

La utilización de San Pablo en los *In epistulam Iohannis ad parthos* *Tractatus* de San Agustín (I) *

Pío de LUIS VIZCAÍNO

RESUMEN: Es bien sabido que san Juan y san Pablo son los dos autores del Nuevo Testamento preferidos por el obispo de Hipona si la preferencia se mide por la dedicación a sus escritos y por el recurso a los mismos. Pero, de los dos hagiógrafos ¿cuál ha tenido más peso en el pensamiento del santo? ¿Cuál ocupa el primer lugar? Leídos desde esa perspectiva sus *Tractatus* sobre la carta de san Juan a los Partos (=1ª de Juan), no cabe sino responder que el Apóstol ha ganado la partida al evangelista. En el presente estudio se examinan, primero, diversos aspectos del uso del Apóstol en los *Tractatus* (frecuencia, modos de designación, la técnica de la cita, funciones sintácticas de la cita...) y, después, los variados objetivos que cumplen los textos de san Pablo en el comentario a la carta juánica (confirmación, complemento, solución de cuestiones, desarrollo de temas paralelos, comprensión de otros textos bíblicos, polémica, etc.). El análisis de los textos revela cómo el predicador da la preferencia a san Pablo antes que a san Juan; cómo la teología paulina se sobrepone a la juánica; cómo el santo no desaprovecha ningún recurso para dar el salto de san Juan a san Pablo. San Pablo parece ser para san Agustín, de facto, un buen intérprete de san Juan. Cosa distinta es que la realidad se ajuste a lo que piensa el obispo de Hipona.

PALABRAS CLAVE: Tratados sobre la primera carta de san Juan; técnica de la cita; función de la cita; teología paulina.

ABSTRACT: Abstract: It is well known that St. John and St. Paul are the two authors of the New Testament preferred by the bishop of Hippo, if preference is measu-

* Utilizaremos siempre la abreviatura *IIEp* (*In Iohannis epistulam*).

red by dedication to his writings and recourse to them. However, of the two hagiographers who exerts more weight in the saint's thought? Which one occupies the first place? Read from this perspective his *Treatise* on the letter of St. John to the Parthians (1 John), the answer is clear: The Apostle has won the game to the evangelist. The present study examines, first various aspects of the use of the term Apostle in the *Treatise* (its frequency, modes of quotation, technique of quotation, syntactic functions of the quotation...) and, then, the various objectives the texts of Saint Paul fulfil in the commentary on the Johannine letter (confirmation, addition, solution of questions, development of parallel themes, understanding of other biblical texts, controversy, etc.). The analysis of the texts reveals how the preacher prefers Saint Paul to Saint John; how Pauline theology overcomes the Johannine; how the saint does not waste any resources to make the leap from Saint John to Saint Paul. Saint Paul seems to be for Saint Augustine, de facto, a good interpreter of Saint John. Distinct however is the reality that it adjusts to what the Bishop of Hippo thinks.

KEYWORDS: Treaties on the first letter of Saint John; technique of quotation; function of quotation; Pauline theology.

I. INTRODUCCIÓN

San Agustín tuvo gran estima de la sagrada Escritura en su totalidad. Pero eso no quita que tuviera sus preferencias dentro de ella. Del Antiguo Testamento le fascinaron siempre dos libros: el Génesis y los Salmos; del Nuevo, dos autores: san Pablo y san Juan. El Génesis fue el libro cuyo comentario, siempre parcial, emprendió repetidamente, hasta cinco veces. De ello son prueba el *De genesi aduersus manichaeos libri duo*, el *De genesi ad litteram liber unus imperfectus* y el *De genesi ad litteram libri duodecim*, a los que hay que añadir los libros XI-XIII de las *Confessiones* y los libros XI-XVI del *De ciuitate Dei*. Las *Enarrationes in Psalmos* –denominación no agustiniana, pues le fue asignada por Erasmo en el s. XVI– son, con deferencia, la obra más voluminosa del pastor de Hipona. El santo comentó el salterio en su totalidad y en su totalidad ha llegado hasta nosotros¹. Si el Génesis fue soporte sobre todo de su metafísica, de su cosmología, y de su antropología, el libro de los salmos alimentó su oración y, más en general, su

¹ A los comentarios de salmos que figuran en las *Enarrationes*, hay que añadir otros incluidos entre los sermones sobre el Antiguo Testamento (n^{os} 13-34).

vida espiritual, apropiándose no sólo de sus contenidos, sino también de su lenguaje². Por otra parte, la relación de san Agustín con san Pablo comenzó ya en su época maniquea; fue decisiva en la vuelta del santo a la fe católica y, una vez ordenado sacerdote, el Apóstol fue puntal de su tarea apostólica como catequista, como teólogo y como polemista³. Del Apóstol de los gentiles san Agustín fue más usuario que comentarista, aunque de su época de presbítero tenemos algunas obras en que se ocupó de las Cartas a los Romanos y a los Gálatas: *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli Pauli ad Romanos*, *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*, *Epistulae ad Romanos incoata expositio liber unus*, *Ad Simplicianum libri duo*. San Juan fue el otro apóstol preferido por san Agustín. Signo de esa preferencia es el hecho de haber comentado tanto su evangelio (*In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*) como la primera de sus cartas (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*). Aquel en 124 piezas, la mitad predicadas y la otra mitad dictadas, y ésta en diez homilías. Todas han llegado hasta nosotros.

En el invierno del año 406-407 el pastor de Hipona emprendió el comentario oral del evangelio de san Juan. Pero, al llegar la Semana Santa, la necesidad le obligó a suspender por algunos días el orden de lecturas que venía siguiendo. La necesidad obedecía a que durante ese tiempo litúrgico, central en el culto y la vida cristianos, la tradición había fijado ya la lectura de determinados textos, que no procedía reemplazar por otros. En concreto, durante la Semana de Pascua era ya praxis habitual la lectura de los relatos de la resurrección del Señor según los cuatro evangelistas⁴. En ese con-

²“(Le Psautier) c’est la prière qui *informe* (au sens philosophique de “donner forme et structure” toute la méditation d’Augustin; et ce sont les Psaumes qui informent cette prière. Il en résulte que saint Augustin a véritablement *incorporé* –comme on incorpore et fait sien ce qui nous alimente, et la Parole est bien pour lui une nourriture– la langage, la pensée et la spiritualité du psautier à sa pensée, à sa vie et à son langage. Les Psaumes ne sont pas un écrit qu’il cite, en séparant sa propre parole, clairement et distinctement, de la parole biblique, comme nous le faisons avec le signe des guillemets, ou comme les éditeurs modernes le font avec des italiques, commodes pour le lecteur qui ne sait pas la Bible par coeur; ils son une composante constante de sa propre langue. On ne pourrait ôter ce qui vient des Psaumes sans déchirer irréparablement le tissu de la parole de saint Augustin” (CHRÉTIEN, Jean Louis, *L’échange des voix. Introduction aux ‘Enarrationes in Psalmos’*, en *Saint Augustin*, sous la direction de Maxence Caron [=Cahiers d’Histoire de la Philosophie], Paris 2009,42).

³ Cf. LUIS, Pío de, “El encuentro de san Agustín con san Pablo, en San Pablo en san Agustín” en *XII Jornadas agustinianas*. Centro Teológico San Agustín, Madrid 2009, 21-67.

⁴ Cf. s. 231,1.

texto vio la luz su comentario a la primera Carta de san Juan. Así lo expresa el mismo santo: “He estado pensando qué texto de la Escritura considerar con vosotros durante esta semana, en la medida en que Dios se digne concedérmelo; un texto a tono con la alegría de estas fechas y cuyo comentario pueda acabarse en siete u ocho días. Se me ha ocurrido la (primera) Carta de san Juan. De esta manera, al exponer dicha carta, no nos apartamos de él, aunque hayamos interrumpido por un período de tiempo el comentario de su evangelio”⁵. La razón principal, sin embargo, fue que “en esta carta se encarece sobre todo el amor”⁶.

El hecho de tener a Dios como único autor, aunque se sirva de los múltiples autores humanos, asegura la unidad de la Escritura. De esta unidad se deriva un principio exegético fundamental para san Agustín como, en general, para todos los Padres de la Iglesia: el de la interpretación de la Escritura por la Escritura, de sus textos oscuros por sus textos claros⁷. Negativamente, el principio implica que no puede haber ni oposición ni contradicción entre los distintos libros inspirados y que, en consecuencia, si aparece alguna oposición o contradicción, es sólo aparente, por lo que ha de buscarse un modo de interpretación que salvaguarde la coherencia interna⁸. Positivamente, el principio comporta que los textos de un hagiógrafo se pueden interpretar desde los restantes escritos bíblicos, sean de él o no.

Teniendo en cuenta que san Pablo y san Juan son, según se indicó, los dos autores sagrados neotestamentarios predilectos del obispo de Hipona, nos proponemos aquí ver en qué medida, de qué manera y con qué resultado recurrió el santo a san Pablo en su interpretación de la primera carta de san Juan. En este estudio, ateniéndonos a lo que era convicción de san Agustín, consideramos como del Apóstol todas las cartas del *corpus* paulino, incluida la carta a los Hebreos, porque en la fecha del comentario a la carta de san Juan aún no había expresado abiertamente sus dudas sobre la autenticidad apostólica de aquella⁹, y como del apóstol y evangelista san Juan la carta que lleva su nombre.

⁵ *HEp. Prologus*; cf. también 9,2.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. *doctr. chr.* 2,9,14.

⁸ Cf. DE MARGERIE, Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*. Du Cerf, Paris 1983, 57-59: “L'unité de l'Écriture critère négative d'interprétation”.

⁹ En un momento de su vida, la *Carta a los Hebreos* le suscitó dudas que él no acertó a resolver definitivamente. En una primera etapa la cita como paulina, pero a partir del año 411,

II. DIVERSOS ASPECTOS DEL USO DE SAN PABLO POR EL OBISPO DE HIPONA

1. La presencia paulina en los *tractatus*

La presencia de san Pablo en el comentario agustiniano no es aplastante, pero sí significativa. En total contabilizamos 97 presencias del Apóstol¹⁰. En la mayor parte de los casos se trata de citas explícitas; en otros casos –más reducidos en número– hay que hablar de simples referencias o alusiones, suficientemente claras como para no dejar dudas. Van señaladas con un *cf.* En las citas están representadas todas las cartas del *corpus* paulino a excepción de 2 Tesalonicenses y Filemón. No hay ninguna carta que aparezca notoriamente privilegiada sobre las demás. Es cierto que las citas de algunas cartas son mucho más abundantes que las de otras, pero el hecho puede achacarse a la diferente extensión de las cartas mismas. Es fácil constatar que las citaciones por cartas se reparten en una proporción muy similar a la de su extensión. Esto significa que el santo no advierte una relación especial en cuanto al contenido entre la carta de san Juan y alguna de las paulinas. Por otra parte, los textos paulinos usados por el predicador son muy variados, siendo más bien pocos los citados más de una vez. El ver-

sin poner en duda su canonicidad, deja de presentarla como tal. El cambio de opinión aparece ya en *pecc. mer.* 1,27,50, donde indica que su autenticidad es dudosa para algunos. Se refiere al tema por última vez en *ciu.* 16,22, señalando que muchos la atribuyen al Apóstol, pero otros no. Cf. LA BONNARDIÈRE, A.-M., “L’Épître aux Hébreux dans l’oeuvre de saint Augustin” en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 137-162. Significativamente en los *Tractatus* sobre la carta de san Juan elude presentarla como de san Pablo, limitándose a reconocerla como Escritura.

¹⁰ Son las siguientes: *Rom* 1,17: 4, 3*; 4, 8*; 1,24: 6, 8; 1,25: 2,11; 2,21: 6,14; 3, 4: 1, 6; 4,25: 2,1; 5: 4,11*; 5, 5: 6, 8; 6, 9; 6,10; 7, 6; 8,12; 5, 8- 9: 9, 9; 8,24: 8,13; 8,24-25: 4,7; 8,26-27: 6,8; 8,32: 7, 7; 8,35: 9, 4; 10, 4: 10, 5; 13, 8: 5,7; 9,1; 13, 8: 9, 1; 13,10: 5,7; 10, 5. *1 Cor* 1,13: 2, 4; 2, 9: 4, 5; 4, 6*; 3,2: 3,1*; 7,1; 3, 2: 3, 4*; 3, 6-7: 3,13; 4, 3: 6, 2; 4,15: 5, 7; 7, 7: 8, 8; 8, 1: 2, 8; 11,2: 9,2; 11,29: 2,1; 7, 6; 12,26: 3, 4; 12,26-27: 10, 3; 13,2: 5,6; 13, 3: 6, 2; 8, 9; 13, 4: 5, 8; 13, 8: 9, 1; 15, 9: 8, 2; 15,53-54: 8, 7*; 8,13; 15,54: 4, 3*; 15,55-57: 4, 3*; 2 *Cor* 1,12: 6, 2; 5, 7: 4, 8*; 6,11-12: 6,5; 10,6; 6,14: 1, 5; 11, 2: 9, 2*; 11,29: 1,12; 12, 7- 9: 6, 6; 12,15: 5, 4; 6, 2; 6, 5; 13, 2: 5, 6; 13, 4: 2, 6. *Gál* 1,22-24: 8, 2; 2,20: 7, 7; 3,11: 4, 3*; 5, 6: 10, 1; 10, 2; 6, 2: 1,12; 10, 4; 6,4: 6,2x; *Ef* 3, 8: 8, 2; 3,17: 2, 9; 8, 1; 4, 2- 3: 1,12; 4, 3: 6,10*; 5, 8: 1,10; 6,12: 1, 5*. *Fil* 1,21-24: 5, 4; 1,23-24: 9, 2; 2, 6: 4, 5; 9,9; 2, 7: 9, 9; 3,13-14: 4, 6. *Col* 1,18: 1,7*; 3, 5: 9, 2; 3, 9-10: 1,10; 4,3: 1,8. *1 Tes* 2,7: 9,1. *1 Tim* 1, 5: 10, 5; 6,10: 8, 6. 2 *Tim* 3,5: 2,9*; *Tit* 1,16: 3, 8; 6,13. *Heb* 12, 6: 8, 7; 8,11; 12,7: 7,11; 13, 1: 8, 3. Hemos señalado con asterisco las simples referencias o alusiones al texto paulino, limitándonos a las más claras. Por otra parte, la indicación de la referencia tiene algo de aleatoria. Por ejemplo, como referencia a Cristo Cabeza del cuerpo de la Iglesia, puede ponerse tanto Col 1,18 como Ef 1,22.

sículo al que recurre con más frecuencia es Rom 5,5b, dato que no extrañará a quien advierta que en él el Apóstol habla de la fuente de la caridad en el cristiano, el Espíritu Santo, y que la clave principal de la interpretación agustiniana de la carta de san Juan es precisamente la caridad. Con todo, sólo aparece en cinco ocasiones, repartidas en tres *tractatus*. Nunca indica por su nombre la carta apostólica de la que ha tomado la cita. Dos veces, sin embargo, hace una referencia inequívoca a la carta de la que toma el texto, la primera a los Corintios. Lo hace en estos términos: “*En el himno de alabanza de la caridad* tienes claramente indicado que la caridad no es envidiosa (1 Cor 13,4c)”¹¹, o en estos otros: “*cuando habla para recomendar la caridad*”¹². Las citas aparecen por lo general desligadas de todo contexto interno y externo. En consecuencia no cabe esperar encontrar datos histórico-críticos relativos a ellas. En algún caso se refiere de forma muy genérica a sus destinatarios¹³.

2. Asignación de los textos paulinos

Con frecuencia el predicador cita textos paulinos sin hacer ninguna referencia a su autor. Eso acontece cuando, más que de una citación propiamente, se trata de una simple referencia al texto paulino¹⁴, pero no sólo en esos casos; son todavía más aquellos en que una cita paulina textual aparece sin autor asignado¹⁵. En el conjunto de los *tractatus*, sin embargo, son más numerosas las citas de las que el santo indica al autor que él, como indicamos, consideraba que era siempre san Pablo. Pero no es uniforme en el modo de la asignación. Lo más habitual es que las asigne al “Apóstol”¹⁶; con frecuencia al “apóstol Pablo”¹⁷; menos veces a “Pablo” simplemente¹⁸.

¹¹ *IIEp* 5,8.

¹² *IIEp* 6,2.

¹³ A veces se refiere a aquellos de quienes habla el Apóstol (*de quibus dictum est* 1 Cor 12,2). Pero él no contempla a esas personas como realidad histórica, sino como realidad moral.

¹⁴ Cf. *IIEp* 1,5; 3,1; 3,4; 4,3; 4,6; 4,8; 4,11; 6,10; 7,11; 8,1; 8,7; 8,13; 9,1; 9,2.

¹⁵ Cf. *IIEp* 2,6; 2,8; 4,5; 10,3; 6,14; 8,6; 8,11; 8,6.

¹⁶ Cf. *IIEp* 1,5; 1,8; 1,11; 1,12(2); 2,4; 2,11; 3,4; 3,13; 4,8; 5,6; 5,7 (2); 6,2; 6,6; 6,8 (3); 6,13; 7,6; 7,7 (2); 8,2; 8,8; 8,9; 8,13; 9,1 (2); 9,2 (3); 9,4; 10,4; 10,6. En total, 34 veces.

¹⁷ Cf. *IIEp* 1,5; 1,10; 2,9; 3,8; 4,7; 5,4; 6,2; 6,7; 6,9; 7,7; 8,12; 9,9 (2); 10,1; 10,2. En total, 15 veces.

¹⁸ Cf. *IIEp* 1,12; 4,6; 6,5; 6,10; 8,9; 10,5. En total, 6 veces.

En un caso la asigna sin más al Señor, aunque a través del reconocimiento como Escritura¹⁹; en algún otro la asigna directamente a la Escritura²⁰.

Sin duda, en esta diversidad de formas de asignación de los textos hay que dejar su parte a la *variatio* retórica, pero ella no lo explica todo, ni explica las preferencias de una forma respecto de otra. Que san Agustín opte por asignar los textos paulinos a “el Apóstol” con preferencia a “el apóstol Pablo” y a “Pablo”, es comprensible. Para él san Pablo es el apóstol por antonomasia. Él mismo señala que, aunque san Pablo comparte el apelativo con otros, si no hay una especificación ulterior, cuando se menciona al apóstol sin más, hay que pensar en él²¹. Respecto a “el apóstol Pablo”, tenía a su favor tanto la brevedad, como el hecho de que la figura de san Pablo quedaba resaltada; respecto a “Pablo”, “el Apóstol” tenía la ventaja de ser el título con el que san Pablo se suele presentar en sus cartas.

El hecho de que algunos textos los presente específicamente como Escritura puede obedecer, además del mencionado motivo de la *variatio* literaria, a razones particulares, no siempre las mismas. La asignación a la “Escritura” de Rom 3,4 en *Tractatus* 1,6 y de 1 Cor 2,9 en *Tractatus* 7,1 puede deberse al hecho de que en ambos textos san Pablo está citando el Antiguo Testamento. En efecto, el primer texto (Rom 3,4) citado por san Agustín resulta de la fusión de Sal 115,2 y de Sal 50,6, mientras que el segundo (1 Cor 7,9) de la fusión de Is 64,3 y Jer 3,16-17. Cabe pensar, pues, que el predicador, para no tener que asignarlo a dos autores, el salmista y Pablo en un caso y a Pablo o a uno –o dos– profetas en el segundo, haya optado por asignarlo genéricamente a la Escritura que incluye a todos esos autores. Distinto puede ser el motivo en *Tractatus* 8,3 y 8,7. En ambos casos son textos de la Carta a los hebreos los asignados directamente a la Escritura. ¿No indicaría este hecho que el santo comenzaba ya a tener sus dudas sobre la autoría paulina de dicha carta, aunque sólo las manifestase más tarde?²². Atribuyendo el texto directamente al Señor, evitaba el problema

¹⁹ *IIEp.* 8,7 (*Domino qui dixit in Scriptura*).

²⁰ Cf. *IIEp.* 1,6, en referencia a Rom 3,4 (*cum contradicat Scriptura*); 1,8 con referencia a Col 4,3 (*sed attendite Scripturas*); 7,1 en referencia a 1 Cor 2,9 (*sicut Scriptura dicit*); 8,3 en referencia a Hebr 13,1 (*sicut scriptum est*); 8,9 en referencia a 1 Cor 13,3 (*Ergo Scriptura divina*).

²¹ Cf. *c. ep. Pel.* 3,3,4. Como razón aduce ser el más conocido y que trabajó más que todos.

²² Cf. antes nota 9.

de su autoría humana. Por otra parte, el hecho de que el santo cite con frecuencia pasajes paulinos sin asignárselos explícitamente a él puede verse como un indicador de que sus oyentes estaban bien familiarizados con los textos del Apóstol y que, por ello, el predicador no consideraba necesario indicar quién era su autor. Cuando el pastor de Hipona predica los *Tractatus*, sus fieles ya llevaban un largo recorrido escuchándole a él, bien impregnado de los textos y teología paulina.

3. La introducción de los textos paulinos

Mantener la atención del público ha sido siempre y sigue siendo preocupación del orador. Con ese objetivo, san Agustín recurre a distintas estrategias. Una consiste en plantear una pregunta al oyente: ¿Qué dice el Apóstol?, ¿qué dice la Escritura?²³, u otros interrogantes parecidos²⁴. Partiendo del conocimiento de la Escritura por parte de sus fieles, este proceder significaba implicarles a ellos en la solución de la cuestión examinada. El taquígrafo, al que debemos que nos hayan llegado estos textos preciosos, nos transmitió simplemente las palabras del orador, pero no sus gestos ni sus eventuales silencios intencionados. ¿Es descaminado suponer que, tras formular la pregunta, el santo hiciese una pausa para que los fieles aportasen su respuesta o, en todo caso, la pensasen? Quizá no. Otras veces, con la misma finalidad, en vez de hacerlo él personalmente, invita a los fieles a formular ellos mismos la pregunta al Apóstol²⁵. Puro recurso retórico que permite al predicador convertirse en portavoz del Apóstol, ofreciendo de inmediato la cita solicitada, como si fuera la respuesta del Apóstol mismo, y que, a la vez, hacía participar a sus oyentes en el tema en discusión.

Otra estrategia habitual para introducir una cita apostólica pasa por servirse de verbos de sensación: “ver” y sobre todo “oír”, dado que el con-

²³ *IIEp* 1,10: “Quid dicit Apostolus Paulus?” (y cita Col 3,9-10); “et iterum quid dicit?” (y cita Ef 5,8); 2,4: “quid dicit?” (tras citar 1 Cor 13,3); 3,4: “Et quid de concordia membrorum dicit Apostolus?” (y cita 1 Cor 12,26); 5,4: “cum ad perfectionem uenerit, quid dicit?” (y cita Fil 1,21.23-24); 8,2: “Et Apostolus quid ait?” (y cita Gál 1,22-24).

²⁴ *IIEp* 3,8: “Ubi inuenimus hoc in Scriptura?” (y cita Tit 1,16); 6,6: “Ubi ergo inuenimus petisse Apostolum et non accepisse?” (y cita 2 Cor 12,7-9); 3,13: “Sed quis agit hoc?” (y cita 1 Cor 3,6-7); 6,14: “Quid est *soluitur*?” (y cita Rom 2,21).

²⁵ *IIEp* 8,12: “Paulum interroga” (y cita Rom 5,5); 10, 5: “Paulum interroga” (y cita 1 Tim 1,5 y Rom 13,10). O implicándose también el predicador; 9,9: “interrogemus apostolum Paulum” (y cita Fil 2,6-7).

texto es la escucha de un discurso. El predicador recurre de ordinario al modo imperativo: “mira”, “ved”²⁶, o “escucha”²⁷. El objetivo del orador es que hasta los sentidos de los oyentes estén concentrados en lo que les dice. En un caso, la imagen que utiliza, la de los dos Testamentos como sendas flautas tocadas por el mismo Espíritu, le facilita el recurso al verbo sonar, también relacionado con la sensación auditiva²⁸.

La polémica con cismáticos y herejes ocupa una parte considerable en la producción literaria agustiniana y también en su predicación. Independientemente de que estuviesen presentes en el auditorio, lo que no es de excluir²⁹, el orador no perdía oportunidad de rebatirlos. En el caso de los *Tractatus* tenía en su punto de mira a los donatistas. El debate con ellos brinda al predicador otro recurso para introducir el texto paulino³⁰. El proceder es idéntico cuando la oposición a sus planteamientos le llega de las filas católicas³¹.

No siempre el modo de expresarse del predicador de Hipona obedecía al objetivo de mantener la atención de sus fieles; otras veces se lo dictaba sin más el razonamiento en curso. Con mucha frecuencia introduce la cita apostólica mediante el directo “dice (*dicit/ait*, o el *inquit* intercalado en

²⁶ *IIEp.* 9,2: “Vide Apostolum” (y cita 1,23-24); 1,8: “Videte quia et praepositi commendant se populo” (y cita Col 4,3); 3,13: “videte quid sumus” (y cita 1 Cor 3,6-7); 4,6: “videte Paulum extendentem sinum suum” (y cita Fil 2,12-13); 9,4: “videte quomodo exultet Apostolus” (y cita Rom 8,35).

²⁷ *IIEp.* 1,12: “audi ipsum verbum positum in Apostolo” (y cita 2 Cor 11,29); 1,12: “audi ipsum Apostolum” (y cita Gál 6,2); 3,8: “Paulum audi Apostolum” (y cita Tit 1,16); “audi et apostolum Paulum” (y cita 2 Cor 12,15); 5,6: “audi Apostolum” (y cita 1 Cor 13,2); 6,7: “audi apostolum Paulum” (y cita 2 Cor 12,9); 8,2: “audi quia modicus factus est” (y cita 1 Cor 15,9 y Ef 3,8); 8,8: “audi apostolum dicentem” (y cita 1 Cor 7,7); 9,9: “audi apostolum Paulum” (y cita Rom 5,8); 10,4: “audi quia ipsa est lex Dei” (y cita Gál 6,2); “audite agricolam Apostolum” (y cita 1 Cor 3,6-7).

²⁸ *IIEp.* 9,9: “Sonet nobis” (y cita Fil 2,6-7).

²⁹ El auditorio habitual del predicador Agustín lo constituían como es lógico los fieles y los catecúmenos católicos; pero hay constancia de asistencia también, circunstancial, de maniqueos (cf. POSIDIO, san, *Vida* 15), donatistas (s. 296,14; 46,31; *ep.* 34,2; *Vida* 7), arrianos (s. 229 O [=Guelf. 17],4) y hasta paganos (s. 360 B [=Dolbeau 25],27).

³⁰ *IIEp.* 5,6: “Sed habeo –inquit– sacramentum [dice el donatista]. Audi Apostolum” [le replica Agustín, y cita 1 Cor 13,2].

³¹ *IIEp.* 7,7: “Ergo traditor est et Deus Pater? Absit, inquis”. Y luego, tras indicar que no se trata de palabras propias, sino de Pablo, cita Rom 8,32.

la cita) el Apóstol” o “como dice el Apóstol”³². En algún caso enfatizando que es el Apóstol, no él, Agustín, quien lo afirma³³.

Por último, en no pocos casos el predicador integra el texto apostólico en su discurso, como si se tratase de palabras propias, sin indicar ni sugerir que se trata de una citación. Este proceder denota, en primer lugar, que el pastor de Hipona tenía tal familiaridad con los textos del Apóstol que fluían espontáneos de su boca; lo mismo que le sucede, por poner un ejemplo, con los salmos en las *Confesiones*. Desde la perspectiva puramente literaria, actuar así otorgaba agilidad y rapidez al discurso. Pero no hay que excluir tampoco verlo como recurso para mantener la atención del auditorio. El orador no siente necesidad de señalar algo que el oyente podía fácilmente reconocer por sí mismo, y le dejaba a él el placer de descubrir personalmente la cita. Como no cabe pensar que el santo quisiera hacer pasar por suyo lo que no era suyo, esa forma de actuar presupondría reconocer que sus oyentes, aunque no fuesen todos, poseían un conocimiento notable del Apóstol. Los sermones del santo dejan constancia de este conocimiento en el hecho de que, a veces, el predicador comenzaba una frase y el público la continuaba o concluía³⁴.

4. La técnica de la citación

En apartado anterior expusimos el modo de introducir la cita, un dato que, en realidad, podía formar parte del presente. Pero ahora nos colocamos en un momento previo. ¿Qué lleva al predicador a elegir una determinada cita y no otra? Empleando el lenguaje de la retórica, el momento presente se refiere al *de inveniendo*, mientras que el anterior se puede entender como un *de proferendo*.

En estas homilías agustinianas a las citas paulinas raramente se le pueden asignar valor simplemente decorativo. Sus textos sirven a la trama del discurso, a la comprensión o mejor comprensión del texto de la carta de san Juan.

³² Es significativo que, para introducir la cita, el predicador nunca se exprese en los *Tractatus* en términos de escritura (“escribe el apóstol” o “como escribe el Apóstol”), sino únicamente en términos de habla. En el conjunto de su obra, no faltan casos en que la introduce en términos de Escritura, pero son mínimos en comparación con los otros.

³³ Cf. *IIEp* 7,7: “Non dico, sed Apostolus dicit”.

³⁴ Cf. entre otros textos, s. 169,7; 131,5; 156,7; 250,3; 293 A aum, 9 [Dolbeau 3]; 341 aum, 25 [Dolbeau 22]; 360 B,4 [Dolbeau,25].

Pero esto acontece de dos maneras: una, de forma directa; otra, de forma indirecta. En el primero de los casos, el predicador aduce la cita para esclarecer un pasaje del texto de san Juan; en el segundo, para esclarecer algún otro texto bíblico introducido por él, o para fundamentar alguna afirmación propia.

Procede investigar también cuál es el procedimiento por el que el predicador elige los textos paulinos que sirven a su propósito. En concreto, ¿cuál es el punto de conexión entre el pasaje bíblico que comenta –ya sea de san Juan, ya sea de otro texto sagrado– o la idea agustiniana y el texto elegido?, o ¿qué lazos hay entre los textos, que hace que una idea arrastre tras de sí determinado pasaje paulino? Aunque se trata de dos casos distintos, veremos que el modo de proceder no difiere de uno a otro. Por ello, no distinguiremos si un pasaje del comentario agustiniano pertenece a la primera categoría o a la segunda.

Los recursos empleados por el predicador se corresponden con distintos aspectos de su condición de intelectual: él fue un gramático, un teólogo y un pastor. El gramático advierte coincidencias lexicales o semánticas –sea en forma sustantivada, adjetivada o verbal– entre los diversos textos; el teólogo –en algún caso actuando también como filósofo– extrae de un texto conclusiones pertinentes que luego advierte presentes en otro; el pastor contempla la mayor o menor adecuación de un texto u otro a lo que conviene a la comunidad cristiana a la que sirve.

En algunos textos de los *tractatus*, no raros, se produce una llamada en cadena con más o menos eslabones según los casos: un texto llama a otro, que, a su vez, llama a un tercero, y así sucesivamente, siendo variados los tipos de conexión entre ellos. Con frecuencia las conexiones se establecen mediante afirmaciones agustinianas que funcionan como si se tratase de textos bíblicos. De estos últimos pasajes de estructura más complicada, nos ocuparemos después de examinar los otros, más simples. Los diferentes tipos de conexión los señalamos mediante distintos tipos de letra, añadiendo las explicaciones que parezcan oportunas.

5. Conexiones simples

a. Conexión mediante términos idénticos.

La encontramos en los siguientes pasajes de la obra agustiniana³⁵:

³⁵ Seguimos el siguiente orden: dentro de cada apartado, ponemos en primer lugar aquellos textos en que la cita paulina es solicitada por un texto de la carta de san Juan; luego aque-

IIEp 1,5 donde 1 Jn 1,6 (... si dixerimus quia *societatem* habemus cum eo et in tenebris ambulamus...) solicita 2 Cor 6,14 (Aut quae *societas* luci ad tenebras?).

IIEp 2,4, donde 1 Jn 2,12 (... quia remittuntur peccata per *nomen* eius) solicita 1 Cor 1,13 (aut in *nomine* Pauli baptizati estis?): el primer texto solicita al segundo por los términos idénticos (términos *en cursiva*) y por una razón teológica: la vinculación entre el sacramento del bautismo y el perdón de los pecados (términos subrayados)³⁶ y polémica: afirmar la teología sacramental católica frente a la donatista.

IIEp 4,7 donde 1 Jn 3,3 (Omnis qui habet *spem* hanc in ipso) solicita Rom 8,24-25 (*Spes* autem quae videtur non est *spes*).

IIEp 6,13 donde 1 Jn 2,22 (Qui *negat* Iesum Christum in carne venisse) solicita Tit 1,16 (Confitentur enim se nosse Deum, factis autem *negant*).

IIEp 8,12 donde 1 Jn 4,13 (... quia de *Spiritu suo* dedit nobis) solicita Rom 5,5 (*Caritas Dei* diffusa... per *Spiritum sanctum* qui datus est nobis).

IIEp 9,9 donde Sal 44,3 (“*Speciosus forma* prae filiis hominum”) e Is 53,2 (“*Vidimus eum* et non habebat speciem neque decorem”) solicitan Fil 2,6-7 (“Qui cum in *forma* Dei esset, esse aequalis Deo; ... formam servi accipiens...”). Además de la conexión mediante el común término *forma*, con referencia al primer texto, tiene lugar otra mediante el concepto de belleza, asociado al término *forma* y explicitado en el salmo (*speciosus*)³⁷.

IIEp 10,4 donde Jn 13,34 (mandatum novum do vobis ut vos *invicem* diligatis) y Sal 118,85 (... sed non sicut lex tua) solicitan Gál 6,2 (*Invicem* onera vestra portate ... adimplebitis legem Christi). El texto de san Juan solicita el paulino mediante un término común: *invicem*; el del salmo, mediante términos sinónimos: mandatum (Christi)/lex Christi.

IIEp 10,5 donde el título del salmo 29,1 (In *Finem*, Psalmus David) solicita Rom 10,4 (*Finis* enim Legis Christus est, ad iustitiam omni credenti).

IIEp 4,5 donde Mt 5,8 (beati quoniam ipsi Deum *videbunt*) solicita 1 Cor 2,9 (nec oculus *vidit*...).

llos en que es solicitada por otro texto bíblico y, finalmente, aquellos en que es solicitada por una afirmación agustiniana.

³⁶ Más adelante, en *IIEp* 5,6, el predicador vinculará el perdón de los pecados con el bautismo (“ut novum hominem faciat dimissione omnium peccatorum”).

³⁷ San Agustín, siguiendo la reflexión filosófica del platonismo, consideraba a Dios fuente de toda belleza (cf. *Conf.* 3,6,10).

IIEp 2,8 donde una afirmación agustiniana (cognitio sine *caritate* non salvos facit) solicita 1 Cor 8,1 (*caritas* aedificat).

IIEp 2,9 donde la mención agustiniana de la *radicem caritatis* solicita Ef 3,17 (in *caritate radicati* et fundati). En este segundo texto el sustantivo *radicem* se ha convertido en participio (*radicati*).

IIEp 2,11 donde una afirmación agustiniana (cupide utuntur *creatis*) solicita Rom 1,25 (coluerunt et servierunt *creaturae* potius quam creatori). La conexión aquí es entre participio y sustantivo.

IIEp 3,4 donde una afirmación agustiniana (numquam sunt sibi *membra* contraria) solicita 1 Cor 12,26 (compatiuntur omnia *membra*..., congaudent omnia *membra*).

IIEp 3,8 donde una afirmación agustiniana (non tantum lingua fit sed et *factis*) solicita Tit 1,16 (Confitentur... se nosse Deum, *factis* autem negant). A la conexión mediante el término común (*factis*) se añade otra que asocia un medio con su efecto (*lingua* – *confitentur*).

IIEp 5,6 donde la mención agustiniana de la *caritas* (perfecta *caritas*) solicita 1 Cor 13,2 (Si sciam omnia sacramenta..., *caritatem* autem non habeam, nihil sum). Pero en este caso la conexión mediante el término común (*caritas*) va precedida del verdadero motivo de la conexión: una afirmación teológica: se puede poseer el sacramento sin la caridad, con trasfondo polémico antidonatista.

IIEp 6,6 donde una constatación agustiniana (*petisse* Apostolum et non *recepisse*) solicita 2 Cor 12,7-9 (... Propter quod ter Dominum *rogavi*... et dixit mihi: *Sufficit tibi gratia mea*...).

IIEp 6,8 donde una afirmación agustiniana ([Deus] non te exaudit ad voluntatem... sed ad sanitatem) solicita Rom 8,26-27 (Quid enim oremus sicut oportet nescimus; sed ipse *Spiritus* interpellat gemitibus...) y Rom 5,5 (Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per *Spiritum sanctum* qui datus est nobis). La conexión entre ambas citas paulinas se establece por un término común (*Spiritus*) y por una afirmación teológica (*caritas ipsa* gemit, *caritas ipsa* orat).

IIEp 7,11 donde una afirmación agustiniana (Unusquisque habet *filios* aut habere vult) solicita Heb 12,7 (... qui non corrigit *filium*? ... cui non det disciplinam pater).

IIEp 8,6 donde una afirmación agustiniana (*avara* fuit) solicita 1 Tim 6,10 (*radix* omnium malorum *avaritia*). Aquí la relación se establece entre adjetivo y sustantivo.

IIEp 8,7 donde una afirmación agustiniana (sed opus erat quodam flagello) solicita Heb 12,6 (*Flagellat omnem filium quem recipit*). Aquí la conexión es entre sustantivo y verbo.

b. Conexión mediante términos sinónimos

IIEp 7,6 donde la *dilectio* de 1 Jn 4,7 (*Dilectio ex Deo*) solicita la *caritas* de Rom 5,5 (*Caritas Dei difusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum...*). A esta conexión terminológica, mediante sustantivos sinónimos (*dilectio* y *caritas*), hay que añadir otra de carácter teológico (*Deo* y *Spiritum*).

IIEp 10,4 donde Jn 13,34 (*mandatum novum do vobis ut vos invicem diligatis*) y Sal 118,85 (... sed non sicut *lex tua*) solicitan Gál 6,2 (Invicem onera vestra portate... adimplebitis *legem Christi*). El texto de san Juan solicita el del salmo y el paulino mediante un término sinónimo: *mandatum (Christi)/lex tua/lex Christi*.

IIEp en 10,5 donde Sal 118,96 (Omnis *consummationis* vidi *finem*) solicita dos citas paulinas: 1 Tim 1,5 (*Finis autem praecepti... caritas de corde puro...*) y Rom 13,10 (*Plenitudo autem legis caritas*).

c. Conexión mediante la misma idea expresada con términos diferentes

IIEp 9,1 donde 1 Jn 4,16 (Et qui *manet* in dilectione, in Deo *manet* et Deus in illo) solicita 1 Cor 13,8: *Caritas nunquam cadit*).

IIEp 9,9 donde 1 Jn 4,19 (Nos diligamus quia ipse *prior* dilexit nos) solicita Rom 5,8-9 (Ostendit autem deus dilectionem suam in nobis, quoniam *cum adhuc peccatores essemus*, Christus pro nobis mortuus est).

IIEp 10,1 donde 1 Jn 5,1 (Omnis qui *credit* quod Iesus sit Christus, ex Deo natus est) solicita Gal 5,6 (*Fides* quae per dilectionem *operatur*). El texto paulino es solicitado también por un principio teológico: la fe sin obras no salva (*Fides sine operibus non salvat*).

IIEp 10,2 donde 1 Jn 5,1 (Omnis qui *credit* quod Iesus sit Christus ex Deo natus est, et omnis qui *diligit* qui genuit eum, diligit eum qui genitus est ab ipso) solicita Gál 5,6 (*Fides* quae per dilectionem *operatur*).

IIEp 6,14 donde Mt 23,3 (Qui *solverit* unum de mandatis istis minimis, et *docuerit*...) solicita Rom 2,21 (Qui *praedicas* non furandum *furaris*). Aquí la conexión va de un principio general a una aplicación concreta del mismo (*solvere unum de mandatis – furaris*).

IIEp 9,2 donde Sal 6,4-5 (Et tu, Domine, *usquequo?* Convertere Domine et erue animam meam) solicita Fil 1,23-24 (Dissolvi et esse cum Christo multo magis optimum; *manere autem* in carne necessarium propter vos). El concepto de paciencia une ambos textos (Audi Apostolum patienter viventem).

IIEp 10,6 donde Sal 118,96 (*Latum* mandatum tuum valde) solicita 2 Cor 6,11-12 (... cor nostrum *dilatatum* est: non *angustamini* in nobis)³⁸.

IIEp 7,1 donde la presentación agustiniana de la patria celeste como *ineffabilis* dulcedo solicita 1 Cor 2,9 (quod oculus *non vidit*, nec auris *audivit*...).

IIEp 7,6 donde una afirmación agustiniana (Accipere sacramentum *corporis* et *sanguinis* Domini et malus potest) solicita 1 Cor 11,29 (Qui *manducat* et *bibit* indigne, iudicium sibi manducat et bibit).

IIEp 7,7 donde 1 Jn 4,9 (In hoc manifestata est dilectio Dei in nobis, quia *filium suum* unigenitum *misit* in hunc mundum, ut vivamus per ipsum) solicita Rom 8,32 (qui *proprio Filio non perpercit*, sed pro nobis omnibus *tradidit* eum...) y Gál 2,20 (Qui me dilexit et *tradidit se ipsum* pro me). Los textos paulinos son solicitados por el concepto común de envío = entrega y por una razón teológica: la entrega del Hijo fue obra común del Padre y del Hijo.

IIEp 8,1 donde la mención agustiniana del hombre interior (in *interiore homine* nostro) solicita Ef 3,17 (*in mente* per fidem).

IIEp 8,2 donde el glorificar al Padre de Mt 5,16 (... et *glorificent* Patrem vestrum qui est in coelis) solicita el engrandecer de Gál 1,22-24 (... et in me *magnificabant* deum).

IIEp 8,2 donde la presentación agustiniana de Pablo como humilde (... quando Paulus, *humilis, modicus*) solicita 1 Cor 15,9 (Ego sum *minimus* apostolorum) y Ef 3,8 (Mihi *minimo* omnium sanctorum).

IIEp 8,3 donde una exhortación agustiniana (intus *non intermittatur caritas*) solicita Heb 13,1 (*Caritas fraterna permaneat*).

IIEp 8,7 donde una serie de males de los que el hombre se verá librado (*cum...*, *cum...*, *cum...*) solicita 1 Cor 15,53-54 (*cum* corruptibile hoc induerit incorruptionem..., et mortale hoc induerit immortalitatem)³⁹.

³⁸ No importa que los adjetivos se refieran a sustantivos distintos: *mandatum* y *cor*.

³⁹ La serie que fija el predicador no es fortuita, sino que sigue cierto criterio: cuando... (formulación negativa), cuando... (formulación negativa), cuando... (formulación negativa y positiva), cuando... (formulación positiva, explicada con dos datos positivos tomados de la cita paulina).

IIEp 8,11 donde la mención agustiniana de las angustias causadas por el enemigo (*angustias tibi facit in terra*) solicita Heb 12,6 (*flagellat omnem filium quem recipit*). La conexión se establece entre sustantivo y verbo.

IIEp 9,1 donde la mención agustiniana de la leche que alimenta a los pequeños (*lac parvulorum*) solicita 1 Tes 2,7 (*Factus sum... tanquam nutrix fovens filios suos*).

d. Conexión mediante conceptos vinculados entre sí por distintas relaciones

IIEp 2,6 donde 1 Jn 2,13d (... *iuvenes, quia vicistis malignum*) y 1 Jn 2, 14f (*quia fortes estis*) solicita 2 Cor 13,4 (... *vivit ex virtute Dei*): La idea de victoria unida a la de fortaleza lleva a la de poder. A esa conexión hay que añadir una concepción teológica: el cristiano no vence por sí mismo, sino por Jesucristo.

IIEp 5,7 donde 1 Jn 3,9 (... *quia semen eius in ipso manet*) solicita 1 Cor 4,15 (*Per evangelium vos genui*): la mención de la semilla lleva al concepto de engendrar. Se da una relación de causa a efecto.

IIEp 4,3 donde Sal 146,7 (*Incipite domino in confessione*) solicita 1 Cor 15,54 (*absorbebitur mors in victoriam*): la idea de comienzo lleva a la de término. La relación aquí es de contraste.

e. Conexión mediante una argumentación filosófica

IIEp 4,5 donde el *est* de 1 Jn 3,2 (*Et nondum manifestatum est quid erimus*) solicita Fil 2,6 (*Qui cum in forma Dei esset...*): la explicación racional del *est* (lo *incummutabile, perfectum, aeternum*) conduce a su sujeto.

f. Conexión merced a una interpretación de Agustín

IIEp 5,8 donde 1 Jn 3,12 (... *sicut Cain qui ex maligno erat et occidit fratrem suum*) solicita 1 Cor 13,4c (*Caritas non aemulatur*). La conexión se establece mediante el *aemulatur* explícito del segundo texto y la *invidia* implícita en el primero como causa de la acción de Caín⁴⁰.

IIEp 3,13 donde Mt 23,9 (*Unus est magister vester Christus*) solicita 1 Cor 3,6-7 (*ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit*) a tra-

⁴⁰ Esa envidia aparece mencionada justamente a continuación de la cita. Cf. también *ciu* 15,5,7.

vés de una comparación (sic sunt ista verba quae *forinsecus* dicimus, quomodo est agricola ad arborem). Pero la conexión se establece mediante el *forinsecus* explícito del segundo texto, contrapuesto al *interior* implícito del primero, que presupone la interpretación agustiniana del *magister* como *magister interior*.

g. Conexión mediante un principio moral y una aplicación concreta

IIEp 9,4 donde 1 Jn 4,18 (*Timor non est in caritate*), el principio, solicita Rom 8,35 (Quis nos separabit a caritate Christi? *Tribulatio? An angustia?...*), la realidad concreta.

IIEp 8,9 donde el principio agustiniano de que las obras no son criterio de discernimiento moral (*operibus* non discernimus) solicita las obras concretas de 1 Cor 13,3 (Si *distribuero omnia pauperibus, si tradidero corpus meum* et ardeam, caritatem autem non habuero, mihi nihil prodest).

6. Conexiones compuestas

Los ejemplos considerados hasta ahora se pueden considerar como simples, comparados con los que presentamos a continuación, más complejos al ser varios los textos paulinos solicitados, formando a veces una verdadera cadena. Las conexiones entre los textos son las mismas ya encontradas.

IIEp 1,10 donde 1 Jn 2,7 (Non mandatum novum scribo vobis, sed mandatum vetus...) solicitan los versículos paulinos de Col 3,9-10 (Exuite vos veterem hominem, et induite novum [hominem]) y donde 1 Jn 2,7 (novum – vetus) y Col 3,9-10 (veterem y novum), a su vez, solicitan Ef 5,8 (Fuistis aliquando..., nunc autem estis). En esquema:

(1 Jn 2,7): *novum* – vetus > veterem – *novum* (Col 3,9-10).

(1 Jn 2,7- Col 3,9-10): novum – veterem > fuistis aliquando – *nunc (estis)* (Ef 3,8).

Aquí las conexiones se han establecido entre términos sinónimos y entre conceptos relacionados, aunque contrapuestos, de carácter temporal (pasado-presente).

IIEp 1,12 donde el predicador parte de 1 Jn 2,10, pasando por Sal 120,6 (sol non uret te) para llegar a Gál 6,2 (...invicem onera... et adimplebitis legem Cristi). En este recorrido, 1 Jn 2,10 (... et scandalum in eo non est)

solicita Sal 120,6 (sol non uret te). Sal 120,6, a su vez, solicita 2 Cor 11,29 (... quis scandalizatur, et ego non uror?). Luego Sal 118,165 (... de diligentibus legem tuam...) solicita Jn 13,34 (mandatum..., ut vos invicem diligatis) que, a su vez, solicita Ef 4,2-3 (sufferentes invicem in dilectione...) y Gál 6,2 (...invicem onera... et adimplebitis legem Cristi). En esquema:

- (1 Jn 2,10): *scandalum* non est > non uret te (Sal 120,6)
 (1 Jn 2,10 y Sal 120,6): *scandalum* y uret > *scandalizatur* – uror (2 Cor 11,29)
 (Sal 118,165): *scandalum* y *lex* > Mandatum (=lex), **diligatis** e **invicem** (Jn 13,34)
 (Jn 13,34): **diligatis** e **invicem** > **invicem** in **dilectione** (Ef 4,2-3)
 (Jn 13,34): mandatum e **invicem** > **invicem** y legem (Gál 6,2).

En este pasaje el discurso ha avanzado por medio de conexiones entre términos idénticos y términos sinónimos.

IIEp 4,6 en que Agustín hace un largo recorrido para llegar a 1 Cor 2,9 (... quod oculus non vidit, nec auris audivit...) a partir de 1 Jn 3,2 (...quoniam videbimus eum sicuti est). El predicador constata la realidad futura (videbimus), aún no presente (modo videre non potestis), que suscita el deseo (officium vestrum in desiderio sit). El deseo, a su vez, lleva a aumentar la propia capacidad para poder acoger en plenitud lo deseado (extendere sinum, ut possit capere). Esta afirmación suscita Fil 3,13-14 (ego me non arbitror apprehendisse..., quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis) y 1 Cor 2,9 (quod oculus non vidit, nec auris audivit...). En esquema:

- (1 Jn 3,2): *videbimus* eum > modo *videre* non potestis (Agustín)
 (Agustín): non *videre* > officium vestrum in desiderio (Agustín)
 (Agustín): officium in desiderio > extendere sinum ut possit **capere** (Agustín)
 (Agustín): extendere sinum ut possit capere > in ea... extentus (Fil 3,13-14)
 (Agustín): extendere sinum ut possit **capere** > **nec oculus** (incapacidad) (1 Cor 2,9).

En este texto las conexiones se establecen entre términos idénticos y entre conceptos diversamente expresados.

IIEp 4,8 donde, a partir de 1 Jn 3,6 (Omnis qui peccat non vidit eum, neque cognovit eum), se llega a Rom 1,17 (iustus ex fide vivit). El predicador señala el contraste entre el pasado y el futuro (non vidimus, sed visuri sumus) que solicita 2 Cor 5,7 (per fidem ambulamus, non per speciem) como contraste, de naturaleza teológica, entre el presente (per fidem) y el futuro (per speciem). A su vez, la fides de 2 Cor 5,7 solicita Rom 1,17 (iustus ex fide vivit). En esquema:

- (1 Jn 3,6): Non *vidit* > Non *vidimus* (pasado), sed *visuri sumus* (futuro) (Agustín)
 (Agustín): Non *vidimus*, sed *visuri sumus* > *Illuminatio* per fidem (presente),
illuminatio per **speciem** (futuro) (Agustín)
 (Agustín): Per fidem, per **speciem** > *Ambulamus* (presente) per fidem, non per
speciem (futuro) (Agustín)
 (2 cor 5,7): per fidem, non per **speciem** > *iustus ex fide* vivit (Rom 1,17).

En este pasaje las conexiones se establecen por términos y conceptos idénticos.

IIEp 5,7 donde el predicador, a partir de 1 Jn 3,9, llega a Rom 13,8 (Qui diligit alterum legem implevit) y Rom 13,10 (Plenitudo legis caritas). 1 Jn 3,9 (non potest peccare quia ex Deo natus est) solicita 1 Jn 3,10 (qui non est iustus non est a Deo, et qui non diligit fratrem). Luego, 1 Jn 3,10 permite identificar nacer de Dios con amar al hermano (nasci a Deo –diligere fratrem). Por último, una conclusión teológica (habe caritatem et implesti legem) le abre el paso a Rom 13,8 (Qui enim diligit alterum legem implevit) y a Rom 13,10 (Plenitudo legis caritas). En esquema:

- (1 Jn 3,9): *nasci a Deo* > qui non est iustus, *non est a Deo*, et non diligit fratrem
 (1 Jn 3,10)
 (1 Cor 3,10): Diligit fratrem > diligit alterum, legem **implevit** (Rom 13,8)
 (Rom 13,8): diligit alterum, legem **implevit** > **Plenitudo** legis caritas (Rom 13,10).

En este pasaje las conexiones se establecen mediante términos y conceptos idénticos expresados diversamente.

IIEp 6,2 donde, a partir de 1 Jn 3,18 (... non diligamus verbo tantum et lingua, sed opere et veritate) llega a 1 Cor 1,12 (Nam gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae) y Gál 6,4 (... et tunc in semetipso gloriam habebit, et non in altero) a partir de 1 Jn 3,18. 1 Jn 3,18 (... non diligamus verbo tantum et lingua, sed opere et veritate) suscita el *magnum opus* de Jn 15,13 (animam ponere pro amicis [= paratus esse mori pro fratribus]). A su vez, este *magnum opus* solicita primero, como ejemplo, 2 Cor 12,15 (Ipse impendar pro animabus vestris); luego, para excluir un juez, 1 Cor 4,3 (Mihi minimum est ut a vobis iudicer...); después, como criterio de discernimiento, 1 Cor 13,3 (Si..., si..., charitatem non habeam, nihil sum); por último, como lugares de verificación, 1 Cor 1,12 y Gál 6,4. En esquema:

- (1 Jn 3,18): *Opere* et veritate > *paratus esse mori* pro fratribus (Jn 15,13)
 (Jn 15,13): *Paratus esse mori...* > *impendar pro animabus vestris* (1 Cor 12,15)
 (1 Cor 12,15): *Impendar pro animabus* >... minimum est ut a vobis iudicer (1 Cor 4,3).

- (1 Cor 4,3): ... a vobis iudicer > ... **charitatem** non habeam (1 Cor 13,3)
 (1 Cor 13,3): ... **caritatem** habeam > ... testimonium conscientiae... (1 Cor 1,12)
 (1 Cor 13,3): ... **caritatem** habeam > ... gloriam in semetipso (Gál 6,4).

En este pasaje el enlace entre los textos acontece mediante conceptos expresados diversamente y mediante criterios que establece el predicador (ejemplo, juez, criterio, lugar de verificación).

IIEp 5,4, texto en que, desde 1 Jn 21,15, san Agustín llega a Fil 1,21-24. 1 Jn 21,15 (Amas me?) sugiere al predicador que el amor de Pedro es un don divino (*praestitum*). La idea del don (*praestitum*) suscita, primero, Sal 115,12 (*quid retribuam Domino...*) y, luego, Sal 115,13 (*Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo*). Este calicem accipere y el nomen Domini equivalen para el santo a estar saciados de caridad (*saciari caritate*) que, a su vez, identifica con la caridad perfecta (*perfecta caritas*). Esta perfecta caritas suscita Jn 15,13 (*“paratus esse mori pro fratribus”*) que, a su vez, suscita, como ejemplos, Lc 23,34 (el Señor), Hch 7,59 (Esteban), 2 Cor 12,15 (*“Et ipse impendar pro animabus vestris”*), y Fil 1,21-24 (*“...Optabam dissolvi et esse cum Christo...”*). En esquema:

- (Jn 21,15): Amas me? > El amor, un don (*praestitum*) (Agustín)
 (Agustín): *Praestitum* > retribuere: calicem salutarem/nomen Domini invocare (Sal 115,12-13)
 (Sal 115,12-13): Accipere calicem salutarem/nomen Domini invocare > **saciari caritate** (Agustín)
 (Agustín): **Saciari caritate** > perfecta **caritas** (Agustín)
 (Agustín): Perfecta **caritas** > (ut animam suam ponat pro amicis suis) (Jn 15,13)
 (Jn 15,13) Animam suam ponere... > impendar pro animabus vestris (2 Cor 12,15)
 (Agustín): **Caritas** nascitur, nutritur, roboratur > perfecta **caritas** (Agustín)
 (Agustín) Perfecta **caritas** > Optabam dissolvi et esse cum Christo... **manere autem in carne necessarium propter vos** (Fil 1,21-24).

En este pasaje las conexiones se establecen mediante términos y conceptos idénticos expresados diversamente.

IIEp 6,5 donde una pregunta de Agustín (Quis habet caritatem, si non habebat Paulum?) solicita, primero, 2 Cor 6,11-12 (... cor nostrum dilatatum est); luego, como expresión suprema de la caridad, aunque de forma sólo implícita Jn 15,13 (...animam ponere pro amicis [=paratus esse mori...]), y, luego Jn 15,13 solicita 2 Cor 12-15 (Impendar pro animabus vestris). En esquema:

(Agustín): *caritas* (Pauli) > *cor dilatatum* (2 Cor 6,11-12)

(Agustín): *Caritas* > paratus esse mori (cf. Jn 15,13)

(Jn 15,13): paratus esse mori > Impendar pro animabus... (2 Cor 12,15).

En este texto las conexiones se establecen a través de conceptos idénticos expresados diversamente.

IIEp 8,13 donde una afirmación agustiniana (ipsi [apostoli] plus spe quam re sanati) solicita Rom 8,24 (Spe enim salvi facti sumus) y Rom 8,24 solicita, a su vez, 1 Cor 15,53-54 (cum corruptibile hoc induerit immortalitatem...). En esquema:

(Agustín): Plus *spe* quam re > *spe* salvi (Rom 8,14)

(Rom 8,24): Spe salvi > cum ... induerit immortalitatem (1 Cor 15,53-54).

Aquí las conexiones se han establecido entre términos idénticos y entre conceptos relacionados que expresan el nivel de realidad (inicio-plenitud).

IIEp 9,2 donde una afirmación agustiniana (incipit reviviscere interioris) solicita, por contraposición, Col 3,5 (Mortificate membra vestra quae sunt super terram) y donde Col 3,5 solicita, a su vez, Fil 1,23-24 (Dissolvi et esse cum Christo multo magis optimum; manere autem in carne necessarium propter vos). En esquema:

(Agustín): *reviviscere* > mortificate (Col 3,5)

(Col 3,5): mortificate > esse (=vivere) cum Cristo

Aquí las relaciones se han establecido entre dos clases de conceptos: contrapuestos unos y relacionados otros, expresando el momento inicial y el de plenitud.

IIEp 10, 5 donde el predicador parte de una afirmación propia para llegar a Rom 10,4. El recorrido es el siguiente: una afirmación agustiniana (Ipsa [caritas] consummatio omnium operum nostrorum) solicita Sal 118,96 (Omnis consummationis vidi finem). Sal 118,96 solicita, 1 Tim 1,5 (Finis autem praecepti ... caritas...), que, a su vez, solicita Rom 13,10 (Plenitudo autem legis caritas). Luego introduce Sal 29, 1 (In finem psalmus David) que solicita Rom 10,4 (Finis enim Legis Christus...). En esquema:

(Agustín): *caritas* consummatio... operum > consummationis... finem (Sal 118,96)

(Sal 118,96): consummationis... finem > Finis praecepti ... *caritas* (1 Tim 1,5)

(1 Tim 1,5): Finis praecepti... *Caritas* > plenitudo... legis caritas (Rom 13,10)

(Sal 29,1): in finem > Finis legis.... Christus (Rom 10,4).

Las conexiones que hacen progresar el discurso se establecen mediante términos idénticos y términos sinónimos.

La encuesta efectuada muestra que san Agustín recurre más veces (24) a textos del Apóstol para justificar sus propias posiciones que para explicar un texto de la carta de san Juan (20) u otro texto bíblico (11). El dato revela el peso que tenía el Apóstol en la elaboración de la teología agustiniana. Es cierto que la mayor parte de las veces la afirmación agustiniana le es sugerida por el texto de san Juan, pero también lo es que él busca confirmación en el apóstol Pablo.

La encuesta muestra también que prevalecen las conexiones establecidas desde criterios simplemente lexicales sobre las establecidas desde criterios teológicos o filosóficos. No ha de extrañar habida cuenta que el predicador está comentando un texto escrito –la primera carta de san Juan–, tarea específica de un gramático; por ello es normal que su recurso principal sea la coincidencia de los textos en uno o varios términos, sean ellos sustantivos, adjetivos, verbos o adverbios, o en uno o varios conceptos con relaciones entre sí de identidad o semejanza, de contraposición –por ejemplo, entre un principio y sus aplicaciones concretas–, de complementariedad –que puede fundarse en criterios de tiempo o de perfección–.

Asimismo prevalecen las conexiones establecidas desde criterios teológicos sobre las establecidas sobre criterios filosóficos. Es también lógico si se considera el contexto en que tiene lugar el comentario de la carta de san Juan: se comenta en la Iglesia, a una comunidad creyente y por su pastor. En cuanto pastor, el predicador no pretende tanto aumentar los conocimientos de sus fieles como afianzar su fe y, en el caso concreto, defenderla. De hecho, casi siempre que el santo establece una conexión teológica entre dos textos hay detrás una motivación pastoral, normalmente polémica contra los cismáticos/herejes donatistas. Aunque a veces el lector moderno no siempre la perciba, los oyentes del predicador la captaban de inmediato.

En la presentación que hemos hecho, abundantes textos paulinos son solicitados por una afirmación del predicador. Pero eso no anula la realidad del recurso al criterio lexical o semántico. Es más, para poder hacer uso de él, la táctica del santo es anticipar uno o varios términos o conceptos de la cita paulina que tiene en mente para que esta fluya luego de forma espontánea en virtud del mismo criterio lexical o semántico⁴¹. De hecho sólo raras

⁴¹ Cf. *II Ep* 6,5 (caritas); 8,13 (spes); 10,5 (caritas), etc.

veces una afirmación agustiniana se conexiona con la cita paulina sobre una base exclusivamente teológica. La base filológica es fundamental para el predicador Agustín. La teología siempre ha de tener como fundamento sólido la palabra de Dios. La razón teológica se fundamenta en la filológica o, al menos, se incrusta en medio de ella.

También se han podido constatar conexiones establecidas sobre textos que el predicador tiene en mente pero que no aduce y que aparecen ocultos en formulaciones que de su contenido hace el predicador. Por ejemplo, el *paratus esse mori* recoge el contenido de Jn 15,13 cuyo tenor literal habla del *animam ponere pro amicis*. Otro texto con el que trabaja la mente del predicador pero que no siempre cita es Jn 13,34 que contiene el mandato nuevo del Señor. No debe sorprender si se tiene en cuenta que se trata de dos textos fundamentales sobre la caridad cristiana, clave de la interpretación agustiniana de la primera carta de san Juan y que pertenecen al mismo autor de la carta, al menos en el pensamiento del santo.

7. Valores de la cita paulina en la lógica del discurso

No cabe duda de que la cita bíblica en el uso agustiniano tiene de ordinario valor de prueba⁴²; en los *Tractatus*, siempre. Una afirmación es verídica ya porque es enseñanza textual del Apóstol, ya porque coincide con lo que él enseña. Dicho eso, hay que afirmar que esa prueba adquiere distintos matices, dependiendo en buena medida del tipo de oración en que aparece la cita o del tipo de partícula que la introduce.

El primer valor que cabe señalar es el de complemento. Sin ser el más atestiguado, existe. Algunas citas paulinas son aducidas como segundo argumento para probar o confirmar algo, o como un ejemplo más. En estos casos es importante el adverbio “también” (*et*) para indicar que añade algo a lo ya indicado⁴³.

⁴² Digo “de ordinario” porque a veces puede tener un valor simplemente de adorno. Cf. BASEVI, Claudio, “Las citas de la Escritura como recurso de estilo. Estudio en los Sermones de san Agustín sobre Rom 8”, en *Augustinus* 37 (1992) 273-301: 274.

⁴³ *IIEp* 1,5: Exponiendo 1 Jn 1,3 (comuni3n con Cristo y con el Padre), el predicador cita 1 Jn 2,6 (la mentira de quien sostiene estar en comuni3n con Dios y camina en tinieblas), y continúa: “habes *et* apostolum Paulum dicentem...” (y cita 2 Cor 6,14): El texto de Pablo confirma el de san Juan; 5,4: Tras indicar que no hay mayor caridad que dar la vida por los amigos y que esa caridad la poseyeron Jesús (Lc 23,34) y Esteban (Hech 7,59), añade: “audi *et* apostolum Paulum...” (y cita 2 Cor 12,15): el texto de Pablo, un ejemplo más; 7,7: Agustín

Muy frecuentemente el predicador utiliza el texto paulino con valor causal, es decir, para dar razón y garantizar sin más la verdad de lo que afirma. Este valor aparece evidente cuando la cita aparece en una subordinada causal introducida por la conjunción *quia, quoniam, cum*⁴⁴, pero también cuando se encuentra dentro de una oración principal introducida por las conjunciones causales coordinantes *enim, o nam*⁴⁵. El mismo valor causal puede aparecer expresado por un participio de presente (*dicente*⁴⁶).

Algunas veces la cita paulina se encuentra en una oración principal con valor consecutivo. En ese caso el texto apostólico se justifica por algo dicho con anterioridad, como si el Apóstol hubiese afirmado lo afirmado

ve probado el amor del Padre hacia nosotros en 1 Jn 4,9. Y luego añade: “sic et Apostolus dicit...” (y cita Rom 8,32); el texto paulino confirma el de san Juan; 8,2: Tras detenerse en Mt 6,1, el predicador se ocupa de Mt 5,16 que parece oponérsele; luego pregunta: “Et apostolus quid ait?” (y cita Gál 1,22-24): el texto paulino aparece como argumento ulterior en la línea del último texto de san Mateo.

⁴⁴ *IIEp* 6,10: “non potest esse dilectio sine spiritu dei: *quia* Paulus clamat...” (y cita Rom 5,5); 7,6: “aut filius intellegitur, aut spiritus sanctus. *Quia uero* dicit apostolus...” (y cita Rom 5,5). Pero aquí la cita tiene otra función indicada mediante el *vero*: resolver a favor de la segunda de las opciones la disyunción que precede al texto (si el *ex deo* ha de referirse al Hijo o al Espíritu Santo): “Ahora bien (*vero*), puesto que (*quia*) el apóstol dice...”, se elimina la duda; 6,2: “ideo Paulus apostolus, *quia* paratus erat mori pro fratribus, et dicebat...” (y cita 2 Cor 12,15); 8,6: “superba anima, et quodammodo, auara fuit; *quia*...” (y cita 1 Tm 6,10); 9,1: “manes in deo, ne cadas; *quia* sic de ipsa caritate dicit apostolus...” (y cita 1 Cor 13,8); 4,8: “modo non relinquamus eam iustitiam quae est ex fide, *quoniam*...” (y cita Rm 1,17); 1,7: “unde fieri potest ut deus mendax sit, et homo uerax; *cum* contradicat scriptura...?” (y cita Rm 3,4).

⁴⁵ *IIEp* 2,6: “Ille nos fortes fecit, qui persequentibus non resistit: crucifixus est *enim* ex infirmitate, sed uiuit ex uirtute dei” (2 Cor 13,4): no obsta que el *enim* puede formar parte de la misma cita paulina; 4,6: “videte Paulum extendentem sinum, ut possit capere quod uenturum est. Ait *enim*...” (y cita Phil 2,12-14); 6,2: “non firmamento caritatis: ait *enim* cum de ipsius caritatis commendatione loqueretur...” (y cita 1 Cor 13,3); 6,8: “nisi, ipsa caritas quae in te per spiritum facta est? ideo *enim* dicit idem apostolus...” (y cita Rom 5,5); 10,3: “et erit unus Christus amans seipsum. Cum *enim* se inuicem amant membra, corpus se amat...” (y cita 1 Cor 12,26). 1,8: “et uidete *quia* et praepositi commendant se populo, *nam* apostolus dicit plebi...” (y cita Col 4,3); 2,8: “si cognouimus, amemus: *nam* cognitio sine caritate non saluos facit...” (y cita 1 Cor 8,1); 7,6: “accipere sacramentum corporis et sanguinis domini et malus potest: *nam* de talibus dictum est...” (y cita 1 Cor 11,29); 8,13: “spe sanati quam re. *Nam* sic dicit apostolus...” (y cita Rm 8,24); 9,2: “spiritualia nequitiae dicit membra super terram: *nam* sequitur et exponit...” (y cita Col 3,5); 5,7: “semen dei, id est, uerbum dei: *unde* dicit apostolus...” (y cita 1 Cor 4,15).

⁴⁶ *IIEp* 10,1: “Opus autem fidei ipsa dilectio est, *dicente* Paulo apostolo...” (y cita Gál 5,6).

justamente porque pensaba en lo previamente indicado por el predicador. La oración entonces va introducida por las partículas *ergo* o *ideo*⁴⁷.

La cita paulina puede adquirir también en el uso del predicador un valor adversativo. Se da cuando el predicador aduce el texto apostólico para oponerse a algo afirmado previamente por quien sea o a una interpretación de algún texto con el que él no está de acuerdo, o para matizar su propia interpretación. Entonces el predicador se opone a una interpretación espontánea que se deja llevar de las apariencias. Es el caso cuando la oración en que aparece la cita es introducida por las conjunciones adversativas *tamen*, *autem*, *sed* o *vero*⁴⁸.

A otras citas paulinas el predicador de Hipona les asigna un valor especificativo. Las palabras pueden tener varios significados y, para la correcta inteligencia de un texto o de un discurso, es imprescindible conocer en qué sentido las usa el escritor o el orador, cuál es el concepto al que las asocia. Es un problema que siente también y de modo especial el cristiano, pues la fe ha cargado de significados nuevos a términos habituales en el habla común. Si se trata de personas, es de necesidad también precisar de quiénes se está hablando. En un par de casos el predicador siente la necesidad de aquilatar sus conceptos, de indicar qué significado asigna a determinados términos habituales en el lenguaje cristiano y en tres ocasiones matiza que está usando específicamente un concepto paulino. En estos casos se sirve de una oración de relativo⁴⁹. Caso similar se da cuando el pre-

⁴⁷ *IIEp.* 4,6: "... fratres, ego me non arbitror apprehendisse [Phil 2,12sq.]. Quid *ergo* agis in hac uita, si nondum apprehendisti?" (y cita Fil 2,13-14); 6,2: "isti sine dubio sine caritate hoc faciunt. Reuocemur *ergo* ad conscientiam, de qua dicit apostolus" (y cita 2 Cor 1,12); 8,3: "caritas intus non intermittatur: officia caritatis pro tempore exhibeantur. caritas *ergo*, sicut scriptum est, fraterna permaneat" [Hbr 13,1]; 6,2: "*ideo* Paulus apostolus, quia paratus erat mori pro fratribus, et dicebat" (y cita 2 Cor 12,15); 6,8: "*ideo* enim dicit idem apostolus" (y cita Rm 5,5).

⁴⁸ *IIEp.* 6,2: Tras citar 2 Cor 12,15, el predicador añade: "*tamen* quia deus hoc uidebat in corde ipsius... ait illis" (y cita 1 Cor 4,3; es decir, para interpretar correctamente 1 Cor 12,15, no ha de olvidarse 1 Cor 4,3); 8,13: "cuius testes isti sunt qui primo sanati... et ipsi *tamen* plus spe sanati quam re" (y aduce Rom 8,24); 1,5: tras citar 1 Jn 1,5, añade: "iniquitates *autem* tenebrae sunt" (cita Ef 6,12); 8,7: "agnouit, fratres et istos. Sed opus erat quodam flagello" (y aduce Heb 12,6). 7,6: "aut filius intellegitur, aut spiritus sanctus. quia *uero* dicit apostolus" (y cita Rom 5,5).

⁴⁹ *IIEp.* 6,2: "reuocemur *ergo* ad conscientiam, de qua dicit apostolus..." (y cita 2 Cor 1,12); *ibid.*: "reuocemur ad conscientiam, de qua idem [apostolus] dicit..." (y cita Gál 6,4); 9,1: "si *ergo* est in nobis illa caritas spiritualis, de qua apostolus dicit..." (y aduce 1 Th 2,7); 10,2: "adde huic fidei dilectionem, ut fiat fides *qualem* dicit apostolus Paulus ..." (y cita Gál 5,6).

dicador identifica en los textos paulinos las personas a las que se está refiriendo él⁵⁰.

En una circunstancia concreta la cita paulina tiene la función de cerrar el paso a determinada afirmación. Como todo lo que contradiga a la Escritura carece de verdad, al predicador le basta mostrar que lo contradice la Escritura para probar a sus oyentes cristianos que es falso⁵¹.

Aunque sólo ocasionalmente, la cita paulina puede tener valor interpretativo –un concepto antropológico paulino es interpretado en clave teológica mediante un “es decir” (*id est*)–⁵², o valor como criterio de discernimiento⁵³, o valor ejemplar⁵⁴, o valor justificativo de comportamientos divinos⁵⁵, o valor de fuente de “información”⁵⁶.

III. OBJETIVOS A LOS QUE SIRVEN LAS CITAS PAULINAS EN LOS *TRACTATUS*

En un apartado anterior nos limitamos a mencionar los pasajes paulinos citados o aludidos por el predicador de Hipona en los *tractatus*. Si en-

⁵⁰ *IIEp* 6,8: “multi dati sunt in manus suas malo suo: *de quibus* dicit apostolus...” (y cita Rom 1,24); 2,11: “sed cupide utuntur creatis, creator contemnitur. *de talibus* dicit apostolus” (y cita Rm 1,25); 3,8: “Paulum audi apostolum: *de talibus* cum loqueretur, ait...” (y cita Tit 1,16); 7,6: “accipere sacramentum corporis et sanguinis domini et malus potest: nam *de talibus* dictum est...” (y cita 1 Cor 11,29).

⁵¹ *IIEp* 1,7: “unde fieri potest ut deus mendax sit, et homo uerax; *cum contradicat* scriptura...” (y cita Rom 4,3).

⁵² *IIEp* 8,1: “quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet; sic dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, *id est* in mente per fidem” (cf. Ef 3,17)...

⁵³ *IIEp* 8,9: “ille habet caritatem, ille non habet caritatem. *sed audiat* ab apostolo ille qui non habet caritatem...” (y cita 1 Cor 13,3). Está hablando de dos que entregan su vida al martirio, uno que no tiene caridad y otro que sí la tiene. Luego añade: Pero (*sed*) oiga de boca del Apóstol quién no tiene caridad (y cita 1 Cor 13,3).

⁵⁴ *IIEp* 8,8: “noli docere ipsum inuidentiam tuam. Audi apostolum dicentem de uisceribus caritatis...” (y cita 1 Cor 7,7). Una cosa es que Agustín extraiga lecciones ejemplares de determinados textos paulinos, otra que la razón de aducir un texto sea ese valor ejemplar, como en éste.

⁵⁵ *IIEp* 8,11: “sed opus erat quodam flagello, permittente domino, qui dixit in scriptura” (y cita Heb 12,6). La cita sirve para justificar la anomalía que representa el que Dios permita el mal.

⁵⁶ *IIEp* 8,12: “unde cognoscimus quia inde cognoscis habitare in te spiritum dei? Paulum interroga apostolum...” (y cita Rom 5,5). La cita pasa por ser la respuesta de Pablo.

tonces hicimos caso omiso de su contenido, es precisamente su contenido el que nos devuelve a ellos. Los textos del Apóstol aparecerán ahora insertados en el contexto propio en que los utiliza san Agustín y en un orden que no es el de los *tractatus*, sino uno establecido por nosotros. La razón es que el múltiple recurso del obispo de Hipona al apóstol Pablo obedece a distintos objetivos perseguidos por el obispo que recurre a ellos. Según los casos, el predicador de Hipona a) confirma con san Pablo lo afirmado por san Juan; b) explica/complementa con san Pablo lo afirmado por san Juan; c) resuelve con san Pablo cuestiones que le suscita el texto de san Juan; d) desarrolla, sirviéndose de san Pablo, temas suscitados por el texto de san Juan; e) utiliza a san Pablo para comentar un texto bíblico de que se sirve en la exposición de san Juan; f) interpreta a san Juan en tono polémico, sirviéndose de san Pablo; g) toma pie de san Juan para ofrecer una teología paulina; h) adopta a san Pablo como modelo personal; i) cita a san Pablo poniéndolo en relación con otras lecturas bíblicas del día.

Estos diversos objetivos y funciones están diseminados y entremezclados a lo largo de las diez homilías. No sólo en una misma homilía, sino hasta en un mismo párrafo puede haber más de uno. Por otra parte, no se ha de pensar que estemos ante una división neta de funciones; al contrario, más de una cita paulina podía haber sido asignada a un objetivo distinto del indicado. Esas diversas modalidades de uso de la cita son resultado de la espontaneidad del predicador, sin que obedezcan a un plan fijado de antemano por él. Veamos cada caso por separado.

1. San Agustín confirma con san Pablo lo afirmado por san Juan

IIEp 1,5. El predicador está comentando el versículo de 1 Jn 1,5: *Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna*. Es el primer pasaje de san Juan que ha suscitado el recurso del predicador al apóstol Pablo. San Agustín lo asocia a un versículo anterior del mismo san Juan: *Para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo su Hijo* (1 Jn 1,3). Luego, de la unión de los dos versículos extrae esta conclusión: Si Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna, y si debemos estar en comunión con él, no queda al cristiano sino expulsar de sí las tinieblas para que se produzca en él la luz, pues las tinieblas no pueden entrar en comunión con Dios. Esa conclusión la advierte él en la continuación del texto de san Juan: *Porque si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas, mentimos* (1 Jn 1,6). Y añade:

“Tienes también al apóstol Pablo que dice: *O ¿qué comunión hay entre la luz y las tinieblas?* (2 Cor 6,14c)”⁵⁷.

Ciertamente existen coincidencias entre 1 Jn 1,6 (*Si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas, mentimos*) y 2 Cor 6,14 (o *¿qué comunión hay entre la luz y las tinieblas?*). La primera es de contenido: ambos textos hablan de comunión; la segunda es más léxica: ambos textos coinciden en la mención de las “tinieblas” –y en expresar su oposición a la luz–. Solo que, mientras san Juan refiere las tinieblas también a los cristianos, en el texto de san Pablo las tinieblas indican a los paganos. El texto paulino, pues, es utilizado de forma inadecuada.

IIEp 1,6. Aquí san Agustín se ocupa de 1 Jn 1,10: *Si decimos que no tenemos pecado, le hacemos mentiroso a Él y la palabra no habita en nosotros*. Según el predicador, quien sostiene que no hay pecado hace mentiroso a Dios, queriendo pasar él por veraz. Ahora bien, eso es imposible porque lo contradice la Escritura que afirma: *Todo hombre es mentiroso, sólo Dios es veraz* (Rom 3,4b). Acto seguido saca la conclusión a partir del texto paulino: “Luego Dios es veraz por sí mismo; tú, por Dios, pues por ti mismo eres mendaz”⁵⁸.

También en este caso se dan coincidencias entre Rom 3,4 (*Todo hombre es mentiroso, sólo Dios es veraz*) y 1 Jn 1,10 (... *si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso a él, y su palabra no habita en nosotros*). Ambos textos afirman la verdad en Dios y la mentira en el hombre, pero de modo diferente: mientras san Pablo lo afirma objetiva y rotundamente –*Dios es veraz*–, san Juan lo afirma hipotética (*si decimos...*), subjetiva (*le hacemos...*) y negativamente (*mentiroso*) respecto de Dios. A esta diferencia formal, hay que añadir que, en el texto juánico, la verdad debe entenderse en el sentido genérico de correspondencia entre la realidad y lo que se afirma de ella, mientras que en el texto paulino en el sentido específico de fidelidad de Dios a sus promesas, aspecto que el predicador no tiene en cuenta. Le ha faltado conocer el sentido bíblico de la palabra.

⁵⁷ 2 Cor 6,14, texto de que se sirven los donatistas contra los católicos (cf. c. *Donat.* 21.33), es utilizado, en contexto pascual de perdón de los pecados, sin especial carga polémica. En ningún otro texto de la obra agustiniana vuelven a aparecer juntos 2 Cor 6,14 y 1 Jn 1,5. Aquí el hermano aborrecido es san Pablo.

⁵⁸ En ningún otro lugar de la obra agustiniana vuelven a aparecer juntos el texto juánico y el paulino. El de san Juan sólo vuelve a ser citado por Agustín en *uirg.* 49, en que cita 1,8-10.

IIEp 1,10. San Agustín pasa a comentar 1 Jn 2,7acd: *No os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento viejo que teníais desde el principio. El mandamiento viejo es la palabra que habéis escuchado.* El santo pone de relieve cómo el mismo mandamiento al que san Juan llamó viejo es también nuevo. La razón de por qué es nuevo la da el mismo san Juan en el versículo siguiente: *Porque las tinieblas pasaron y luce ya la luz verdadera* (1 Jn 2,8cd). Lo que le hace nuevo, comenta el santo, es el hecho de que las tinieblas pertenezcan ya al hombre viejo y la luz al nuevo. Es en este momento cuando recurre al Apóstol: “Qué dice el apóstol Pablo? *Despojaos del hombre viejo y revestíos del nuevo* (Col 3,9b-10a). ¿Qué dice en otro texto? *En otro tiempo fuisteis tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor* (Ef 5,8a-b)”⁵⁹.

También en este caso hay coincidencias entre 1 Jn 2,7a.c (*no os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento viejo...*) y 1 Jn 2,8cd (*las tinieblas pasaron y luce ya la luz verdadera*), de una parte, y Col 3,9b-10a (*Despojaos del hombre viejo y revestíos del hombre nuevo*) y Ef 5,8 (*en otro tiempo fuisteis tinieblas, ahora sois luz en el Señor*), de otra. Los dos textos juánicos y los dos paulinos coinciden en la contraposición entre lo nuevo y lo viejo, aunque expresada de distinto modo. Pero también hay discordancias. Entre 1 Jn 2,8cd y Ef 5,8 la discordancia es menor, pues se limita al hecho de que san Juan formula un principio general, mientras san Pablo lo concreta en los cristianos. Este paso de lo “objetivo” a lo “subjetivo” puede explicarse por el contexto: el comentario tiene lugar en la Iglesia, como homilía, no en el aula como “tratado”. Más significativa es la discordancia entre 1 Jn 2,7ac y Col 3,9b-10a: mientras san Juan refiere las categorías “nuevo” y “viejo” al mandamiento, san Pablo las refiere al hombre; además, en san Juan entre lo “viejo” y lo “nuevo” hay continuidad (es el mismo mandamiento), mientras que en el texto paulino hay contraposición. El predicador ha interpretado a san Juan con criterios paulinos: de la moral ha pasado a la antropología. Por otra parte, no deja de sorprender que, habiendo tomado el predicador la caridad como primera clave interpretativa de la carta y contando con una referencia clara a la novedad del mandamiento en el evangelio de san Juan (cf. Jn 13,34), no se haya dirigido a san

⁵⁹ Los dos versículos de san Juan (1 Jn 2,7-8) nunca más serán comentados asociados a Col 3,9-10 o a Ef 5,8. 1 Jn 2,7 no vuelve a ser citado fuera de los *tractatus*, mientras que 1 Jn 2,8 aparece también en s. 211.2. Ef 5,8 se ha impuesto a 1 Jn 2,8. San Pablo ha prevalecido sobre san Juan en el uso agustiniano. El texto manifiesta la tendencia de san Agustín a pasar de lo objetivo (san Juan) a lo personal (san Pablo).

Juan para comentar el versículo y sí a san Pablo. El dato puede interpretarse como indicador de la preferencia dada al Apóstol sobre el evangelista.

IIEp 4,5. San Agustín se viene ocupando de 1 Jn 3,2: *Amadísimos, somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él porque le veremos como es.* El santo comienza llamando la atención sobre el significado del verbo *es*, indicador de la inmutabilidad divina, que le remite a Jn 1,1 y a Fil 2,6. Luego señala que los impíos no le verán en su condición divina, pero sí en la humana, pues vendrá a juzgar en la misma condición en que fue juzgado, la de siervo. A continuación pasa a hablar de los justos para afirmar que hemos de contemplar cierta visión que ni ha visto el ojo, no ha oído el oído, ni ha llegado al corazón del hombre (cf. 1 Cor 2,9b-d, con referencia quizá a Is 64,3 y 65,16 según los LXX), visión que a continuación pasa a ponderar⁶⁰. El santo está tan concentrado en el don que no señala para quiénes está preparado: para los que aman a Dios (cf. 1 Cor 2,9e).

Con el pasaje paulino (1 Cor 2,9bc) –aquí simple referencia, no cita explícita– el predicador contrapone el conocimiento de Dios que procura la fe al que proporcionará la futura visión de Dios. Esa contraposición le viene sugerida por la cita de Mt 5,8 que habla de la visión de Dios por parte de los limpios de corazón, pero indirectamente sirve también como contraposición a la visión divina de que habla 1 Jn 3,2. En este sentido, confirma lo referido por san Juan: la visión plena de Dios (*como es*) es realidad futura, escatológica; pero la confirmación tiene lugar negando que se dé ya en esta vida. En este pasaje 1 Cor 2,9b-c cumple la misma función que en otros lugares asigna a 1 Cor 13,12, texto habitual del santo para señalar las diferencias en cuanto a la visión existentes entre el presente de la fe y el futuro de la visión (visión en un espejo, en enigma/visión cara a cara)⁶¹.

IIEp 4,7. En 1 Jn 3,3 san Agustín leía: ... y *todo el que tiene esta esperanza en él*, que comenta en estos términos: “Estáis viendo cómo nos dejó

⁶⁰ El texto paulino (1 Cor 2,9) y el juánico (1 Jn 3,2), por ese orden, aparecen asociados en s. 127,5; s. 9; 362,28,29-30,31; *Io. eu. tr.* 35,9; 40,9. En todos aparece, en distintos contextos y con otros textos de apoyo, la contraposición entre el presente de oscuridad y el futuro de visión, pero ninguno establece la distinción entre los justos y los impíos, ni el valor metafísico del *es* divino, como en el presente.

⁶¹ Cf. MATEO-SECO, Lucas. F., “San Agustín y la exégesis de san Agustín en 1 Cor 13,12 y 1 Jn 3,2”, en *Revista Agustiniiana* 38 (1997) 529-559.

anclados en la esperanza. Advertís cómo el apóstol Pablo concuerda con su colega en el apostolado al decir: *estamos salvados en esperanza. Pero la esperanza que se ve no es esperanza; porque lo que uno ve ¿cómo puede esperarlo? Si, pues, esperamos lo que no vemos, con paciencia lo esperamos* (Rom 8,24-25)⁶².

Este pasaje es distinto a los anteriores. El predicador proclama abiertamente el acuerdo entre los dos apóstoles. Pero ¿se da efectivamente ese acuerdo? Sí, en cuanto que uno y otro sostienen que el cristiano está instalado en la esperanza y en cuanto que ambos se refieren a la esperanza escatológica (san Juan habla de ella en 1 Jn 3,2, el versillo anterior al comentado). Pero procede añadir que al predicador parece urgirle más el complemento paulino que el juánico; mientras pasa por alto el fundamento de la esperanza: “en él” (Cristo), se ocupa, aunque sea brevemente, de la paciencia del texto paulino. Aunque de ordinario le interesan más los aspectos teológicos que los morales, aquí el teológico (“en él”) cede ante el moral (“la paciencia”). Parece como si el predicador se sintiese más cómodo en compañía de san Pablo que en compañía de san Juan.

IIEp 6,9. San Agustín se propone comentar 1 Jn 3,24: *Y quien guarda su mandamiento permanecerá en Dios y Dios en él. Y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado*. Al respecto, comenta: “¿No resulta evidente que es fruto de la acción del Espíritu en el hombre que exista en él la dilección y la caridad? ¿No es evidente lo que dice Pablo: *La caridad de Dios derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu santo que nos fue dado?* (Rom 5,5b). De la caridad hablaba san Juan y decía que debemos interrogar nuestro corazón en presencia de Dios”. Y después de citar 1 Jn 3,23-24 (*... y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado*), el santo concluye: “Pues, si adviertes que tienes la caridad, tienes el Espíritu Santo que te capacita para comprender”⁶³.

También en este caso el predicador advierte una coincidencia clara entre 1 Jn 3,24 (*Y quien guarda su mandamiento permanecerá en Dios y*

⁶² Los dos versículos, el de san Juan y el de san Pablo, nunca más los comentará juntos Agustín. El texto de Jn aparece también en *c. Fel 1,2* y en *perf. iust. 39*.

⁶³ En s. 71,28 une este texto (1 Jn 3,24) no a Rom 5,5 sino a Rom 8,15 y 8,16 (en relación con la filiación). En s. 132 A (Mai 128),2 el mismo versículo es utilizado para comentar Jn 6,57 (contexto eucarístico). Nunca en relación con la caridad, como aquí.

Dios en él. En esto conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado) y Rom 5,5 (*el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*). Pero ¿existe realmente esa identidad? Está claro que en los dos textos se hallan el mismo sustantivo (*Espíritu*) y la misma oración de relativo (*que se nos ha dado*). Pero también saltan a la vista las divergencias. Previamente conviene advertir que el texto griego de san Juan, al usar el plural, alude a dos mandamientos (creer en Jesucristo y amar al hermano), mientras que el texto que utilizaba san Agustín empleaba el singular, que él refería únicamente al mandato del amor fraterno⁶⁴. He aquí las divergencias: san Juan entiende como don del Espíritu el conocer la permanencia de Dios en el fiel, san Pablo el amor de Dios (genitivo subjetivo) y san Agustín el amor fraterno; para san Juan, el Espíritu que se nos ha concedido es signo que permite conocer que Dios permanece en el fiel; para Agustín, es signo de posesión del amor fraterno. San Juan pone de relieve el Espíritu como don de Dios; san Agustín el amor (fraterno) como don del Espíritu. San Agustín ha entendido a san Juan desde san Pablo, interpretado a su modo. En ello ha influido, sin duda, su predilección por Rom 5,5. Pero quizá también y sobre todo por su interpretación de *sus mandamientos*. Como el santo piensa sólo en el mandamiento del amor y entiende el amor como don del Espíritu, todo cuadra en su interpretación: guarda el mandamiento del amor quien posee el amor y posee el amor quien posee el Espíritu. Por tanto, afirmar que permanece en Dios quien cumple el mandamiento del amor es lo mismo que afirmar que permanece en Dios quien posee el Espíritu, porque poseer el Espíritu implica poseer el amor. El problema para esta interpretación es que en el versículo anterior san Juan ha hablado de otro mandamiento: el de creer en el nombre de Jesucristo (1 Jn 3,23) que el obispo no tiene en cuenta.

IIEp 9,4. A propósito de 1 Jn 4,18: *No hay temor en la caridad*, san Agustín se pregunta en qué caridad, para responder que no se trata de la incipiente, sino de la perfecta, pues *la caridad perfecta expulsa el temor* (1 Jn 4,18). Luego continúa: “Comience, pues, a aparecer el temor, puesto que *el inicio de la sabiduría es el temor del Señor* (Prov 1,7)”. Para el obispo el temor prepara en cierto modo el lugar a la caridad, aunque coexisten en

⁶⁴ Sólo “quizá” porque poco antes ha citado el v. 23 en el que el singular “mandamiento” incluye tanto el precepto de creer como el de amar. La razón verdadera es posible que sea otra: la preferencia que el predicador da en su comentario al tema del amor sobre todo otro.

relación inversa: a más temor menos caridad y a más caridad menos temor. El temor tiene, con todo, una función positiva: como la aguja introduce el hilo, así el temor introduce la caridad. El predicador continúa: “Afianzada la seguridad en el espíritu, ¡cuán grande es nuestro gozo ya en este mundo ya en el futuro! Y en este mismo mundo ¿quién nos dañará, una vez llenos de caridad? Ved cómo la misma caridad hace exultar al Apóstol: *¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación? ¿La angustia? ¿La persecución? ¿El hambre? ¿La desnudez? ¿El peligro? ¿La espada?* (Rom 8,35). También Pedro dice: *¿Y quien puede dañaros si os afanáis por el bien?* (1 Pe 3,13)”⁶⁵.

Está claro que tanto el pasaje de san Juan como el paulino coinciden en que el amor excluye el temor, aunque este término esté ausente del texto de san Pablo. Pero son más las divergencias, dejando de lado los aspectos formales, a saber, que mientras san Juan se limita a afirmar, san Pablo se sirve de una pregunta retórica, y que san Juan formula un principio, mientras que san Pablo aduce un ejemplo. Divergen en el aspecto cronológico: san Juan se refiere al futuro, al temor en el día del juicio (v. 17), san Pablo al presente (*in hoc saeculo*); en el temor: san Juan habla del temor al juicio, san Pablo, del temor a ser apartados de Cristo⁶⁶; en el amor: san Juan se refiere al amor del cristiano, san Pablo al amor de Cristo, san Agustín del amor a Cristo. En efecto, el pastor de Hipona comprende mal a san Pablo, interpretando el *Christi* del sintagma *amor Christi* como genitivo objetivo: Cristo objeto del amor del cristiano⁶⁷. Por último, mientras san Juan no menciona el posible causante del temor, san Pablo señala diversos factores psicológicos o físicos. En definitiva, el texto paulino, al menos en la interpretación de Agustín, no era el más adecuado para exponer el pensamiento de san Juan.

IIEp 10,2. En 1 Jn 5,1ab Agustín leía: *Todo el que cree que Jesús es Cristo ha nacido de Dios*. La respuesta a la pregunta sobre lo que implica

⁶⁵ El tono exultante que muestra este texto no aparece en ninguno de los otros tres textos en que san Agustín pone Rom 8,35 en relación con 1 Jn 4,18, a saber s.130 A (Dolbeau 19),5; *ep.* 145,4-6 y *gr. et lib. arb.* 1733-34. No muchos casos teniendo en cuenta que 1 Jn 4,8 es citado otras 38 veces fuera de los *tractatus* y de Rom 8,35, otras 21 veces.

⁶⁶ Aunque en última instancia podrían coincidir.

⁶⁷ Antes de citar el texto paulino, se pregunta: “¿Y en este mismo mundo, ¿quién nos dañará estando llenos de la caridad de Cristo?” Esta interpretación no es ocasional, sino habitual en el santo.

creer eso la encuentra el predicador en la continuación del texto: *Y todo el que ama a quien lo engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1cd). El predicador advierte que, acto seguido, san Juan vincula el amor con la fe porque la fe sin amor es vana, contraponiendo la fe del cristiano a la de los demonios. Luego exhorta: “Añade a esta fe el amor para que se convierta en una fe como la que proclama el apóstol Pablo: *La fe que obra por el amor* (Gál 5,6c). Has encontrado al cristiano, has hallado al ciudadano de Jerusalén, al conciudadano de los ángeles; has hallado al peregrino que, en su camino, suspira por la patria”.

Sin duda existen coincidencias entre el texto juánico y el paulino: ambos textos hablan de la fe y del amor, y en uno y en otro ambas virtudes aparecen asociadas, precediendo la fe al amor. A partir de aquí todo son ya divergencias. En efecto, el texto paulino surge en el marco de la polémica sobre el valor de la ley judía, totalmente ajeno al texto de san Juan; en cuanto a la fe, mientras san Juan habla de una fe específica (la fe en Jesús como el Cristo –es decir, la fe como asentimiento de la inteligencia a una verdad–), san Pablo no especifica sino que habla sin más de la fe (entendida a su modo, como aceptación y acogida del don de Dios en Cristo); en cuanto al amor, mientras san Juan habla del amor al Padre que implica el amor a su hijo⁶⁸, san Pablo tampoco especifica, pero cabe pensar que la entiende en el sentido general de 1 Cor 13 y Rom 5,5, sin especificar objeto⁶⁹. Mientras san Juan pretende que no se separe el Cristo Hijo de Dios del hombre Jesús, Agustín busca que no se separe la fe en Jesucristo y el amor fraterno.

El hecho de que san Juan y san Pablo sean transmisores de la única fe de la Iglesia en Cristo Jesús implica para san Agustín una coincidencia sustancial en los contenidos de sus respectivas cartas y, en principio, justifica apoyar enseñanzas de un apóstol en las de otro. Nada extraño, pues, que él

⁶⁸ No existe acuerdo entre los exegetas respecto a si el “hijo” se refiere aquí al fiel cristiano o al Hijo de Dios o a uno y otro. Para el primer caso, cf. VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan*, p. 628. n. 60.

⁶⁹ Sobre la interpretación agustiniana de Rom 5,5, cf. LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. “Le verset paulinien Rom., V. 5 dans l’oeuvre de saint Augustin”, en *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954) 2, Paris 1954, 657-665. Cuando el santo recurre al texto paulino para exponer la relación entre el don del Espíritu Santo, la caridad, y el cumplimiento pleno de la ley, por “caridad de Dios” entiende el amor que el fiel cristiano siente por Dios (p. 659).

buscase confirmar lo dicho por san Juan con textos paulinos, como, según hemos visto, ha hecho, aunque sólo en dos casos formula expresamente la convicción de que determinados textos de uno y otro apóstol dicen lo mismo (cf. *IIEp* 4,7; 6,9); en los demás, lo asume sin más.

En general, cabe afirmar que el obispo se atiene demasiado a la coincidencia material de las palabras de uno y otro apóstol, sin prestar la atención debida a las variables que pueden modificar en mayor o menor grado su significado en cada contexto. Así queda planteada ya la cuestión del grado de coincidencia de contenido supuesta por san Agustín en los textos analizados. El exegeta moderno no se manifiesta tan optimista como el santo al respecto; en pocos de los textos citados por él puede asumir la coincidencia que él advierte entre lo afirmado por el texto de san Juan y lo afirmado por el texto de san Pablo. Si el predicador la percibe es, con frecuencia, fruto de inadvertencias o a costa de sacrificar aspectos más o menos importantes del texto de uno u otro apóstol.

Señalamos a continuación diversas variables en los textos que el santo no parece haber advertido o, en todo caso, no haber tenido suficientemente en cuenta.

- a) Los tiempos en que piensan uno y otro apóstol (1 Jn 4,18 y Rom 8,35, en *IIEp* 9,4).
- b) Un mismo concepto se refiere a unos sujetos en san Juan y a otros en san Pablo (“tinieblas” en 1 Jn 1,5 y en 2 Cor 6,14c, en *IIEp* 1,5); un mismo concepto no tiene en el texto de san Juan exactamente el mismo significado que en el de san Pablo (la “verdad” de Dios en 1 Jn 1,10 y en Rom 3,4, en *IIEp* 1,6); el mismo sustantivo se refiere a distintos objetos (el temor en 1 Jn 4,18 y en Rom 8,35, en *IIEp* 9,4); al mismo concepto se asignan funciones diversas (al amor en 1 Jn 5,1 y en Gál 5,6c, en *IIEp* 110,2).
- c) La misma acción tiene sujetos distintos en uno y otro apóstol (1 Jn 4,18 y Rom 8,35, en *IIEp* 9,4).
- d) El modo de afirmación es diferente en los textos de uno y otro apóstol: hipotética/ aseverativa (en 1 Jn 1,10/Rom 3,4b, en *IIEp* 1,6); simple afirmación/pregunta retórica (1 Jn 4,18/Rom 5,35, en *IIEp* 9,4); principio general/aplicación concreta (1 Jn 4,18/Rom 5,35, en *IIEp* 9,4); relación de identidad/relación de contraposición (1 Jn 2,7-8/ Ef 5,8, en *IIEp* 1,10).

- e) Es diferente el contexto teológico en el que realizan sus afirmaciones uno y otro apóstol (1 Jn 3,3 y Rom 8,24-25, en *IIEp* 4,7); es distinta la función que uno y otro apóstol asignan al Espíritu Santo (1 Jn 3,24 y Rom 5,5b, en *IIEp* 6,9); es diferente la perspectiva en que se coloca un apóstol y otro (1 Jn 2,17 y Col 3,9b-10a y Ef 5,8ab, en *IIEp* 1,10).

En líneas generales, se puede afirmar una excesiva tendencia del predicador de Hipona a leer en san Juan lo que él ha encontrado en san Pablo. Incluso, una vez asociados el texto de san Juan y el de san Pablo, el santo prefiere fijarse en un aspecto moral del paulino en vez de hacerlo en el más teológico de san Juan, no obstante que él se siente más inclinado a considerar los aspectos teológicos que los morales (1 Jn 3,3 y Rom 8,24-25, en *IIEp* 4,7).

2. San Agustín complementa/explica lo afirmado por san Juan con san Pablo

IIEp 2,6. San Agustín cita 1 Jn 2,13cd: *Os escribo jóvenes, porque habéis vencido al maligno*, pero su comentario se centra más bien en 1 Jn 2,14f: *... porque sois fuertes* y se pregunta cuál es la causa por la que el cristiano no cae vencido en ese combate: ¿es su fortaleza personal o la fortaleza, presente en él, de quien fue hallado débil en manos de sus perseguidores? El predicador opta por la segunda posibilidad. La explicación la fundamenta en un pasaje paulino: “Nos hizo fuertes el que no opuso resistencia a sus perseguidores, *pues fue crucificado en razón de su flaqueza, pero vive por el poder de Dios* (2 Cor 13,4ab)”⁷⁰.

El texto de san Juan se limita a constatar la fortaleza de los jóvenes; con el texto paulino, el predicador da razón de esa fortaleza que los llevó a la victoria: la victoria de Cristo en su pasión. En este sentido complementa el texto de san Juan. Pero este complemento no responde al pensamiento del evangelista en la carta. En ella no aparecen mencionadas una sola vez ni la cruz ni la crucifixión⁷¹. Teniendo en cuenta que el principal dato cristológico de la carta de san Juan es la encarnación, mientras que en san Pablo lo son la pasión y muerte en la cruz, cabe afirmar que en el texto agustiniano aparece la teología paulina sobrepuesta a la juánica. Un dato significativo es que, aún vinculando la fortaleza del cristiano a la de Cristo,

⁷⁰ En ningún otro pasaje vincula Agustín 1 Jn 2,13 a 2 Cor 13,4.

⁷¹ Lo cual no quiere decir que la ignore, pues presenta a Cristo como víctima de propiciación por nuestros pecados (1 Jn 2,2).

tenía en el mismo san Juan apoyo para justificar tanto la fortaleza como la victoria: *Confiad que yo he vencido al mundo* (Jn 16,33) y *Todo el que ha nacido de Dios vence al mundo* (1 Jn 5,4). Y, sin embargo, ha recurrido a san Pablo. El comentario agustiniano de Juan tiene aquí un claro sesgo antropológico-soteriológico paulino.

IIEp 4,11. Comentando 1 Jn 3,8c: *Para esto se ha manifestado el Hijo de Dios*, el predicador de Hipona entra en el motivo de la encarnación. En ese contexto centra su discurso en los pecadores, contrapone su nacimiento de Dios en cuanto criaturas a su nacimiento del diablo en cuanto pecadores, e introduce la doctrina del pecado original. Luego lleva la reflexión a otro doble nacimiento: el que tiene lugar en Adán y el que tiene lugar en Cristo. “Por mediación de quien sólo era hombre, somos pecadores; por mediación del hombre Dios, nos hacemos justos. El nacimiento primero nos arrojó a la muerte, el segundo nos levantó a la vida. El primero arrastra consigo el pecado, el segundo libra del pecado” (cf. Rom 5,12-21). Y concluye: “Este es el motivo por el que Cristo vino como hombre: para eliminar los pecados de los hombres”. Y al final aduce completa la cita de san Juan: *Para esto se ha manifestado el Hijo de Dios: para eliminar las obras del diablo* (1 Jn 3,8d)⁷².

Tenemos aquí un texto que ilumina bien la mentalidad de san Agustín. El predicador tenía en la continuación del mismo versículo la finalidad de la manifestación del Hijo de Dios: *para destruir las obras del diablo*. Pero, antes de mencionar siquiera esas obras, prefiere hacer escala en la carta a los Romanos (Rom 5) y hablar del pecado contraído por el hombre en Adán. Ha complementado a san Juan con san Pablo, aclarando cuál es, según él, la obra del diablo que el Hijo de Dios vino a eliminar: el pecado original. Ahora bien, san Juan entiende que las obras del diablo son los pecados (cf. 1 Jn 3,5), pero contempla siempre pecados personales, nunca un pecado heredado de Adán como hace san Agustín. La misma estructura del párrafo es iluminadora: lo abre 1 Jn 3,8c y lo cierra 1 Jn 3,8d: en medio todo es teología paulina. Claramente y una vez más, el predicador somete san Juan a san Pablo.

IIEp 5,7. San Agustín, que ha citado 1 Jn 3,9ab: *El que ha nacido de Dios no comete pecado*, quiere descubrir qué pecado no comete. En efecto, según él, para no entrar en contradicción con 1 Jn 1,8, la afirmación hay que

⁷² El texto de 1 Jn 3,8 lo utiliza Agustín también en relación con el pecado original en *nupt. et conc.* 2,56 y *pecc. mer.* 1,26,39-1,27,43.

entenderla referida sólo a determinado pecado. ¿De qué pecado se trata? ¿Será el de violar la caridad, tomando apoyo en 1 Jn 2,11? El predicador está a la búsqueda de un pasaje que mencione explícitamente la caridad. En este contexto señala que el período termina con estas palabras: *Todo el que ha nacido de Dios no peca porque su semilla permanece en él* (1 Jn 3,9abc). Y comenta: “La semilla de Dios es su palabra. De ahí que diga el Apóstol: *Por medio del evangelio yo os he engendrado* (1 Cor 4,15c)”⁷³.

En el presente texto el predicador se deja guiar por una asociación. En efecto, la asociación entre “semilla” y “engendrar” le lleva a 1 Cor 4,15c (*Por medio del evangelio yo os he engendrado*) y a afirmar luego que la semilla de Dios es su palabra –el evangelio–. El santo ha encontrado la inspiración en san Pablo⁷⁴. Mas, por otra parte, él no ha advertido que se trata de distintos sujetos: en el texto de san Juan es Dios quien engendra, en el de Pablo, Pablo mismo. Digno de nota es también que, disponiendo de un texto más adecuado como era 1 Pe 1,23 (*habéis sido reengendrados por una semilla no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente*), optó por citar a san Pablo. En cuanto explicación del término “semilla”, se puede entender como un complemento al texto juánico.

II Ep 5,8. El predicador emprende el comentario de 1 Jn 3,10cde: *El que no es justo no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano*, afirmación de la que el mismo san Juan da razón en el versículo siguiente: *Pues este es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos unos a otros* (1 Jn 3,11). De aquí deriva el autor de la carta su enseñanza según la cual todo el que obra contra el mandamiento comete el pecado asesino en el que caen los que no nacen de Dios: *No como Caín que era del maligno y mató a su hermano... Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas* (1 Jn 3,12). Estas palabras permiten al predicador concluir que donde hay envidia⁷⁵ no puede existir el amor fraterno; que

⁷³ Este pasaje de san Juan (1 Jn 3,9) nunca más es puesto por san Agustín en relación con 2 Cor 4,15.

⁷⁴ En opinión de los diversos exegetas, la semilla de que habla san Juan es el Espíritu Santo, o Cristo, o la nueva vida en Cristo, o el destino divino del creyente, sin excluir la palabra de Dios o el evangelio. Cf. BEUTLER, Johannes, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000; en p. 88, las distintas opiniones.

⁷⁵ San Agustín deduce la envidia de Caín de su tristeza y lividez de rostro (Gén 4,6). A propósito de este texto, comenta: “Dios veía su envidia hacia el hermano y se lo reprochaba” (*ciu.* 15,7).

quien siente envidia no ama, y que en él mora el pecado del diablo porque también el diablo derribó al hombre por envidia (Sb 2,24). Y esta es su exhortación: “De lo que añadió conservad en vuestra memoria que la envidia no puede coexistir con la caridad. En el himno de alabanza de la caridad tienes claramente indicado que *la caridad no es envidiosa* (1 Cor 13,4c)”⁷⁶.

En este pasaje el predicador ha trascendido el hecho concreto y ha buscado la causa subjetiva del asesinato, que le ha llevado a 1 Cor 13,4c. En efecto, la causa objetiva la da el mismo san Juan: la diferencia moral entre sus obras y las de su hermano. La envidia era solo la causa psicológica. Al aducir esta causa ha complementado la información dada por san Juan. Aunque lo que se da aquí es una actualización.

II Ep 7,7. San Juan afirma categóricamente: *Dios es amor* (1 Jn 4,8b). Y luego continúa: *En esto se ha manifestado el amor de Dios hacia nosotros: en que envió a su Hijo único a este mundo para que vivamos por medio de él* (1 Jn 4,9). San Juan prueba el amor del Padre hacia el cristiano con el hecho de haber enviado su Hijo al mundo, es decir, con la encarnación. Pero a san Agustín eso le parece poco y añade la pasión y muerte como prueba del amor supremo, según proclama también san Juan, pero en el evangelio (Jn 15,13). La prueba, pues, del amor del Padre por el cristiano ha cambiado: ya no es la simple venida al mundo de su Hijo, sino la muerte de su Hijo por el hombre: “Dios envió a su Hijo único a morir por nosotros”. Ha interpretado la carta de Juan desde el evangelio de Juan, y luego confirma la interpretación con san Pablo: “así también dice el Apóstol Pablo: *El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos ha dado ya todo con él?* (Rom 8,32)”. San Pablo habla de la entrega a muerte de Jesucristo por Dios Padre, acción no fácil de aceptar partiendo de que Dios es amor (1 Jn 4,8b). De ahí que el predicador introduzca un diálogo ficticio con un oyente que niega la posibilidad de esa entrega, para rebatirle con la autoridad de Pablo (“No lo digo yo, es Pablo quien lo dice”), que es quien afirma: *Quien entregó a su propio Hijo*. Luego, el santo da un paso más y recurre de nuevo a su autoridad: “Dice el mismo Apóstol: *Quien*

⁷⁶ Los dos pasajes, el de san Juan (1 Jn 3,12) y el de san Pablo (1 Cor 13,4) no vuelven a ser comentados juntos por Agustín. 1 Jn 3,10 lo cita también en *grat. et lib. arb.* 17,35, y 1 Jn 3,12, en *ciu.* 15,7, aludiendo también a la envidia de Caín, como se indicó en la nota anterior.

me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gál 2,20e)”. Con este texto mostraba el acuerdo entre Pablo y el evangelio de Juan (Jn 15,13)⁷⁷.

Según 1 Jn 4,9 Dios manifiesta su amor por nosotros enviando a su Hijo a este mundo; según 1 Jn 4,10, manifiesta ese mismo amor enviándolo como expiación de nuestros pecados, lo que implica su muerte. Si se tiene en cuenta que san Juan prueba el amor de Dios hacia el hombre con el “doble envío”: al mundo (encarnación) (1 Jn 4,9) y a la muerte (1 Jn 4,10), el modo de actuar de san Agustín aquí es doblemente curioso: de una parte, no comenta la primera manifestación del amor divino, es decir, la encarnación y se centra en la segunda, la muerte; de otra parte, respecto de esta segunda manifestación y, aunque pasando por Jn 15,13 –entregar la vida es la mayor prueba de amor–, prefiere probarla con dos textos paulinos, Rom 8,32 (*Quien no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos lo ha dado ya todo con Él?*) y Gál 2,20 (*quien me amó y se entregó a sí mismo por mí?*) antes que con el versillo siguiente de san Juan, 1 Jn 4,10. Guiado por los textos de Pablo, san Agustín se separa de san Juan en otro aspecto: este apóstol habla de dos manifestaciones del amor del Padre, san Agustín en cambio, de una del Padre (Rom 8,32) y otra del Hijo (Gál 2,20)⁷⁸. Prueba ulterior de que el predicador da la preferencia a san Pablo antes que a san Juan.

IIEp 8,12. San Agustín comenta 1 Jn 4,12-13 (*Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud. En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en*

⁷⁷ Los versículos de Juan (1 Jn 4,9) y Pablo (Rom 8,32) no vuelven a ser comentados juntos por Agustín. Pero mientras el versículo 1 Jn 4,9 sólo es citado por el santo aquí, Rom 8,32 aparece citado unas 50 veces fuera de *IIEp*. No deja de ser significativa desaparición posterior de la boca y pluma de san Agustín de 1 Jn 4,9. Una vez más nos encontramos con que san Pablo se ha impuesto sobre san Juan en el pensamiento del obispo de Hipona. Él preferirá a san Pablo antes que a san Juan como testigo del amor de Dios Padre por el hombre. Para el santo, la auténtica prueba del amor de Dios no es la encarnación, sino la muerte de Cristo, aunque la encarnación sea necesaria para la muerte. Pero si san Pablo (Rom 8,32) prevalece sobre san Juan (1 Jn 4,9), es porque ha encontrado apoyo en el mismo Juan (Jn 15,13).

⁷⁸ En el pasaje el predicador introduce todavía a Judas como realizador de la misma obra, para probar que la diversa intención convirtió una única acción en acciones diversas, y luego concluir: “¡Tanto vale la caridad! Ved que ella sola discierne, ella sola distingue las acciones de los hombres” (*IIEp* 7,7).

que nos ha dado de su Espíritu). El comentario del versículo 12, una invitación al amor fraterno, no le sugiere ningún pasaje paulino. Sí, en cambio, el comentario al versículo 13, para responder a la última pregunta que en relación con él formula. En efecto, la afirmación de san Juan según la cual sabemos que Dios habita en nosotros porque nos ha dado de su Espíritu, sugiere al predicador una primera cuestión: ¿Y cómo sabemos que nos ha dado de su Espíritu? Su respuesta: “Interroga a tu corazón; si está lleno de caridad, tienes el Espíritu de Dios”. Y luego una segunda pregunta: ¿cómo sabemos que ese es el criterio adecuado? Su respuesta: “Interroga al apóstol Pablo: *Porque la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom 5,5b)”⁷⁹.

Según san Juan, la inhabitación recíproca de Dios y el cristiano se fundamenta en el mutuo amor fraterno (1 Jn 4,12bc) y se conoce por la participación en el Espíritu de Dios (1 Jn 4,13). A primera vista, Rom 5,5 sirve al predicador sólo para comentar el último versículo juánico; en realidad, encuentra en él la explicación de la doble afirmación de san Juan. El santo parte de la afirmación de este apóstol de que la participación en el Espíritu posibilita conocer la inhabitación recíproca de Dios y del cristiano, pero necesita demostrar esa participación. Como prueba aduce la posesión del amor fraterno, dato que le garantiza precisamente Rom 5,5. Este pasaje paulino sostiene la doble afirmación de san Juan: si el Espíritu derrama en el corazón del cristiano el amor, la presencia de este amor en el cristiano prueba su participación en el Espíritu de Dios y, al mismo tiempo, la inhabitación recíproca entre Dios y el cristiano, puesto que es el amor fraterno que él le otorga el que la fundamenta. Pero el santo se separa del pensamiento de san Juan: de una parte, san Agustín convierte al Espíritu santo en revelador de la inhabitación en cuanto donante del amor que la produce; ahora bien, en san Juan no aparece el Espíritu como dador directo del amor, sino solo como revelador de la inhabitación; de otra, al hablar de la inhabitación de Dios, san Juan se refiere a Dios Padre, no al Espíritu Santo, como interpreta el predicador.

II Ep 8,13. San Agustín acaba de leer 1 Jn 4,14: Y nosotros hemos visto y somos testigos de que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo.

⁷⁹ La misma relación entre 1 Jn 4,13 y Rom 5,5 en *Trin.*15,17,31, tanto en contexto trinitario como en el de la teología de la caridad.

Al presentar a Jesucristo como salvador/sanador del mundo, san Juan presupone que el hombre es un enfermo. En este contexto, el predicador trata de dar esperanza a sus fieles. “¿Te fijas en la magnitud de tu mal y no en la omnipotencia del médico? Tú has perdido la esperanza, pero él es todopoderoso. Testigos de su poder son los primeros a los que curó y los que le dieron celebridad. Y todo ello no obstante que fueron curados más en la esperanza que en la realidad, según expresión del Apóstol: *Porque nuestra salvación es en esperanza* (Rom 8,24a)”. El texto paulino implica la existencia de etapas en la curación: una inicial, vinculada a la adquisición de la fe, y otra de plenitud, “cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad (cf. 1 Cor 15,53-54). Esto es objeto de esperanza, aún no de realidad. Pero el que se goza en lo que espera, conseguirá también la realidad; no así quien carece de esperanza”⁸⁰.

En 1 Jn 4,14 san Juan presenta a Jesucristo como salvador/sanador del mundo, enviado por el Padre. El predicador, por su parte, complementa a san Juan exponiendo la naturaleza de esa salvación/sanación: una salvación/sanación por etapas: una, en esperanza (Rom 8,24), que tuvo como primeros beneficiarios a los apóstoles; otra, en realidad, de naturaleza escatológica (cf. 1 Cor 15,53-54). También san Juan conoce etapas en la relación del hombre con Dios. Aunque se refieren al ser del cristiano y a la visión de Dios, con la acomodación oportuna que tan bien se le da, san Agustín podía haberlas utilizado en la exposición del otro texto juánico, pero en este caso lo favorecía en empleo del mismo concepto: la salvación.

II Ep 9,9. El predicador se dispone a comentar 1 Jn 4,19: *Nosotros amemos, porque él nos amó antes*. Esta verdad implica, dice el predicador, la posibilidad para el hombre de amar a Dios. “Al amarle nos hemos hecho amigos de él, pero él nos amó cuando éramos sus enemigos para hacernos sus amigos. Él nos amó y nos otorgó amarle a Él. Ese amor convierte en belleza nuestra previa fealdad. Nuestra alma, fea por la maldad, se vuelve bella amando a Dios, amando al que siempre es bello”. Después de estas reflexiones sobre la belleza y fealdad del alma, vuelve a citar el texto de san Juan: *Nosotros amemos, porque él nos amó antes*, para añadir inmediatamente después: “Escucha al apóstol Pablo: *Dios nos mostró su amor en el*

⁸⁰ El texto juánico (1 Jn 2,14) nunca más vuelve a ser puesto en relación con Rom 8,24, pues sólo aquí es citado y comentado por san Agustín.

hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros (Rom 5,8). *él, justo, por nosotros impíos; él, hermoso, por nosotros feos*⁸¹.

Aunque el predicador encuentra en Rom 5,8 (*Dios nos mostró su amor en el hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros*) la confirmación de lo afirmado por san Juan en 1 Jn 4,19 (*Nosotros amemos, porque él nos amó antes*), en realidad los dos textos difieren entre sí. Por una parte, san Juan señala la prioridad temporal absoluta del amor de Dios al hombre respecto del amor del hombre a Dios; san Pablo se limita a señalar una prioridad temporal limitada a la historia pecadora del hombre. Al Apóstol no parece importarle tanto el cuándo como las condiciones de ese amor. Asimismo, mientras san Juan deriva del amor de Dios al cristiano la exigencia⁸² del amor fraterno –aunque san Agustín concluye a la exigencia del amor a Dios–, san Pablo no deriva exigencia ninguna, sino sólo la certeza de la salvación. Por otra parte, el texto paulino complementa el juánico doblemente: al señalar que nos amó *cuando aún éramos pecadores* –la condición de pecador del hombre da un valor añadido al amor de Dios– y al señalar la prueba del amor de Dios al hombre: la muerte de Cristo por nosotros.

IIEp 10,1. San Agustín emprende el comentario de 1 Jn 5,1ab: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios*. Aunque lo lógico sería que el predicador, siguiendo a san Juan, se preguntase, en positivo, quién cree que Jesús es el Cristo, prefiere seguir la vía negativa y se pregunta quién es el que no cree que Jesús sea el Cristo. En su opinión, no cree que Jesús sea el Cristo quien no vive como Cristo manda. En efecto, no basta con afirmar de palabra que se cree, pues la fe sin obras no salva (cf. Sant 2,17). Ahora bien, la obra de la fe es el amor mismo, según lo que dice el apóstol Pablo: *Y la fe que obra por el amor* (Gál 5,6c). Por ello, argumenta el santo: “las obras que realizaste antes de venir a la fe o eran nulas o, si tenían la apariencia de bondad, eran vanas”⁸³.

⁸¹ En ningún otro pasaje de la obra agustiniana aparecen juntos el texto juánico (1 Jn 4,9) y el paulino (Rom 5,8). 1 Jn 4,19 es comentado repetidamente por el santo (cf. *en. Ps.* 118,27,5; *ep.* 186,7; *gr. et lib. arb.* 38; *c. Iul ap.* 1,131; *gr. et pecc. orig.* 1,27).

⁸² Aunque el verbo griego *agapomen* puede ser también indicativo y en este caso se limitaría a indicar una realidad (“nosotros amamos”), la traducción de que disponía san Agustín entendió que estaba en subjuntivo (*diligamus*) con valor exhortativo.

⁸³ El texto de san Juan (1 Jn 5,1) vuelve a ser puesto por san Agustín en relación con Gál 5,6 en el párrafo siguiente de la misma homilía (10,2) básicamente en el mismo sen-

Al recurrir a Gál 5,6 para exponer 1 Jn 5,1, san Agustín introduce un criterio nuevo para discernir la fe, ajeno al contenido mismo de la fe a que se refiere san Juan: el de las obras. Al lector moderno le puede llamar la atención que el predicador pase directamente a san Pablo teniendo a disposición la segunda parte del versículo que habla precisamente del amor: *Y todo el que ama al que engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1b). Pero este versículo no servía a sus planes, primero porque habla del amor a Dios Padre y del amor a Dios Hijo⁸⁴, mientras que a él le interesaba el amor fraterno, y luego porque en san Juan el amor se añade a la fe, mientras que a él, en polémica antidonatista, le interesaba que el amor especificase la fe, que es lo que hace el texto paulino. Al actuar así a propósito de 1 Jn 5,1a, el predicador se sale del pensamiento juánico, cuya preocupación primera era el contenido de la fe, aunque sin separarla de la caridad. En todo caso, muestra una vez más la facilidad con que el santo pasa de san Juan a san Pablo. Este modo de proceder lo explica, de un lado, la devoción del santo por san Pablo; de otro, la voluntad de hacer no una lectura histórica del texto bíblico, sino una lectura actualizada al máximo. San Agustín podía haber insistido en el contenido de la fe de que habla san Juan, pero a condición de que hubiese tenido en mente, por ejemplo, a los maniqueos –ceranos en sus planteamientos cristológicos a los de los disidentes de la comunidad a que está dirigida la carta–, y no a los donatistas.

En esta sección hemos considerado una serie de textos juánicos para cuya explicación el santo ha recurrido a otros paulinos. Ante todo cabe señalar la facilidad con que el obispo de Hipona pasa de un texto del evangelista al del Apóstol. Y, lo que es más significativo, aun cuando, al menos en principio, podía explicar a san Juan desde san Juan mismo. Por ejemplo, en *IIEp* 2,6, a propósito de la victoria de los jóvenes: para explicarla el predicador disponía de Jn 16,33 o de 1 Jn 5,4, pero ha preferido recurrir a 2 Cor 13,4. Un caso similar es *IIEp* 5,7 en relación a 1 Jn 3,9: para la inteligencia del texto contaba con 1 Pe 1,23, más pertinente, pero el santo prefirió servirse de 1 Cor 4,15c.

tido. Fuera de estos dos casos 1 Jn 5,1 no vuelve a ser comentado por san Agustín ni, por tanto, puesto en relación con Gál 5,6.

⁸⁴ A continuación, sin embargo, hará una interpretación de esta parte del versillo adaptada a lo que tenía en mente: amar al Hijo implica amar a los demás hijos de Dios.

La tendencia a explicar a san Juan mediante san Pablo antes que mediante el mismo san Juan tiene a veces como efecto pasar por alto determinados aspectos del texto juánico y centrarse en aquellos para los que encuentra un equivalente en el paulino. Por ejemplo, en *IIEp* 7,7 pasa por alto el misterio de la encarnación en beneficio del misterio de la pasión y muerte de Jesucristo, que interpreta con textos paulinos. El resultado es una interpretación de san Juan desde san Pablo.

También se ha podido constatar cómo, aunque recurra a san Juan para explicar a san Juan, acto seguido añade al texto juánico uno paulino, como si el primero no le bastara. Así en *IIEp* 4,5 donde, para explicar 1 Jn 3,2, aduce Jn 1,1 e inmediatamente Fil 2,6.

Se advierte también en san Agustín cierta urgencia por introducir inmediatamente a san Pablo, como si lo considerase imprescindible para entender la continuación del texto juánico. Es lo que se percibe en *IIEp* 4,11 donde, antes de aducir la respuesta de san Juan a la cuestión de por qué vino Cristo, anticipa la respuesta que él encuentra en san Pablo (Rom 5,12-21), y sólo después se decide a citar completa la afirmación de san Juan (1 Jn 3,8b), para él inteligible a la luz de san Pablo.

En esa tendencia a interpretar a san Juan desde san Pablo, san Agustín se precipita a la hora de sacar conclusiones a partir de semejanzas puramente materiales e interpreta el texto juánico desde su propia interpretación del texto paulino. Se da el caso en *IIEp* 8,12 con relación con 1 Jn 4,13 y Rom 5,5, a propósito de la inhabitación recíproca de Dios y el cristiano.

Cabe señalar también que al predicador le gusta introducir aspectos nuevos tomados de san Pablo, que no están ni sugeridos por el texto de san Juan. Es el caso cuando la afirmación de que Cristo es el salvador del mundo (1 Jn 4,14) le lleva en *IIEp* hablar de una salvación por etapas: una ya presente, en esperanza, y otra aún futura (Rom 8,24 y 1 Cor 15,53-54).

Son diversos los momentos de la existencia humana de Jesucristo (encarnación/muerte) considerados por uno y otro apóstol (1 Jn 4,19/Rom 5,8); son distintas las exigencias que uno y otro apóstol derivan del mismo hecho (1 Jn 4,19 y Rom 5,8); es diverso el aspecto en que pone el énfasis un apóstol y otro (1 Jn 4,19 y Rom 5,8). Siempre en *IIEp* 9,9.

IIEp 10,2 es significativo porque, aunque resulta claro de qué tipo de fe habla san Juan (1 Jn 5,1a), el predicador, dejándose llevar por san Pablo (Gál 5,6), pasa a hablar de un aspecto totalmente distinto de la fe. Da la

impresión de que, obsesionado por el Apóstol, su mente se obceca. Aunque no es el caso.

Por último, el uso del texto paulino para interpretar el de san Juan tiene en algún caso su lógica, pero sólo presuponiendo otra referencia bíblica no explicitada. Es lo que sucede, en relación con el fratricidio de Caín, en *IIEp* 5,8: en la lógica del predicador, entre 1 Jn 3,12 y 1 Cor 13,4c, se sobreentiende Sab 2,24.

En síntesis, en algunos casos la cita de san Pablo podía ser pertinente, pero no lo es el uso que de ella hace el predicador para comentar a san Juan. En conjunto se puede afirmar que su utilización de san Pablo no ha servido al predicador de Hipona para una fiel comprensión del texto de san Juan. El santo ha tratado de inocular en los textos juánicos la teología paulina, al menos tal como él la entendía.

3. San Agustín resuelve con san Pablo cuestiones o problemas que le suscita el texto de San Juan

IIEp 1,7-8. San Agustín comenta 1 Jn 2,1 (*Y si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo el justo, que es propiciador por nuestros pecados*). A continuación, en polémica con los donatistas, señala que el apóstol Juan habló en primera persona (“tenemos”), no en segunda (“tenéis”), es decir, incluyéndose a sí mismo entre los pecadores, y que puso como abogado a Cristo, no a sí mismo. Todo el razonamiento es obra del pastor, así como el recurso a la Col 4,3a.

Reconocer a Cristo como el auténtico abogado y la verdadera propiciación es la línea divisoria que señala la herejía y el cisma, pues los donatistas sostenían: “Nosotros santificamos a los impuros, nosotros justificamos a los impíos, nosotros pedimos, nosotros obtenemos”. San Juan no deja lugar a dudas: *Y si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo el justo*. Ahora el predicador supone que alguien le plantea una objeción: “Entonces ¿no oran por nosotros los santos? Entonces, ¿ni los obispos ni los dirigentes oran por el pueblo?”. Como respuesta, el santo remite al objetante a la Escritura, que le mostrará que los mismos dirigentes de la Iglesia se encomiendan a la oración del pueblo. “Pues el Apóstol dice a la comunidad: *Orando al mismo tiempo también (vosotros) por mí* (Col 4,3a). El Apóstol ora por la comunidad, la comunidad ora por el Apóstol. Yo oro por vosotros, hermanos, orad también vosotros por mí. Recen todos los miembros recíprocamente unos por otros, interceda por todos la Ca-

beza (cf. Col 1,18). Nada tiene de extraño, pues, que siga y tape la boca a los que dividen la Iglesia de Dios”⁸⁵. A primera vista parece no ser pertinente que san Agustín acuda a Col 4,3 para resolver el conflicto, en el marco de la controversia antidonatista, entre la praxis eclesial de la intercesión de los sacerdotes por los fieles y Jn 2,1. La razón es que san Pablo no afirma que orase por la comunidad cristiana, sino que, al contrario, le pide que ore por él⁸⁶. Pero sí es pertinente, porque, al pedir que oren por él, el Apóstol deja claro que la intercesión de Cristo no impide la intercesión de unos cristianos por otros, todo ello en el marco de la teología del *Christus totus*, insinuada en la referencia a Cristo Cabeza. En la solución del problema han confluído el texto paulino y la teología paulina que ve a Cristo como cabeza de la Iglesia y a los fieles como miembros de Cristo que fundamenta teológicamente la praxis eclesial. La cuestión nace en determinado contexto socio-eclesial; la solución, la halla en Pablo. Lo significativo es la capacidad del obispo de Hipona de traducir a teología dogmática una exhortación apostólica.

IIEp 3,13-4,1. San Agustín va a exponer 1 Jn 2,27: *Y no necesitáis que nadie os enseñe porque la misma Unción os instruye sobre todas las cosas*. Esta afirmación suscita en el expositor la pregunta (*mihi facio quaestionem*): si eso es así, ¿qué pinta el predicador? Si la Unción lo enseña todo, sería preferible confiar a los fieles a esa Unción para que sea ella quien los instruya. Pasando a lo concreto, pregunta a san Juan si tenían la Unción aquellos a los que él se dirigía. Si la tenían, ¿para qué escribió la carta? El predicador descubre aquí un gran misterio (*magnum sacramentum*), que encamina su pensamiento hacia su doctrina del maestro interior, el que verdaderamente enseña. Frente a él, el magisterio exterior representa sólo una cierta ayuda. Y para probarlo añade: “Escuchad al Apóstol que se presenta como agricultor, y ved lo que somos. Escuchad quién es el maestro interior:

⁸⁵ El texto juánico (1 Jn 2,1) nunca vuelve a aparecer en relación con el paulino (Col 4,3) en la obra agustiniana.

⁸⁶ Las reflexiones que siguen a la cita paulina dejan entender que san Agustín concluía a partir de ella que también Pablo oraba por los fieles, algo que el texto no afirma. Quizá lo interpretaba en este sentido: “Orando *también* vosotros *por mí*”, dando por hecho que él oraba también por ellos. En el texto paulino el *también* se entiende como complemento a la actividad recomendada antes: ser perseverantes en la oración y velando en ella con acción de gracias; sin embargo, el santo parece deducir del texto que también Pablo oró por los fieles, que era lo que estaba en cuestión.

Yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el crecimiento; ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios que hace crecer (1 Cor 3,6-7)". Y concluye: "He aquí lo que os digo: ya plante, ya riegue al hablar, no soy nada; quien da el crecimiento es Dios, su Unción que os instruye sobre todas las cosas"⁸⁷.

Al interrogante sobre la función del magisterio de los sacerdotes suscitado por 1 Jn 2,27 responde el predicador con 1 Cor 3,6-7. El texto de san Juan y el paulino tienen en común el afirmar una intervención en el interior del hombre no producida por el hombre mismo: en el texto juánico es la Unción quien enseña, en el de san Pablo es Dios quien da el crecimiento, aunque otros hayan intervenido antes. Pero divergen en varios aspectos: el primero, ya señalado, en la naturaleza de la acción: en Juan consiste en enseñar, en Pablo en dar el crecimiento. En realidad la divergencia es mínima porque el texto paulino es figurado en referencia a la predicación y san Agustín así lo entiende. El crecimiento que es obra de Dios no es sino el conocimiento y aceptación del mensaje evangélico. El segundo, se refiere al sujeto agente: con la "Unción" san Juan se refiere al Espíritu por el que el bautizado ha sido ungido, es decir, dedicado a Dios⁸⁸, Espíritu no mencionado aquí por san Pablo. El tercero, que, aunque san Juan habla de "todas las cosas", hay que entender la expresión en el sentido de la "verdad completa", pero sobre Jesucristo y su relación con el Padre (cf. 1 Jn 2,22ss); san Pablo, en cambio, habla en general del anuncio evangélico. Pero, antes de aducir el texto paulino, san Agustín ha citado ya Mt 23,8-9 (*Cristo es vuestro único maestro*). Eso supone que hay tres maestros interiores: la Unción en san Juan, Cristo en san Mateo y Dios en san Pablo⁸⁹. El santo no se hace problemas para armonizarlos, pues los identifica sin más; identificación relativa en un caso –al presentar la Unción como Unción de Cristo– y absoluta en el otro –el Dios que da el crecimiento es la misma Unción que enseña todas las cosas–. Aunque esta última identificación puede parecer oportunista, esto es, traída aquí para solucionar el problema, no es tal; ya en otros textos identifica al *Dios que da el incremento* sea con el Espíritu Santo,

⁸⁷ Este pasaje de san Juan (1 Jn 2,27) no lo vuelve a citar san Agustín fuera de estos *tractatus*.

⁸⁸ Cf. VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos juánicos*, Mensajero, Bilbao 2013, 605, n. 25.

⁸⁹ ¿Cabría pensar que, al citar los tres textos, el predicador tiene en mente la Trinidad: el Espíritu –la Unción–, Cristo, y Dios (Padre)?

sea con la Trinidad⁹⁰, que incluye también al Espíritu Santo con el que el santo identifica la Unción⁹¹.

IIEp 4,8. Ante 1 Jn 3,4 que asocia pecado e iniquidad san Agustín se pregunta: “¿Qué haremos de nuestros pecados e iniquidades?”. Luego invita a escuchar la continuación del texto de san Juan: *Y sabéis que para esto se ha manifestado él: para quitar los pecados, y en él no hay pecado* (1 Jn 3,5), que prosigue en estos términos: *Todo el que permanece en él no peca. Todo el que peca ni le ha visto ni le ha conocido* (1 Jn 3,6). El predicador advierte en estas últimas palabras de nuevo un problema (*magna ista quaestio*), para afirmar inmediatamente que no hay nada de extraño (*non est mirum*), si se consideran los tiempos de los verbos que usa san Juan: no lo hemos visto, pero lo hemos de ver; no lo hemos conocido, pero lo hemos de conocer. De hecho creemos en aquel a quien no hemos conocido. Luego se pregunta: “Pues si la fe aún no ve, ¿por qué se dice que somos iluminados? Hay una iluminación que proviene de la fe y otra que proviene de la visión, pues ahora, mientras somos peregrinos, caminamos en la fe, no en la visión (cf. 2 Cor 5,6c-7)”. Luego concluye que, como a la visión se llega por la fe, también a la justicia se llega por la fe, y la justicia plena coincidirá con la visión. Entretanto conviene no abandonar la justicia que proviene de la fe, puesto que, como dice el Apóstol, *el justo vive de la fe* (Rom 1,17d)⁹².

La cuestión que plantea 1 Jn 3,6 de si el cristiano, dado que sin duda es pecador, ha visto y conocido a Dios, la responde el santo con 2 Cor 5,6c-7, que le suministra las categorías de “ya, pero todavía no”. Al aducir ese texto paulino, el predicador se sale de la perspectiva de san Juan, pues esas categorías son ajenas al versículo juánico. La afirmación del apóstol Juan es absoluta: el que peca no conoce, en el presente de su pecado, de ningún modo a Dios, mientras que la del Apóstol, no, pues aunque niega el conocimiento por visión, admite su conocimiento por fe. Además, en san Juan el conocimiento de Dios guarda relación con el amor fraterno (cf. 1 Jn 4,7-8.20: la razón es que le falta la comunión con Dios que es esencialmente amor), mientras que en san Pablo no. Por otra parte, san Juan contrapone al pecador y al no pecador,

⁹⁰ Cf. respectivamente *Io. eu. tr.* 10,7 y 80,2 (“nec omnino pertinet nisi ad agricolam trinitatem”).

⁹¹ Cf. *IIEp* 3,5; 3,12; 3,13; 4,2.

⁹² Sólo en *en. Ps.* 118,2,2 vuelven a aparecer juntos en la obra agustiniana 1 Jn 3,4, 2 Cor 5,7 y Rom 1,17.

san Pablo al cristiano que aún vive en el cuerpo y al que ya ha salido de él: aquel le conoce por la fe, éste ya por la visión. En definitiva, la solución que el predicador aporta, apoyándose en un texto paulino, no soluciona el problema. La cuestión aquí surge directamente del mismo texto.

IIEp 6,4-7. San Agustín se propone comentar 1 Jn 3,21-22: *Tenemos confianza en Dios y todo lo que le pidamos lo recibiremos de él porque cumplimos sus mandamientos.* Pero esta afirmación le plantea también un problema (*quaestio quaedam*): la de los justos cuya oración Dios no escucha. Tales justos los ve personificados en san Pablo, de cuya caridad, en el momento en que escribía sus cartas, nadie puede dudar. “¿Quién tiene caridad –se pregunta– si no la poseía Pablo, que decía: *Nuestra boca está abierta para vosotros, oh corintios; nuestro corazón se ha ensanchado; no carecéis de espacio en nosotros* (2 Cor 6,11b-12), y también: *Me desgastaré por vuestras almas* (2 Cor 12,15a)? Era tan grande su gracia que saltaba a la vista que la poseía”. No obstante, consta que pidió y no consiguió lo que pedía. Tal es la cuestión (*quaestio est*). La afirmación de san Juan, clara en su formulación, se vuelve oscura cuando se pasa a los ejemplos concretos. Que san Pablo tenía la caridad ya quedó claro; también que pidió y no recibió. Después de una serie de preguntas retóricas para probar la caridad de san Pablo, continúa: “¿Dónde encontramos que el Apóstol haya pedido y no haya recibido? Él mismo dice: *Para que no me enorgullezca por la grandeza de mis revelaciones, se me ha dado el aguijón de mi carne, el ángel de Satanás que me abofetea. Por lo cual, tres veces pedí al Señor que lo retirase de mí, y me dijo: Te basta mi gracia porque la fortaleza se manifiesta plenamente en la debilidad* (2 Cor 12,7-9ab)”. No fue escuchado –remata san Agustín–. Pero indica la razón: porque no le era de provecho. En resumidas cuentas, fue escuchado en lo que convenía a su salvación quien no fue escuchado en su deseo. “Escucha al Apóstol. Dios mismo le mostró cómo le escuchó en lo concerniente a su salvación: *Te basta mi gracia –le dijo– pues la fortaleza se manifiesta plenamente en la debilidad*” (2 Cor 12,9ab). Acto seguido, el predicador se dirige al Apóstol: “Tú, Pablo, rogaste, gritaste y gritaste por tres veces; cada vez que gritaste te oí, no aparté mis oídos de ti, sé lo que hago. Tú querías retirar la medicación que sentías que te escocía; yo conozco la enfermedad que pesa sobre ti”. Queda claro que él fue escuchado en lo referente a su salvación, no en su petición concreta⁹³.

⁹³ Sorprende un tanto que 1 Jn 3,22 (citado en *perf. iust.* 34 y 36) no vuelva a ser comentado en la obra de Agustín en contexto de oración y de su escucha por parte de Dios sobre todo en *las Enarraciones in Psalmos* y *los Sermones*.

Hemos visto cómo para eliminar el conflicto entre 1 Jn 3,21-22 y un dato de experiencia en la vida de los fieles, esto es, que muchas de sus peticiones a Dios no son atendidas, san Agustín recurre a 2 Cor 12,7-9a. Pero, al acudir al ejemplo de san Pablo, el predicador se aleja del pensamiento de san Juan. Este apóstol piensa en el cristiano al que el corazón no le acusa de pecado, señala luego la confianza con que éste se acerca a Dios, afirma que recibirá todo lo que pide, y da la razón de ello. Hay, sí, un cierto paralelismo entre lo que afirma san Juan del cristiano en general y lo que de sí mismo afirma san Pablo, pero es más bien antitético. San Juan habla de un corazón que no acusa, Pablo de su corazón en el que puede infiltrarse el orgullo; san Juan habla de la confianza para acercarse a Dios, san Pablo de una súplica insistente: que le retire el aguijón de la carne; san Juan asegura la obtención de todo lo que se pida a Dios, san Pablo confiesa no haberlo logrado; san Juan fundamenta el éxito de la petición en el comportamiento del fiel cristiano: “porque cumplimos sus mandamientos”, san Pablo justifica la denegación en el poder de la gracia de Dios: *te basta mi gracia*. San Agustín, por su parte, comienza afirmando que san Pablo cumplía los mandamientos y, para que no quede duda de ello, aduce textos que prueban su caridad (2 Cor 6,11-12 2 Cor 12,15), dando por hecho que esos mandamientos son el mandamiento de la caridad fraterna (en san Juan los mandamientos incluyen tanto la fe en Jesucristo [cf. 1 Jn 3,23] como el de la caridad fraterna [cf. 1 Jn 3,11]): cumplía, pues, la condición para recibir de Dios lo que le pedía. Como no puede fundamentar la denegación en el no haber cumplido la condición, busca otro motivo que tiene valor de principio general, válido para todo fiel y para toda súplica: Dios concede lo que conviene con vistas a la salvación, no el objeto concreto de la petición. El predicador cree haber salvado la verdad de la afirmación de san Juan. Al mismo tiempo deja a Dios en buena luz, porque muestra preocuparse por la salvación de quien se dirige a él, y Pablo sale beneficiado porque así no entrará en su corazón el orgullo que le puede acusar y convertirse en impedimento para recibir de Dios lo que le convenga. Fiel a la clave tomada para interpretar la carta de san Juan, el santo pone en énfasis en la caridad fraterna de Pablo y se olvida de un aspecto tan importante en la carta de san Juan como es la confianza para dirigirse a Dios. La interpretación agustiniana está hecha desde su interpretación de san Pablo que contempla al hombre enfermo, herido por el pecado, sobre todo el de orgullo, y que rehúsa aceptar la medicina que le propina el médico celeste. Lo significativo es la facilidad que tiene el santo para pasar de san Juan a san Pablo. La cuestión surge de la actividad pastoral misma.

II Ep 6,8. San Agustín viene comentando 1 Jn 3,22: *Tenemos confianza en Dios y todo lo que le pidamos lo recibiremos de él porque cumplimos sus mandamientos*. En los párrafos 4-7 de la homilía, el predicador ha mostrado que Dios escucha siempre a los santos en lo referente a su salvación. Ahora sigue con el tema, pero utilizando un ejemplo, el del médico que busca satisfacer la voluntad de los enfermos, recuperar la salud, aunque les niegue algo concreto que pidan. El santo dice a sus oyentes: “Hállese en vosotros la caridad y estad seguros: Dios os escucha aun cuando no os da lo que pedís, pero ignoráis que os escucha. A muchos los ha dejado en sus propias manos para su mal. De ellos dice el Apóstol: *Dios los entregó a los deseos de su corazón* (Rom 1,24a)”. Luego, volviendo al ejemplo del médico, insiste: “Tened la seguridad de que es verdad lo que dice el Apóstol, esto es, que *no sabemos qué pedir como conviene, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables, puesto que él intercede por los santos* (Rom 8,26bc-27c)”. Acto seguido se pregunta qué significa eso de que *el Espíritu intercede por los santos*, dándose como respuesta que intercede la caridad misma originada en el cristiano por el Espíritu Santo, razón por la que dice el mismo Apóstol: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom 5,5b). Y luego comenta: “Es la caridad misma la que quiere, la que ora. Quien la otorgó no puede cerrar sus oídos a ella. Estate seguro; ruegue la caridad y ahí se hacen presentes los oídos de Dios”⁹⁴.

Para resolver el problema de las oraciones no escuchadas por Dios, contra lo afirmado en 1 Jn 3,22, el predicador ha recurrido ahora a Rom 1,24a, a Rom 8,26bc-27c y a Rom 5,5. Con el primer texto responde a una objeción que podían poner los fieles a la solución antes dada: de hecho, Dios concede a algunos malos lo que le piden. El segundo texto se coloca en la línea de la misma solución: Dios no concede lo que le pedimos porque no sabemos pedir. Una constatación que no debe llevar al desánimo al cristiano, porque el Espíritu, a cuyas súplicas Dios abre el oído, intercede por nosotros. El tercer texto (Rom 5,5) sigue en la línea habitual del santo. Vinculando Espíritu y amor, concluye que es el amor mismo el que ora. Sólo que Rom 5,5 no sirve aquí para explicar a san Juan, sino a san Pablo mismo. El largo desarrollo del problema concluye con una nueva cita del

⁹⁴ En la obra de san Agustín no aparecen más juntos el texto de san Juan y los de Pablo. De las otras citas sólo coinciden Rom 8,26-27 y Rom 5,5 en *perf. iusti*. 43.

texto de san Juan, origen del problema. San Agustín piensa haber salvado la verdad del texto juánico y, al mismo tiempo, defendido a san Pablo de un innominado acusador. Ninguno de los tres pasajes paulinos citados por el predicador son solicitados directamente por el texto de san Juan. Sirven, más bien, a apoyar y complementar la interpretación dada por san Agustín del hecho de que Dios, al parecer en contra de lo afirmado por san Juan, negara a san Pablo lo que le pedía. Una vez más, queda clara la facilidad que tiene san Agustín para pasar de san Juan a san Pablo.

IIEp 6,10. San Agustín concluye el párrafo noveno de la homilía sexta citando 1 Jn 3,24: *y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado*. Ahora bien, según la interpretación habitual del santo, fundada en Rom 5,5b, la prueba de que se posee el Espíritu es la posesión de la caridad. Pero resulta que, según los Hechos de los Apóstoles, la prueba de haberlo recibido era el hablar lenguas (Hch 2,4). Como en la actualidad ya no se produce ese milagro, el santo se pregunta cómo es posible conocer si se ha recibido el Espíritu Santo. Esta es su respuesta: “Interrogue a su corazón. Si ama al hermano, el Espíritu de Dios permanece en él... Vea si mora en él el amor de la paz y de la unidad, el amor a la Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra. No mire a amar sólo al hermano que ve ante sí, pues son muchos los hermanos nuestros que no vemos y con los cuales estamos vinculados en la unidad del Espíritu (cf. Ef 4,3)”. Palabras dichas con la mente puesta en los donatistas que habían roto la comunión con las distantes Iglesias transmarinas; pensando en ellos también da razón de esa separación física con la imagen de los miembros de un cuerpo que, aunque separados, forman unidad en virtud del amor. “Por tanto, si todos los que aman a Dios contigo dirigen la mirada en la misma dirección, no des importancia al hecho de estar física y localmente separado”. Y concluye: “Así, pues, si quieres saber si has recibido el Espíritu Santo, interroga tu corazón, no sea que poseas el sacramento, pero no se haya mostrado eficaz en ti. Interroga tu corazón y si en él hallas el amor fraterno, quédate tranquilo. No puede haber amor sin el Espíritu de Dios puesto que san Pablo grita: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado* (Rom 5,5b)”⁹⁵.

⁹⁵ El texto juánico nunca más es asociado a Rom 5,5; en s. 71,28 es asociado a Rom 8,16 (filiación divina) y en s. (Mai 129) Jn 6,56 (eucaristía).

Cabe ahora preguntar si es adecuado el recurso del predicador a Ef 4,3 para solucionar el conflicto advertido entre su interpretación del texto de 1 Jn 3,24 (el Espíritu se manifiesta en el don del amor) y lo afirmado en Hch 2,4 (el Espíritu se manifiesta en el hablar las diversas lenguas). El santo tiene su lógica. Aunque Hch 2,4 deja claro que el hablar las lenguas de todos es fruto de la presencia del Espíritu Santo, ese don no es sino la expresión del amor universal, o sea, de la unidad en el Espíritu de que habla el Apóstol en el mencionado texto. Como esa unidad es fruto del amor, es también fruto del Espíritu. Afirmar, pues, que la prueba de poseer el Espíritu está en la unidad (= hablar las lenguas de todos, de Hechos) y que está en el amor (su propia interpretación de 1 Jn 3,24, a partir de Rom 5,5) es afirmar lo mismo, porque la unidad es fruto del amor, y tanto la unidad como el amor son fruto del Espíritu. Pero todo este desarrollo proviene de una inadvertencia inicial: no percatarse de que, según 1 Jn 3,24, el don del Espíritu no testimonia, al menos directamente, el amor, sino la permanencia de Dios en el fiel cristiano. Ha sido el predicador quien, apoyándose en Rom 5,5, se ha apresurado a vincular el Espíritu con el amor. A partir de aquí, su discurso procede con lógica, pero lógica fiel a san Pablo, no a san Juan.

II Ep 7,6. En 1 Jn 4,7b Agustín leía: *El amor es de Dios*, y en 1 Jn 4,8c: *Dios es amor*. Tratando de explicar cómo san Juan dice primero una cosa y luego otra al parecer distinta, el predicador se adentra en la teología trinitaria: Si el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios y el que ama es aquel en quien habita el Espíritu Santo⁹⁶, entonces Dios es, sí, amor, pero Dios que procede de Dios. Lo uno y lo otro lo afirma la carta de san Juan: que el amor es de Dios y que Dios es amor. Ahora bien, la única persona divina de la que la Escritura no afirma que es *de Dios* es el Padre. En consecuencia, ese *de Dios* se refiere o al Hijo o al Espíritu santo. “Mas, como el Apóstol dice que *la caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado* (Rom 5,5b), hay que entender que en el amor se halla indicado el Espíritu Santo”, el mismo Espíritu que no pueden recibir los malos (cf. Prov 5,16-17). Todos los que no aman a Dios –añade– son extraños, anticristos. En efecto, no basta con recibir los sacramentos, pues recibir el cuerpo y la sangre del Señor está también al alcance de los malos,

⁹⁶ Esta afirmación podría entenderse como una referencia explícita a Rom 5,5, pero como lo cita después en una oración adversativa (*uero*), no procede entenderlo así. Más coherente es interpretarlo como conclusión que extrae el predicador de 1 Jn 4,12-13.

pues de ellos se dijo: *Quien lo come y bebe indignamente come y bebe su propia condenación* (1 Cor 11,29)⁹⁷.

El predicador ha intentado superar la discordancia entre 1 Jn 4,7 y 1 Jn 4,8 recurriendo a san Pablo; una vez más a Rom 5,5. Pero tampoco esta vez la solución va en conformidad con la enseñanza de san Juan. En primer lugar, por la inversión que hace del texto de san Juan al afirmar que el amor es Dios. Luego, porque la afirmación *Dios es amor* no hay que entenderla como si expresase la esencia de Dios –sentido metafísico–, sino como una descripción sintética de su relación con los hombres y de su acción salvífica a favor de ellos. Lo que quiere destacar el apóstol Juan es la primacía del amor de Dios sobre el del hombre y que el amor fraterno tiene su fuente en el amor de Dios⁹⁸. En tercer lugar, porque el comentario del santo se fundamenta en otra inversión, esta vez del orden lógico: primero concibe a Dios como amor y luego trata de explicar cómo el amor procede de Dios, mientras que el orden de las afirmaciones de san Juan tiene su sentido: primero indica que el amor de que tiene experiencia el fiel cristiano procede de Dios y luego que Dios es amor, esto es, que se revela como amor. Por último, porque en san Juan no cabe interpretar el *de Dios* en sentido trinitario, referido al Espíritu. El que el santo lo pueda integrar en su reflexión lo debe a san Pablo que, en Rom 5,5, vincula la persona del Espíritu Santo con la caridad, presente en el texto de san Juan; al predicador le resultaba fácil dar el paso siguiente, es decir, sustituir la caridad por el Espíritu Santo. Podía parafrasear el texto de san Juan de esta manera: El Espíritu es Dios, el Espíritu es de Dios, o más simplificado: el Espíritu Santo es Dios de Dios⁹⁹. El texto de san Pablo fue sólo el medio de que se sirvió

⁹⁷ Años más tarde, en el *De Trinitate*, planteará de nuevo la misma cuestión y llegará a idéntica conclusión, pero ya no se apoyará primeramente en san Pablo (Rom 5,5), sino en san Juan (1 Jn 4,12-13; 16,19). Rom 5,5 tendrá valor de confirmación, no ya de prueba (cf. *Trin.* 15,17,31; 15,19,37. Cf. DE MARGERIE, Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Cerf, Paris 1983, 165-167. El estudioso examina asimismo las fuentes en que se puede haber inspirado esta doctrina agustiniana (*ib.*, 153-165). Cf. también DIDEBERG, Dany, "Esprit saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16", en *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 97-109; 106-109; ID., *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*. Preface d'A.-M. La Bonnardière, Beauchesne, Paris 1975, pp. 206-214. 1 Jn 4,7-8 y Rom 5,5 se vuelven a encontrar juntos en *ep.* 140,53; *ep.* 187,41; *gr. et lib. arb.* 40; *gr. et pecc. orig.* 1,22; s. 2,8-9; *Trin.* 7,8; 8,11-12. En cambio, el santo no vuelve a vincular Rom 5,5 con 1 Cor 11,29.

⁹⁸ Cf. VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan*, 621-23, n.a 1 Jn 4,7-21.

⁹⁹ Sus palabras textuales son: "Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Hijo es de Dios, el Espíritu Santo es Dios de Dios".

Agustín para interpretar en clave trinitaria el texto juánico, pues san Juan, al menos directamente, no atribuye la caridad al Espíritu Santo. La cita de 1 Cor 11,29, por su parte, no guarda relación directa alguna con el texto de san Juan expuesto por el predicador. Su presencia aquí es consecuencia del trasfondo polémico del conjunto de los *Tractatus*. La mención del amor, lleva al santo, a través de Rom 5,5, a mencionar al Espíritu, al que, según Prov 5,16-17, no pueden recibir los malos, los que no poseen el amor de Dios, esto es, los anticristos que, en el caso concreto, el predicador identifica con los donatistas. El traer aquí la cita de 1 Cor 11,29, que hace referencia a la Eucaristía, tiene su sentido en la lógica del santo. El presupuesto es que se trata del Espíritu de Cristo que se recibe junto con su Cuerpo. Por tanto, los malos, los anticristos, los donatistas que por estar fuera del cuerpo de Cristo no lo reciben en la forma adecuada, tampoco reciben al Espíritu. El “Cuerpo” hay que entenderlo tanto en clave sacramental como eclesiológica. El texto paulino deja claro que el modo de “recibir” el Cuerpo eclesial de Cristo y su Cuerpo eucarístico resultan equivalentes¹⁰⁰. No obstante hay un detalle que no deja de ser significativo: mientras san Pablo piensa en un problema socio-económico (ricos y pobres), san Agustín tiene en mente un problema socio-religioso, representado por el donatismo.

IIEp 10,3. Ocupándose de 1 Jn 5,2: *En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios*, san Agustín observa que en el versículo anterior (5,1) san Juan se refería al Hijo y en este (5,2) a los hijos de Dios: “Llamó hijos de Dios al que poco antes llamaba Hijo de Dios”. El lector podría advertir un solecismo en ese paso a primera vista incorrecto del singular al plural, pero el predicador teólogo le explica inmediatamente que no es el caso, puesto que “los hijos de Dios son el cuerpo del Hijo único de Dios. Y, dado que él es la Cabeza y nosotros los miembros, no hay más que un único Hijo de Dios. Por tanto, quien ama a los hijos de Dios ama al Hijo de Dios”, y a la inversa. Acto seguido, el predicador saca las conclusiones: “Al amarle, se hace también él miembro y, por el amor, entra a formar parte del único organismo que es el cuerpo de Cristo y habrá un único Cristo amándose a sí mismo. Pero cuando los miembros se aman mutuamente, el cuerpo se ama a sí mismo. Y, si sufre un miembro, sufren con él todos los demás; y, si recibe gloria un único

¹⁰⁰ “Wer die ekklesiologischen Bezüge des Sakramentsgeschehens ignoriert, pervertiert die Setzung und Intention der neuen Heilsordnung” (SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17-14,40)*, EKK VII/3, Einsiedeln-Neukirchen 1999, p. 52.

*miembro, se alegran con él todos los restantes. ¿Y cómo sigue? Mas vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 12,26-27)*¹⁰¹.

El predicador se sirve de 1 Cor 12,26-27 para dar razón de la incorrección gramatical advertida en 1 Jn 5,2. Pero lo hace obviando el sentido de la doble afirmación de san Juan. El apóstol ha afirmado que el amor fraterno tiene su fuente en el amor de Dios, contexto en que se coloca su doble afirmación: “Quien ama al que le engendró ama también al engendrado por él” (v. 1) y “Conocemos que amamos a los hijos de Dios...” (v. 2). En el texto, el “engendrado por él” y los “hijos de Dios” no son personas distintas. El apóstol se refiere en ambos casos al fiel cristiano, aunque en el primer caso entendido en un sentido colectivo¹⁰². En última instancia la interpretación del predicador coincide con la de san Juan: tampoco para él “el engendrado” y los “hijos de Dios” son distintos; también para él “el engendrado” incluye en sentido colectivo a “los hijos de Dios”. Pero hay una diferencia sustancial: san Agustín ve en “el engendrado” a Jesucristo, y no al fiel cristiano. Para mantener su identificación con los hijos de Dios recurre al texto paulino (1 Cor 12,26-27), que presenta a los fieles en conjunto como el Cuerpo de Cristo y separadamente como sus miembros. Los hijos de Dios, pues, no son distintos del Hijo de Dios en cuanto son sus miembros¹⁰³. Lo que parecía una incorrección gramatical resulta tener un profundo significado teológico. Sólo que no es el pensado por san Juan.

En esta sección hemos reunido un conjunto de problemas o cuestiones que ha suscitado a san Agustín la lectura de la primera carta de san Juan. Todas tienen en común que el predicador ha recurrido a san Pablo para resolverlas.

Las cuestiones son diversas en su contenido y en su fundamento. De ellas, algunas tienen fundamento objetivo en el texto mismo de la carta

¹⁰¹ El pasaje de san Juan (1 Jn 5,2) no vuelve a ser citado por el santo.

¹⁰² VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan*, p. 628, n. 60. No obstante no falta quien admite también la posibilidad de que se refiera a Jesucristo mismo (ONISZCZUK, Jacek, *La prima lettera di Giovanni. La giustizia dei figli.*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2008, 176.178. O también que se trate de una sentencia profana utilizada en el ámbito de la experiencia familiar (cf. KLAUCK, Hans-Joseph, *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Benziger Verlag AG, Zürich und Braunschweig 1991, p. 285).

¹⁰³ “Ainsi la doctrine johannique de la filiation est expliquée à l’aide de saint Paul” (DIDEBERG, Dany, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l’agapè* (=Théologie historique 34), Paris 1975, p. 153).

como la doble afirmación sobre el amor: *Dilectio ex Deo est* (1 Jn 4,7b) y *Deus dilectio est* (1 Jn 4,8c), o el paso del singular “ama *al engendrado* por él” (1 Jn 5,1) al plural “amamos *a los hijos* de Dios” (1 Jn 5,2). Otras surgen de la contraposición entre lo que afirma san Juan y datos de la enseñanza eclesial: la afirmación de san Juan de que Cristo es el único abogado (1 Jn 2,21) y la intercesión ante Dios de los ministros de la Iglesia; la afirmación de que la Unción la enseñará todo (1 Jn 2,27) y el sentido del magisterio en la Iglesia. O de la contraposición entre una afirmación de san Juan y ciertos datos de la experiencia del cristiano, como la afirmación de que conseguirá de Dios todo lo que pide (1 Jn 3,22) y la experiencia de tantas oraciones no escuchadas; o la afirmación de que el pecador no ha visto ni conoce a Dios (1 Jn 3,4) y la experiencia del cristiano de conocer a Dios. Otras, por último, surgen o del contraste entre una afirmación de san Juan (1 Jn 3,24) y otro texto bíblico de temática similar (Hch 2,4) que tratan ambas, según la interpretación de san Agustín, sobre el criterio para conocer si el cristiano posee el Espíritu. Esta última no tiene más fundamento que la asociación arbitraria por parte de san Agustín con el otro texto bíblico señalado.

Los textos paulinos utilizados por san Agustín en relación con estas cuestiones tienen diferente función. En algún caso su función es la de probar que la cuestión planteada tiene fundamento. Así con 2 Cor 12,7-8 prueba que un cristiano, san Pablo en este caso, no fue escuchado en su oración (*IIEp* 6,6). Otras veces, la de apoyar la interpretación que ofrece el predicador (cf. Rom 1,24a, a Rom 8,26bc-27c y a Rom 5,5, en *IIEp* 6,8). De ordinario la cita sirve al pastor para resolver la cuestión. En algunos casos, los textos aducidos son pertinentes en lo esencial, aunque no de forma inmediata, sino después de una argumentación lógica (cf. Col 4,3, en *IIEp* 1,7-8) y aunque entre el texto paulino y el juánico haya ciertas diferencias (cf. 1 Cor 3,6-7, en *IIEp* 3,13-4,1). La mayor parte de las veces, sin embargo, la cita paulina sirve efectivamente para dar una solución al problema, sólo que esa solución no hace justicia al texto de san Juan (2 Cor 12,9, en *IIEp* 6,4-8; Rom 5,5, en *IIEp* 7,6; 1 Cor 5,6c-7, en *IIEp* 4,8) ni incluso al texto paulino (Rom 5,5, en *IIEp* 7,6). Sin duda cumplen la función que le asigna el predicador, pero desde su interpretación del texto sea de Juan (1 Jn 3,24 en *IIEp* 6,10; 1 Jn 5,1-2 en *IIEp* 10,3; 1 Jn 4,7b.8c, en *IIEp* 7,6), sea la de san Pablo (Rom 5,5, en *IIEp* 6,10; 7,6).

Dejando de lado descuidos como, por poner un ejemplo, no advertir, que el mismo término “tinieblas” tiene una diferente referencia simbólica

en el texto de Juan (1 Jn 1,59) y en el Pablo (Ef 6,12c) en *IIEp* 1,5, en general, cabe afirmar que la solución que da san Agustín es coherente desde sus propios planteamientos, más inspirados en san Pablo, no siempre correctamente interpretado, que en san Juan. Así, en esa solución vemos aparecer, por ejemplo, la categoría del *Christus totus* (cf. *IIEp* 1,7-8), o la de la gracia en la comprensión agustiniana (cf. *IIEp* 6,8), o del amor como don del Espíritu (cf. *IIEp* 7,6; 6,10), todas ellas inspiradas en san Pablo, no en san Juan.

4. San Agustín recurre a san Pablo ante reflexiones o temas que le suscita el texto de san Juan

IIEp 1,5. San Agustín se propone comentar 1 Jn 1,5: *Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna*. Pero el apóstol ha escrito previamente: *Para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo, su Hijo* (1 Jn 1,3). El predicador supone que estas dos afirmaciones harán que el cristiano experimente cierta perplejidad (*quid ergo facimus?*), amén de cierta desesperación y tristeza. La razón es que, al “vivir envuelto en pecados e iniquidades”, no puede estar en comunión con Dios en quien no hay tiniebla alguna, fuera de la cual comunión no hay salvación posible. Pero el argumento corre sólo a condición de identificar pecado con tinieblas. Para probarlo san Agustín recurre al Apóstol: “Los pecados son tinieblas, como lo afirma el Apóstol al decir que el diablo y sus ángeles son los que gobiernan estas tinieblas” (cf. Ef 6,12c), comentando a continuación: “No diría de ellos que dirigen las tinieblas si no dirigiesen a los pecadores y dominasen sobre los inicuos”¹⁰⁴.

El texto paulino (Ef 6,12) sólo indirectamente está al servicio de la interpretación del texto de san Juan; el predicador lo ha utilizado para identificar pecados y tinieblas, identificación que explica la perplejidad que él presupone que pueden originar los dos versículos citados del apóstol Juan: si Dios es luz y el cristiano tiniebla (en cuanto pecador), no puede haber comunión entre Dios y el cristiano. Pero el discurso no fluye bien: en san Juan el par luz-tiniebla es sinónimo de vida-muerte, siendo la muerte el estado del que aún no ha entrado en comunión con Dios por el bautismo; pero, al identificar la tiniebla con el pecado al que no es ajeno ningún fiel, san Agustín se coloca fuera del pensamiento de san Juan. Por otra parte, el texto

¹⁰⁴ Ni 1 Jn 1,3 ni 1 Jn 1,5 vuelven a aparecer vinculados entre sí en la obra agustiniana.

Paulino no afirma expresamente la identificación buscada por san Agustín; tal identificación es conclusión sacada por él. El texto ayuda más a comprender el pensamiento de san Agustín –nadie es ajeno al pecado– que a entender lo dicho por san Juan.

IIEp 2,8. Tras el comentario de 1 Jn 2,13-14: *Os escribo a vosotros, padres, porque habéis conocido al que es desde el principio; os escribo a vosotros, jóvenes, porque habéis vencido al maligno; os escribo a vosotros, niños, porque conocéis al Padre*, san Agustín tiene la impresión de que esos versículos tratan de ponderar el conocimiento, pero, de inmediato, partiendo del principio de que la carta encarece ante todo la caridad, se pregunta cómo la encarece en ese pasaje. Para responder, echa mano de un texto de san Pablo en que une conocimiento y caridad. Estas son las palabras del predicador: “Si conocemos, amemos, pues el conocimiento sin la caridad no salva: *La ciencia hincha, la caridad edifica* (1 Cor 8,1b). Si queréis confesar (a Dios) y no amarle, comenzáis a pareceros a los demonios”¹⁰⁵.

Aquí san Agustín recurre a la cita paulina para responder a una cuestión que él mismo se ha planteado a partir del texto de san Juan. Pero la cuestión no tiene más fundamento que la apreciación personal y parcial del predicador de que el núcleo de la carta es la caridad, relegando el conocimiento a un papel totalmente secundario, contrario a la realidad. Sin embargo, con ayuda del texto paulino, el santo establece una relación entre el conocimiento y el amor, pero alejándose del pensamiento de san Juan. Mientras en este apóstol, el conocimiento y el amor van armoniosamente de la mano, pues hasta el amor es objeto del conocimiento (cf. 1 Jn 3,16; 4,16; 5,2); en el texto de san Pablo, el conocimiento –la ciencia– es contrapuesto al amor. Además, el objeto del amor en el texto de san Juan y en el de san Pablo es distinto. La aplicación del texto de san Pablo al de san Juan sería un absurdo. Efectivamente, ¿puede hinchar –en el sentido negativo que le da san Pablo– el haber conocido “al que es desde el principio”, el conocer “al Padre”? El obispo de Hipona se ha dejado llevar por la simple coincidencia de los mismos términos, sin prestar atención a sus significados y relaciones concretos.

¹⁰⁵ Fuera de *IIEp*, 1 Jn 2,13 sólo es citado en *Exp. Gál* 40, pero sin vinculación con 1 Cor 8,1, 1 Jn 2,14 ninguna otra vez.

IIEp 3,8 y 6,13. El predicador está comentando 1 Jn 2,19. A los que *salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros* los identifica con los anticristos mentirosos, que niegan que Jesús sea el Cristo (cf. 1 Jn 2,19). Esta constatación le plantea la cuestión que consiste en saber quién es el que verdaderamente cree. Para responderla, el santo invita a no prestar atención a las palabras sino a los hechos. Pero, como se le puede objetar que esta distinción no aparece en el texto, pasa a buscar si la Escritura sostiene en algún lugar que no sólo se niega con la lengua, sino también con los hechos. “Si halláramos que la misma Escritura nos dice que no sólo se niega con la lengua, sino también con los hechos, con toda certeza toparíamos con muchos anticristos: los que con la boca confiesan a Cristo, pero con sus costumbres disienten de él. ¿Dónde hallamos eso en la Escritura? Escucha al apóstol Pablo. Hablando de ese tipo de personas, dice: *Pues confiesan que conocen a Dios, pero lo niegan con los hechos* (Tit 1,16a)”¹⁰⁶. El texto juánico de que se ocupa el santo en *IIEp* 6,13 es 1 Jn 2,22.

El texto paulino no tiene más función que la de avalar el criterio propuesto por el santo –el criterio de los hechos– para resolver la cuestión planteada, extraña al texto juánico. En el contexto de la carta, niega que Jesucristo sea el Cristo quien no reconoce su persona histórica, como hacían los disidentes contra los que escribe el apóstol. Estos negaban que Jesús (persona terrena: Jesús de Nazaret) fuera el “Cristo” o el “Hijo de Dios” (persona celeste divina)¹⁰⁷. La cuestión no se la sugiere al santo el texto de san Juan sino la realidad de la iglesia africana en que ejercía su ministerio, con los cristianos divididos en dos bandos, católicos y donatistas. Cuestión más bien artificial porque la línea divisoria entre unos y otros más que cristológica era eclesiológica. Pero él quiere aprovechar para su causa el texto juánico. Aunque el texto paulino hable del conocimiento de Dios, no de la fe en Cristo, formalmente avala el criterio establecido por el predicador.

IIEp 4,6. En 1 Jn 3,2 Agustín ha leído: *Seremos semejantes a él porque le veremos como es*, y comenta: “La lengua ha dicho lo que ha podido; lo demás ha de ser meditado en el corazón. Pues ¿qué dijo incluso el mismo san Juan en comparación del que Es, o qué podemos decir los hombres tan

¹⁰⁶ El pasaje de san Juan (1 Jn 2,19) sólo en esta obra es asociado por san Agustín a Tit 1,16.

¹⁰⁷ VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan*, 602-603, nota introductoria.

por debajo de sus méritos?”. Luego invita a volver a la Unción que enseña interiormente lo que no se puede decir con palabras. Como no lo puede ver, al cristiano sólo queda desearlo; al desearlo se capacita para llenarse de ello en su momento. Para el santo, Dios, al diferir su don, ensancha el deseo; con el deseo ensancha el espíritu y, al ensancharlo, lo hace más capaz. Y es aquí cuando acude a Pablo: “Ved cómo Pablo ensancha su cavidad para acoger lo que ha de venir. Dice: *No se trata de que ya lo haya recibido o de que ya haya alcanzado la perfección, hermanos; yo no creo haberlo alcanzado. ¿Qué haces, pues, en esta vida, si aún no lo has alcanzado? Una sola cosa: olvidando lo pasado, extendido hacia lo que está delante, con toda intención persigo la palma de la vocación suprema* (Fil 3,13-14). Dijo que estaba extendido y que lo perseguía con atención. Se sentía poco capaz para acoger lo que *ni ojo ha visto, ni oído ha oído, ni ha llegado al corazón del hombre* (1 Cor 2,9b-d)”¹⁰⁸.

San Juan menciona dos cambios, en relación de causa a efecto, que experimentará el cristiano en la vida futura: el ser semejante a Dios y el verle como es. El predicador deja de lado el primero de ellos y se ocupa sólo del segundo: “le veremos como es”. Pero su reflexión no sigue fielmente al apóstol Juan. No advierte que, mientras san Juan sólo contempla el futuro, san Pablo, aunque con la mirada puesta en ese futuro, se coloca en el presente del fiel oyente cristiano: le invita a desear la visión cara a cara de Dios, hasta que llegue el momento de la visión misma. En este contexto introduce Fil 3,13-14 que le sirve para exponer la función del deseo en la vida cristiana: agranda la capacidad para poder acoger al que aquí resulta inaccesible para nuestros sentidos y corazón (cf. 1 Cor 2,9). El texto de san Juan le ha servido de asumible pretexto para tocar un tema que le era muy querido.

II Ep 5,7. En 1 Jn 3,10 san Juan escribe: *Aquí se manifiestan los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no es justo no ha nacido de Dios como tampoco el que no ama a su hermano.* El predicador tiene claro por qué san Juan dice esto último: “Sólo el amor discierne entre los hijos de Dios y los hijos del diablo”. En efecto, por muchas coincidencias externas que posean unos y otros (el signo de la cruz, el amén, el aleluya, el bautismo, el templo), sólo la caridad discierne quiénes son hijos de Dios y quiénes lo son del dia-

¹⁰⁸ 1 Jn 3,2 y Fil 3,13 vuelven a aparecer citados juntos en *conf.* 13,13,14 y s. 169,14,17-15,18.

blo. Los que poseen la caridad han nacido de Dios; quienes no la poseen, no. La caridad es el gran indicador, el gran principio de discernimiento. “Ten todo lo que quieras; aunque sólo te falte la caridad, de nada te sirve (cf. 1 Cor 13,3); aunque no tengas lo demás, ten la caridad y has cumplido la ley. *Pues quien ama al prójimo ha cumplido la ley* –dice el Apóstol– y también: *La plenitud de la ley es la caridad* (Rom 13,8b.10b)”¹⁰⁹.

En el versículo san Juan aporta los criterios para discernir si uno es hijo de Dios o hijo del diablo: practicar o no la justicia y poseer o no el amor fraterno. El pastor de Hipona ha entendido bien el sentido de la afirmación de san Juan, pero le sigue a primera vista sólo a medias, porque parece ocuparse solo del segundo criterio, el del amor fraterno. A pesar de esa impresión, la realidad es otra, pues él mantiene ambos criterios, pero unificados: “ten la caridad, y has cumplido la ley”. Quien posee la caridad, cumple la ley y, por tanto, practica la justicia, es justo. Y es aquí donde encuentra el apoyo de san Pablo, citando Rom 13,8.10. Si el predicador no se ha mantenido fiel a san Juan se debe a que la caridad de que habla san Pablo no se limita al amor fraterno dentro de la comunidad, sino que se tiene horizontes más amplios.

IIEp 6,2. San Agustín había leído 1 Jn 3,18: *Hijos míos, no amemos sólo de palabra y con la lengua, sino de obra y en verdad.* El predicador ha hecho ver que hay quienes realizan acciones objetivamente buenas movidos por la vanagloria, no por la caridad. Esta realidad le lleva a formular la pregunta: dado que existen esas personas, ¿qué criterio hay para probar que existe la caridad fraterna? A su parecer, si el apóstol Juan dijo lo transcrito, fue porque quería que la caridad fuese sometida a prueba. Luego se pregunta con qué obra y en qué verdad. Y llega a esta conclusión: “Sólo queda que ama de hecho a su hermano la persona que se asegura de ello en su corazón, ante Dios, el único que ve lo que hay en él... Por eso el apóstol Pablo, que estaba dispuesto a morir por sus hermanos, decía: *Yo me desgastaré por vuestras almas* (2 Cor 12,15a); pero, como eso lo veía en su corazón Dios, no los hombres a los que se dirigía, dice a estos: *Para mí lo de menos es que me juzguéis vosotros o un tribunal humano* (1 Cor 4,3)”. Luego señala cómo san Pablo mismo mostró que ciertas obras suelen hacerse sólo por ostentación, razón por la que, al encarecer la caridad, dice:

¹⁰⁹ El texto de san Juan no es ni comentado ni citado fuera de estos *Tractatus*.

Aunque distribuya todos mis bienes a los pobres y entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, de nada me sirve (1 Cor 13,3). Y concluye: “Volvámonos a la conciencia de la que dice el Apóstol: *Pues nuestra gloria es esta: el testimonio de nuestra conciencia* (2 Cor 1,12a). Volvámonos a la conciencia, refiriéndose a la cual dice él mismo: *Que cada cual examine su obra y entonces tendrá gloria en sí mismo y no en otro* (Gál 6,4). Por tanto, cada uno de nosotros ha de examinar su propia obra y ver si mana del venero de la caridad, si los ramos de las buenas obras brotan de la raíz del amor. *Que cada cual –dice– examine su obra y entonces tendrá gloria en sí mismo y no en otro* (Gál 6,4), no cuando testimonie en su favor una lengua ajena, sino cuando lo haga la propia conciencia”¹¹⁰.

Este pasaje agustiniano es el más denso de citas de san Pablo de todos los *Tractatus*, con cinco referencias, tomadas de tres cartas paulinas. Estas citas no son aducidas propiamente para explicar el texto de san Juan sino para mostrar que las obras se disciplinan en el interior del corazón, en presencia de Dios, un principio, por otra parte, derivado de 1 Jn 3,20-21. Entre lo que sostiene san Juan y lo que afirma san Agustín hay una discordancia de base: san Juan (v. 18) trata de autenticar el amor; san Agustín, las obras. De tal manera que, si se consideran juntos, se da una especie de círculo vicioso: san Juan prueba el amor por las obras y san Agustín las obras por el amor. Por otra parte, la verdad de que habla san Juan no es la misma verdad en que piensa san Agustín, que él ha tomado de san Pablo. Para san Juan *amar en verdad* significa amar en virtud del conocimiento del amor de Dios que se nos ha revelado en el don que Cristo ha hecho de su vida¹¹¹; para san Agustín, ama en verdad aquel cuyas buenas acciones las ordena la caridad derramada en el corazón por el Espíritu (cf. Rom 5,5). Como colofón a la exposición basada en textos paulinos, el predicador señala: “Esto es lo que nos recomienda aquí el apóstol san Juan: *En esto conocemos que somos de la verdad*, es decir, en el hecho de amar con obras y en verdad, no sólo de palabra y de boca, y *persuadimos a nuestro corazón en su presencia* (1 Jn 3,19)”. El predicador ha expuesto a san Juan con san Pablo de forma muy consciente.

¹¹⁰ Sorprendentemente, 1 Jn 3,18 no vuelve a aparecer en toda la obra agustiniana.

¹¹¹ Cf. DIDEBERG, Dany, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean*, p. 105, que remite a los estudios de I. De la Potterie.

IIEp 7,11. A partir de 1 Jn 4,10: *Él nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados*, el predicador hiponense concluye que la caridad no es inactiva: “Si queréis mantener la caridad, ante todo no debéis pensar que es una cosa vil y desidiosa, ni penséis que ha de conservarse con cierta parsimonia; es más, sin moderación, con descuido y decaimiento”. Entre los ejemplos que pone está el del padre que corrige a sus hijos: “¿Qué padre no corrige a su hijo? ¿Qué hijo hay a quien su padre no someta a disciplina?”, palabras que son una alusión a Heb 12,7. Luego añade una reflexión sobre la naturaleza del amor: parece cruel sin serlo¹¹².

La cita paulina aquí no guarda relación directa con el texto juánico; el predicador la ha aducido para avalar una conclusión propia sobre la naturaleza del amor que define a Dios: no es inactivo; conclusión que, a su vez, viene impulsada por las circunstancias eclesiales: el santo quería justificar el empleo de la coacción contra los donatistas por parte del poder imperial que había tenido lugar poco más de un año antes. La cita o, mejor, la alusión del texto de la carta a los Hebreos le venía como anillo al dedo. Pero no está en la línea del pensamiento de san Juan.

IIEp 8,1. Aunque no se puede estar hablando continuamente de la caridad –dice el predicador–, hay que mantenerla siempre, igual que otras virtudes. Todas forman como el ejército del general que tiene su trono en el interior de la mente. En efecto, como el general hace por medio de su ejército lo que le place, así Jesucristo, el Señor, cuando comienza a habitar por la fe en nuestro interior, es decir, en el corazón (cf. Ef 3,17a), se sirve de estas virtudes como de ministros propios.

Tampoco aquí la alusión a la carta a los Efesios guarda relación directa con el texto de san Juan, pues el predicador aún no ha hecho referencia a ningún pasaje, ni encuentra acomodo en su pensamiento. El contexto es la imagen de san Agustín que presenta las virtudes como ejército de Jesucristo, general que tiene su trono en el interior de la mente del fiel cristiano.

IIEp 8,3. Según el predicador, las distintas obras de caridad tienen un comienzo y un término; en cambio, el general (que las gobierna, la caridad misma) ni comienza ni debe cesar. De ahí la exhortación del predicador: “No se apague nunca en el interior la caridad; ejérzense en su momento los

¹¹² Agustín no vuelve a poner Heb 12,6-7 en relación con 1 Jn 4,10.

deberes de la caridad. Como está escrito, *permanezca vigorosa la caridad fraterna* (Heb 13,1)¹¹³.

Tampoco en este caso la cita paulina guarda relación con ningún texto de la carta de san Juan. Simplemente sirve para sostener la afirmación del predicador de que la caridad no debe cesar, idea supuesta por san Juan, pero no expresada.

IIEp 8,5-7. Reflexionando sobre la naturaleza del amor, san Agustín señala que incluye necesariamente cierta benevolencia hacia las personas amadas. Luego contempla el hecho de que las obras de caridad pueden llevar al orgullo, al endiosamiento frente a las personas beneficiarias de tales obras. Al creerse superior, el alma orgullosa sobrepasa su medida y en cierto modo se hace avara, siendo que *la avaricia es la raíz de todos los males* (1 Tim 6,10a). Esta cita paulina lleva al predicador a otra del Eclesiástico –*El orgullo es el inicio de todo pecado* (Eclo 10,5)– que le permite concluir que la avaricia está incluida en el orgullo, por el que el hombre sobrepasó su medida. Luego, tras establecer una jerarquía ontológica –Dios, hombre, bestias–, ordena: “Reconoce al que está por encima de ti para que te reconozcan los seres que están por debajo de ti”, poniendo como ejemplos antagónicos de ello a los egipcios (Ex 8) y a Daniel (Dan 6,22). Pero al instante aparecen los mártires como objeción, que san Agustín soluciona en estos términos: “El fuego sí reconoció a los macabeos (cf. 2 Mac 7). Pero era necesario cierto azote, permitiéndolo el Señor que dijo en la Escritura: *Azota a todo el que recibe como hijo* (Heb 12,6b)”. En este contexto aduce el hecho de que el costado de Cristo fue traspasado por la lanza y la crucifixión misma como ejemplos de que el sufrimiento es permitido por el Señor. En todo caso, es algo temporal pues “... cuando esta carne se haya revestido de incorruptibilidad y esto mortal se haya revestido de inmortalidad (cf. 1 Cor 15,53-54)”, toda criatura reconocerá nuestra condición plena de hijos de Dios, condición que ya no requerirá ni la prueba ni el azote¹¹⁴.

Ninguna de las tres citas paulinas está al servicio inmediato de la comprensión de un texto de san Juan, sino de planteamientos propios de Agustín. El primer texto (1 Tim 6,10a) sirve al tema del orgullo y, por contraste,

¹¹³ Este es el único pasaje de su obra en que Agustín cita Heb 13,1.

¹¹⁴ En ningún otro pasaje de la obra agustiniana aparecen asociados 1 Tim 6,10 y Hebr 12,6.

se relaciona con el tema juánico de la caridad, el que suscita la reflexión del obispo de Hipona. Los otros dos textos sirven para explicar la, al menos, aparente contradicción entre el principio formulado por el predicador (al que sirve al que está por encima de él le servirán los que están por debajo de él) y determinados datos bíblicos. Todo ello ajeno al contenido de la carta de san Juan.

IIEp 8,8. En la visión de Agustín, la caridad fraterna desea que todos sean iguales y rechaza el sentir celos de los demás. Como ejemplo presenta al Apóstol: “Escucha al Apóstol que habla desde sus entrañas llenas de caridad: *Quisiera que todos fueran como yo* (1 Cor 7,7a). ¿Cómo quería que todos fuesen iguales a él? Era superior a todos precisamente porque, en virtud de su caridad, quería que todos fuesen iguales a él”. Y continúa con reflexiones sobre la soberbia.

La cita paulina no guarda relación con ningún texto concreto de la carta de san Juan; el predicador la aduce para confirmar un rasgo que él asigna a la caridad fraterna: querer que todos sean iguales a uno mismo en lo positivo. Sólo que san Pablo se refiere a un aspecto concreto de su vida, su condición de célibe, mientras que san Agustín le da un alcance general.

IIEp 8,9. Llevado de sus reflexiones sobre la caridad, san Agustín constata que lo que hace la caridad lo hace el orgullo también. De donde concluye que las obras no son criterio suficiente para el discernimiento moral. Y añade: “Me atrevo a decir algo, pero no soy yo, fue Pablo quien lo dijo: La caridad lleva a la muerte, es decir, un hombre poseído de la caridad confiesa el nombre de Cristo y sufre el martirio; en otro lo confiesa el orgullo y sufre también él el martirio. El primero posee la caridad, el segundo no. Pero oiga este segundo de boca del Apóstol: *Aunque distribuya todos mis bienes a los pobres y entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve* (1 Cor 13,3). Así, pues, desde la agitación exterior, la Escritura divina nos llama al interior; nos llama al interior desde la superficialidad que se arroja a los ojos de los hombres. Regresa a tu conciencia, interrógala”.

En 1 Jn 3,18 san Juan reclama un amor confirmado por las obras. Como ya indicamos antes, san Agustín no se conforma con esto, sino que exige verificar la autenticidad cristiana de las obras mismas. Se trata de un planteamiento que tiene como marco dos principios fundamentales del pensamiento agustiniano: el de la interioridad, y el del poder destructor de

bondad que posee el orgullo¹¹⁵. En el pasaje presente, el predicador, consciente de afirmar algo que puede resultar extraño a sus oyentes, se ampara en la autoridad de san Pablo. El Apóstol aporta el hecho: hay actos heroicos que carecen de todo valor religioso; san Agustín, aduce la causa: pueden proceder del orgullo, y saca una conclusión: volver al propio corazón e interrogarlo. Aunque la idea no aparece en estos términos, san Agustín encuentra apoyo, sin citar el texto, en 1 Jn 3,19-21, donde habla de convencer al corazón y de la acusación posible proveniente de él.

IIEp 8,11. San Agustín se ha planteado la de cuestión de por qué san Juan no ordena el amor a los enemigos¹¹⁶, llegando a la conclusión de que este amor no es sino una forma del amor fraterno tan encarecido por el mismo apóstol. En ese contexto, el predicador exhorta a odiar el mal y a amar a quien lo obra. Primero aduce el ejemplo del médico que detesta la enfermedad, pero ama a quien la sufre. Luego presenta el caso concreto de quien sufre el odio injustificado de su enemigo, invitándole a no devolverle mal por mal. “No sufras angustias aquí; ponte en movimiento hacia arriba, hacia el cielo. Tendrás el corazón allí donde hay amplitud, para no sufrir estrechez alguna al esperar la vida eterna. Advierte qué es lo que te quita; ni eso te quitaría, si no lo permitiese aquel que *azota a todo el que recibe como hijo* (Heb 12,6b). En cierto modo, tu propio enemigo es como el bisturí de que se sirve Dios para curarte”¹¹⁷.

Como ya se dijo previamente, el contenido de la cita de la carta a los Hebreos es ajeno al texto de la carta de san Juan. A la mente del predicador se la sugiere el tema del amor a los enemigos que él ha sacado a la palestra, pero ajeno a san Juan, como el mismo santo ha advertido. La cita le sirve para dar sentido teológico al mal que uno puede sufrir de parte de sus enemigos.

IIEp 9,1. El predicador acaba de citar 1 Jn 4,16b: *Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios*. Estas palabras le llevan a expresar este deseo: “Sea Dios morada para ti y tú morada para él; permanece en

¹¹⁵ Cf. *En. Ps.* 58,2,5; *ep.* 118,3,22; *nat. et gr.* 27,31; 34,35.

¹¹⁶ Cf. *IIEp* 8,4.

¹¹⁷ El texto de Juan (1 Jn 4,16) y el de san Pablo (1 Cor 13,8) no vuelven a ser asociados en la obra de san Agustín. Lo mismo cabe decir de 1 Jn 4,16b. En s. 34,4 es asociado, en cambio, a Rom 5,5.

Dios y que Dios permanezca en ti. Dios permanece en ti para contenerte; tú permaneces en Dios para no caer, puesto que de la caridad misma dice el Apóstol: *La caridad nunca cae* (1 Cor 13,8a). ¿Cómo va a caer aquel cristiano a quien contiene Dios?”.

San Juan repite la idea de que Dios es amor en acción y la idea central de la carta de la permanencia de Dios en el fiel cristiano y del fiel en Dios. Pero siempre se trata de una permanencia por medio del amor. San Agustín ha recogido la idea de la permanencia, asumiendo que la hace efectiva el amor. Pero mientras san Juan piensa en un permanecer dentro (inhabitación), el predicador piensa en la permanencia en el ser (no decaer). La prueba de ese no caer se la aporta san Pablo: la caridad nunca decae (1 Cor 13,8). Como la caridad –eso es Dios, según san Juan– nunca decae, quien posee la caridad tampoco decaerá, concepción ajena a la carta que el predicador está exponiendo; ha interpretado a san Juan desde san Pablo.

Los textos de la presente sección tienen en común que el predicador aduce pasajes paulinos, puestos al servicio de una temática que no se halla, al menos de forma directa, en el texto juánico que comenta. Lo normal es que el tema sea introducido artificialmente por el predicador, desde la situación concreta de la comunidad eclesial a la que servía, o desde planteamientos doctrinales propios. Eso lo hace de dos maneras diferentes. En la primera, el tema que le lleva a citar a san Pablo se lo sugiere al predicador el texto juánico comentado. Son los siguientes: una presunta perplejidad del cristiano (a propósito de 1 Jn 1,3, Ef 6,12c, en *IIEp* 1,5); la relación entre el conocimiento y la caridad (a propósito de 1 Jn 2,13-14, 1 Cor 1,8b en *IIEp* 2,8); el criterio adecuado para conocer si se posee la fe (a propósito de 1 Jn 2,19, Tit 1,16a en *IIEp* 3,8 y 6,13); la función del deseo en la vida cristiana (a propósito de 1 Jn 3,2, Fil 1,13-14 en *IIEp* 4,6); el criterio de la interioridad para discernir las obras (a propósito de 1 Jn 3,18, en *IIEp* 6,2); la actividad y la no caducidad de la caridad (a propósito, respectivamente, de 1 Jn 4,10, 1 Cor 13,3, 2 Cor 1,12a y Gál 6,4 en *IIEp* 7,11, y de 1 Jn 4,16b, 1 Cor 13,8a en *IIEp* 9,1). Como es fácil advertir, la mayor parte de ellos son temas de los que se ocupa el santo frecuentemente en el conjunto de su obra. En la segunda manera, el tema lo saca a colación el predicador por su cuenta, sin depender directamente de ningún texto de la carta: la habitación de Dios por la fe en el interior del cristiano (Ef 3,17^a, en *IIEp* 8,1), la permanencia de la caridad (Heb 13,1, en *IIEp* 8,3); el orgullo (1 Tim 6,10, en *IIEp* 8,5-7); la caridad que busca la igualdad (1 Cor 7,7a en *IIEp* 8,8); la

interioridad como criterio para discernir las obras (1 Cor 13,3, en *IIEp* 8,9), y sentido de los males que se sufren (Heb 12,6, en *IIEp* 8,11). Los textos paulinos son utilizados siempre para tratar el tema suscitado, en la línea que es habitual al predicador.

Sobra decir que los textos suelen ser pertinentes en la perspectiva de san Agustín, en el sentido de que sirven para probar sus afirmaciones. Pero eso no quiere decir que lo sean en la línea del pensamiento de san Juan, esto es, que clarifiquen el texto de la carta. Los textos paulinos iluminan el pensamiento de san Agustín más que el de san Juan. Por poner algunos ejemplos, el santo no advierte que el texto paulino aducido contrapone conceptos (conocimiento y caridad) que en el de san Juan aparecen como complementarios (1 Cor 8,1b, en *IIEp* 2,8), o que introduce conceptos –el deseo– ajenos al texto de san Juan (Fil 3,13-14, en *IIEp* 4,6), o que sirven a un objetivo distinto del de san Juan –discernir el amor, discernir las obras– (1 Cor 13,3, 2 Cor 1,12a y Gál 6,4, en *IIEp* 6,2; o 1 Cor 13,3, en *IIEp* 8,9), o que introduce una dimensión metafísica donde san Juan piensa sólo a nivel existencial (1 Cor 13,8a, en *IIEp* 9,1). Algún pasaje deja evidencia clara de la voluntad del predicador de exponer a san Juan con san Pablo, aun teniendo elementos para exponerlo con san Juan mismo (1 Cor 13,3, 2 Cor 1,12a y Gál 6,4, en *IIEp* 6,2; o 1 Cor 3,3, en *IIEp* 8,9). En algún caso el texto es adecuado solo desde el punto de vista formal al objetivo para el que lo aduce el santo (1 Ti 16,1, en *IIEp* 3,8 y 6,13).

5. San Agustín utiliza a san Pablo para comentar un texto bíblico de que se sirve en la exposición de san Juan

IIEp 1,12. San Agustín se propone comentar 1 Jn 2,10: *Quien ama al hermano permanece en la luz y no tropieza*. Para exponer este versículo, el predicador recurre a Sal 120,6 (*Por el día el sol no lo abrasará ni la luna de noche*), y asimila el “tropezar” de san Juan al “quemarse” del salmo y, asimismo, identifica el sol con Cristo y la luna con la Iglesia. Según el predicador, tropezaron en Cristo –“los que Cristo quemó”– los judíos que no aceptaron su discurso sobre el pan de vida (cf. Jn 6,54; 6,61; 6,68-69). Los que tropiezan en la Iglesia –“los que la Iglesia quema”– son los causantes de los cismas. Buscando apoyo recurre al apóstol Pablo: “Escucha la misma terminología presente en el Apóstol: *¿Quién desfallece sin que desfalezca yo? ¿Quién “tropieza” sin que yo me “abrased”? (2 Cor 11,29)*”. Luego se pregunta cómo es que no tropieza el que ama al hermano, para responder:

“Porque quien ama al hermano, tolera todo en bien de la unidad; porque el amor fraterno está en la unidad de la caridad”. Tras una referencia al conflicto con los donatistas, se dirige a ellos con estas palabras: “Si amarais a los hermanos, no hallaríais dónde tropezar. Escucha lo que dice el salmo: *Haya paz abundante para los que aman tu ley y no tendrán donde tropezar* (Sal 118,165)”. Para el santo esa ley no es otra que el precepto del amor (cf. Jn 13,34). Pero resulta que el precepto habla sólo de amor recíproco, no de tolerancia. Esta constatación explica lo que sigue: “¿Qué es una ley sino un mandamiento? ¿Cómo, entonces, sólo evitan el tropiezo cuando se toleran recíprocamente? Como dice Pablo: *Soportándoos recíprocamente en el amor, procurando guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz* (Ef 4,2b-3). Y que esa es la ley de Cristo escúchalo de boca del mismo apóstol que la encarece: *Llevad mutuamente vuestras cargas; así cumpliréis la ley de Cristo* (Gál 6,2)”¹¹⁸.

San Juan presenta al cristiano como un caminante que, si camina a la luz del sol, no es fácil que tropiece y caiga. A nivel espiritual eso significa que, si el bautizado ama al hermano, permanece en la luz y no tropieza. El predicador hace una aplicación a la situación eclesial del momento: el conflicto con los donatistas. Lo propio de su interpretación es pasar del amor al hermano a la unidad: “el amor fraterno está en la unidad de la caridad”. Los textos paulinos tienen una función muy específica. El primero (2 Cor 11,29), hacer de puente entre el texto de san Juan y Sal 120,6 que facilitará al predicador introducir la referencia eclesial. El segundo (Ef 4,2-3), para mostrar, haciendo uso de Sal 118,165 y de una referencia implícita a Jn 13,34, que no tropezar equivale a tolerarse recíprocamente. El tercero (Gál 6,2), para identificar la ley de Cristo con el llevar los unos las cargas de los otros. En síntesis: san Agustín ha ido concretando el contenido del amor fraterno inicial: este se manifiesta como amor a la unidad, como tolerancia, como llevar las cargas de los demás. Poseer cualquiera de estos valores equivale a no tropezar en la Iglesia. Justamente lo contrario de lo que pasaba a los donatistas. El predicador, por tanto, se ha apartado del evangelista Juan por su aplicación a la situación del momento. De los textos de san Juan ha hecho un uso de conveniencia, lo que no quiere decir que sea inadecuado.

¹¹⁸ Agustín comenta 1 Jn 2,10 también en *gr. et lib. arb.* 35; *trin.* 8,12. Cf. *en. Ps.* 120,12-13.

II Ep 5,3-4. El predicador se está ocupando de 1 Jn 3,9: *Todo el que ha nacido de Dios no peca*. Pensando en evitar la contradicción con 1 Jn 1,8, juzga que el texto ha de referirse a algún pecado concreto. Ese pecado consiste, según él, en obrar contra el mandato de Cristo, el testamento nuevo, el mandamiento nuevo (cf. Jn 13,34). La conclusión que extrae es que quien obra contra la caridad y contra el amor fraterno no puede gloriarse de haber nacido de Dios; quien está asentado en el amor fraterno no puede cometer ciertos pecados, especialmente el de odiar al hermano. Y, si comete otros (cf. 1 Jn 1,8), *la misma caridad cubre la multitud de los pecados* (1 Pe 4,8). Después de haber mencionado la caridad y el amor fraterno como prueba de haber nacido de Dios, a continuación va a derivar el amor al hermano del amor a Dios. Por ello, la recomienda acto seguido. Pedro, a quien Jesús preguntó si le amaba (cf. Jn 21,17), obteniendo respuesta positiva, se constituye en ejemplo. Dice el predicador: “Ved que Pedro amaba al Señor. ¿Qué le ha de otorgar? ¿No se sintió también él confuso al leer en el salmo: *Qué devolveré al Señor por todo lo que me ha dado?* (Sal 115,12)... Cualquiera cosa que quieras darle a cambio lo has recibido de él para que se lo devuelvas. ¿Y qué halló para darle a cambio? No halló otra cosa que lo que había recibido de él: *Tomaré el cáliz de la salvación e invocaré el nombre del Señor* (Sal 115,13). Pues ¿quién le había dado el cáliz de la salvación, sino aquel a quien quería devolvérselo? Ahora bien, recibir el cáliz de la salvación e invocar el nombre del Señor equivale a estar saciado de caridad, y estar saciado de tal modo que no sólo no odias al hermano, sino que hasta estás dispuesto a morir por él”. En esto consiste la perfección de la caridad. Es la caridad que mostró Jesús (cf. Lc 23,34), Esteban (cf. Hch 7,59) y también Pablo: “Escucha asimismo al apóstol Pablo que dice: *Yo me desgastaré por vuestras almas* (2 Cor 12,15a)”. Tal es la caridad perfecta: estar dispuestos a morir por los hermanos. Pero no es perfecta ya al nacer, sino que ha de nutrirse. “¿Cómo manifiesta haber alcanzado la perfección? *Para mí vivir es Cristo y morir una ganancia... Deseaba morir y estar con Cristo, pues era con mucho lo mejor; pero en atención a vosotros es necesario que permanezca en la carne* (Fil 1,21.23b-24): quería seguir en vida en atención a las personas por las que estaba dispuesto a morir”¹¹⁹.

Lo que afirma 1 Jn 3,9 es que, desde el momento de su bautismo, el fiel cristiano se ha convertido en hijo de Dios y en cuanto tal no puede

¹¹⁹ San Agustín no vuelve a poner en relación Sal 115,12-13 con 2 Cor 2,15 o Fil 1,23-24.

pecar, porque el pecado contradice su naturaleza de hijo. Eso no implica que de hecho no peque (cf. 1 Jn 1,8-10) puesto que por su libertad puede actuar contra su condición de hijo de Dios¹²⁰. Pero san Agustín no ha entendido que en el primer caso el apóstol hablaba de lo que debe ser y en el segundo de lo que de hecho es. Entendiendo que ambos textos indicaban la realidad, advierte una contradicción entre ellos, pues no es posible afirmar que simultáneamente alguien no peca y que peca. El predicador elimina esa contradicción refiriendo las dos afirmaciones a pecados diversos: distingue entre odiar al hermano, pecado que no puede cometer el que ha nacido de Dios, y los demás pecados, que, como dice san Pedro (1 Pe 4,8), quedan cubiertos por la caridad. A partir de aquí el discurso del predicador se va a centrar en el amor fraterno (lo contrario a odiar al hermano), mostrando cuándo alcanza su perfección. Al hilo de Jn 21,17 y de Sal 115,12-13, muestra que el amor fraterno perfecto va más allá del no odiar al hermano y llega hasta dar la vida por él (cf. Jn 15,13). De ese amor perfecto dio ejemplo, junto a Jesús y san Esteban, san Pablo. El dato lo prueba con 2 Cor 12,15 y Fil 1,21.23-24. En la mente del predicador, las citas paulinas sirven, sin duda, a explicar el texto juánico pero sólo después de un largo recorrido argumentativo: el pecado que no comete quien ha nacido de Dios (1 Jn 3,9) es la falta de caridad, el odiar al hermano (cf. Jn 13,34). Ahora bien, la caridad (Jn 21,17), que tiene grados, halla su perfección en tomar el cáliz de la salvación (Sal 115,13), es decir, en entregar la vida por los hermanos. Como ejemplos de ese amor fraterno extremo, de esa plenitud de la caridad, el predicador pone a Jesús (Lc 23,34), Esteban (Hch 7,59) y Pablo (2 Cor 12,15 y Fil 21.23-24). San Pablo, pues, había nacido de Dios pues carecía del pecado que no puede cometer quien ha nacido de Dios. En el texto agustiniano hay un detalle que conviene señalar: el amor de Pedro a Cristo (Jn 21,17) alcanza su plenitud al tomar el cáliz de la salvación, esto es, en entregar la vida por los demás. El paso de la caridad al amor fraterno se realiza en relación con Cristo. Aunque no lo afirma expresamente, san Agustín ha introducido en la exposición de san Juan la teología paulina del Cristo total, del *Christus totus*.

IIEp 6,14. San Agustín viene comentando 1 Jn 2,22, pasaje en que san Juan identifica al anticristo con todo el que niegue que Cristo ha venido en

¹²⁰ Cf. ONISZCZUK, Jacek, *La prima lettera di Giovanni*, p. 116-117.

la carne. Y, para mostrar que se trata de un negar con hechos, el predicador aduce 1 Jn 4,3: *Y ningún espíritu que quiebre –disgregue– a Cristo, negando que vino en la carne, es de Dios*. El santo advierte aquí el criterio de los hechos: quebrar con los hechos. Con la mente puesta en el donatista que quiebra –disgrega– los miembros de Cristo, le pregunta: “¿Cómo no niegas que Cristo haya venido en la carne tú que quiebras –disgregas– la Iglesia de Dios que él congregó?... Quiebras –disgregas– a Jesús y niegas que haya venido en la carne; luego no eres de Dios”. Por esa razón –según Agustín– dice Jesús en el evangelio: *El que quiebre uno de estos mandatos más pequeños y así lo enseñe, será tenido por el menor en el reino de los cielos* (Mt 5,19). Para el santo se trata de quebrar con los hechos y de enseñar con palabras y aduce un texto paulino: *Tú que predicas que no hay que robar, robas* (Rom 2,21c)¹²¹.

Aunque en el pasaje san Agustín sólo aduce una cita de san Pablo (Rom 2,21c), el Apóstol está presente también de otra manera en la reflexión del santo. La cita explícita sirve, en última instancia, para probar el criterio de los hechos, presentado por el santo para interpretar 1 Jn 4,3; pero propiamente la reclama Mt 5,19, como ejemplo de la interpretación que de este texto ha dado el predicador. La otra presencia paulina, implícita, resulta clara en la interpretación del *solvere*¹²² (quebrar, disgregar) a Cristo: disgregar a Cristo lo entiende el predicador como disgregar a la Iglesia, cuerpo de Cristo. De nuevo topamos con la doctrina del Cristo total, del *Christus totus*. San Juan es interpretado desde san Pablo.

IIEp 9,2. El predicador se propone comentar 1 Jn 4,17: *En esto consiste la plenitud de la caridad en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio, pues como Él es, así somos nosotros en este mundo*. La mención de la plenitud de la caridad le lleva a admitir que existe un progreso en la virtud. El criterio que permite conocer que se ha alcanzado esa plenitud lo aporta el mismo texto: *que tengamos confianza en el día del juicio*. La caridad ha logrado su plenitud en quien tiene confianza en ese día. En consecuencia, quien teme ser juzgado aún no tiene confianza en día del juicio, ni ha lle-

¹²¹ Este texto juánico vuelve a ser citado únicamente en s. 182,3, pero en polémica antimaniquea.

¹²² La interpretación de Agustín venía favorecida por el texto de que disponía. Mientras el texto griego utiliza el verbo “omologeo” (confesar), su traducción latina recurría al verbo *solvere*.

gado a la plenitud de la caridad. El predicador cita Eclo 1,16 (*El temor del Señor es el comienzo de la sabiduría*) para probar que el temor no está exento de valor. De ahí su exhortación: “Comienza a temer el día del juicio: que el temor le lleve a corregirse...; comience a revivir en su interior y a mortificar sus miembros terrenos, según lo que dice el apóstol: *Mortificad vuestros miembros terrenos*. Llama miembros terrenos a las aspiraciones malvadas, pues así lo expone a continuación: *la avaricia, la impureza*, etc. (Col 3,5)”. Una vez mortificados los miembros terrenos, aparecen y se robustecen los celestes, es decir, toda clase de obras buenas. Entonces el cristiano comienza a desear la venida de Cristo que antes temía. Y una vez que haya comenzado a desear la venida de Cristo, el alma, convertida ya en alma casta que suspira por el esposo, se vuelve virgen (cf. 2 Cor 11,2) en virtud de la fe, esperanza y caridad. Ya tiene confianza en el día del juicio y cuando ora: *Venga tu reino* (Mt 6,10) ya no entra en conflicto consigo misma y ya gime porque se difiere su partida (cf. Sal 6,4-5). Quien aún desea esta vida, cuando le llegue la muerte, la soporta pacientemente. En la lucha con la muerte se arma de paciencia y fortaleza para morir con ánimo sereno. Quien, por el contrario, desea morir y estar con Cristo, como dice el Apóstol, se arma de paciencia no para morir, sino para vivir. El predicador presenta entonces el ejemplo de san Pablo: “Contempla cómo el Apóstol se arma de paciencia para vivir; es decir, recurre a la paciencia, no porque ame la vida, sino porque tiene que tolerarla. Estas son sus palabras: *Morir y estar con Cristo es, con mucho, lo mejor; pero el permanecer en el cuerpo es necesario pensando en vosotros* (Fil 1.23c-24). Por tanto, esforzaos, trabajad en vuestro interior para llegar a desear el día del juicio”¹²³.

En el pasaje aparecen dos citas explícitas de textos paulinos y ambas sin relación inmediata con el texto de san Juan, pero sí con otros textos bíblicos que el santo aduce para desarrollar la idea que le suscita el texto de la carta. San Juan vincula la perfección del amor a la confianza en el día del juicio o falta de temor al juicio final. El predicador, a su vez, señala que esa perfección pasa por etapas. La primera la encuentra en Eclo 1,16, y aduce Col 3,5 para indicar cómo se manifiesta el temor de que habla el texto. A primera vista no es fácil entender por qué el santo recurre a Col 3,5 para indicar las manifestaciones del temor. Pero él tiene en mente un pasaje más amplio de la carta que el que cita. En efecto, después de haber ex-

¹²³ Fuera de los *tractatus*, 1 Jn 4,17 no vuelve a ser citado por san Agustín.

hortado en 3,5 a dar muerte a una serie de vicios, el Apóstol añade en 3,6: *todo lo cual atrae la cólera de Dios sobre los rebeldes*. En consecuencia, quien teme que la cólera de Dios caiga sobre él, mortificará sus miembros terrenos. La segunda etapa la halla expresada en Mt 6,10 y en Sal 6,4-5 y, como ejemplo, presenta a san Pablo quien, en Fil 1,23c-24, considera que morir es para él lo mejor, aunque acepte seguir en vida por el bien de los filipenses. Aunque al lector de hoy le parezca que, al recurrir a Fil 1,23c-24, san Agustín se ha alejado de san Juan, no pensaba así el santo. Sólo que la convergencia entre los dos apóstoles pasa por una sutil identificación: el no temor del texto de san Juan y el deseo de san Pablo de estar con Cristo vienen a ser lo mismo. El texto de 2 Cor 11,2, simple alusión más que cita, señala la transición entre una etapa y otra. Entre otros aspectos, la interpretación individual de san Agustín no se corresponde plenamente con la eclesial de san Pablo.

IIEp 9,9. Aquí el predicador comenta 1 Jn 4,19: *Nosotros amemos porque él nos amó primero*. Verdad que encuentra confirmada por Rom 5,8-9: “Escucha al apóstol Pablo: *Dios nos mostró su amor en el hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros*”. Esta cita paulina le da pie para reflexionar, primero, sobre la belleza del alma del cristiano y, luego, sobre la belleza de Cristo, el que embellece al alma. Una belleza, la de Cristo, que prueba con Sal 44,3 y cuyo origen explica con Jn 1,1. Pero la belleza de Cristo le lleva a hablar, por contraste, de su fealdad, que prueba con Is 53,2. A pesar de todas las apariencias, entre lo afirmado por el salmo y lo sostenido por el profeta hay armonía, que le viene de su origen último: “Un único Espíritu llena dos flautas, no disuenan. No retires tu oído, aplica la inteligencia. Preguntemos al apóstol Pablo y que él nos exponga cómo ambas flautas suenan al unísono. Suene para nosotros: *El más hermoso de los hijos de los hombres* (Sal 44,3): *Quien existiendo en la forma de Dios no juzgó objeto de rapiña ser igual a Dios* (Fil 2,6). He aquí cómo es el más hermoso entre los hijos de los hombres. Suene también para nosotros: *Le vimos y no tenía forma ni belleza* (Is 53,2): *Se anonadó, tomando la forma de siervo. Hecho a imagen de los hombres y apareciendo en su porte como un hombre* (Fil 2,7). No tenía ni forma ni belleza para otorgarte a ti la forma y la belleza”.

En este pasaje el texto de san Pablo (Fil 2,6-7) es aducido por el predicador para armonizar textos que él mismo Agustín ha traído a colación y que hablan tanto de la belleza (Sal 44,3) como de la fealdad (Is 53,2) de Je-

suicristo¹²⁴. Pero tanto el concepto de belleza como el de fealdad están ausentes del texto de san Juan de que se ocupa. Al lector moderno puede no resultarle fácil percibir la relación entre 1 Jn 4,17 y Fil 2,6-7; para el predicador sin embargo no había ningún problema. La idea de belleza la encontraba tanto en el texto de san Juan, como en el de san Pablo. En el texto de san Juan, mediante el concepto de amor. La base se la ofrecía la filosofía platónica que establece una profunda relación entre amor y belleza, dato también verificable, a un nivel más superficial, desde la experiencia humana. En el texto de san Pablo, mediante el término *forma*, del que proviene en castellano el adjetivo hermoso, derivado al adjetivo latino *formosus*. El concepto de fealdad no entra solo en la reflexión del santo en contraste con el de belleza, pues él mismo se ha preocupado de abrirle el camino, precisamente a través de otro texto paulino, Rom 5,8-9, que presenta como prueba del amor de Dios, la muerte de Cristo en la cruz, cuyo cuerpo lacerado es siempre repelente a los sentidos. Podría decirse que el predicador de Hipona no desaprovecha ningún recurso para dar el salto de san Juan a san Pablo. San Pablo es para él el mejor intérprete de san Juan.

IIEp 10,4. San Agustín está comentando 1 Jn 5,2: *En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos*. En relación con este texto, el santo señala tanto la dificultad que se experimenta para cumplir el precepto de Dios como la facilidad con que se obedece a la avaricia. Y pone en boca de Dios estas palabras: “Ámame; para llegar a mí no necesitas recurrir a ningún intermediario: el amor mismo me hace presente a ti. ¿Hay, hermanos, algo más dulce que este amor? No sin motivo oísteis: *Los injustos me contaron sus deleites, pero no son como tu ley, Señor* (Sal 118,85)”. El santo entiende que la ley aquí aludida es el mandamiento nuevo (cf. Jn 13,34). “Escucha que esa es la ley de Dios. Dice el Apóstol: *Llevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo* (Gál 6,2). Tal es el fin de todas nuestras obras: el amor. Él constituye la meta; por eso corremos; hacia el amor corremos; cuando lleguemos a él, descansaremos”.

¹²⁴ San Agustín recurre más de una vez a Fil 2,2-7 para armonizar Sal 44,3 con Is 53,2 (cf. *adu. Iud.* 3; *en. Ps.* 103,1,5; s. 95,3). Cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et Sapiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*. Preface de A.-M. La Bonnardière, Beauchesne, Paris 1985, 387-389.

En este pasaje agustiniano el texto paulino (Gál 6,2) lo solicita la cita de Sal 118,85, merced a la asociación de la ley de Dios del texto sálmico con la ley de Cristo del texto paulino. Pero la ley de Dios del salmo responde al precepto de Dios, que para el santo no es otro que el precepto del amor fraterno en que resume los preceptos de Dios mencionados en 1 Jn 5,2¹²⁵. La línea del discurso del santo es la siguiente: de los *praecepta Dei* (1 Jn 5,2), pasa al *praeceptum (novum)* de Jn 13,34 (sólo citado expresamente más tarde); del *praeceptum (novum)* a la *lex (Dei)* de Sal 118,85 (identificada ahora con el *praeceptum novum*, explicitando lo antes implícito), y de la *lex (Dei)* a la *lex Christi* de Gál 6,2¹²⁶. El tren de la reflexión del santo avanza sobre dos raíles, uno de naturaleza gramatical y otro de naturaleza teológica. De naturaleza gramatical: considerar como sinónimos los términos *praeceptum* y *lex*; de naturaleza teológica: aceptar la identidad, en cuanto que ambos son Dios, entre Dios (Padre) y el Hijo (Cristo). Aceptada la identidad entre los legisladores, al santo le resulta fácil asumir una identidad básica en el objeto de la ley (*praeceptum* o *lex*), el paso de uno a otro y la explicación del primero por el último. Nunca las diferencias significan divergencias; a lo más, aclaraciones o concreciones.

IIEp 10,5. Agustín concluía el comentario a 1 Jn 5,2 mencionando el fin al que tienden todas las obras del cristiano: “Tal es el fin de todas nuestras obras: el amor. Él constituye la meta, por eso corremos, hacia el amor corremos, cuando lleguemos a él descansaremos”¹²⁷. La mención del “fin” trae a la mente del predicador el versículo 96a del salmo Sal 118, una de las lecturas del día: *He visto el fin donde todo llega a su término*. Luego añade: “Asciende a la montaña y contempla el Fin. Cristo es esa montaña; ven a Cristo. Desde él verás el fin donde todo alcanza su perfección. ¿Qué fin es este? Pregunta a Pablo: *El fin del precepto es la caridad que procede de un corazón puro y de una conciencia santa y de una fe no fingida* (1 Tim 1,5); y en otro lugar: *Mas la plenitud de la ley es la caridad* (Rom 13,10b). ¿Qué hay más acabado y terminado que la perfección?”. Tras indicar que la palabra fin puede tener tanto un significado negativo (muerte) como uno po-

¹²⁵ Aunque la cita del texto de san Juan usa el plural (*praecepta*), en el comentario inmediato el predicador se pasa al singular (*praeceptum*) porque tiene en mente ya el *mandatum novum* de Jn 13,34 que citará a continuación.

¹²⁶ Como ya se indicó, el santo no vuelve a utilizar 1 Jn 5,2 en su obra.

¹²⁷ *IIEp* 10,4.

sitivo (perfección), entiende que lo tiene positivo en el título *Salmo de David para el fin* (Sal 19,1), y se pregunta qué significa este *para el fin*. Para responder acude a san Pablo: *Pues el fin de la ley es Cristo para justificación de todo el que cree* (Rom 10,4). A la pregunta formulada a continuación sobre qué significa afirmar que Cristo es el fin contesta: “Que Cristo es Dios y la caridad el fin del precepto y que Dios es caridad: que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son más que una única realidad. Ahí tienes tu fin; todo lo demás es camino hacia él. En cualquier etapa, sigue tu ruta hasta el fin. ¿Cuál es? *Mi bien es adherirme a Dios* (Sal 72,28)”, pero en la patria¹²⁸.

El punto de partida de la reflexión del predicador es, como se indicó, una conclusión que saca él mismo del contenido de 1 Jn 5,2: que el amor es el fin de todas las obras. Fiel a su método de avanzar siempre con el apoyo de la Escritura, presenta dos textos del Antiguo Testamento que mencionan el fin (Sal 118,96a y Sal 29,1). Cada uno de ellos es luego interpretado con otros textos del Nuevo Testamento que identifican el fin con la caridad, todos ellos paulinos: con 1 Tim 1,5 y Rom 13,10b¹²⁹ explica Sal 118,96a, y con Rom 10,4 explica Sal 19,1. Como alguien le podía objetar que Rom 10,4 no pone el fin en la caridad, sino en Cristo, se adelanta a responder: no hay incoherencia alguna, puesto que Cristo es Dios y Dios es caridad. Apurando más, desde el punto de vista objetivo, presenta como fin del precepto a la Trinidad, y desde el punto de vista subjetivo, la unión con Dios. El proceder del santo tiene su coherencia lógica, pero ha introducido un concepto ajeno a san Juan. Es más, da la impresión de que el interés del predicador no es tanto comentar a san Juan, cuanto introducir en el discurso del apóstol sobre la caridad las enseñanzas paulinas contenidas en los textos citados. Y con ese fin ha introducido la imagen de la carrera con su fin, su meta, después de su comentario de 1 Jn 5,2.

IIEp 10,6. San Agustín concluía el comentario a 1 Jn 5,2 mencionando el fin de todas las obras del cristiano: el amor. La mención del “fin” sugiere al predicador el versículo 96 del salmo 118: *He visto el fin donde todo alcanza la perfección*, cuya explicación le ocupó ya en el párrafo anterior y sobre el que vuelve en el presente. Después de señalar un sinfín de cosas

¹²⁸ San Agustín asocia Sal 118,96 a 1 Tim 1,5 en s. 358,4; a Rom 10,4 en s. 269,3; a Rom 10,10, nunca.

¹²⁹ Este pasaje paulino no contiene el término “fin”, pero sí “plenitud”, uno de los significados que, según expone a continuación, precisamente para justificar haberse servido de esta cita, tiene la palabra “fin”.

donde no se halla el fin, pregunta: “¿Dónde está, pues? *Amadísimos, somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos* (1 Jn 3,2)”. El cristiano, por tanto, está en camino; sea la que sea la etapa alcanzada, ha de dejarla atrás hasta llegar a determinado fin: *Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él porque le veremos como es* (1 Jn 3,2). Con este texto el santo ha esclarecido el “unirse a Dios” (Sal 72,28) en que poco antes había hecho consistir el fin. Según el predicador, a este fin se refirió el salmista al decir: *He visto el fin donde todo alcanza su término*, completado con la segunda parte del versículo: *Tu mandamiento es sumamente ancho* (Sal 118,96). El santo concluye: “Tal es el fin: la anchura del mandamiento. La anchura del mandamiento es la caridad, porque, donde se halla la caridad, no hay estrecheces. En esa misma anchura se hallaba ubicado el Apóstol cuando decía: *Nuestra boca está abierta para vosotros, oh corintios; nuestro corazón se ha ensanchado; no carecéis de espacio en nosotros* (2 Cor 6,11b-12a). Tal es la razón por la que *tu mandamiento es sumamente ancho* (Sal 118,96b). ¿Cuál es el mandamiento ancho? El mandamiento del amor (cf. Jn 13,34)”¹³⁰.

En el apartado anterior había presentado el “fin” al que tiende toda obra del cristiano desde dos perspectivas: una objetiva, la caridad, y otra subjetiva, unirse a Dios. En el presente, el predicador hace lo mismo pero invirtiendo los términos: primero presenta el fin desde el punto de vista subjetivo: ser semejante a Dios porque le verá como él es (1 Jn 3,2), lo que implica la unión con él, y luego desde el punto de vista objetivo: la caridad, que en eso consiste la anchura del mandamiento (Sal 118,96b; Jn 13,34), anchura que posee san Pablo (2 Cor 6,11-12a) y en la que debe caminar el cristiano (cf. 1 Jn 5,2). Teniendo en cuenta que todo este desarrollo tiene su origen en la exposición de 1 Jn 5,2, se percibe la habilidad que manifiesta el santo para integrar los textos paulinos sobre la caridad en la reflexión de san Juan sobre la misma caridad. La unidad de la Escritura, verdad indiscutida para él, le permite ese proceder. Para que la vinculación no aparezca caprichosa, él busca como enlaces otros textos bíblicos que tienen algo en común con uno y otro u otros; cuando no es una palabra, es un concepto.

Los textos paulinos considerados en esta sección tienen en común que no se los solicitan al predicador pasajes de la carta de san Juan, sino otros

¹³⁰ San Agustín no vuelve a asociar Sal 118b con 2 Cor 6,11-12; en cambio, en *en. Ps.* 118,14,2 asocia 2 Cor Sal 118,45 (*ambulabam in latitudine*).

textos bíblicos, sobre todo del AT, específicamente de los salmos. Si en algún caso concreto el texto paulino hace de puente entre el texto de san Juan y el texto del salmo, al compartir un término con cada uno de ellos (2 Cor 11,29, entre 1 Jn 2,10 y Sal 120,6, en *IIEp* 1,12), lo más frecuente es que entre el texto de san Juan y el de san Pablo haga de enlace el otro texto bíblico (entre 1 Jn 2,10 y Ef 4,2b-3 y Gál 6,2, Sal 118,165 en *IIEp* 1,12; entre 1 Jn 3,9 (arropado por Jn 13,34; 1 Pe 4,8 y Jn 21,17) y 2 Cor 12,15 y Fil 1,21-24, Sal 115,12-13 (junto a Jn 5,13; Lc 23,34 y Hc 7,59), en *IIEp* 5,3-4; entre 1 Jn 4,17 y Col 3,5, Eclo 1,16, en *IIEp* 9,2; entre 1 Jn 4,17 y Fil 1,23c-24, Eclo 1,16, Mt 6,10 y Sal 6,4-5, en *IIEp* 9,2; entre 1 Jn 4,19/Rom 5,8-9 y Fil 2,6-7, Sal 44,3 e Is 53,2, en *IIEp* 9,9; entre 1 Jn 5,2 y Gál 6,2, Sal 118,85 y Jn 13,34, en *IIEp* 10,4; entre 1 Jn 5,2 y Gál 6,2, Sal 118,85 y Jn 13,34, en *IIEp* 10,4; entre 1 Jn 5,2 y 1 Tim 1,5; Rom 13,10b y Rom 10,4, Sal 118,96^a y Sal 29,1, en *IIEp* 10,6).

El texto o textos paulinos sólo sirven a la explicación del juánico cuando ha mediado otro u otros textos bíblicos (entre 1 Jn 4,3 y Rom 2,21c [con valor sólo formal], se halla Mt 5,19, en *IIEp* 6,14). A veces después de un largo recorrido argumentativo con apoyo de estos últimos (cf. *IIEp* 5,3-4). En algún caso, el texto paulino representa la traducción a normas más concretas de un precepto general de san Juan, haciendo siempre de intermediarios otros textos bíblicos (cf. *IIEp* 1,12). En otro, el texto paulino confirma, como ejemplo, lo que dice el texto del salmo al que le ha llevado el texto de san Juan (cf. *IIEp* 9,2: Fil 1,23c-24, ejemplo de Sal 6,4-5).

Es frecuente que el predicador haga un uso de conveniencia de los textos de san Juan. De hecho, parece tener un ojo en san Juan y otro en la comunidad eclesial a la que sirve, siendo la situación concreta de esta la que le inspira los textos bíblicos, luego puestos en relación con los paulinos (cf. *IIEp* 1,12).

A veces las citas paulinas están sólo implícitas, como cuando el predicador recurre a la doctrina del *Christus totus*, a costa de una interpretación errónea del texto de san Juan: la separación entre Jesús y el Cristo se convierte en el comentario agustiniano en separación entre Cristo cabeza y su cuerpo (cf. también *IIEp* 6,14).

El proceder del predicador resulta a veces extraño para el lector, incapaz de percibir las coincidencias o semejanzas que aquel presupone, recurriendo a criterios semánticos (por ejemplo, equiparar no temer el juicio con el deseo de Pablo de estar con Cristo: cf. *IIEp* 9,2, a propósito de 1 Jn 4,7), sea filosóficos (la relación entre el amor y la belleza: cf. *IIEp* 9,9, a pro-

pósito de 1 Jn 4,19, Sal 44,3; Is 53,2; Fil 2,6-7). Otras veces será la conjunción de criterios gramaticales y teológicos los que justifiquen la interpretación agustiniana (equivalencias entre *lex*, *praeceptum* y *mandatum*: *IIEp* 1,12; 10,4; 10,6).

En todo caso, el santo se muestra hábil para integrar textos paulinos sobre la caridad en la reflexión sobre la misma de san Juan. Cualquier coincidencia semántica o terminológica le sirve a ese fin (cf. *IIEp* 10,6). Sólo que el predicador no siempre tiene suficientemente en cuenta el significado concreto que en cada texto tiene un término idéntico o similar.

6. San Agustín interpreta a san Juan en clave polémica, sirviéndose de san Pablo

IIEp 2,4. El predicador emprende el comentario de 1 Jn 2,12: *Os escribo, hijitos, porque vuestros pecados os son perdonados en su nombre*. Polemizando con los donatistas, san Agustín pregunta en nombre de quién se perdonan los pecados, si en el suyo propio, o en el de Donato, si en el Pedro o en el Pablo. “En efecto, algunos se repartían la Iglesia e intentaban rasgar la unidad en facciones; entonces la caridad, cual madre que con sufrimiento da a luz a los pequeños, en la persona del Apóstol muestra sus entrañas, en cierto modo rasga con sus palabras los pechos, llora al ver que le arrebatan a sus hijos, convoca de nuevo a un único nombre a los que querían darse muchos nombres, rechaza el amor que le tienen para que sea amado Cristo”. Luego presenta al Apóstol, personificando a la madre caridad, que convoca a los que querían darse muchos nombres y rechaza el amor que le tienen para que sea amado Cristo, y dice: “¿Acaso fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo (1 Cor 1,13bc)? ¿Qué dice? No quiero que estéis de mi parte para que podáis estar conmigo... Todos somos de aquel que murió por nosotros, y por nosotros fue crucificado. A él se debe también: *Os son perdonados los pecados en su nombre*, no en el de hombre alguno”,¹³¹.

La referencia al bautismo en 1 Jn 2,12 es clara; la manifiesta el considerar a los fieles como *hijitos* y la mención del perdón de los pecados. El predicador pone en relación con el texto juánico el texto paulino 1 Cor

¹³¹ Llamativamente este es el único lugar en que san Agustín comenta este versículo de la carta de san Juan.

1,13bc. Tres coincidencias lo justifican; una explícita, el *nombre*, y dos implícitas: ambos textos se refieren al bautismo y ambos a la persona de Jesucristo. En este sentido la cita es coherente. Pero hay diferencias: de una parte, san Juan no menciona el bautismo y sí el perdón de los pecados; san Pablo, no menciona el perdón de los pecados y sí el bautismo. De otra parte, en relación con el *nombre*, san Juan usa la preposición *per*, san Pablo la preposición *in*; asimismo, con referencia al *nombre*, a la simple afirmación de Juan corresponde en Pablo una pregunta retórica. Para san Agustín, que un autor hable del perdón de los pecados y otro del bautismo no supone divergencia ninguna, sino únicamente que cada uno considera la única realidad desde un distinto aspecto, pues el perdón de los pecados es fruto del bautismo y el bautismo produce el perdón de los pecados. Tampoco presta atención a las diferentes preposiciones que rigen al *nombre*, porque ambas expresan lo mismo: la vinculación del perdón de los pecados a la persona (el nombre) de Jesucristo, aunque una lo indique como lugar en que acontece, otra como medio por el que tiene lugar. El gramático de antaño ha cedido su lugar al teólogo. Lo que para el predicador reviste más importancia es la sustitución de la afirmación llana de Juan por la pregunta retórica de Pablo. En este caso, a los ojos de Agustín, la pregunta retórica tiene la ventaja de afirmar una cosa y excluir otra: es la afirmación de Cristo y la exclusión de Pablo. En efecto, el contexto deja claro que la respuesta a la pregunta *¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?* es negativa, sobreentendiéndose que han sido bautizados en Cristo, mencionado en la primera parte del versículo, la alternativa a Pablo. Como indicaba, la afirmación de Cristo significa la exclusión de Pablo. Ahora bien, la exclusión de Pablo que complace a san Agustín no responde a un rechazo del Apóstol, sino de la teología sacramental donatista. Obedece a razones polémicas. En el texto paulino san Agustín veía confirmada la teología bautismal católica y refutada la donatista. En definitiva, en este pasaje al predicador de Hipona le interesaba menos exponer el texto de san Juan que refutar a los donatistas; más que desarrollar el pensamiento del apóstol, dar consistencia a la teología de la Católica y quitarla a la de la Iglesia cismática. Y el texto paulino aducido hacía de perfecto mediador entre el texto de san Juan y el objetivo teológico del predicador. Propiamente, san Pablo no es aducido para explicar a san Juan, sino la teología agustiniana.

II Ep 2,9. Ocupándose de 1 Jn 2,15: *Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él*, el predicador pone de relieve que el amor al mundo

es incompatible con el amor del Padre y que la presencia de uno está en relación inversa con la presencia del otro. El santo utiliza la imagen del vaso que contiene dos líquidos que no se mezclan y desde ella invita a derramar lo que se tiene (el amor del mundo) para recibir lo que no se tiene (el amor del Padre). Teniendo como oyentes a quienes acababan de recibir el bautismo, el predicador les advierte que para el cristiano es un bien no amar el mundo a fin de que los sacramentos sean garantía de salvación y no causa de condenación (cf. 1 Cor 11,29). Para ello considera imprescindible poseer la raíz de la caridad, la fuerza de la piedad, no sólo la forma exterior. En efecto, aunque la forma es buena, de nada vale sin la raíz. De aquí surge la pregunta: ¿Cómo arraigarse para no ser desarraigados? Esta es la respuesta que da: “Teniendo la caridad, como dice el Apóstol: *arraigados y fundados en la caridad* (Ef 3,17b)”,¹³².

El apóstol Juan está sacando las conclusiones de la instrucción bautismal. El bautismo implica “el abandono del amor a las apetencias del ‘mundo’ (ámbito de la incredulidad, dominado por la maldad) que ha quedado atrás”,¹³³. El predicador asume el pensamiento del apóstol respecto a la incompatibilidad de los dos amores en relación con el bautismo. Pero la mención del bautismo desvía su pensamiento a la teología sacramental en contexto antidonatista. La forma externa no sirve de nada; los sacramentos sólo son salvíficos si quien los recibe está arraigado en la caridad. En este contexto cita el texto paulino (Ef 3,17). Estar arraigados en la caridad implica que la recepción del bautismo ha producido su efecto y que los bautizados son coherederos de Cristo en cuanto hijos de Dios, en quienes está el amor del Padre. O a la inversa: posee el amor del Padre, quien es hijo por el bautismo; es hijo por el bautismo el que lo ha recibido eficazmente; lo ha recibido eficazmente quien tiene la raíz de la caridad, en cuanto amor del Padre. Aquí san Agustín ha identificado el amor de 1 Jn 2,15 con el amor de Ef 3,17: una identificación que, ya desde la misma gramática, no es del todo correcta, pues san Juan habla del amor del Padre, mientras que san Pablo habla del amor de Cristo, aunque teológicamente sí lo sea en virtud de la unidad entre el Padre y el Hijo (Jesucristo). En todo caso, el texto paulino le servido al santo para exponer el 1 Jn 2,15. Como puente que enlaza uno y otro texto el predicador ha utilizado su teología sacramental en clave antidonatista.

¹³² San Agustín nunca más asocia 1 Jn 2,15 a Ef 3,17.

¹³³ VIDAL, Senén, *Evangelio y cartas de Juan*, p. 601, n. 20.

IIEp 5,6. Comentando 1 Jn 3,9: *Quien ha nacido de Dios no peca*, san Agustín ha referido estas palabras a un pecado concreto: el cometido contra la caridad perfecta, que posee todo el que ha nacido de Dios. Pero ahora deja de lado la exégesis para entrar en la teología sacramentaria: no basta haber recibido el sacramento del bautismo. Si mirando a su corazón ve que tiene la caridad, el fiel cristiano puede decir que ha nacido de Dios. Si no la posee, no puede afirmar haber nacido de Dios, aunque tenga el sacramento. “Escuche al Apóstol: *Aunque conozca todos los misterios, aunque tenga toda la fe hasta el punto de trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy* (1 Cor 13,2bc)”¹³⁴.

En este pasaje san Agustín no expone el texto juánico, sino que saca conclusiones de 1 Jn 3,9. En el caso presente se refieren de nuevo a la teología sacramental no sin cierta lógica: la mención por parte de san Juan del *que ha nacido de Dios* orienta la mente del predicador hacia el bautismo, sacramento por medio del cual tiene lugar ese nacimiento. El texto paulino a que recurre (1 Cor 13,2) le sirve efectivamente para reafirmar, frente a los donatistas –que no menciona– su teología sacramentaria: el sacramento de nada sirve fuera de la caridad. Tanto más que la traducción que él utilizaba contenía el término *sacramenta*. Obviamente esta perspectiva no está en el versículo de san Juan que comenta; tampoco está en el texto de san Pablo. Pero san Agustín creía poder deducir sin incoherencia alguna la cuestión tratada a partir del texto de san Juan. *El que ha nacido de Dios no peca*, dice san Juan; no peca específicamente contra el amor fraterno, interpreta san Agustín. Por tanto, quien está fuera de la Iglesia no posee el amor fraterno (ha roto la unidad y la paz), luego no ha nacido de Dios: el sacramento que ha recibido no le ha servido de nada. En el trasfondo hay una identificación entre la caridad y la Iglesia católica.

En los tres textos de esta sección, la cita o citas paulinas (1 Cor 1,13bc, en *IIEp* 2,4; 1 Cor 11,29 y Ef 3,17b en *IIEp* 2,9; 1 Cor 13,2bc, en *IIEp* 5,6) no parecen servir directamente al comentario del texto de san Juan (1 Jn 2,12; 2,15 y 3,9 respectivamente), sino ser aducidas sólo para fundamentar una específica enseñanza de teología sacramentaria que el predicador derivaba del texto de la carta apostólica. Pero no es así en la mente de san Agustín. Hay que tener en cuenta que el texto juánico habla de “hijitos”, del

¹³⁴ San Agustín tampoco vuelve a asociar 1 Jn 3,9 a 1 Cor 13,2.

“amor del Padre” y de “nacer de Dios”, realidades que remiten al bautismo, y que san Agustín está comentando la carta a los recién bautizados en la Vigilia pascual. Si el interés por esa específica enseñanza bautismal no lo suscita directamente el texto de la carta, al menos da pie para ello; el impulso mayor hay que verlo, sin duda, en la situación de la comunidad eclesial a la que servía el pastor. En los tres casos las citas paulinas se adecuaban bien a una función mediadora entre los respectivos textos juánicos y las enseñanzas teológicas. Pero esa adecuación tiene más base teológica que filológica. En realidad, san Pablo sirve más a la exposición de la teología agustiniana que a la exposición del pensamiento de san Juan. El texto de san Juan sirve de pretexto, el de san Pablo de apoyo a dicha teología (*IIEp* 2,4; 1 Jn 2,12/1 Cor 1,13; *IIEp* 2,9: 1 Jn 2,15/Ef 3,17y 1 Cor 11,29; *IIEp* 5,6: 1 Jn 3,9/1 Cor 13,2).

7. San Agustín toma pie de san Juan para ofrecer una teología paulina

IIEp 3,1. En 1 Jn 2,18a se lee: *Niños, es la última hora*. Según el predicador, el apóstol san Juan dirige estas palabras a los niños para que se apresuren a crecer. Luego contrapone la edad del cuerpo, que no está sujeta a la propia voluntad, a otra: “donde el nacimiento lo decide la voluntad, también la voluntad decide el crecimiento... Quien es consciente de haber nacido –sigue diciendo– escuche que es un niño y que aún no habla; ansí con avidez los pechos de la madre y crecerá al instante... Mame de ellos la leche de todos los sacramentos realizados en el tiempo en bien de nuestra salvación, para que, nutrido y robustecido, llegue a tomar el alimento sólido (cf. 1 Cor 3,2), es decir, *la Palabra que existía en el principio*... (Jn 1,1). Nuestra leche es Cristo humilde, nuestro alimento sólido el mismo Cristo igual al Padre”,¹³⁵.

Para san Juan, que piensa en un contexto apocalíptico, proclamar que es la *última hora* o el “tiempo final” equivale a anunciar la llegada de anticristos. Pero san Agustín centra su atención en los “niños” a los que van dirigidas las palabras del apóstol y les exhorta a un rápido crecimiento, dado que este nacimiento, no físico, depende de la propia voluntad. En relación con ello introduce el tema paulino de los niños y los adultos en la fe, con su respectivo alimento. “Niño” tiene en san Juan y en san Pablo un significado

¹³⁵ El santo no vuelve a establecer relación entre ambos textos.

distinto: en el primer caso, señala al bautizado; en el segundo, a los “carnales”, débiles en la fe. La referencia en san Juan es cronológica: acaban de nacer; en Pablo, espiritual: aún son “carnales”. San Agustín ha interpretado a san Juan con criterios paulinos.

IIEp 3,4. En 1 Jn 2,18-19 san Juan afirma que *han aparecido muchos anticristos... que salieron de los nuestros, pero no eran de los nuestros*. El predicador los identifica con los herejes y cismáticos. Luego invita a sus oyentes a examinar la propia conciencia y ver si son individualmente un anticristo. ¿Cómo saberlo? “El que no está contra Cristo –dice el santo– se mantiene adherido a su Cuerpo y se le tiene por uno de sus miembros. Nunca un miembro está contra otro. La integridad de un cuerpo es resultado de contar con todos sus miembros. Pero ¿qué dice el Apóstol acerca de la concordia entre los miembros? *Si sufre un miembro, sufren todos y, si es glorificado uno, gozan con él todos los demás* (1 Cor 12,26). Por tanto, entre los miembros concordantes no hay anticristo alguno”¹³⁶.

En san Juan esos anticristos eran disidentes de la comunidad juánica. San Agustín interpreta correctamente al apóstol Juan, al ver en los anticristos a los herejes y cismáticos, pero aplicando, lógicamente, el texto a los de su tiempo. Sin embargo, a la hora de mostrar por qué es uno un anticristo, sigue la estela de san Pablo, recurriendo a la propia doctrina del *Christus totus*: quien está contra los miembros está contra la Cabeza (anticristo=contra Cristo) a la que están unidos los miembros. Fundamenta su reflexión el texto de san Pablo (1 Cor 12,26) que habla explícitamente de la concordia entre los miembros e implícitamente de Cristo. El predicador se ha apartado de san Juan, siguiendo la estela paulina.

IIEp 4,3. El predicador comenta 1 Jn 2,29: *Si sabéis que él es justo, reconoced que todo el que obra la justicia ha nacido de él*. La reflexión del orador se encamina directamente a explicar que la justicia proviene de la fe (Rom 1,17d; Gál 3,11c; Ha 2,4). A continuación, apoyándose en el versículo 7 del salmo 146 leído en la liturgia del día, afirma que la justicia del hombre comienza con el reconocimiento de los propios pecados, pero que sólo alcanzará su plenitud cuando la muerte sea absorbida en la victoria

¹³⁶ Los versículos de Juan (1 Jn 2,18-19) y el de Pablo (1 Cor 12,26) no vuelven a ser puestos en relación por san Agustín.

(cf. 1 Cor 15,54), cuando ninguna apetencia humana atraiga, cuando no haya lucha con la carne y la sangre, cuando se logre la corona de la victoria, el triunfo sobre el enemigo (cf. 1 Cor 15,55-57)¹³⁷.

Este texto –uno más– muestra la facilidad con que el predicador pasa de san Juan a san Pablo. Paulina es, en efecto, la cuestión de la relación entre la justicia y la fe. El santo, apartándose del primer apóstol, establece asimismo dos etapas en la posesión de la justicia, una incipiente y otra plena, que describirá también con términos del segundo (cf. 1 Cor 15,53-57).

El grupo de textos que configuran esta sección tienen en común el hecho de que san Agustín, alejándose de san Juan, toma de ellos pie para ofrecer una teología paulina. De 1 Jn 2,18a extrae la idea del cristiano aún carnal, párvulo en la fe (1 Cor 3,2) en *IIEp* 3,1; de 1 Jn 2,18-19, la idea de los cristianos como miembros de Cristo (1 Cor 12,26) en *IIEp* 3,4; de 1 Jn 2,29, la relación entre la justicia y la fe (Rom 1,17d; Gál 3,11c; Ha 2,4) y las dos etapas en la posesión de la justicia (1 Cor 15,53-57) en *IIEp* 4,3. Este proceder muestra que la familiaridad del predicador con el apóstol Pablo es tal que le lleva a interpretar de inmediato en clave paulina textos de san Juan que se mueven en categorías distintas de las de san Pablo. En el segundo texto, el predicador es deudor de la situación de cisma que vive su Iglesia.

8. San Agustín toma a san Pablo como modelo

IIEp 9,1. Antes de retomar el comentario de la carta de san Juan, interrumpido por algún tiempo, san Agustín trata de ganarse la atención y benevolencia de sus oyentes. En ese contexto se presenta ante ellos como deudor y a ellos como acreedores que no deben olvidar exigir la deuda. Pues “la misma caridad, recomendada por encima de todo y de un modo casi exclusivo, hace de mí el más fiel de los deudores y de vosotros los más dulces acreedores” (cf. Rom 13,8a). Después de poner como ejemplo el comportamiento de la vaca para con su ternerillo, aun cuando le causa alguna molestia, añade: “Así, pues, si existe en mí aquel amor espiritual, a propósito del cual dice el apóstol: *Me hice pequeño en medio de vosotros, como nodriza que cuida con cariño a sus hijos* (1 Tes 2,7c), os

¹³⁷ Este texto de san Juan (1 Jn 2,19) solo aparece citado en esta obra agustiniana.

amo precisamente cuando exigís. No amo a los perezosos, pues temo por los indolentes”¹³⁸.

En este pasaje el predicador se retrata a sí mismo como expositor de san Juan y como imitador de san Pablo. El Juan de las cartas habla mucho del amor fraterno intraeclesial, pero no dice nada de sí, no podía servirle de guía en su ministerio. El predicador contaba con el magisterio de su palabra, pero apenas con el de su vida; en cambio, en relación con san Pablo contaba con uno y otro magisterio. Y a él toma como modelo en el desempeño del ministerio pastoral. ¿Modelo en qué? En el amor que enseña san Juan en la carta que está comentando. Siguiendo a san Pablo, el santo no quiere apartarse de san Juan.

El pasaje muestra cómo el predicador de Hipona se sentía identificado con el Apóstol de los gentiles; en él encontró el modelo para su condición de pastor que san Juan no le ofrecía. No ha de extrañar, pues, la preferencia tantas veces dada a san Pablo frente a san Juan.

9. San Agustín cita a san Pablo en relación con otras lecturas del día

IIEp 2,1. El santo comienza la segunda homilía indicando que conviene oír con atención todo lo que se lee en las Escrituras y que ha de retenerse en la memoria sobre todo lo que sirve para rebatir a los herejes. Luego invita a recordar que Jesucristo nuestro Señor y Salvador murió y resucitó por nosotros, es decir, murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación (cf. Rom 4,25).

Aquí la cita paulina no guarda referencia alguna con el texto de la carta de san Juan; sirve sólo como introducción al comentario del evangelio del día que versaba sobre la aparición de Jesús a los discípulos que se encaminaban a Emaús (cf. Lc 24, 13-35), a los que él, según el predicador, encontró habiendo perdido toda esperanza de redención, al pensar que había muerto como un hombre, pero no que vivía por siempre como Hijo de Dios.

IIEp 2,1. El predicador está comentado el encuentro de Jesús con los discípulos de Emaús, cuyo relato acababa de ser leído. Al respecto, tras se-

¹³⁸ Sólo en este texto relaciona Agustín 1 Tes 2,7 consigo mismo.

ñalar que los discípulos sólo le reconocieron en el momento de la fracción del pan, añade: “Y verdaderamente quien no come y bebe su condenación (cf. 1 Cor 11,29) reconoce a Cristo en la fracción del pan”.

El texto paulino es aducido por el predicador para matizar cuándo sigue siendo verdad en la Iglesia lo que refiere el evangelio de san Lucas: cuando uno participa de la Eucaristía de la forma debida, es decir, aquella que no le comporta la propia condenación. Aunque la afirmación del reconocimiento de Cristo en la fracción del pan tenga su valor dirigida a los fieles católicos, como un encarecimiento de la Eucaristía y la participación en ella, cabe ver también un trasfondo antidonatista, como si dijera: “los que faltan a esta fracción del pan (católica) no reconocen a Cristo”.

IIEp 7,1. El predicador comienza hablando de la travesía por el desierto del pueblo de Israel en busca de su patria futura y da razón de su larga duración: no se debió a que Dios los abandonase, sino a que los sometía a prueba. De aquí pasa a hablar de la otra patria que Dios nos tiene prometida: “Por tanto, lo que Dios nos promete es una dulzura inefable y un bien que, como dice la Escritura y muchas veces habéis oído al recordároslo yo, *ni ojo ha visto, ni oído ha oído, ni ha llegado al corazón del hombre* (1 Cor 2,9b-d)”.

Tampoco aquí la cita paulina tiene nada que ver con el texto de san Juan. Habiendo mencionado la patria hacia la que se encaminaba por el desierto el pueblo judío, el predicador la aduce para hablar de la otra patria, la definitiva que Dios ha prometido. Pero la cita paulina no sirve propiamente para señalar su existencia, sino su cualidad: una dulzura inefable y un bien nunca experimentados.

IIEp 8,2. En la liturgia del día se había leído como evangelio un pasaje del sermón de la montaña. En su comentario, san Agustín advierte una posible contraposición entre Mt 5,16 y Mt 6,1. En ese contexto, contempla el caso de hombres descaminados que invierten los papeles, pues, si obran el bien, se lo atribuyen a sí mismos y, si obran el mal, pretenden acusar a Dios. La verdad, en cambio, está en reconocer que es el hombre el que obra el mal y que el hacer el bien lo ha recibido de Dios. “Este reconocimiento –dice el santo– afianza el corazón y constituye el fundamento de la caridad”. Como prueba aduce Mt 5,16: *Luzcan vuestras buenas obras delante de los hombres*, añadiendo: *Y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos*. Inmediatamente busca la opinión del Apóstol: “¿Y qué dice el apóstol? *El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces de-*

vastaba. Y glorificaban a Dios por causa de mí (Gál 1,23b-24)". Y añade: "Ved cómo tampoco él, al hacerse tan célebre, puso su objetivo en la alabanza propia, sino en la de Dios". Tras mencionar lo negativo que Pablo confiesa de sí mismo, añade: "A Pablo le agrada que nosotros refiramos sus pecados para gloria de quien curó tan grave enfermedad". Por último, tras distintas reflexiones sobre su conversión y el consiguiente –en su opinión– cambio de nombre de Saulo en Paulo y sobre el significado de éste, acaba citando dos textos que confirman su hacerse poca cosa: *Pues yo soy el menor de los apóstoles* (1 Cor 15,9a) y *A mí, el menor de todos los santos* (Ef 3,8a).

Este pasaje nos permite conocer varios aspectos del proceder de san Agustín en estos *Tractatus*. Uno, que no sólo interpreta en clave de caridad la primera carta de san Juan, sino la Escritura entera. Al respecto es significativa la siguiente afirmación: "Este reconocimiento afianza el corazón y constituye el fundamento de la caridad", hecha después de indicar, en relación con Mt 6,1, que hay personas que se atribuyen a sí mismos el bien que hacen y a Dios el mal. Otro, la importancia que asigna a la autoridad de san Pablo. Como si no fuese suficiente la autoridad del evangelio, después de argumentar con Mt 5,16, se apresura a buscar la opinión del Apóstol. Por último, en san Pablo no busca sólo la enseñanza sino también el ejemplo, pues para el predicador, san Pablo es el fiel cumplidor de lo que prescribe el evangelio.

Propio de los pasajes señalados es que el predicador, solicitado por las lecturas litúrgicas del día, conecta espontáneamente con san Pablo. La conexión se funda en un caso en una identidad semántica (ponerse a la mesa /comer [Lc 24,30/1 Cor 11,29, en *IIEp* 2,1]); en otro caso en un contraste semántico (dureza del camino/dulzura de la patria [Ex/1 Cor 2,9b.d, en *IIEp* 7,1]); en otro, en una coincidencia léxica y semántica (alabar [Mt 5,16/Gál 1,23b-24, corroborado con 1 Cor 15,9a, Ef 3,8a, en 8,2]), y en otro en un criterio teológico (sin esperanza en la redención/redención en Cristo [Lc 24,21/ Rom 4,25, en *IIEp* 2,1]).

En el plano de las ideas, aparece en estos textos la justificación obrada por Jesucristo (a través de Rom 4,5, en *IIEp* 2,1), la orientación escatológica de la vida cristiana (a través de 1 Cor 2,9, en *IIEp* 7,1) y la cuestión sobre la motivación del actuar humano (a través de Gál 1,23b-24), y se insinúa también la polémica antidonatista (a través de 1 Cor 11,29, en *IIEp* 2,1).