³

De ese modo, y con todo lo dicho arriba, podemos afirmar que “La Escuela de Alejandría vendría así a ser la primera referencia cristiana (...) donde la teología se ve fundamentalmente como búsqueda procesual e integradora del Misterio, un viaje hacia Dios, (...) Desde esta perspectiva los creyentes, peregrinos hacia el Absoluto, pasan a ser considerados en función de su situación en el camino: *incipientes, proficientes y perfecti*, que en el fondo vienen a designar las diferentes etapas del recorrido cristiano: purgativa, iluminativa y unitiva”²⁷⁴. Es un camino que se realiza con un fin; mismo que hace que el camino deje de ser el centro de atención, pues hay un punto futuro al que se debe llegar y en el que el individuo enfoca su mirada y pone sus fuerzas.

Finalmente, en cuanto a los personajes más importantes de dicha escuela, aunque ya los hemos mencionado, hay que decir que se dividen como en dos grupos, un primer

²⁷² GÓMEZ ALVÁREZ, Jesús. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua. Óp., cit. p. 302.

²⁷³ Cfr. RIVAS REBAQUE, Fernando. La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. Óp., cit. p.p. 87-90.

²⁷⁴ Ibid. p. 191.

grupo en donde encontramos a Panteno, Clemente y Orígenes, y un segundo grupo con autores posteriores. Cabe destacar que, aunque la escuela de Alejandría quizás antes tuvo un tinte más popular, es cierto que cuando Panteno tomó las riendas de la misma, la escuela tomó un tinte más científico. También es menester señalar que, su primer gran esplendor se dará con autores como Tito Flavio Clemente, que fue discípulo de Panteno y que nos legó importantes obras como *El Pedagogo*, *Stromata* y *el Protréptico*; y luego con Orígenes, quien también fue director de dicha escuela y es considerado el más preclaro representante de la escuela alejandrina y uno de los escritores más prolijos de la antigüedad cristiana.

Luego de estos tres grandes representantes de la escuela alejandrina, surgieron otros más, como ser: Dionisio de Alejandría, que sucedió a Orígenes como director de la escuela; Gregorio Taumaturgo que fue discípulo de Orígenes y obispo de Cesarea y Capadocia; Ammonio, quien fue contemporáneo de Orígenes; Teognosto, quien sucedió a Dionisio como director de la escuela alejandrina; Pierio, sucesor de Teognosto; Pedro, quien después de ser director de la escuela fue obispo de la ciudad; y Hesiquio, quien hizo una traducción de la Biblia de los LXX; entre otras grandes luminarias que surgieron en dicha escuela.

Hasta aquí los elementos más importantes que caracterizan a una de las escuelas más famosas; y la más antigua, del pensamiento teológico cristiano que fungieron en las grandes ciudades durante los primeros siglos de la iglesia cristiana; esto es, la gran urbe de Alejandría.

I.III: ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO AL AUTOR:

Una vez que hemos presentado algunos aspectos generales del tema que nos atañe; nos parece pertinente ir reduciendo nuestro campo de mira; es decir, que enfoquemos ahora la mirada a un elemento más concreto del trabajo que nos compete realizar. Por ello, en el presente apartado nos centraremos ya en el autor sobre el cual vamos a estudiar sus rasgos exegéticos. Presentamos, pues, un acercamiento biográfico al autor Agustín de Hipona.

Aurelio Agustín nació en Tagaste, un 13 de noviembre del año 354,²⁷⁵ de padres cristianos, miembros de la curia municipal. Ellos le dieron formación intelectual y

²⁷⁵ Véase: CAPANAGA, Victorino. Obras de San Agustín I. Introducción general y primeros escritos. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1969. p. 3.

humana a su hijo, quien después dará clases de gramática, luego de retórica en distintas ciudades. Cuando viaja a Milán, acostumbraba ir a la iglesia a escuchar los sermones de San Ambrosio, lo cual le llevará a dejar el maniqueísmo y a abrazar la fe católica. Es así como se decide a dedicarse totalmente a servir a Dios; empresa en la cual, le acompañaba su madre con alegría de ver a su hijo abrazar su fe.²⁷⁶

Después de bautizarse, regresó a su ciudad natal y vivió allí, al menos por tres años, haciendo ayuno, oración, dedicado plenamente a las cosas de su Señor, junto a quienes deseaban unírsele. Entre ellos se encontraban personas humildes, así como altos funcionarios del mundo de los negocios. Por aquel tiempo, Valerio, el obispo de Hipona, exhortó a los fieles para que proveyeran un sacerdote para aquella ciudad. Los fieles, entonces, propusieron a Agustín, puesto que conocían sus virtudes y su estilo de vida.²⁷⁷ De este modo es ordenado sacerdote, y le es dado el permiso para fundar un monasterio a lado de la iglesia y predicar la Palabra a los fieles. De esta forma dio inicio Agustín, a la vida comunitaria con los que le seguían; para ello se regían por la regla de los apóstoles.

Para ese entonces, se habían propagado por la ciudad, las teorías erróneas del maniqueísmo, gracias a un adepto a dicha teoría, de nombre Fortunato. Los fieles de la ciudad pidieron a Agustín que se entrevistase con Fortunato, para sostener una discusión sobre el tema del maniqueísmo. Ya en la disputa frente a frente, Fortunato no pudo rebatir los argumentos de Agustín en contra del maniqueísmo y terminó por huir de la ciudad. Además de ello, Agustín enseñaba y predicaba de todas las formas posibles, sobre la verdadera fe, refutando los argumentos de quienes proponían doctrinas erróneas a los fieles. Con sus libros, predicaciones, conferencias y argumentos, iba levantando la fe de la iglesia africana, y su fama se iba extendiendo incluso más allá de África.

Tiempo después, y temiendo que Agustín fuera llamado a ser obispo a otras ciudades, el ya anciano obispo de Hipona, Valerio, solicitó al primado de Cartago, que Agustín fuera consagrado Obispo auxiliar de Hipona. Fue así como Agustín, después de oponerse a aceptar dicho cargo, y ser convencido por sus compañeros, accedió a sus peticiones y fue consagrado obispo de Hipona.²⁷⁸ Ya como obispo, comenzó un enorme trabajo para esclarecer las doctrinas erróneas de los donatistas, que por aquel tiempo eran prolíferas en su ciudad, les invitaba a comparecer públicamente y a retractarse de sus posturas, pero éstos nunca contestaban a sus llamados y se llenaron de ira contra el obispo.

La acción de Agustín ocasionó la propagación de la iglesia católica, lo cual causaba gran ira entre los donatistas, en especial entre los circunceliones, quienes eran un

²⁷⁶ POSSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>

²⁷⁷ MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patrística. España: Editorial Verbo Divino, 1993. p. 5.

²⁷⁸ QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patrística latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981. p. 421.

grupo de maleantes que pertenecían a los donatistas. Éstos, comenzaron a atacar a la iglesia católica, en especial a sus ministros, llegando hasta asesinar a algunos de formas atroces; lo cual creaba descontento incluso entre los pertenecientes a la doctrina de Donato. Mientras tanto, la doctrina católica, de la mano de Agustín, se seguía propagando por más sitios.²⁷⁹ Algunos de los miembros de su comunidad iban siendo ordenados presbíteros e incluso obispos de diferentes ciudades, con lo cual se fue difundiendo la doctrina de la comunidad de “Siervos de Dios”, fundando monasterios en diferentes ciudades e incluso en ultramar.

No pocas veces quisieron los circunceliones donatistas atacar al obispo de Hipona durante sus visitas pastorales. Incluso alguna vez, el obispo se salvó de ser emboscado por éstos, debido a que el conductor se perdió del camino y llegó por otra vía a su destino. Asimismo, los circunceliones, emboscaban y atacaban a los obispos partidarios de Agustín. Hasta que, a través de tribunales, se les obligó a pagar multas por sus agravios; lo cual ayudó también a que se diera un nuevo auge en la iglesia católica. Posteriormente, con la conferencia de Cartago, al verse los donatistas acorralados, muchos de sus seguidores abrazaban la doctrina católica, de esta forma iba creciendo la Iglesia gracias a la predicación de Agustín.²⁸⁰

Sin embargo, Agustín no bajaba la guardia y seguía firme, combatiendo con sus argumentos a quienes seguían aferrados a la doctrina donatista, logrando además la conversión de algunos maniqueos. En Cartago, Agustín se enfrenta también a los arrianos. Entre los personajes contra quienes debatió Agustín, encontramos además a los pelagianos. Contra quienes el obispo de Hipona luchó al menos durante diez años, llegando incluso a debates en concilios importantes y ante la sede apostólica de Roma, saliendo vencedor Agustín y sus argumentos en pro de la fe católica.²⁸¹

Otra de las labores importantes que Agustín realizaba, era la de mediador y juez ante los distintos litigantes que se presentaban ante él. El obispo les oía con diligencia, dispuesto siempre a resolver los asuntos, pasándose días enteros en aquellos menesteres. No solo les daba soluciones, sino que les aconsejaba y les adoctrinaba con paciencia. Asimismo, cuando era requerido para interceder por alguien, y él lo consideraba conveniente, lo hacía con tanta modestia que no incomodaba ni molestaba y, por ello mismo, lograba que su intercesión fuera escuchada y atendida.²⁸²

Respecto a los aspectos más personales de Agustín: calzaba y vestía con modestia, sin lujos, pero sin vilezas. De igual modo su mesa era parca y modesta. En cuanto a los bienes eclesiásticos, el obispo delegaba para su cuidado a sus clérigos más capacitados

²⁷⁹ POSIDIO. Óp., cit.

²⁸⁰ HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. Óp., cit. p. 106.

²⁸¹ Cfr. RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Óp., cit. p. 349.

²⁸² Cfr. POSIDIO. Óp., cit.

para ello. Nunca compró casa o campo, pero aceptaba para la iglesia lo que algún bienhechor se dignaba obsequiar. Aunque prefería recibirlos como herencia de difuntos y no como obsequios de personas en vida. Su mismo estilo de vida modesto, era el que inculcaba a sus fieles y en especial a los que hacían comunidad con él. Las transgresiones a este respecto, las corregía o toleraba según fuera prudente.

Otro aspecto que se resalta en Agustín, es el trato que tenía con las mujeres y los enfermos. Con respecto a las mujeres, nos dice que dentro de su casa no permitió nunca la familiaridad ni la permanencia de ninguna, ni siquiera la de su hermana de sangre, quien fue superiora de las siervas de Dios. Cuando las mujeres acudían a visitarlo siempre se hacía acompañar de algún clérigo. En cuanto a los enfermos, les visitaba con moderación, visitaba solamente a las viudas y discípulos suyos que pasaban enfermedad. El resto de casos los atendía solamente al haber mucha necesidad de ello.

En cuanto a su vasta producción literaria, Agustín, antes de morir, quiso revisar todas sus publicaciones, y escribió dos volúmenes titulados “Revisión de los libros” en donde corregía las afirmaciones que había hecho en tiempos anteriores, cuando aún su fe no era tan madura como en aquel momento.²⁸³ Fue por aquél entonces cuando los bárbaros, vándalos y alanos, irrumpieron en África, arrasando las provincias sin distinción de sexo, raza y condición religiosa.

Todo ello, causó mucha amargura a Agustín, que veía las ciudades destruidas y saqueadas; las iglesias, sin ministros y sacerdotes; muchos cautivos, después de perder la integridad de su cuerpo y alma y de su fe, gemían bajo la dura servidumbre enemiga. Todas estas calamidades le fueron entristeciendo hasta el punto de enfermedad. Estando muy enfermo, aconsejó a los obispos que aún vivían, que se retiraran de las ciudades que estaban en manos de los bárbaros.

Agustín murió el 28 de agosto del año 430, a los setenta y seis años, de los cuales fue sacerdote y obispo durante casi cuarenta. Predicó la Palabra de Dios hasta el final de su vida, se entregó totalmente a la oración en su última enfermedad, hasta que, finalmente, se durmió en el Señor, en presencia de sus más íntimos, aun conservando la facultad de sus sentidos y gozando de una buena vejez. No dejó Testamento, todos los bienes de su iglesia de Hipona, quedaron a cargo de la comunidad con que vivía. También dejó a su iglesia dotada de clero suficiente, así como una enorme cantidad de conventos llenos de religiosos y religiosas.²⁸⁴ Dejó además su gran legado en sus escritos, en su biblioteca, en donde, en palabras de Posidio, se le encuentra siempre vivo e inmortal.

²⁸³ Cfr. RAMOS LISSÓN. Óp., cit. p. 450-451.

²⁸⁴ Cfr. QUASTEN. Óp., cit. p. 472-475.

II PARTE: ELEMENTOS LITERARIOS DE LA OBRA:

Una vez que hemos expuesto los elementos más importantes de la formación del canon de la Sagrada Escritura; que hemos profundizado en los aspectos más nucleares de la primera escuela del pensamiento cristiano en la época primitiva; y que hemos presentado los datos biográficos del autor que vamos a estudiar en el presente periodo académico; nos disponemos a dar un paso más en la investigación que nos hemos propuesto realizar sobre la exégesis bíblica en los textos patrísticos.

En ese orden de ideas, en el presente apartado, haremos un análisis de los aspectos literarios de la obra en cuestión; dicho análisis lo presentaremos en dos partes; así, en la primera parte esbozaremos una suerte de estado del arte de la obra; para luego, en una segunda parte, presentar los elementos tanto de la historia de las formas como el aspecto formal del escrito.

II.I: ESTADO DEL ARTE DE LA OBRA:

En el presente apartado, nos proponemos presentar al lector, una suerte de estado del arte de la obra de Agustín de Hipona sobre la cual vamos a profundizar el tema que nos hemos propuesto; Es decir, presentaremos un pequeño esbozo de los autores que han trabajado la obra, sobre todo en los últimos tiempos, entre otros elementos que sirvan para que, quien se acerque a nuestro trabajo, tenga una idea, al menos somera de la situación actual en la que se encuentra el estudio de la obra; lo cual le permita, al momento de leer el texto, entender y aprehender con más facilidad el mensaje central que el autor quiso transmitir mediante su escrito.

Pero antes de todo, es de capital importancia que presentemos primero la obra que vamos a tratar. En ese orden de ideas, podemos señalar que la obra sobre la cual profundizaremos en el trabajo de exégesis bíblica realizado por Agustín de Hipona; es una de sus obras exegeticas conocida como “El espejo de la Sagrada Escritura” o “*Speculum*”. Al acercarnos a esta obra, nos estamos poniendo frente a una obra del *Doctor Gratiae* que, aunque no es de sus obras más reconocidas, sí que es una obra de gran importancia y de un enorme contenido y riqueza. A lo largo de nuestro trabajo intentaremos ir mostrando esas riquezas teológicas que nos presenta dicho escrito.

A manera de profundizar un poco más en los aspectos generales de la obra, podemos señalar que, como su nombre lo indica, al escribir este texto, Agustín tenía una

percepción y una idea concreta. Dicha percepción es el hecho de que la Sagrada Escritura, debe ser como un espejo en el cual el creyente cristiano, vea reflejado todo lo que debe y no debe hacer para vivir su vida de acuerdo a las enseñanzas de Jesús; centro del cristianismo. Ahora bien, en este punto, el autor reconoce (como él mismo lo expresa en la introducción de esta obra) que no todo lo que aparece en la Sagrada Escritura es válido para el cristiano; puesto que hay muchos elementos que Jesús abolió y que, por lo tanto, ya no tienen actualidad.²⁸⁵

De hecho, nuestro autor expresa que, en la Sagrada Escritura se puede encontrar tres tipos de textos; a saber, unos textos cuyo tinte es dogmático; otros textos cuyo tinte es meramente informativo; y, por último, unos textos que podríamos decir que son morales o normativos; ya que tiene un tinte imperativo. En este último grupo de pasajes bíblicos, podemos encontrar una suerte de subdivisión, entre los que norman de forma positiva; es decir, lo que se debe hacer y cumplir; y los que norman de forma negativa; esto es, lo que no se debe hacer.

En este punto, el autor hace también otra especie de subdivisión de este tercer grupo de pasajes bíblicos; esto es, la división entre los textos que tienen vigencia para la vida del cristiano; y los que ya quedaron obsoletos después del acontecimiento de Jesucristo. Es en este último grupo en donde encontramos la idea concreta que Agustín tenía al escribir la obra a la cual nos estamos enfrentando; esto es, los pasajes de la Sagrada Escritura, que pertenecen al bloque de los normativos; y que tienen validez para el cristianismo.

Y es que, la idea central del autor al escribir esta obra, no es otra que la de crear una especie de espejo de la Sagrada Escritura; es decir, lo que Agustín pretende; pues él mismo lo afirma en su obra, es extraer de la Sagrada Escritura, pasaje por pasaje; Libro por Libro, todos los textos que en ella se encuentren, que sean de tipo normativo con vigencia para el cristianismo. Esto con el objetivo de que, el creyente, pueda acercarse a estos pasajes bíblicos como en un espejo.²⁸⁶

Una vez señalados los elementos anteriores, pasemos ahora a esbozar los principales autores que han trabajado la obra que nos atañe. Entre los autores que sabemos que han trabajado nuestra obra tenemos a Erasmo de Rotterdam, que como veremos más adelante, será el primero en poner en tela de juicio la autoría de Agustín. Este autor presentó una edición propia del “Speculum”, hacia el año 1528; y es en ese entonces

²⁸⁵ MARCOS CASQUERO, Manuel A. Obras Completas de San Agustín. XXVII. Escritos Bíblicos (3º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1991. p. 167.

²⁸⁶ Cfr. Ibidem.

cuando propuso su tesis de que Agustín no era propiamente el autor de dicho escrito; lo veremos más adelante. Otro autor importante que ha estudiado la obra, es el estudioso Georges de Plinval, que la ha trabajado en italiano. Por su parte, el autor F. Weihrich, la ha trabajado en inglés; el autor Marie-Francois Berrouard, la ha trabajado en francés; entre otros. Esto nos da una muestra de que la obra que estamos estudiando, ha tenido gran trascendencia en diferentes idiomas.

Ya en castellano tenemos también a varios autores que han trabajado nuestra obra, como, por ejemplo, Manuel Marcos Casquero, que realiza la traducción al castellano para la Biblioteca de Autores Cristianos, y que es la versión que nosotros estamos utilizando. Por su parte, el autor Román de la Inmaculada, aborda la obra en su trabajo sobre “La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín”²⁸⁷.

Por otro lado, un autor importante que estudia ampliamente nuestra obra, es el autor Balbino Rano Eunain; quien en su trabajo presenta la tesis de que “El Espejo de la Sagrada Escritura” es clave para la comprensión de la Regla monástica de San Agustín,²⁸⁸ que ya nosotros hemos trabajado en capítulos anteriores; y que evidentemente sabemos que ésta se centra en la Sagrada Escritura; sobre todo en los Evangelios.

Finalmente hay que señalar que, en nuestro mismo seminario de investigación, hace unos pocos periodos, el estudiante de Teología y religioso claretiano Julián David Tejada Patiño, ha dedicado un periodo del seminario a estudiar esta obra, en el marco del estudio de los escritos de Agustín de Hipona, que constituye el primer capítulo de nuestro trabajo. En su análisis, Tejada llega a la conclusión que el “Speculum” hubiese representado mucha más riqueza si el autor hubiese hecho comentarios a los textos que desglosa en la presente obra.²⁸⁹

Estos son los principales elementos que hemos podido encontrar, y que conciernen a lo que podemos llamar Estado del Arte de la obra El espejo de la Sagrada Escritura de Agustín de Hipona.

²⁸⁷ Véase: DE LA INMACULADA, Román. La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín. R.E. Salamanca. 1955.

²⁸⁸ Véase: RANO EUNAIN, Balbino. La obra “El espejo” como clave para la comprensión de la Regla de San Agustín. Estudios Agustínianos 32. Instituto Patristico Agustiniano. Roma. 1997.

²⁸⁹ Véase: TEJADA PATIÑO, Julián David. Breve acercamiento al Speculum de Agustín de Hipona. Licenciatura en Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. 2019. p. 16.

II.II: ANÁLISIS LITERARIO DE LA OBRA:

Una vez que hemos presentado la obra que vamos a trabajar en el presente periodo académico, y que hemos detallado los elementos más importantes de lo que podemos llamar como Estado del Arte de la obra en cuestión, nos parece pertinente dar un paso más en el desarrollo de nuestro trabajo, y pasar ahora a hacer un abordaje óptimo de los elementos literarios de la obra que nos ocupa. En ese orden de ideas, el presente apartado lo dividiremos en dos partes; a saber: una primera parte en donde expondremos los elementos correspondientes a la tradición textual del escrito a lo largo de los años; y una segunda parte en donde abordaremos los aspectos formales del mismo.

II.II.I: TRADICIÓN TEXTUAL DE LA OBRA:

Como lo señalábamos en la introducción a este apartado, en el presente párrafo nos disponemos a hacer el abordaje de los principales elementos que conforman la tradición textual de la obra; esto es: fecha de composición, códices en los que se encuentra, ediciones que se han realizado, traducciones que se le han hecho, entre otros datos que nos ayuden a tener una idea de los orígenes y la evolución que la obra en cuestión ha tenido a lo largo de los siglos hasta nuestros días.

Ya de entrada, merece la pena acotar, aunque ya lo hemos señalado antes; que el título de la obra que nos ocupa es el “*Speculum*” o el Espejo de la Sagrada Escritura; del autor Agustín de Hipona. Partimos en este apartado con esos datos que ya habíamos mencionado en el párrafo anterior. Ahora bien; con respecto a la lengua en la que fue escrita dicha obra; hay que señalar que, en tanto que fue escrita por Agustín de Hipona, es evidente que la obra ha sido escrita en latín. En cuanto a la fecha de composición hemos de decir que, aunque no se tiene claridad en cuanto a la misma; los autores afirman que fue escrita después el año 427. Lo cual nos sitúa en los últimos años de vida de Agustín de Hipona. Algunos aspectos en los que se basan los autores para hacer dicha afirmación, es el hecho de que en la obra “*Retractaciones*” de nuestro autor, que vio la luz en el 427, no aparece ninguna alusión a este escrito, lo cual nos sitúa ante la posibilidad de que haya sido escrita en años posteriores al tiempo en que se escribieron las “*Retractaciones*”.

Algunos autores como Posidio, afirman que esta obra puede ser una suerte de compendio de principios fundamentales provechosos para el creyente. En ese sentido se podría agrupar dicha obra en el grupo de los manuales que el Doctor de la Gracia escribió para el estudio de todos, en el último tramo de su vida; colocándola así junto a obras como

el *Enchiridion* y el *De haeresibus*.²⁹⁰ Con respecto a la versión de la Biblia que el autor utiliza como base para nuestra obra, los estudiosos señalan que, según lo que se aprecia en la obra, se puede afirmar que la versión que se utiliza es la que hoy conocemos como La Vulgata; que es la traducción hecha por Jerónimo. De ser así, esta obra nos estaría mostrando que, para principios del siglo V, las traducciones de Jerónimo ya se encontraban compiladas y disponibles al menos en los entornos en que se movía Agustín.²⁹¹

Ahora bien, nos parece pertinente, llegados a este punto, señalar algo de suma importancia respecto a nuestra obra; y tiene que ver con respecto a la autoría de la misma. En ese sentido, hay que decir que, a lo largo de los siglos, ha habido constantes debates con posturas encontradas, entre algunos historiadores que afirman que dicho escrito no es de autoría de Agustín de Hipona; y los que afirman, como su biógrafo Posidio, que dicha obra sí pertenece a nuestro autor, y que fue escrita por él en los últimos años de su vida. Con respecto a quienes niegan la autoría de Agustín en dicha obra, hay que señalar que el primero en poner en hacerlo fue Erasmo de Rotterdam en el año 1528; afirmando que la base más fuerte para aceptar la autoría de Agustín es el hecho de que el mismo Posidio se la atribuya a él.

Entre los argumentos que presentan quienes afirman que Agustín no es el autor de esta obra, encontramos el hecho mismo de que la base bíblica de la obra sea La Vulgata, cuando se sabe que la compilación como tal de los libros publicados por Jerónimo, no aparecen sino hasta el siglo VI. Otro argumento para negar la autoría es el hecho de que la obra misma parece tener un tinte pelagiano, que va en contra de los criterios manejados en el pensamiento de Agustín, sobre todo referente a la Gracia y al libre albedrío del ser humano. En ese sentido, estos estudiosos afirman que la obra quizás pertenece a algún autor pelagiano que se la dio a Agustín para que la revisara, y fue de ese modo como dicha obra terminó formando parte de la biblioteca del Doctor de la Gracia.²⁹² Estos son los principales argumentos de quienes niegan a Agustín como autor de dicha obra.

Por otro lado, quienes defienden la autoría de Agustín, argumentan, primero, que el mismo Posidio se la atribuye a Agustín; segundo, que la introducción de la obra concuerda con la forma de escritura de otras obras del mismo autor; tercero, que el hecho de que se utilice La Vulgata como base bíblica, puede deberse a un cambio posterior hecho por algún editor; es decir, que quizás la versión que utilizó Agustín fue la de los

²⁹⁰ Véase: MARCOS CASQUERO, Manuel A. Obras Completas de San Agustín. XXVII. Escritos Bíblicos (3°). Óp, cit. p. 170.

²⁹¹ Cfr. Ibid. p. 173.

²⁹² Véase: Ibid. p. 172.

Setenta, y luego algún editor le hizo el cambio de pasajes a la Vulgata; o, como hemos dicho, esta obra puede ser la muestra de que para el siglo V, el mismo Agustín tuvo acceso a la versión de la Biblia traducida por Jerónimo.²⁹³ En todo caso, la mayoría de estudiosos concuerdan en atribuir dicha obra a Agustín de Hipona. Nosotros, luego de estudiar la obra a profundidad, daremos, en las conclusiones, nuestra humilde opinión a este respecto.

Ahora bien, en cuanto a la forma en que la obra ha llegado hasta nuestros días, hemos de señalar que ello ha sido gracias a diferentes códices. De entre ellos, el más antiguo que se conserva, es el *Codex Floriacensis 55*, que data de la segunda mitad del siglo VI y que conserva una parte de dicha obra. Otro códice es el *Codex Sessorianus 58*, que data del siglo VIII. Tres códices se conservan del siglo XIX, el *Monacensis*, el *Carnutensis* y el *Michaelinus* en donde también se conserva nuestra obra. De este mismo siglo se conserva también los compendios del *Speculum* que pertenecen a Teodulfo, quien fue obispo Aureliense.²⁹⁴ Y así nos encontramos con otros códices entre los siglos X al XIII que es el siglo del cual datan los códices más tardíos en los que se conserva la obra, ya sea en fragmentos o en su totalidad.

En cuanto a las ediciones que esta obra ha tenido a lo largo de los siglos, cabe señalar que la primera edición fue publicada en Basilea en el año de 1506 y estuvo a cargo de Johannis Amerbachius; ya en 1528, el autor Erasmo de Rotterdam presentó para imprenta una nueva edición de la obra. En 1577 aparece una versión propuesta por los teólogos de la universidad de Lovaina, quienes lo incluían en el Tomo III de las Obras completas de Agustín; de ésta se realizó una reedición en Roma en el año 1670.

Diez años después, los monjes benedictinos de San Mauro presentaban su edición de nuestra obra en París, incluyéndola también en el tercer tomo de las Obras completas de Agustín; esta edición es la que podemos encontrar en la *Patrología Latina de Migne*. Posteriormente, en 1887, aparecería la edición del autor F. Wehrich, que es la edición que se recoge en el volumen XII del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Esta se considera la edición más completa ya que se sirve de la mayoría de los códices existentes.²⁹⁵ Es de la traducción al castellano de dicha edición, presentada por la Biblioteca de Autores Cristianos, de la cual nos serviremos para ahondar en esta obra.

Con respecto a las traducciones que se han hecho de nuestra obra, cabe señalar que, en tanto que es una obra que se conserva en tantos códices y que ha tenido tantas

²⁹³ Cfr. Ibid. p. 171.

²⁹⁴ Véase: Ibid. p. 168.

²⁹⁵ Cfr. Ibid. p.p. 169-170.

ediciones a lo largo de los siglos, es evidente que dicho texto ha sido traducido a los principales idiomas conocidos, por ejemplo, al italiano, al inglés, al alemán, al francés, y al castellano; prueba de ello es la versión al castellano presentada por la Biblioteca de Autores Cristianos en el Tomo XXVII de sus Obras Completas de San Agustín.

Finalmente, en cuanto al destinatario de dicha obra, podemos señalar que, como el mismo autor lo indica, este escrito quiere servir al creyente, para que éste vea en ella a la Sagrada Escritura como en un espejo. De ello podemos deducir que el destinatario de nuestro texto no es una persona en particular; tampoco está destinada a los no creyentes, es decir, quienes no tienen ningún conocimiento de la fe; ni tampoco a los grandes estudiosos de la Sagrada Escritura; sino más bien a los creyentes de a pie, para que la obra les sirva para mantenerse en la pureza de la fe y las buenas costumbres y obras.²⁹⁶

II.II.II: ASPECTO FORMAL DE LA OBRA:

Una vez que hemos detallado los principales elementos de la tradición textual de la obra; procederemos ahora a abordar los elementos más importantes que conforman el aspecto formal de la misma; esto es: su extensión, su estructura interna, la división que presenta, tipo de texto al que pertenece, características que nos presenta el texto (si es de tinte mariano, cristológico, moral, etc.); un breve resumen de la obra; y evidentemente el uso de la Escritura que se puede vislumbrar en la misma.

En cuanto a la extensión de la misma, hemos de decir que, en tanto que se trata de una recopilación de los textos normativos de la Sagrada Escritura, nos hallamos ante una obra de gran extensión. En ese sentido, por ejemplo, hay que señalar que, en versión que nosotros estamos utilizando para realizar nuestro trabajo, misma que, como ya hemos señalado, es la versión bilingüe: español-latín, propuesta por la Biblioteca de Autores Cristianos, en el tomo XXVII de su colección de obras completas de Agustín de Hipona, la obra va desde la pagina 177 hasta la 523; es decir, un total de 346 páginas. Por ende, si tenemos en cuenta que se trata de una versión bilingüe, podemos considerar que la obra por sí sola tiene una extensión aproximada de 170 páginas.

Con referencia a la estructura interna que se descubre en la obra, podemos señalar que la misma es muy sencilla; esto es: la obra comienza con una pequeña introducción; luego, el autor pasa a detallar los pasajes que encuentra en cada libro de la Biblia que, según su criterio, competen al objetivo de la obra. Cabe señalar aquí que, Agustín no

²⁹⁶ Cfr. Ibid. p. 167.

aborda todos los libros del Antiguo Testamento; sino que, comienza su recorrido con el libro del Éxodo, sin tomar el Génesis; luego hace el recorrido por todo el Antiguo Testamento, mencionando un total de 24 libros veterotestamentarios. Una vez que ha abordado el primer Testamento, procede sin más a hacer el recorrido por el Nuevo Testamento, haciendo una introducción al mismo en unas pocas líneas. Del Nuevo Testamento sí hace mención de los 27 libros, desde los Evangelios hasta el Apocalipsis. A manera de conclusión encontramos vagamente unas pocas líneas de texto.

En cuanto a la división interna que presenta la obra, como ya lo señalábamos en el párrafo anterior, hay que decir que la obra se divide en 52 apartados; esto es: una breve introducción, y luego los 51 apartados que se constituyen de cada uno de los Libros Bíblicos que el autor va abordando. Como ya hemos señalado: 24 Libros del Antiguo Testamento y los 27 Libros del Nuevo Testamento. Cabe señalar que la conclusión de la obra no se considera un apartado independiente, ya que solo son unas escasas palabras que el autor menciona luego de abordar el último Libro de la Sagrada Escritura.

Con referencia a las características que presenta el texto, hay que señalar que, ya en el objetivo que ha movido al autor a escribir dicha obra, podemos descubrir que se trata de un escrito normativo, pues se trata de una complicación de textos de la Sagrada Escritura, que sirvan al cristiano como un compendio de normas sobre lo que debe y no debe hacer en su actuar diario. En ese orden de ideas, podríamos también decir que se trata de un texto de índole moral, e incluso de tipo catequético, en tanto que va dirigido, como lo expresa el autor, a creyentes tibios en la fe. Es evidentemente un texto exegético en tanto que el autor se ha tomado el tiempo de estudiar minuciosamente la totalidad de los Libros de la Sagrada Escritura, para extraer fielmente de ellos, todos aquellos pasajes que contienen una norma para el creyente cristiano.

Por último, a manera de presentar un resumen de la obra, hay que afirmar que la misma, como ya hemos dicho, constituye una de las últimas obras del *Doctor Gratiae*, con la cual él pretendió dejar a los creyentes, una especie de espejo de la Sagrada Escritura, en donde el cristiano, sobre todo aquél que estuviera tibio en su fe, pudiera encontrar agrupados todos los pasajes de la Sagrada Escritura, que contienen una norma, ya sea de lo que se debe o de lo que no se debe hacer; y que esa norma sea válida para la era cristiana. En la introducción del texto el autor explica el motivo de su obra y el sentido de la misma; y luego de ello procede a detallar las normas que va encontrando en cada Libro de la Biblia, desde el Éxodo hasta el Apocalipsis. La obra termina con una somera indicación que versa: “Aquí concluye el libro —titulado «Speculum»— del

bienaventurado obispo Agustín”.²⁹⁷ Lo cual nos lleva que la obra original termina con los versos del libro del Apocalipsis, y que esta última frase es un añadido hecho por el editor de la versión a la que nosotros nos hemos acercado.

Finalmente, en cuanto al destinatario de la obra, podemos señalar que, como el autor lo indica, este escrito quiere servir al creyente, para que éste vea en dicha obra a la Sagrada Escritura como en un espejo. De ello podemos deducir que el destinatario de nuestro texto no es una persona en particular; tampoco está destinada a los no creyentes, es decir, quienes no tienen ningún conocimiento de la fe; ni tampoco a los grandes estudiosos de la Sagrada Escritura; sino más bien a los creyentes de a pie, para que la obra les sirva para mantenerse en la pureza de la fe y las buenas costumbres y obras.²⁹⁸

Hasta aquí los elementos referentes al aspecto literario de la obra “El espejo de la Sagrada Escritura” de Agustín de Hipona.

²⁹⁷ Ibid. p. 523.

²⁹⁸ Cfr. Ibid. p. 167.

III PARTE: ELEMENTOS EXEGÉTICO-TEOLÓGICOS DE LA OBRA:

Luego de que hemos presentado el análisis literario de la obra de Agustín de Hipona que estamos abordando en el presente trabajo; es pertinente que procedamos, en el presente apartado, a realizar un desglose de los principales elementos exegéticos y teológicos del *Speculum*. Por ello, el presente apartado se divide en dos párrafos; a saber: una primera parte en donde haremos un análisis exegético de la obra; y una segunda parte en donde presentaremos los principales elementos de la teología sistemática que se pueden vislumbrar a lo largo del contenido de la obra.

III.I: ELEMENTOS EXEGÉTICOS DE LA OBRA:

En línea con lo que hemos señalado arriba, en este apartado nos proponemos realizar un abordaje de los elementos exegéticos que se pueden descubrir a lo largo de la obra *Speculum* de Agustín de Hipona; esto es, de los elementos que tiene que ver directamente con el uso de la Sagrada Escritura que el autor realiza en este escrito. Este apartado responde a uno de los ejes principales de nuestro trabajo; ya que el mismo tiene como finalidad descubrir cómo es que los autores de la literatura cristiana primitiva, hacían uso de la Sagrada Escritura; cómo la leían y la interpretaban. En ese orden de ideas, el presente inciso; expondremos distintos aspectos que tiene que ver con la exégesis bíblica que el Doctor de la Gracia realiza en la obra que nos ocupa.

Ya de entrada podemos afirmar que, al menos en la obra que nos ocupa; el autor hace un uso concreto de la Sagrada Escritura; esto es: un uso textual, moral y normativo. Cuando afirmamos que hace un uso textual de la Sagrada Escritura; nos referimos al hecho de que, la obra “El espejo de la Sagrada Escritura”, al ser una compilación literal de un conjunto concreto de pasajes de los Libros Canónicos, el autor realiza un uso textual; pues directamente toma pasajes escriturísticos que tienen que ver con el objetivo trazado por él para su obra; y los va compilando, como ya hemos dicho, con el objetivo de obtener un conjunto de pasajes bíblicos que constituyan una suerte de espejo de la Sagrada Escritura. Por ello, es evidente que uno de los usos que el autor hace de la Sagrada Escritura es el uso textual de la misma.

En cohesión con lo anterior, se puede descubrir en el texto, que otro de los usos que el autor hace de los pasajes bíblicos, es el uso moral. Y es que, el objetivo principal de la obra, dicho por el mismo Agustín, es que el creyente cristiano que se considere tibio

en la fe, pueda obtener en esta obra, un espejo de la Sagrada Escritura que le sirva como compendio de todos los pasajes escriturísticos que contengan lineamientos de cómo comportarse; esto es: un compendio de textos bíblicos que le señalen qué debe y qué no debe hacer para aparecer agradable a los ojos de Dios y para llevar una vida según los criterios del cristianismo.

Es por ello que también afirmamos que el autor da un uso normativo de la Sagrada Escritura; pues él está plenamente convencido de que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el cristiano puede encontrar normas que le señalan el camino que debe seguir en su trasegar espiritual y de fe en Jesús. El autor entiende que, en el Antiguo Testamento, se encuentran normas que ya no son válidas para el creyente cristiano; pero afirma que son muchas las normativas dadas por Dios al Pueblo de Israel, que siguen teniendo validez para la vida de todo cristiano; por ello en esta obra se da a la tarea de compilar en un solo escrito, todos esos pasajes normativos que se pueden descubrir a lo largo de los Libros de la Sagrada Escritura.

En línea con las afirmaciones anteriores; podemos afirmar entonces que, en la obra que nos atañe, el autor hace uso de la Sagrada Escritura para extraer de ella todos los pasajes en los que se encuentre una o varias normas de comportamiento moral, que tengan validez para el cristiano. Quizás en nuestro tiempo, cuando todo el mundo tiene acceso a la Sagrada Escritura, esta obra no tenga mucho sentido; pero si nos trasladamos al tiempo del autor, nos vamos a dar cuenta de que dicha obra representa un verdadero tesoro; puesto que en dicho tiempo casi nadie podía tener acceso a la Biblia; pues ésta apenas estaba siendo traducida al latín por Jerónimo de Estridón. Por ello, la labor de Agustín es supremamente enriquecedora para el cristianismo de su tiempo; ya que es evidente que, para muchas personas, iba a ser bastante más fácil acceder a una copia de esta obra que a una copia de la Sagrada Escritura.

Ahora bien, en cuanto a la interrogante respecto a la frecuencia con la que el autor utiliza la Sagrada Escritura; en el caso de nuestra obra tenemos que afirmar que la frecuencia es absoluta. Y es que, como bien sabemos; la obra completa no es otra cosa que un conjunto de pasajes de la Sagrada Escritura. Salvo cinco o seis párrafos iniciales en los que el autor presenta la introducción a la obra, el resto son únicamente pasajes escriturísticos de los distintos Libros Canónicos; un espejo de la Sagrada Escritura, a fin de cuentas. El autor va haciendo el recorrido por cada Libro y va presentando pasaje por pasaje, pero no hace comentario alguno a esos pasajes, pues no es ese su cometido en la obra. Es por ello que podemos afirmar que, en El espejo de la Sagrada Escritura, la frecuencia del uso de la Biblia es absoluta; bien podríamos decir que la misma representa un 99% del contenido de la obra.

Con referencia a la pregunta respecto a la versión que utiliza Agustín para la obra que estamos estudiando; podemos señalar, como ya exponíamos arriba; que es probable que el Obispo de Hipona esté haciendo uso de la Vulgata; esto es, de la versión traducida al latín por Jerónimo de Estridón. Es verdad que algunos prefieren afirmar que a lo mejor utilizó otras versiones anteriores a la Vulgata; pues Jerónimo fue traduciendo poco a poco cada Libro de la Biblia, y la compilación de todos ellos, hasta donde se conoce a día de hoy, se realizó en un tiempo bastante posterior. En nuestro caso, creemos que quizás, al ser Agustín un personaje tan reconocido; sí que pudo tener acceso a las traducciones de Jerónimo; no necesariamente a la obra completa compilada, sino a cada uno de los textos por separado; por eso apoyamos la afirmación de que, para esta obra, el autor se sirve de las traducciones emergentes de Jerónimo de Estridón.

En este punto, surge también la interrogante respecto al lugar desde el cual nuestro autor aborda la Sagrada Escritura; a lo que hemos de decir, teniendo en cuenta las circunstancias de la obra y la fecha de composición; que Agustín aborda aquí la Sagrada Escritura, desde su condición de Obispo de Hipona; desde su condición de fundador de un nuevo modelo de vida monacal: “los Siervos de Dios”; y también desde la conciencia del ocaso de su vida. Es decir que, Agustín sin duda pretendió que esta obra quedara como un legado suyo para los fieles de su Iglesia, pero también, y podríamos decir que sobre todo, como una herramienta espiritual para quienes habían abrazado ya su estilo de vida monástica. Y es que, era evidente que Agustín, por su edad, por los achaques y las enfermedades, podía ya presentir su próxima muerte; ante lo cual consideró necesario dejar este compendio de normas piadosas y de las buenas costumbres,²⁹⁹ tanto para sus fieles cristianos como para los seguidores de su estilo de vida monacal.

Finalmente, con respecto a los elementos exegéticos que el autor deja ver en esta obra; podemos señalar, con referencia a los Libros que cita de la Sagrada Escritura, hay que reafirmar, pues ya lo señalábamos antes, que la pretensión del autor es hacer un repaso por todos los Libros de la Biblia, para presentar de cada uno de ellos, todos los pasajes normativos que encuentre y que tengan vigencia para la vida del cristiano; pero, es evidente que no en todos los Libros encontrará estos pasajes, ya sea porque no sean de tipo normativo o porque las normas que contienen no son válidas ya para el fiel cristiano. Por ello, del Antiguo Testamento cita solamente 24 libros, partiendo desde el Éxodo. Por su parte, del Nuevo Testamento sí que hace uso de los 27 Libros; pues cita pasajes de los cuatro Evangelios, de los Hechos de los Apóstoles, del corpus paulino, de las cartas joánicas y católicas y cierra la obra con los pasajes del Libro del Apocalipsis.

²⁹⁹ Véase: Ibid. p. 178.

Con respecto a los Libros Veterotestamentarios que no menciona, llama la atención que no hace uso de ninguno de los Libros cuyo nombre es el de una mujer. Ante ello, se podría pensar que se trata de una actitud machista; pero nosotros consideramos que no se trata en absoluto de nada de eso; sino que únicamente no aparecen por ser estos Libros más de tinte narrativo que normativo; y porque, a criterio del autor, no se encuentra en ellos ninguna norma que entre dentro del arco de pretensión de su obra.

Asimismo, con respecto a la ausencia de citas del Libro del Génesis, genera curiosidad en tanto que, con poco que se analice el Libro en cuestión, no tarda uno en encontrar más de un pasaje que sin duda sigue teniendo vigencia normativa en el mundo del cristianismo. Respecto a ello, hemos de afirmar que la razón de dicha ausencia se debe únicamente a que el autor mismo expresa que va a realizar la tarea que se propone, partiendo desde la Ley recibida por Moisés de parte de Dios,³⁰⁰ la cual se encuentra en el Libro del Éxodo. Es por ello que el análisis de la obra comienza a partir del capítulo 20 del Libro del Éxodo y no desde el Génesis.

Llegados a este punto nos queda, en el ámbito exegético, dar respuesta a la pregunta nuclear que nos hemos planteado al inicio de nuestra investigación; a saber: ¿Qué es la Sagrada Escritura para nuestro autor? Pero, aunque ya hemos ido delineando algunos elementos a lo largo de este apartado, creemos pertinente dar respuesta a esta interrogante en el momento en que esbozemos nuestras conclusiones finales al trabajo.

Hasta aquí los elementos exegéticos que se pueden descubrir en el análisis de la obra *Speculum* de Agustín de Hipona.

III.II: ELEMENTOS TEOLÓGICOS DE LA OBRA:

Luego de que hemos realizado un pertinente abordaje del componente exegético de la obra que nos ocupa en el presente trabajo, es menester que hagamos un recorrido más por la obra, con el objetivo de descubrir y presentar los principales elementos de la teología sistemática que es posible encontrar en nuestro escrito.

Cabe señalar que, dicha tarea, representa una labor difícil en tanto que nos enfrentamos a una obra que no es otra cosa que un conjunto de pasajes escriturísticos sin más. Es decir que, es como si estuviéramos analizando una condensación de la Sagrada Escritura como tal. Por ende, nuestra tarea consiste en descubrir, de entre todo ese

³⁰⁰ Cfr. *Ibid.* p. 180.

compendio, cuáles son los principales ejes teológicos que movieron a Agustín de Hipona a elegir esos y no otros pasajes escriturísticos para su obra.

En ese orden de ideas, pasemos, sin más, a realizar el desglose de los principales elementos de la teología sistemática que podemos descubrir a través del análisis de la obra en cuestión.

III.II.I: CRISTOLOGÍA:

Uno de los elementos que, sin duda hace parte de los aspectos teológicos que se descubren en El espejo de la Sagrada Escritura, es el de la Cristología. Y es que, desde el ser mismo y el objetivo central de la obra; se vislumbra el tinte cristológico, en tanto que es la Persona de Cristo, el eje en el cual se basa el cristianismo. Y al ser una obra dirigida a cristianos, es lógico que el elemento cristológico está presente; pues lo que mueve al escritor a realizar el presente escrito, es la necesidad de que los cristianos posean un escrito a través del cual puedan acercarse a la Sagrada Escritura y conocer lo que desde allí se les norma, ya sea por permiso o prohibición, para su vida de fe.

Otro aspecto en el que se denota el elemento cristológico es el hecho de que, uno de las normas por las cuales el autor se rige a la hora de elegir qué pasajes bíblicos va a incluir, es la idea de que va a incorporar solo aquellos pasajes que tengan vigencia normativa para los cristianos. Es decir que, va a excluir todas aquellas normas que, aunque se contengan en la Sagrada Escritura, ya no tienen validez para los cristianos, en tanto que la Persona de Cristo ha dado plenitud a dichas normas o les ha dado una significación nueva, como es el caso del sábado como día de descanso, o del cordero sacrificado en Pascua.³⁰¹ A esos elementos, Cristo ha dado un nuevo sentido, por ello el autor ya no los incorpora en su obra, en tanto que ya no tienen vigencia para el cristianismo. Estos elementos, pues, nos permiten vislumbrar el aspecto cristológico de la obra.

III.II.II: TRINIDAD:

En total concatenación con el elemento anterior, encontramos también en nuestra obra el aspecto teológico trinitario que presenta Agustín de Hipona. Ya que, aunque no lo presenta de forma directa, sí que a través de la obra y sobre todo en la introducción se

³⁰¹ Véase: Ibid. p. 178.

puede entrever lo que el autor concibe como misterio trinitario; esto es: el Padre Creador que se escoge un pueblo para constituirlo como el Pueblo Elegido; a quien entrega, en manos de Moisés, un decálogo que se constituye en una alianza perenne. En tanto que el pueblo no es capaz de ser fiel a la alianza, Dios termina enviando a su Hijo al mundo, a Jesús de Nazaret; quien con su vida y su Ministerio da plenitud a la Ley recibida por el pueblo a través de Moisés.

De la Persona del hijo nace el cristianismo, para los cuales va dirigida la obra del autor. Estos, han de recibir su escrito como un espejo de la Sagrada Escritura, en donde puedan ver lo que deben y no deben hacer en su vida como cristianos. Y es evidente que, de manera implícita, para que los fieles cristianos, tibios en la fe, sean capaces de descubrir el sentido de cada una de estas normativas y, más aún, para poderlo llevar a la práctica, necesitan la Gracia divina (eje fundamental en la teología agustiniana), misma que se refleja en la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y, por defecto, en la vida de cada cristiano en particular.

III.II.III: ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA:

Del componente trascendente y divino de la fe, pasemos ahora a abordar el componente humano de la misma. En nuestra obra, se pueden descubrir también algunos elementos que nos permiten darnos una idea de lo que significa el hombre para nuestro autor, al menos desde el enfoque de esta obra. En ese sentido, podemos descubrir que el hombre, es la contraparte de la alianza hecha por Dios, es el otro sujeto de la alianza; es el receptor de la Ley que Dios dio a Moisés. El hombre ha sido creado por Dios y Él quiere atraerlo hacia Sí, luego de que el hombre cayera en el pecado; por ello le ofrece una Ley y hace con él una alianza perpetua.

En el campo de nuestro autor, que se enfoca al ámbito cristiano, el hombre bautizado se constituye como el receptor de la Nueva Alianza traída por Jesucristo y sellada con su sangre y su sacrificio en la Cruz. Por ello, el hombre debe luchar siempre por cumplir esta Nueva Ley dada por Jesucristo, para mantenerse fiel a la alianza. Jesús es el nuevo Moisés y el cristianismo es el nuevo Pueblo Elegido. Es por ello que Agustín se preocupa por escribir una obra a través de la cual este Nuevo Pueblo pueda tener acceso directo a los componentes normativos de esta Nueva Ley.

III.II.IV: ÉTICA-MORAL:

Seguido del elemento anterior, y como parte de la antropología teológica, podemos descubrir también en la obra el elemento de la ética y de la moral. Este aspecto es totalmente evidente dentro del texto, ya que es transversal a toda la obra y constituye el objetivo central de la misma. Y es que, lo que mueve a nuestro autor, como ya bien sabemos, es un elemento normativo; es decir: el ideal de presentar a los creyentes del cristianismo, un compendio de las normas que se encuentran en la Sagrada Escritura y que sirven para la vida del fiel cristiano.

El mismo autor expresa que construirá una compilación de pasajes escriturísticos, tanto de abstinencia, prohibición o imperativas a realizar alguna acción concreta, “que atañen al ejercicio de la vida piadosa y de las buenas costumbres”.³⁰² Por ende, el aspecto moral y ético es transversal a toda la obra, ya que cada normativa que se expresa en la Sagrada escritura, repercute, en mayor o menor grado, en las buenas costumbres y en la conducta que el cristiano presente ante el mundo y la sociedad concreta en la que le toca desenvolverse más allá del ámbito religioso.

III.II.V: SOTERIOLOGÍA:

Otro elemento que encontramos también a lo largo de la obra que estamos analizando, es el aspecto de la escatología. Y es que, si extrapolamos todo el contenido de la obra en cuestión y lo llevamos al ámbito del fin último de la misma; podemos llegar a la pregunta de cuál es el sentido que tiene para el cristiano el hecho de acatar, obedecer y cumplir todas las normas que en la obra se le presentan. Y como respuesta a esa pregunta podemos responder que, como se descubre en la Sagrada Escritura, en esta obra se puede descubrir también el cumplimiento de todas estas normativas, tiene un fin último, el cual es alcanzar la Salvación que nos ofrece Jesucristo.

Y es que, si todas estas normativas han sido dadas por Dios para que el ser humano se comporte de una manera determinada, quiere decir obviamente que existen otros modos de comportarse que no son como Dios quiere; a esto es lo que conocemos como pecado. Por tanto, seguir las normas dadas por Dios, nos salvan del pecado y nos hacen partícipes de la vida eterna, culmen de la alianza de Dios con su pueblo. Y esa es también la razón última del misterio de Jesucristo; venir al mundo para dar verdadero sentido a

³⁰² Ibidem.

esa Ley dada por Dios, para que el ser humano no se desvíe de su camino hacia la Salvación que ahora nos ofrece Jesucristo con su vida y su ministerio.

III.II.VI: ECLESIOLOGÍA:

Finalmente, un último elemento de la teología sistemática que encontramos en la obra, es el elemento de la eclesiología. Éste, se encuentra implícito en el ser mismo de la obra; pues, como ya veíamos, es evidente que el Obispo de Hipona, escribiera esta obra para sus fieles. De hecho, él mismo afirma que con dicha obra no se pretende traer a la fe a quien no cree, sino que la misma va dirigida para los creyentes cristianos, para los tibios en la fe,³⁰³ expresa el autor. Por ende, el componente eclesiológico se descubre en los destinatarios mismos de la obra.

Pero también en el contenido del escrito podemos encontrar el elemento eclesiológico en tanto que, todos y cada uno de los llamados a cumplir las normas que allí se expresen, no son otros que los cristianos del tiempo del autor; esto es, los creyentes, la Iglesia cristiana peregrinante en el siglo V y en los siglos siguientes de la historia del cristianismo. Es la Iglesia cristiana la receptora de la nueva Ley dada por Jesucristo. Una ley que se estructura de normativas tomadas del Antiguo Testamento, pero, sobre todo, de las normativas que se encuentran en el Nuevo Testamento, inspiradas directamente en la Persona de Jesucristo.

Estos son algunos elementos de la teología sistemática que se pueden encontrar en la obra El espejo de la Sagrada Escritura. Es evidente que, en tanto que se trata de un compendio de pasajes escriturísticos, sin duda hay muchos otros elementos teológicos que se pueden encontrar mediante un análisis exhaustivo de la misma. Pero, para efectos de nuestro trabajo, basten los aquí expuestos, ya que, a nuestro criterio, son los que permean la obra de una forma más directa.

³⁰³ Véase: Ibid. p. 179.

CONCLUSIONES:

Luego que hemos realizado todo el recorrido contextual sobre algunos elementos importantes de la exégesis bíblica en la literatura cristiana primitiva; que hemos hecho opción por un autor concreto y hemos presentado un acercamiento biográfico al mismo; que hemos elegido una obra y de la misma hemos presentado un análisis contextual, literario, exegetico y teológico; es menester que demos paso a desglosar las conclusiones a las que todo este análisis nos ha permitido llegar.

- Ya de entrada podemos concluir que el tema que nos ha ocupado a lo largo de toda la investigación; esto es: la investigación en la exégesis bíblica en la literatura cristiana primitiva, es de total pertinencia e importancia en el ambiente de la teología actual; ya que al hacerlo a través del acercamiento directo a los textos de dicha época, podemos descubrir la riqueza que comporta el hecho de darnos cuenta de cómo se hizo la exégesis bíblica en los primeros siglos de nuestra era; dicho análisis nos permite acercarnos a descubrir cómo hicieron exégesis bíblica los autores del cristianismo primitivo; cómo leyeron la Sagrada Escritura; cómo la entendieron y la interpretaron; desde dónde la leyeron; de qué textos disponían; desde qué lugares, geográficos y teológicos se acercaron a ella; etc. Como podemos observar, el presente análisis nos aporta una gran riqueza y nos nutre de conocimientos nucleares respecto a la literatura de la época primitiva.

- Por otro lado, el acercamiento que hemos hecho a la historia de la formación de los cánones bíblicos, nos permite descubrir que éste no fue un proceso que se realizó de un día para otro, y que no se realizó de una forma sencilla. Como pudimos descubrir, la tarea de la formación de los cánones fue un proceso largo y tedioso, en tanto de que fue un trabajo sumamente serio y pertinente; de manera que los textos que se eligieron respondieran de forma íntegra a la Revelación Divina, sin desviarse en ningún sentido de la doctrina revelada por Dios. Acercarnos a estos elementos nos permite abrir la mentalidad a nuevos aspectos y poder entender de una mejor manera muchos elementos de nuestra fe, que no se entienden de forma completa si se desconocen todos estos aspectos concernientes al cómo se formó la Sagrada Escritura tal como hoy la conocemos.

- Asimismo, respecto al abordaje que hemos realizado de los elementos más importantes sobre la formación de las escuelas de pensamiento cristiano en las comunidades primitivas (en nuestro caso concreto, el acercamiento a los elementos de la escuela de pensamiento cristiano de Alejandría, que es la primera escuela de pensamiento cristiano que surgió), podemos concluir que el acercamiento a los mismos nos permite

descubrir cómo el cristianismo primitivo, en la medida en que se fue expandiendo, fue adquiriendo algunos rasgos y elementos propios de cada localidad. Así como también se tuvo que ir enfrentando a situaciones en las cuales se ponía en tela de juicio o se interpelaban con argumentos sólidos los principales criterios de la fe. Por ende, en las ciudades más importantes del cristianismo, se fueron formando escuelas de pensamiento cristiano; en donde se pensó la fe desde su modo concreto de concebirla; se plasmó en su literatura, los elementos esenciales de la fe; por lo cual luego se podría vislumbrar algunos puntos de diferencia entre las diferentes escuelas que fueron surgiendo; pues cada una tenía elementos característicos propios.

Con respecto a la obra concreta que hemos estudiado en el presente trabajo, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- En términos generales podemos concluir que la obra constituye una joya literaria de la exégesis bíblica del cristianismo primitivo; puesto que el autor se ha dado a la tarea hacer todo un trabajo de exégesis de la Sagrada Escritura para poder entresacar de cada Libro canónico, los pasajes que tuviesen una normativa que fuese válida para el cristianismo. Y, como ya señalábamos arriba; en el tiempo y el contexto en el que Agustín elaboró esta obra, era de trascendental utilidad ya que los fieles no podían tener acceso, como se tiene hoy en día, a la Sagrada Escritura; por ello, esta obra constituye una joya literaria y exegética; una gran herramienta religiosa y moral para los creyentes que tuvieron la oportunidad de acceder a ella.

- Con respecto al análisis literario que hemos realizado a la obra; podemos concluir que, aunque en nuestro tiempo este escrito no se presenta como uno de los más importantes de Agustín de Hipona, sí que en siglos anteriores fue uno de los más representativos y reproducidos; lo cual se explica desde la cantidad de códices en los que se conserva; la variedad de versiones que se hicieron de la misma; la riqueza de los estudios que sobre esa obra se han realizado; el hecho de que se haya traducido a muchos idiomas; etc. todo ello es una muestra de que El espejo de la Sagrada Escritura ha sido una obra de mucha relevancia a lo largo de los siglos.

- En el aspecto exegético, podemos concluir que la obra nos permite realizar una mirada al pensamiento exegético de Agustín de Hipona; esta obra en concreto, al ser de tinte normativo y leguleyo, nos da la oportunidad de percibir cómo concebía Agustín los elementos normativos de la Sagrada Escritura. Asimismo, esta obra puede representar una prueba fehaciente de que, para la primera mitad del siglo V, las traducciones de la Biblia al latín, hechas por Jerónimo de Estridón, así fuera cada libro en forma separada, ya se movían por los ambientes teológicos más intelectuales, y que los autores cristianos más

representativos de aquella época, como es el caso de Agustín, obispo de Hipona y eminente literato cristiano, ya tenían acceso a dichas traducciones.

- . Con respecto a los elementos teológicos que se descubren en la obra; podemos concluir que es enorme la riqueza que en el campo teológico nos lega la obra; ya que, si sabemos observar entre las líneas de cada pasaje bíblico compilado por el autor, podemos descubrir rasgos de su pensamiento cristológico, trinitario, antropológico, eclesiológico, soteriológico y ético-moral. Por otro lado, la obra al ser uno de los últimos escritos que Agustín nos dejó, nos permite acercarnos a una perspectiva teológica madura del autor; producto de los muchos años de vida dentro del cristianismo; luego de haber vivido innumerables experiencias, de haber escrito infinidad de obras y de haber incluso hecho una revisión y corrección a todos sus escritos anteriores al año 427.

- . Al abordar el tema del autor de nuestra obra; expresábamos que hay algunos estudiosos que defienden la idea de que Agustín no es el autor de la misma; y exponíamos algunas razones con las cuales sustentan su afirmación. Por nuestra parte, luego de realizar todo el presente análisis, llegamos a la conclusión de que lo más probable es que la obra sí sea de Agustín; puesto que en la introducción se logra percibir su tinte literario; y porque el hecho de que la obra tenga un fuerte componente normativo y moral, no significa que por ello la misma vaya en contra de los criterios de Agustín. Para Agustín la Sagrada Escritura siempre tuvo una gran relevancia; tan es así que a la hora de formar su estilo de vida monástica lo hace basándose en la comunidad evangélica. Asimismo, para Agustín fue de capital importancia su función de pastor del rebaño como obispo; por lo que no es de extrañar que se haya dado a la tarea de realizar esta obra con la finalidad de que la misma sirviera a sus fieles en su vida de fe y, como hemos dicho, también a los miembros de los monasterios que se regían por su estilo de vida.

- . En línea con lo anterior, exponíamos también la afirmación que algunos estudiosos hacen, respecto a que la obra en lugar de tener un tinte agustiniano, tiene un tinte pelagiano, ya que es similar a las doctrinas morales sobre la ley divina y la preminencia del libre albedrío que el pelagianismo pregonaba y defendía.³⁰⁴ Con respecto a ello, luego de nuestro análisis podemos afirmar que, por nuestra parte, no hemos encontrado un tinte necesariamente pelagiano en la obra; pues es evidente que no todo lo que sea cumplimiento de leyes tiene que ser obligatoriamente pelagiano. Además, es claro que, para Agustín, aunque no es el libre albedrío el que nos alcanza la Salvación, sino la Gracia; es también necesaria la acción correcta y lícita de los seres humanos. Desde esa óptica es desde la que se debe entender esta obra; no como una contradicción del autor a

³⁰⁴ Para mayor amplitud sobre este tema, ver el Capítulo Primero de este trabajo.

sus convicciones sobre la Gracia Divina; sino como una afirmación de que la acción humana es necesaria también para que la Gracia actúe en cada uno.

Finalmente, queremos cerrar estas conclusiones, dando respuesta a la pregunta central de nuestro texto; esto es: ¿Qué es la Sagrada Escritura para nuestro autor? Respecto a ello podemos concluir lo siguiente:

- Ya de entrada tenemos que afirmar que, desde la óptica de esta obra, para el autor, la Sagrada escritura es la Palabra de Dios, revelada por Él mismo a los hombres. En concreto, la Sagrada Escritura es la que nos permite acceder a la Ley Divina que Dios entregó a su pueblo elegido a través de Moisés. En ese sentido podemos vislumbrar que la Sagrada Escritura tiene un tinte normativo y legalista. Y es que, para Agustín, las leyes divinas forman parte importante de las Sagradas Escrituras.

- El autor tiene claro que el canon de la Sagrada Escritura está formado por aquellas escrituras que están conforme a la ley; escrituras proféticas, evangélicas apostólicas y sancionadas por la autoridad canónica. La misma se divide en elementos dogmáticos, narrativos y normativos; estos últimos son los que le han interesado para la construcción de la obra.

- Por otro lado, para el autor la Sagrada Escritura constituye una fuente de Revelación Divina; la cual se debe leer, releer, analizar, meditar y escudriñar una y otra vez. La obra que hemos analizado es una muestra de lo que aquí afirmamos, ya que, es obvio que para que Agustín haya podido elaborar este compendio de pasajes escriturísticos, ha tenido que estudiar profundamente la Sagrada Escritura para poder sacar a conciencia cada uno de los pasajes que comportan una norma de vigencia para el cristianismo. Porque, como podemos imaginar; el hecho de tener que elegir texto por texto; implica que, a cada texto normativo de la Sagrada Escritura, le tuvo que haber hecha una exégesis profunda para llegar a la conclusión de si el mismo debía o no ser incluido en su obra.

- En resumen, podemos concluir que, para Agustín de Hipona, la Sagrada Escritura es el Libro que contiene la Revelación Divina de Dios; la cual se clasifica en pasajes dogmáticos, narrativos y normativos; y que debe ser abordada, estudiada, analizada y asumida por el cristiano. La Sagrada Escritura no es simplemente un escrito sin más, sino que contiene una Revelación que se actualiza desde el actuar de cada individuo que se acerca a ella y asume a conciencia para sí, lo que en ella encuentra. Es decir, pues que, para Agustín, la Sagrada Escritura es la obra en la que el fiel cristiano encuentra los fundamentos de su fe; ya sea en lo dogmático, en lo histórico-narrativo y en lo normativo.

CONCLUSIONES GENERALES

Una vez que hemos realizado este amplio recorrido por los distintos elementos históricos, literarios y teológicos de la literatura cristiana de la época primitiva; los cuales hemos abordado en cada capítulo desde diferentes ópticas; podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- Ya de entrada podemos concluir que, darse a la tarea de profundizar en el estudio de las obras literarias que nos ha dejado la época del cristianismo primitivo, es una labor mediante la cual, el individuo descubre y aprehende una gran cantidad de elementos, no solamente históricos y literarios, sino también teológicos y de otra cantidad de campos en los cuales la lectura y análisis de los textos del cristianismo primitivo permiten abrir la óptica y el panorama visual al amplio mundo que representa el cristianismo en sus inicios. Esta literatura no solo genera un conocimiento y un aprendizaje en el lector, en el sentido estricto del tema que aborda cada obra, sino que le permiten conocer diferentes ámbitos de la época en que se escribieron y ello ayuda a conocer muchos aspectos del cristianismo naciente; etapa tan importante para entender de una mejor manera al cristianismo tal y como hoy lo conocemos.

- Con respecto a la modalidad en la cual hemos trabajado a lo largo de nuestro seminario de profundización en la literatura cristiana primitiva, podemos concluir que, el hecho de abordar una temática distinta en cada uno de los periodos que el semillero comprende, si bien es cierto es una labor muy fuerte y muy absorbente, los resultados son muy enriquecedores en nuestro trasegar teológico, ya que nos permite abrir el campo de estudio y no quedarnos centrados en un tema concreto, sino que nos da la oportunidad de conocer el cristianismo primitivo, a través de su literatura, desde una óptica distinta en cada periodo.

Así, en nuestro caso a lo largo del semillero hemos podido profundizar en diferentes aspectos; esto es: en el pensamiento teológico del Doctor de la Gracia Agustín de Hipona; en la riqueza teológica que se encuentra en los textos extracanonicos tanto intertestamentarios como neotestamentarios; en la riqueza teológica que nos ha legado el mundo monástico; en la riqueza teológica que se desprende desde la Roma cristiana; y finalmente, en la riqueza exegética que los autores cristianos primitivos nos han dejado

en sus obras. Todo lo dicho hasta aquí, nos muestra la enorme riqueza que se genera a través de nuestro semillero de investigación.

De igual modo, nos parece pertinente exponer una suerte de conclusiones generales de cada una de las distintas temáticas que hemos abordado en los periodos de nuestra investigación, y que se presentan a manera de capítulos en el presente trabajo:

Con respecto a la temática abordada en el primer capítulo; en donde hemos profundizado en la teología del pecado original y de la Gracia en Agustín de Hipona a través de su obra “*De Natura et Gratia*” podemos concluir lo siguiente:

- En primer lugar, concluimos que la naturaleza humana, contrario a las afirmaciones de Pelagio, no se encuentra libre del pecado, sino que, como consecuencia del pecado original que cometió Adán como producto del libre albedrío, y debido a la conexión que la humanidad entera tiene con Adán, toda ella se encuentra empañada por la mancha del pecado. Sobre todo, nos parece irrefutable el argumento que Agustín presenta, cuando dice que es la Sagrada Escritura, la que afirma que todos hemos pecado, y que afirma de igual manera que, por Adán entró el pecado en el mundo. Irrefutable nos parece también la afirmación de nuestro autor, cuando dice que, si fuera verdad que el ser humano puede salvarse por su propia naturaleza, entonces en vano murió Cristo. Por lo tanto, concluimos que, todos los seres humanos fuimos manchados con el pecado original, ya que afirmar lo contrario, sería negar la acción redentora de Jesucristo.

- Una segunda conclusión trascendental a la que llegamos después de estudiar esta obra es el hecho de que la Gracia Divina es la única que puede sacar al ser humano de su situación de pecado. El hombre, si bien está capacitado para pasar de la situación de pureza a la situación de pecado, no lo está para hacer el proceso a la inversa. Nos parece aquí muy acertado el ejemplo que Agustín pone del enfermo que no puede sanarse sin la ayuda del médico y sin la acción de la medicina; o el ejemplo del ojo, que por más sano que esté, no puede ver sin la ayuda del candor de la luz. Es decir que, Jesucristo es ese Médico que sana al enfermo de pecado, la medicina es la Gracia que nos derrama en la cruz. Esa misma Gracia es la luz que ilumina al ser humano para librarlo de toda ocasión de pecado y para hacerlo salir de esa condición.

En cuanto a la temática que hemos trabajado en el segundo capítulo; esto es: la riqueza de la literatura extracanónica intertestamentaria, a través de la obra “La vida de Adán y Eva” llegamos a las siguientes conclusiones:

- La primera conclusión a la que llegamos es que: es increíble y sorprendente descubrir la enorme riqueza narrativa, semántica y teológica que puede esconderse en un texto que no fue elegido para conformar el canon de la Sagrada Escritura; sin embargo,

la riqueza de su mensaje es enorme y muy útil incluso en nuestro mundo actual. Por ello, es sumamente importante que sea valorado positivamente, y que no sea excluido solo por el hecho de no ser considerado un texto canónico. Por ello consideramos que, es necesario que borremos de nuestra cultura religiosa y de nuestra mentalidad, el prejuicio y el tabú de que todo lo que sea llamado *apócrifo*, es negativo, anti-religioso o herético; prueba de que eso no es así, es el texto que hemos estudiado; ya que, aunque no está dentro de los libros considerados canónicos, su enseñanza va muy acorde con lo que los libros de la Biblia nos enseñan; e incluso amplía el concepto que, en dicho libros, nos dan sobre diferentes temas.

- . Son sumamente numerosos y asertivos los temas teológicos que se abordan en la presente obra; es indiscutible que el presente texto no ha sido escrito a la ligera y sin motivo alguno, sino que, obedece a la respuesta que el autor del texto, quiso dar a unas determinadas realidades que quizá vivía la comunidad para la cual escribió; a saber: la incertidumbre de la vida de los primeros seres humanos, las implicaciones que representa el hecho de ser imagen de Dios, las normas que con referencia a los cadáveres de los difuntos deben tenerse, entre otros. En general, son sorprendentemente llamativos los aportes que, en esta materia, nos lega la obra, ya que profundiza en varios aspectos que constituyen temas teológicos totalmente relevantes en la historia del judaísmo y del cristianismo, no solo de las primeras comunidades, sino incluso en discusiones de la teología de nuestro tiempo.

En lo que respecta al tercer capítulo de nuestro trabajo, en el cual hemos analizado las riquezas de la literatura extracanónica neotestamentaria, a través del estudio de la obra "*El martirio del apóstol san Mateo*" hemos llegado a concluir lo siguiente:

- . Lo primero que podemos concluir es la certeza de que es sumamente increíble y sorprendente, la enorme riqueza narrativa, histórica, eclesial y teológica que puede encontrarse en los textos neotestamentarios que no forman parte del canon sagrado, y que, por el hecho de ser tildados como apócrifos, son rechazados, la mayoría de veces, sin acercarse a ellos, y han sido olvidados por la historia; a tal grado de que en la actualidad, casi nadie los lee, y muy pocos saben siquiera de la existencia de estos escritos y de la variedad de ellos, la mayoría de la gente que conoce la Sagrada Escritura, cree que son los únicos escritos que existen de este tipo. pero, cuando nos acercamos a estudiarlos, descubrimos que tienen mucha más similitud con los textos Sagrados de lo que podríamos imaginar. O, al menos, esa es la impresión que nos queda luego de haber analizado a profundidad esta obra que forma parte de los Hechos extracanónicos de los apóstoles.

- . Por ello, afirmamos que, el texto que hemos estudiado a lo largo de estas líneas sobre el Martirio del apóstol San Mateo; es un texto que merece ser leído, estudiado y profundizado, ya que, fuera de unos pocos aspectos divergentes que posee, tiene en sus líneas, una enorme riqueza teológica, eclesiológica, historiográfica, etc. El texto nos ofrece una rica y recta doctrina respecto al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, así como de la sacramentología, la liturgia, etc. Además, en su narración, el texto no hace alguna afirmación que pueda considerarse errónea hasta el punto de ser herética o de ir en contra

de la doctrina de la Iglesia, tanto en la Sagrada Escritura, como en la Tradición o el Magisterio. Por tanto, recomendamos, con tranquilidad, que se lea este texto sin prejuicios y con neutralidad, pues estamos seguros de que es una fuente de enseñanza para el lector.

Con respecto al capítulo cuarto de nuestro trabajo, en donde nos hemos dado a la tarea de encontrar las riquezas históricas, literarias y teológicas del monasticismo cristiano primitivo, a través del corpus literario monástico de Agustín de Hipona; esto es, la obra *Ordo Monasterii*; la obra *Regula ad Servus Dei* y la obra *De Opere Monachorum*; podemos concluir lo siguiente:

- Una primera conclusión tiene que ver con el fenómeno del monasticismo como tal; es importante descubrir la trascendencia que este movimiento religioso, ha tenido desde sus inicios dentro del cristianismo. Dentro de él; descubrimos cómo éste es un fenómeno de carácter universal, que va surgiendo de forma simultánea a lo largo de la geografía donde se iba asentando el cristianismo en los primeros siglos. Bien podríamos decir que el monasticismo es algo que va implícito dentro del cristianismo que se va anunciando a los pueblos; parece que, al llevar el mensaje del evangelio, éste llevara implícita una semilla del ideal ascético, que luego va inspirando a hombres y mujeres a apartarse del mundo y de los placeres, para llevar una vida austera y de santidad más perfecta, con el fin de vencer las tentaciones y alcanzar una unidad perfecta con Dios.

- Asimismo, llegamos a la conclusión de que, en la propuesta monástica que nos presenta Agustín de Hipona, encontramos la riqueza de quien ha vuelto su mirada a la comunidad apostólica y ha visto en ella, en su estilo debida, el ideal más apropiado y más seguro para llegar a la santidad. En otras palabras, Agustín a lo que aspira es a llevar un estilo de vida que se asemeje a la perfección, de manera que pueda alcanzar una unión íntima con Dios. Y eso es lo que propone a sus seguidores, a quienes llama Siervos de Dios; les presenta y propone un estilo de vida totalmente comunitario, en donde no solo viven bajo el mismo techo si no que realmente tienen todo en común, la alimentación, el vestuario, los medicamentos; comparten la vida cotidiana, marcada por el trabajo, por la oración, por los momentos en que se sientan a la mesa y los momentos en que se pueda dar la dispersión y la refacción. Y es eso lo que se ve reflejado en las obras que hemos estudiado.

En cuanto al capítulo quinto de nuestro trabajo, durante el cual hemos realizado una profundización en los rasgos teológicos de la iglesia cristiana de Roma en los primeros siglos (con el objetivo de encontrar respuesta a la pregunta de si en la Roma cristiana primitiva se puede encontrar una Escuela de pensamiento cristiano propio, o al menos unas líneas propias de pensamiento); a través de la obra "*Tomus ad Flavianum*" del eminente pontífice León Magno; concluimos lo siguiente:

- Un primer elemento que podemos concluir es que, para el siglo V, la ciudad de Roma ya gozaba de cierta hegemonía en el concierto de las grandes sedes cristianas de aquellos tiempos, junto a las sedes orientales y seguramente junto a África. Esto queda en evidencia en el hecho de que, la obra es escrita por el sumo Pontífice, como respuesta a los informes que Flaviano, obispo de Constantinopla, le había enviado al Obispo de Roma, luego de que éste le reclamara a él y al Emperador, por el hecho de que un año antes, en el 448, reunidos en Oriente, se había decidido la deposición de Eutiques sin haber contado en absoluto con él como Obispo de Roma. El hecho de que León I haga ese reclamo, y el hecho de que Flaviano le brinde un informe, nos muestra la gran trascendencia que la ciudad de Roma tenía ya en este tiempo, un poco más de medio siglo después de que el cristianismo se volviera la religión oficial del Imperio.

- En cuanto la obra, podemos concluir que, aunque es un texto corto, contiene una enorme riqueza teológica y, sobre todo, cristológica; y representa una obra de capital trascendencia ya que ayudó a sentar las bases que contribuyeron a acabar con las controversias cristológicas en las que el cristianismo primitivo se vio envuelto en los primeros siglos. Por ende, acercarnos al *Tomus ad Flavianum* es acercarnos a una de las obras más ricas de la Cristología profesada ya desde el cristianismo primitivo. Ésta, siendo una obra tan rica en su aspecto teológico, no deja de ser una obra escrita con un lenguaje sencillo, lo cual permite apropiarse fácilmente de las ideas que en el texto se quieren transmitir; ya que, aunque expresa elementos teológicamente elevados y densos; el autor los ha sabido plasmar de forma clara y sencilla. Cabe resaltar también el abundante uso que el autor hace de los textos de las Sagradas Escrituras, basando todos sus argumentos teológicos en textos de los Libros Sagrados.

Por último, en relación al sexto capítulo de nuestro trabajo, dedicado a profundizar en la exégesis bíblica que realizaron los autores del cristianismo primitivo; lo cual hemos hecho a través de la obra "*Speculum*" de Agustín de Hipona; llegamos a las siguientes conclusiones generales:

- Una primera conclusión a la que llegamos es el hecho de que, el tema de la investigación en la exégesis bíblica en la literatura cristiana primitiva, es de total pertinencia e importancia en el ambiente de la teología actual; ya que, al hacerlo a través del acercamiento directo a los textos de dicha época, podemos descubrir la riqueza que comporta el hecho de darnos cuenta de cómo se hizo la exégesis bíblica en los primeros siglos de nuestra era. Dicho análisis nos permite acercarnos a descubrir cómo hicieron exégesis bíblica los autores del cristianismo primitivo; cómo leyeron la Sagrada Escritura; cómo la entendieron y la interpretaron; desde dónde la leyeron; de qué textos disponían; desde qué lugares geográficos y teológicos se acercaron a ella; etc. Como podemos

observar, el análisis que hemos realizado, nos aporta una gran riqueza y nos nutre de conocimientos nucleares respecto a la literatura de la época primitiva.

- . Con respecto a la obra podemos concluir que la misma constituye una joya literaria de la exégesis bíblica del cristianismo primitivo; puesto que el autor se ha dado a la tarea hacer todo un trabajo de exégesis de la Sagrada Escritura para poder entresacar de cada Libro canónico, los pasajes que tuviesen una normativa que fuese válida para el cristianismo. Y es que, en el tiempo y el contexto en el que Agustín elaboró esta obra, era de trascendental utilidad, ya que los fieles no podían tener acceso, como se tiene hoy en día, a la Sagrada Escritura; por ello, esta obra constituye una enorme herramienta literaria y exegética, religiosa y moral para los creyentes. A través de ella podemos descubrir que, para Agustín, la Sagrada Escritura es el Libro que contiene la Revelación Divina de Dios; la cual se clasifica en pasajes dogmáticos, narrativos y normativos; y que debe ser abordada, estudiada, analizada y asumida por el cristiano. No es un escrito sin más, sino que contiene una Revelación que se actualiza desde el actuar de cada individuo que se acerca a ella y asume a conciencia para sí, lo que en ella encuentra.

Una vez que hemos presentado unas pertinentes conclusiones a cada capítulo de nuestra obra, nos parece oportuno cerrar nuestra investigación con las siguientes conclusiones generales:

- . Con respecto a la interrogante central que nos ha movido a lo largo de toda nuestra investigación; a saber, la pregunta ¿Responde el estudio de la literatura cristiana primitiva a conocimientos de las fuentes primarias? Podemos concluir que efectivamente el estudio y la profundización en los textos de la primera época del cristianismo nos permite conocer el pensamiento desde sus fuentes primarias. Y es que, una de las riquezas más grandes de nuestro seminario es que, en él, no realizamos un estudio de otros autores que hayan estudiado las obras de esta época (si hacemos eso es de forma secundaria para dar un contexto y unas bases a nuestro trabajo), sino que realizamos el estudio directo de las obras que han escrito los autores del cristianismo primitivo y que hoy en día conservamos y se encuentran traducidas al castellano.

Por ello nuestro estudio no se limita a darnos como resultado un acercamiento al autor y la obra concretas, sino que nos permite conocer el amplio panorama en que se fue gestando cada obra y el cristianismo mismo; aspectos que se encuentran ocultos en el contenido mismo de las obras abordadas. Además, lo anterior es así, porque en cada periodo de nuestro semillero, nosotros, antes de abordar propiamente la obra; hacemos

un estudio del contexto general, del contexto particular, del autor, de la época y de todo lo que tenga que ver con la obra en la que vamos a profundizar. Por todo ello, es evidente que nuestro estudio nos brinda un conocimiento amplio de las fuentes primarias del cristianismo; lo cual, en últimas, nos da luces potentes para entender a la Iglesia y al mundo de hoy.

- Finalmente, después de haber realizado todo este camino de profundización y de análisis que se encuentra expuesto en el presente trabajo, podemos concluir que la literatura del cristianismo de la época primitiva constituye un mundo apasionante y envolvente, que absorbe al lector y lo motiva cada vez a profundizar más y más en los diferentes temas que están plasmados en su obra. Por ello, es importante tener claro que, en el presente trabajo, aunque hemos abordado diferentes temáticas, solo hemos podido abarcar una mínima parte de la gran riqueza del cristianismo primitivo en lo que respecta a su literatura. Es así como, la conclusión última que nos queda después de todo nuestro trabajo, es la certeza y el deseo de seguir profundizando a futuro en otros temas del cristianismo primitivo; pues sin lugar a dudas cada estudio que realicemos en este campo nos servirá de gran ayuda en nuestra vida cristiana como teólogos, como religiosos y como ministros de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

CAPÍTULO I:

FUENTE PRIMARIA:

- B.A.C. Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo VI. Tratados sobre la gracia. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1946.

FUENTES AUXILIARES:

- B.A.C. Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo XL. Escritos varios II. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 1995.
- CAPDEVILA E MONTANER, Vincent María. Liberación y divinización del hombre, teología de la gracia. Secretariado Trinitario. Salamanca: 1982.
- HAMMAN, Adalbert. La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín. Versión castellana realizada por Luis Castongay. Paris: CETA. 1979.
- HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. España: Ed. D.D.B. 2009.
- LORDA, Juan Luis. La gracia de Dios. Ediciones Palabra. España: 2004.
- MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patrística. España: Editorial Verbo Divino, 1993.
- PAPA. Francisco, Carta Apostólica Gaudete et exsultate. Edetrice Vaticana. Ciudad del Vaticano. 2018.
- PAPA. Juan Pablo II, Carta Apostólica Augustinum hipponensem. Edetrice Vaticana. Ciudad del Vaticano. 1986.
- POSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible En:
<https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>
- QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patrística latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo. Patrología. España: Ed. Universidad de Navarra, 2005.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón. Patrología. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

CAPÍTULO II:

FUENTE PRIMARIA

- DIÉZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Ediciones cristiandad. Madrid, 1983.

FUENTES AUXILIARES:

- B. Abner. Historia de la literatura inter testamentaria. Academia Bíblica Peshet. México. 2017.
- P, Aranda; F. García; M. Pérez. Literatura judía intertestamentaria. Editorial Verbo Divino. Pamplona, 1996.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino, América Latina. Ediciones Mensajero. Bilbao. 2008.

CAPÍTULO III:

FUENTE PRIMARIA:

- ARANDA PEREZ, Gonzalo. Martirio del Apóstol Mateo. Instituto de Filología Clásica y Oriental San Justino. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 2001.

FUENTES AUXILIARES:

- ÁLVAREZ CINEIRA, David. Qué se sabe de... La formación del Nuevo Testamento. Editorial Verbo Divino. Estella. 2015.
- EVERETT F. Harrison. Introducción al Nuevo Testamento. Subcomisión Literatura Cristiana. California. 1980.
- PRIEUR, Jean-Marc. Los escritos apócrifos cristianos. Editorial Verbo Divino. Estella. 2010.
- SCHOKEL. Luis Alonso. La biblia de nuestro pueblo. Ediciones Mensajero. Bilbao. 2008.
- SEN, Felipe. Apócrifos del nuevo testamento y la literatura cristiana primitiva. Universidad Complutense. Madrid. 2003.
- VIELHAUER, Philipp. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1991.

CAPÍTULO IV:

FUENTES PRIMARIAS:

- Federación Agustiniiana Española. Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Escritos Varios (2º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1995.
- Pontificia Universidad de Salamanca. Obras de San Agustín. Tomo XII. Tratados Morales. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1954.

FUENTES AUXILIARES:

- BRESARD, Luc. Historia de la espiritualidad monástica. Abadía N.S. de Citeaux. Editorial N/E/. Francia. Año N/E.
- CICERÓN, Marco tulio. *De Officis*. Editorial Gredos. Madrid. 2014.
- GARCÍA M. Colombás. El monacato primitivo. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1994.
- GAVIGÁN, José. La vida de los monjes africanos en el s. V. En *Bibliotheca Hispana*; Revista de Información y Orientación Bibliográficas. Sección 1, Vol. 19. Universidad de California. 9161.
- HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. España: Editorial D.D.B. 2009.
- LANGA, Pedro. OSA. San Agustín y los orígenes del monacato en África. Instituto Patristico Agustiniano. Roma. Estudio Teológico Agustiniano Tagaste. Los Negrals. Madrid. Año N/E.
- MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patristica. España: Editorial Verbo Divino, 1993.
- QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patristica latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo. Patrología. España: Editorial Universidad de Navarra, 2005.
- RUA PEÓN, María Isabel. La doctrina sobre el trabajo en el pensamiento de Agustín. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona. 1996.
- SANCHEZ CARAZO. Antonio. La conversión de San Agustín y la Vida Monástica. En *Salmanticensis*, Volúmenes 9-10. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1962.

- SCHÖKEL, Luis Alonso. La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino, América Latina. Ediciones Mensajero. Bilbao. 2008.
- SÉNECA. Epístolas Morales a Lucilio. Tomo I. Editorial Gredos. Madrid. 1986.
- POSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>

CAPÍTULO V:

FUENTE PRIMARIA:

- MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. León Magno, Cartas Cristológicas. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 1999.

FUENTES AUXILIARES:

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. Manual de Historia de la Iglesia. Publicaciones Claretianas. Madrid. 1987.
- ARIAS, Luis. Obras de san Agustín. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1956.
- CÁNOVAS SANCHEZ, José Alberto. Propter nos. El motivo soteriológico del Tomus ad Flavianum. En: Scripta Fulgentina. Año VII/2 – No. 14. 1991.
- CLAVIJO SIERRA, Julio César. Adversus Praxeam por Tertuliano. Editorial N/A. Colombia. 2017.
- DE CESAREA, Eusebio. Historia Eclesiástica. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 2008.
- DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. San León Magno y el Tomus ad Flavianum. Helmántica: Revista de Filología clásica y hebrea. Salamanca, 1962.
- GARCÍA, Pedro. Historia de la Iglesia Católica, Generalidades. Parroquia del Corazón de María. San Salvador. N/A.
- JEDIN, Hubert. Manual de Historia de la Iglesia I. Editorial Herder. Barcelona. 1980.
- LADARIA, Luis. Hilario de Poitiers. La Trinidad. Editorial Herder. Barcelona. 1986.
- LENZENWEGER, Josef. STOKMEIER, Peter. Historia de la Iglesia Católica. Editorial Herder. Barcelona. 1989.
- LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Editorial Labor. Barcelona. 1951.
- QUASTEN, Johannes. Patrología III, La edad de oro de la literatura patristica latina. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1981.
- RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona. 2004.

- RAMOS LISSÓN, Domingo. Gaudencio de Brescia. Sermones. Biblioteca de Patrística. Editorial Ciudad Nueva. Madrid. 2017.
- SANCHEZ ALISEDA, Casimiro. San León Magno. Doctor de la Iglesia. Sermones Escogidos. Gráficas Mirte S.A. Sevilla. 1990.

CAPÍTULO VI:

FUENTE PRIMARIA:

- MARCOS CASQUERO, Manuel A. Obras Completas de San Agustín. XXVII. Escritos Bíblicos (3º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1991.

FUENTES AUXILIARES:

- Robert. – A. Feuillet. Introducción a la Biblia. Tomo Primero. Introducción General al Antiguo Testamento. Editorial Herder. Barcelona. 1965.
- CAPANAGA, Victorino. Obras de San Agustín I. Introducción general y primeros escritos. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1969.
- DE LA INMACULADA, Román. La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín. R.E. Salamanca. 1955.
- G. BAEZ-CAMARGO. Breve historia del Canon Bíblico. Ediciones Luminar. 1980.
- GÓMEZ ALVÁREZ, Jesús. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001.
- HAMMAN, Adalbert. Para leer los padres de la iglesia. España: Editorial D.D.B. Bilbao. 2009.
- JEDIN, Hubert. Manual de Historia de la Iglesia I. De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia. Editorial Herder. Barcelona. 1980.
- KONINGS, Johan. La Biblia, su historia y su lectura. Editorial Verbo Divino. Navarra, España. 2006.
- LAMBIASI, Francesco. Breve introducción a la Sagrada Escritura. Editorial Herder. Barcelona. 1988.
- LLORCA, Bernardino. Manual de Historia Eclesiástica. Editorial Labor S.A. Barcelona. 1951.
- MANZANARES, César Vidal. Diccionario de Patrística. España: Editorial Verbo Divino, 1993.
- POSIDIO. Vida de San Agustín. Traducido por Victorino Capánaga, OAR. Consultado el 11 de agosto de 2019. Disponible en:
<https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>

- QUASTEN, Johannes. Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1968.
- QUASTEN, Johannes. Patrología III, la edad de oro de la literatura patristica latina. España: Biblioteca de Autores Cristianos. 1981.
- RAMOS LISSÓN, Domingo. Patrología. Ediciones Universidad de Navarra S.A. Pamplona. 2005.
- RANO EUNAIN, Balbino. La obra “El espejo” como clave para la comprensión de la Regla de San Agustín. Estudios Agustinianos 32. Instituto Patristico Agustiniano. Roma. 1997.
- RIVAS REBAQUE, Fernando. La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. En Gabino Uríbarri (ed.), Contexto y nueva evangelización. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 2007.
- TEJADA PATIÑO, Julián David. Breve acercamiento al Speculum de Agustín de Hipona. Licenciatura en Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. 2019.
- TREVIJANO, Ramón. Patrología. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1994.
- VARIOS, Autores. Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Editorial Verbo Divino. Navarra España. 1990.

UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

PROGRAMA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

TRABAJO DE GRADO