



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 53 Fasc. 1

Enero - Abril 2018

## ARTÍCULOS

- DELGADO GÓMEZ, Alfredo, *Género y registro del evangelio de Marcos desde la perspectiva sociolingüística* ..... 5
- MANRIQUE MARTÍNEZ, Jorge, *Las impronunciables palabras del documento 0 del cristianismo (Traducción y trasluzes de 1Ts)* ..... 37
- NEER, Joost van, *When Augustine preaches on the Beatitudes. Format and Strategy* ..... 119
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La utilización de San Pablo en los In Epistulam Iohannis ad parthos Tractatus de San Agustín (I)* ..... 149

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 53 Fasc. 1 Enero – Abril 2018



---

## ARTÍCULOS

- DELGADO GÓMEZ, Alfredo, *Género y registro del evangelio de Marcos desde la perspectiva sociolingüística*..... 5
- MANRIQUE MARTÍNEZ, Jorge, *Las impronunciabes palabras del documento 0 del cristianismo (Traducción y traslucos de 1Ts)* ..... 37
- NEER, Joost van, *When Augustine preaches on the Beatitudes. Format and Strategy* ..... 119
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La utilización de San Pablo en los In epistulam Iohannis ad parthos Tractatus de San Agustín (I)*..... 149

## ESTUDIO AGUSTINIANO

---

Publicación cuatrimestral

### ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2018  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@gmail.com

### SUSCRIPCIÓN 2018

España: 54 €  
Extranjero: 70 €  
Nº suelto: 20 €  
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2018

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR  
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR  
Pío de Luis Vizcaíno

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín  
José Vidal González Olea  
Tomás Marcos Martínez

### COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio  
*(Prof. emérito Univ. Deusto)*  
José Luis Alonso Ponga  
*(Prof. Univ. Valladolid)*  
Marceliano Arranz Rodrigo  
*(Prof. Univ. Pontificia de Salamanca)*  
José Silvio Botero  
*(Prof. Accademia Alfonsiana, Roma)*  
Martin Ebner  
*(Prof. Univ. Bonn)*  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
*(Director Rev. Mayéutica – Augustinus)*  
Virgilio P. Elizondo  
*(Prof. Univ. Notre Dame, USA)*  
José Román Flecha Andrés  
*(Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca)*  
Esther Miquel Pericás  
*(Investigadora independiente)*  
Peter G. Pandimakil  
*(Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA)*  
Fernando Rivas Rebaque  
*(Prof. Univ. Pontificia Comillas)*  
Gonzalo Tejerina Arias  
*(Prof. Univ. Pontificia de Salamanca)*  
Luis A. Vera  
*(Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA)*

### Colaboraciones

*Estudio Agustiniiano* admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

#### Normas para los autores:

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniiano.html>

#### Acceso libre a los artículos de los vols. 1-40

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniiano/estudiofondos.html>

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

# Género y registro del evangelio de Marcos desde la perspectiva sociolingüística

ALFREDO DELGADO GÓMEZ (Adsis)

**RESUMEN** La identificación del género literario del evangelio de Marcos sigue siendo un problema abierto. La sociolingüística aporta herramientas como son los conceptos de registro, género, estilo, etc., que pueden poner luz en este callejón sin salida. Este artículo presenta la relación sinérgica que se establece al analizar el registro y el género del evangelio de Marcos. Esta relación permite comprender mejor la acción social que quiere desarrollar el evangelista con su texto en su comunidad. Existen diferentes géneros posibles como candidatos para el evangelio de Marcos, sin embargo se propone que el análisis y la comparación de éstos, ha de tener en cuenta la relación que se establece entre el género, el registro y el estilo de los mismos, para poder desde ahí realizar una propuesta sobre el género del evangelio de Marcos. El registro del evangelio se presenta como narrativo, histórico, religioso y judío, y su género cercano a la historiografía y las biografías de la antigüedad. La conexión de estos dos factores permite entender mejor su género y desechar otras propuestas.

**PALABRAS CLAVE:** Género, registro, sociolingüística, narratividad, biografías antiguas.

**ABSTRACT:** The identification of the literary genre of Mark's gospel remains an open problem. The socio-linguistics provides tools such as the concepts of register, gender, style, etc., that can put light in this impasse. This article presents the synergetic relationship that is established when it is analyzed the register and the genre of Mark's gospel. This relationship allows a better understanding of the social action that the evangelist wants to develop with his text in his community. There are different possible genres as candidates for the gospel of Mark, nevertheless it is proposed that the analysis and comparison of these genre must take into account the relationship established between the genre, the register and the style, in order to make a proposal about the gospel genre of Mark. The register of the gospel is presented as narrative, historical, religious and Jewish, and its genre is close to the historiography and biographies

of antiquity. The connection of these two factors allows a better understanding of their gender and discarding other proposals.

KEYWORDS: Genre, register, sociolinguistics, narrative, ancient biography.

## I. INTRODUCCIÓN

El evangelio de Marcos es un texto cercano a cumplir los dos mil años de antigüedad y viene de un país extraño. Su país nos resulta extraño porque no conocemos exactamente dónde surgió y también porque en general, “el pasado es un país extraño<sup>1</sup>”. Se nos hace difícil en muchos aspectos, pero especialmente cuesta situarse en el ámbito de los géneros literarios, que resultan complejos y no siempre claros. El evangelio de Marcos es un buen ejemplo de un texto antiguo que se sigue resistiendo a una clasificación unívoca dentro del ámbito de los géneros literarios que nos son conocidos de la antigüedad clásica y del antiguo oriente próximo.

Este artículo pretende acercarse a la problemática del género literario del evangelio de Marcos desde la sociolingüística, conscientes de las múltiples perspectivas con las que se puede y se debe abordar un fenómeno tan complejo como es el del género literario<sup>2</sup>. Para ello se procederá presentando aquellos conceptos y definiciones que propone la sociolingüística y que afectan a la comprensión del género literario. Posteriormente se aplicarán estas herramientas al evangelio de Marcos intentando extraer algunas conclusiones que puedan iluminar desde otro ángulo su género literario.

## II. LA SOCIOLINGÜÍSTICA Y SU APLICACIÓN AL NT

La sociolingüística como disciplina dentro de la Lingüística ya lleva un cierto recorrido. Autores precursores fueron Malinowski, Firth y Labov, con sus estudios sobre las diferencias sociales en el habla<sup>3</sup>. Se fue constatando

<sup>1</sup> LOWENTHAL, D., *El pasado es un país extraño*, Madrid 1998.

<sup>2</sup> ZYMNER, R. D., *Handbuch Gattungstheorie*, Stuttgart 2010.

<sup>3</sup> MALINOWSKI, B., “The problem of Meaning in Primitive Languages”, en MALINOWSKI, B.-OGDEN, C.K.-RICHARDS, I.A.-CROOKSHANK, F.G.-POSTGATE, J.P. (eds.), *The meaning of meaning: A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism* New York 1923, 296-336. FIRTH, J.R.-PALMER, F.R., *Selected papers of J. R. Firth, 1952-59*, Bloomington 1968. LABOV, W., “The boundaries of words and their meanings”, en BAILEY, C.-J. N.-SHUY, R.W. (eds.), *New ways of analyzing variation in English*, Washington, DC 1973, 340-373.

que conocer las reglas de la sintaxis no explicaba las múltiples concreciones que aparecen en el lenguaje, ni el porqué de esas elecciones. La sociolingüística estudia cómo se utiliza el lenguaje en la sociedad, cuáles son las funciones sociales del mismo y cómo influyen diferentes factores sociales en el uso de la lengua. La pregunta de Bell resulta sintetizadora: ¿por qué este emisor dice esto en esta ocasión y de esta manera<sup>4</sup>? La sociolingüística tiene un amplio abanico de aplicaciones y de ámbitos de estudio: desde el estudio de las variedades sociales del habla (donde se abordan fenómenos como diglosia, multilingüismo, *codeswitching*, etc.) hasta el estudio antropológico del habla y su relación con el pensamiento y la cosmovisión.

Dos autores pioneros en la sociolingüística moderna fueron Ferguson y Fishman con sus estudios sobre diglosia y multilingüismo<sup>5</sup>. Halliday y McIntosh plantearon las relaciones entre uso de la lengua y situación extralingüística, perspectiva reformulada posteriormente en estudios importantes como el de Gregory y Carroll<sup>6</sup>. Existen buenas introducciones entre las que destacan Hudson, Wardhaugh, Romaine<sup>7</sup>. Obras colectivas importantes son Bayley y Ammon<sup>8</sup>.

La sociolingüística se ha aplicado al estudio del NT en diversos aspectos: diglosia, multilingüismo, etc. Pionero en su aplicación fue Moisés Silva con un artículo sobre bilingüismo<sup>9</sup>. Actualmente se encuentran algunos estudiosos que aplican esta disciplina al NT como Porter, Lee, Ong y

---

<sup>4</sup> BELL, A., "Back in style: reworking audience design", en ECKERT, P.-RICKFORD, J.R. (ed.), *Style and sociolinguistic variation*, Cambridge 2001, 139-169, p. 139.

<sup>5</sup> FERGUSON, C.A., "Diglossia", en *Word* 15 (1959) 325-340. FERGUSON, C.A., "Dialect, register, and genre: Working assumptions about conventionalization", en BIBER, D.-FINEGAN, E. (eds.), *Sociolinguistic perspectives on register*, Oxford 1994, 15-30. FISHMAN, J.A., "Who speaks what language to whom and when?", en *La linguistique* 1:2 (1965) 67-88.

<sup>6</sup> HALLIDAY, M.A.K.-MCINTOSH, A.-STREVEN, P., *The linguistic sciences and language teaching*, London 1964. GREGORY, M.-CARROLL, S., *Lenguaje y situación variedades del lenguaje y sus contextos sociales*, México 1986.

<sup>7</sup> HUDSON, R.A., *Sociolinguistics*, Cambridge<sup>2</sup> 1996. WARDHAUGH, R., *An introduction to sociolinguistics*, West Sussex, UK<sup>6</sup> 2010. ROMAINE, S., *El lenguaje en la sociedad: Una introducción a la sociolingüística*, Barcelona 1996.

<sup>8</sup> BAYLEY, R.-CAMERON, R.-LUCAS, C., *The Oxford handbook of sociolinguistics*, Oxford 2013. AMMON, U., *Sociolinguistics: an international handbook of the science of language and society = Soziolinguistik: ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft* (=Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 3.1; 3.2; 3.3), Berlín<sup>2</sup> 2004.

<sup>9</sup> SILVA, M., "Bilingualism and the character of Palestinian Greek", en *Biblica* 61 (1980) 198-219.

Pitts, entre otros<sup>10</sup>. También se aplica en los estudios clásicos con autores como Willi, o Consani que aplican la sociolingüística al griego antiguo<sup>11</sup>.

### III. TERMINOLOGÍA Y CONCEPTOS DE LA SOCIOLINGÜÍSTICA

A continuación, se presentan cuatro definiciones provenientes de la sociolingüística: variedad, registro, género y estilo. Son cuatro conceptos claves para poder comprender mejor el relato de Marcos, paso primero para entender su obra en su contexto.

#### 1. Variedad

El concepto sociolingüístico *variedad* denota los diferentes modos de hablar que se utilizan en distintas situaciones. Este concepto quiere incluir las múltiples posibilidades que aparecen en el uso del lenguaje. Es decir, utilizando la misma lengua, con el mismo vocabulario y sintaxis se producen diferentes modalidades en el hablar, dadas las infinitas posibilidades de combinación que ofrece el lenguaje. Existen variaciones permanentes y transitorias<sup>12</sup>. Las *permanentes* aglutinan al idiolecto, al dialecto, al geolecto, etc. Entre las *transitorias* se encuentran el registro, el estilo y el modo. Halliday distingue entre variedades debidas al *usuario* (dialecto) y al *uso* (registro<sup>13</sup>).

---

<sup>10</sup> PORTER, S.E., “Sociolinguistics and New Testament Study”, en *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice*, Grand Rapids, MI 2015, 113-131. LEE, S.-I., *Jesus and Gospel traditions in bilingual context: a study in the interdirectionality of language* (=BZNW 186), Berlin 2012. ONG, H.T., *The multilingual Jesus and the sociolinguistic world of the New Testament* (=Linguistic biblical studies 12), Leiden 2016. PITTS, A.W., “Style and Pseudonymity in Pauline Scholarship: A Register Based Configuration”, en PORTER, S.E. (ed.), *Paul and pseudepigraphy*, Leiden 2013, 113-151.

<sup>11</sup> CONSANI, C., “Ancient Greek Sociolinguistics and Dialectology”, en GIANNAKIS, G. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* 1, Leiden 2014.

<sup>12</sup> CATFORD, J. C., *A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics*, London 1965, 84-85. También se pueden señalar las diferencias sincrónicas (sociolectos, geolectos, etc.) y diacrónicas (etapas y evolución de una lengua).

<sup>13</sup> HALLIDAY, M.A.K.-HASAN, R., *Language, context, and text: aspects of language in a social-semiotic perspective*, Oxford<sup>2</sup> 1989, 41.

## 2. Registro

La noción de *registro* se entiende como el uso lingüístico determinado por el contexto inmediato de producción de un discurso<sup>14</sup>. Para Wardhaugh *registro* es un conjunto de elementos del lenguaje asociados con grupos sociales u ocupaciones concretas (pilotos, banqueros, etc.) o con una institución. Las personas que participan en situaciones recurrentes tienden a emplear el mismo vocabulario, expresiones y entonación<sup>15</sup>. A esta clase de variación se le llama registro<sup>16</sup>. El principal interés de estudio de la variedad de registros es cómo el lenguaje segmenta la experiencia lingüística y sirve para clasificar los eventos lingüísticos<sup>17</sup>. Según Hudson tu *dialecto* muestra quién eres, mientras que tu *registro* muestra qué estás haciendo<sup>18</sup>.

A la hora de definir un registro Biber<sup>19</sup> propone analizar determinados marcadores del registro<sup>20</sup> como su interactividad, las circunstancias de producción, la implicación personal, grado de abstracción, la narratividad<sup>21</sup> y la argumentación o persuasión<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> WARDHAUGH, *An introduction to sociolinguistics*, 52. Para la definición de registro es fundamental la relación entre texto y contexto. BIBER, D.-FINEGAN, E., *Sociolinguistic perspectives on register*, Oxford 1994, 6-7.

<sup>15</sup> FERGUSON, "Dialect, register, and genre", 20.

<sup>16</sup> El término registro fue introducido por REID, T.B.W., "Linguistics, structuralism and philology", en *Archivum Linguisticum* 8 (1956) 28-37.

<sup>17</sup> URE, J., "Introduction. Approaches to the study of register range", en *International Journal of the Sociology of Language* 35 (1982) 5-23, p. 9.

<sup>18</sup> HUDSON, *Sociolinguistics*, 46.

<sup>19</sup> BIBER, D., "An analytical framework for register studies", en BIBER, D.-FINEGAN, E. (ed.), *Sociolinguistic perspectives on register*, Oxford 1994, 31-56. BIBER, D., *Dimensions of register variation: a cross-linguistic comparison*, Cambridge 1995, 236-270.

<sup>20</sup> Para analizar Willi prefiere hablar de patrones recurrentes más que de solo marcadores del registro, porque éstos no son nunca exclusivos de un único registro. WILLI, A., "Register Variation", en BAKKER, E.J. (ed.) *A companion to the ancient Greek language*, Oxford 2010, 297-310, p. 300.

<sup>21</sup> Características: Verbos en pasado, pronombres de terceras personas, adverbios temporales y oraciones subordinadas.

<sup>22</sup> Marcada por los verbos modales, las subordinadas condicionales, las conjunciones concesivas, etc.

### 3. Dominio

El término *dominio* se utiliza para denotar el contexto social de interacción<sup>23</sup>. Un dominio institucional debe describirse en términos sociológicos y económicos y comprende un conjunto de ocasiones de uso del lenguaje que surgen porque la sociedad se organiza de determinada manera. Dominios típicos de una comunidad discursiva son la familia, la religión, la educación, el trabajo y la amistad. Dominios como el transporte y la educación evolucionan rápidamente por los cambios sociológicos y tecnológicos, sin embargo la religión es un dominio donde la continuidad es más fuerte. Cada uno tiene unos factores específicos: destinatario, contexto y topic<sup>24</sup>.

Los dominios no son lo mismo que los registros. Un *registro* es una manifestación de un idioma, mientras que un *dominio* es una característica de una comunidad. En este sentido un dominio puede hacer uso de más de un idioma. El conjunto de dominios es específico de una cultura mientras que los registros son específicos del lenguaje y requieren ser descritos en términos de lingüística descriptiva. Cada dominio hace uso de un grupo de registros, y un mismo registro se puede encontrar en muchos dominios<sup>25</sup>.

### 4. Estilo

Con la categoría *estilo* se han definido diferentes fenómenos y dista de llegarse a un acuerdo<sup>26</sup> ya que con él se denotan aspectos relacionados con diversas variedades del lenguaje<sup>27</sup>. Es un hecho que una misma persona puede adoptar diferentes estilos y adecuarse a determinados audito-

---

<sup>23</sup> Término propuesto por FISHMAN, J.A., "Language maintenance and language shift as fields of inquiry", en *Linguistics* 9 (1964) 32-70.

<sup>24</sup> Otros autores proponen el lugar, la relación entre participantes y el topic.

<sup>25</sup> URE, "Introduction. Approaches to the study of register range", 8.

<sup>26</sup> HERNÁNDEZ CAMPOY, J.M., *Sociolinguistic styles*, West Sussex, UK 2016, xviii.

<sup>27</sup> "Generally, *style* is used to refer to formal/informal linguistic features and *register* is used to refer to situationally defined language varieties". WILLI, "Register Variation", 298. Sobre el estilo y la clase social BERNSTEIN, B., "Social Class and Sociolinguistic", en AMMON, U.-DITTMAR, N.-MATTHEIER, K.J. (eds.), *Sociolinguistics 2* (=HSK 3.2; Berlin<sup>2</sup> 2004) 1287-1303. Sobre el estilo es clave COUPLAND, N., *Style: language variation and identity*, Cambridge 2007. Sobre lenguaje e identidad EDWARDS, J., *Language and identity: an introduction*, Cambridge 2009. MENDOZA-DENTON, N., "Language and Identity", en CHAMBERS, J.K.-TRUDGILL, P.-SCHILLING-ESTES, N. (eds.), *The handbook of language variation and change*, Malden, MA 2002, 475-499.

rios en función de la edad, la formalidad, la importancia, la elegancia, etc. Siempre que se habla o escribe se ve uno afectado por convenciones sociales, lingüísticas y por las expectativas de los destinatarios<sup>28</sup>. La elección de un determinado estilo tiene más bien un significado social<sup>29</sup>, es decir, a través del estilo el hablante se intenta vincular a un determinado grupo social. En este artículo y siguiendo a diferentes autores el concepto *estilo* hace referencia a la formalidad del discurso<sup>30</sup>, el cual se ve condicionado por el contexto y por diferentes factores: la relación entre los participantes, el ámbito donde se desarrolla (casa, trabajo), el tipo de acto de habla, la emoción, etc.<sup>31</sup>. Se habla en este sentido de cinco niveles de formalidad<sup>32</sup> desde esta perspectiva del estilo.

## 5. Género

Desde la perspectiva sociolingüística el *género* es un tipo de mensaje que aparece regularmente en una comunidad (en términos de contenido semántico, participantes, ocasiones de uso) y que tiende en el tiempo a adoptar una estructura interna que le permite ser diferenciada de otros tipos de mensajes dentro del repertorio de la comunidad<sup>33</sup>. Diferentes géneros corresponden a distintas maneras de usar el lenguaje para cumplir con diversas tareas culturalmente definidas, y los textos de distintos géne-

---

<sup>28</sup> HAYNES, J., *Style*, London 1995, 7 y 32. Por ello, el estilo se puede estudiar desde la situación concreta, desde la comunidad discursiva a la que se dirige, o centrado en el hablante. Desde la perspectiva del emisor, el código que se escoge para una ocasión determinada indica cómo quiere ser visto por los otros. Por tanto, el estilo que se escoge es tan importante como el código que se utiliza.

<sup>29</sup> HYMES, D.H., *Foundations in sociolinguistics; an ethnographic approach*, Philadelphia 1974, 434. TABOURET-KELLER, A., "Language and identity", en COULMAS, F. (ed.), *The Handbook of Sociolinguistics*, Oxford 1997, 315-326, p. 317.

<sup>30</sup> TRUDGILL, P., *The social differentiation of English in Norwich*, Cambridge 1974, 46. HEYLIGHEN, F.-DEWAELE, J.-M., "Formality of language: definition, measurement and behavioral determinants", en *Center "Leo Apostel", Vrije Universiteit Brussel* (1999) 1-38.

<sup>31</sup> ROMAINE, *El lenguaje en la sociedad*, 96-100.

<sup>32</sup> Martin Joos identificó cinco grados de formalidad: "intimate, casual, consultative, formal, frozen". JOOS, M., *The five clocks*, New York 1962. Fragmentación, integración, desapego y participación son las propuestas de CHAFE, W.L., "Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature", en TANNEN, D. (ed.), *Spoken and written language: exploring orality and literacy*, Norwood, NJ 1982, 35-53.

<sup>33</sup> FERGUSON, "Dialect, register, and genre", 21. Género desde la lingüística funcional en GEEST, D. DE-GORP, H. VAN, "Literary genres from a systemic & functionalist perspective", en *European Journal of English Studies* 3 (1999) 33-50.

ros son aquellos que realizan diferentes propósitos en la cultura<sup>34</sup>. No se entiende el género tanto por sus características formales, sino por la relación funcional entre su estructura y la situación. Hanks entiende el género y el texto como marcos orientativos, abiertos al cambio. No están cerrados, sino que contienen elementos prototípicos desde los cuales los actores pueden seguir interpretando el acto discursivo<sup>35</sup>.

Un *texto* es considerado como una unidad compleja, temática y conceptualmente coherente a través de la cual se realiza un acto verbal con un significado comunicativo específico. Por tanto, lo que hace a un texto desarrollar un género no es su forma lingüística sino la acción retórica que opera como respuesta a las dinámicas de un contexto social<sup>36</sup>. Desde este punto de vista, los géneros son estrategias sociales para hacer algo<sup>37</sup>.

La *intención* y la *función* de un texto se constituyen a través de factores *internos*, pero también a través de factores *externos* como el destinatario, la situación, la relación entre los interlocutores, el origen social<sup>38</sup>, etc. Sin embargo, es cuestionable si tal marco analítico es suficiente para desarrollar una clasificación totalmente coherente de los tipos de texto y sus características y funciones<sup>39</sup>. Es evidente, que para comprender un texto se

---

<sup>34</sup> EGGINS, S.-MARTIN, J.R., “El contexto como género: una perspectiva lingüística funcional”, en *Revista signos* 36:54 (2003) 185-205, p. 202.

<sup>35</sup> HANKS, W., “Discourse genres as a theory of practice”, en *American Ethnologist* 14:4 (1987) 668-692, p. 681.

<sup>36</sup> Sune Auken afirma que no se pueden obviar las características formales y estructurales a la hora de definir el género. AUKEN, S., “Utterance and Function in Genre Studies: A Literary Perspective”, en ANDERSEN, J. (ed.), *Genre Theory in Information Studies*, Bingley, UK 2015, 155-178. Esta forma de entender el género es similar a la de la historia de las formas, para la cual la búsqueda del *Sitz im Leben* consideraba los textos desde el punto de vista de su función. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gutersloh 1974, 12.

<sup>37</sup> “Los géneros son procesos por etapas orientados a un fin”. MARTIN, J.R., “Genre and literacy-modeling context in educational linguistics”, en *Annual review of applied linguistics* 13 (1992) 141-172, p. 142.

<sup>38</sup> Los factores externos que encontramos en los primitivos papiros cristianos como son su preferencia por el códice, el tamaño de la página, sus márgenes amplios, los títulos de los evangelios, la tendencia a agrupar los evangelios, el tipo de letra (*bookhand*), los nomina sacra, son factores evidentes de la voluntad de la comunidad cristiana de dotar de identidad a sus escritos, claramente reconocibles de otros escritos pertenecientes a otras comunidades discursivas. Los papiros literarios griegos se encuevan siempre en rollos y nunca en códices, todo lo contrario de los papiros y manuscritos cristianos. Los judíos optan por el rollo y por la piel tratada.

<sup>39</sup> “A text is regarded as a complex, thematically and conceptually coherent unit through which a verbal act with a specific communicative meaning is performed. The intention and

necesitan varios polos, ya que el género literario por sí mismo no responde a todas las preguntas<sup>40</sup>. Por tanto es necesario comprender el género analizado desde su intención y características formales, la relación con su registro, así como la situación en la que se desarrolla, la comunidad discursiva a la que se dirige<sup>41</sup> y las relaciones intertextuales que quiere provocar el texto, unido a la cosmovisión que maneja el texto.

## 6. Relación sinérgica entre género y registro

Para la sociolingüística es muy importante la relación entre los conceptos de género y registro, ya que a la hora de definir un texto es necesaria la conjunción de ambos. En este sentido, *registro* es el código lingüístico que se usa en la creación de un texto que pertenece a un *género*<sup>42</sup>. El *registro*<sup>43</sup> tiene que ver con situaciones comunicativas recurrentes mientras que el *género* tiene que ver con tipos de mensajes recurrentes<sup>44</sup>. Ambas generarán unos marcadores lingüísticos, lexicales y estructurales diferentes a otros tipos de situaciones o tipos de mensaje. Para Swales el *género* impone restricciones en el ámbito de la estructura del discurso, mientras que el *registro* lo hace en los niveles gramatical y lingüístico<sup>45</sup>.

Un ejemplo puede ayudar a captar la relación entre registro y género literario desde la perspectiva de Ferguson, donde el *registro* es una variedad

---

function of a text is constituted through internal factors, but also through external factors such as addressee, situation, relationship between communicative partners, social background, etc. It is, however, questionable whether such an analytical framework is sufficient to develop a fully coherent classification of text types and their characteristics and functions". FÖGEN, T., "Technical Literature", en HOSE, M.-SCHENKER, D.J. (eds.), *A companion to Greek literature*, Chichester, UK 2015, 266-279, p. 267.

<sup>40</sup> Derrida fue un claro exponente del ocaso de los estudios literarios sobre el género.

<sup>41</sup> "Genre is also defined by 'audience, context of performance, circulation of texts, and self-aware critical discussion' along with the 'emotional expectations' of readers". GOLDHILL, S., "Genre", en WHITMARSH, T. (ed.), *The Cambridge companion to the Greek and Roman novel*, Cambridge 2008, 185-200, p. 186-187.

<sup>42</sup> WILLI, A., *The languages of Aristophanes: aspects of linguistic variation in classical Attic Greek*, Oxford 2003, 8.

<sup>43</sup> BIBER, *Dimensions of register variation*, 9.

<sup>44</sup> WILLI, "Register Variation", 298.

<sup>45</sup> SWALES, J., *Genre analysis: English in academic and research settings*, Cambridge 1990, 41 cita a COUTURE, B., *Functional approaches to writing: research perspectives*, London 1986, 82. El género es una categoría semántica porque relaciona los factores socioculturales y las formas lingüísticas.

debida al uso relacionada con una situación recurrente y el *género* es un tipo de mensaje. Podemos hablar del registro que utiliza el piloto de un avión. Este comunica determinados mensajes en una situación recurrente y a una comunidad discursiva muy concreta. Ese piloto tiene muchos más registros en su haber, pero como piloto de la aeronave se comunica con los pasajeros utilizando un registro concreto. Sin embargo, en este registro puede enunciar varios tipos de mensajes y puede utilizar diferentes géneros literarios disponibles, que son identificados por unas características concretas y sobre todo por su función, que es la que ayuda a interpretar el mensaje. Es decir, haciendo uso del mismo registro y dirigiéndose a los pasajeros (la comunidad discursiva) puede enunciar diferentes tipos de mensajes. Por ejemplo, puede informar de las condiciones del tiempo en el aeropuerto de llegada, dar órdenes ante un contratiempo en el viaje, pedir un médico ante una emergencia dentro del avión, dar órdenes solo a la tripulación, etc. Sin embargo, un guía turístico puede realizar los mismos actos de habla con la misma intención que el piloto (dar órdenes, informar, etc.), es decir, comparten el género literario, pero no así el registro. Por lo tanto, para entender sus actos comunicativos hay que conocer sus géneros y registros.

## 7. Registro y género en la SFL

La Lingüística Sistemico Funcional (SFL) de Mark Halliday<sup>46</sup>, que es así mismo una teoría sociolingüística<sup>47</sup>, ha propuesto una definición de registro específica, el cual se entiende como el uso lingüístico determinado por el contexto inmediato de producción de un discurso<sup>48</sup>. Halliday no ha presentado sistemáticamente su concepto de registro, pero en sus escritos distingue las variaciones del lenguaje en función del contexto de la cultura y de la situación<sup>49</sup>. El contexto de la *cultura* (dentro del cual está el género) hace referencia a los condicionantes culturales que hacen posible el lenguaje, es decir, el lenguaje está situado históricamente<sup>50</sup>. El contexto de la

---

<sup>46</sup> HALLIDAY, M.A.K., *El lenguaje como semiótica social: la interpretación social del lenguaje y del significado*, México 1982.

<sup>47</sup> Halliday de hecho fue alumno de Firth.

<sup>48</sup> CERVANTES, C.V., "Registro", en MARTÍN PERIS, E. (ed.), *Diccionario de términos claves de ELE*, Madrid 2008.

<sup>49</sup> HALLIDAY-HASAN, *Language, context, and text*, 41.

<sup>50</sup> Para Halliday el *dialecto* hace referencia a quien es emisor en un sentido social o regional, mientras que el *registro* hace referencia a qué uso se realiza del lenguaje. COUPLAND, *Style*, 12.

*situación* trata de la situación lingüística que provoca una particular instancia del lenguaje. Envuelve al hablante y al oyente, lector y escritor. Un *registro* puede ser definido por tres elementos que son tenor, campo y modo<sup>51</sup>. *Campo* se refiere al evento social que el texto está intentado realizar; *tenor* al tipo de relaciones sociales que se mantienen entre los emisores y receptores del texto; y *modo* al tipo de texto, especialmente en términos del canal (oral u escrito) y su modo retórico, tales como el narrativo, didáctico o persuasivo<sup>52</sup>. También tiene en cuenta el término estilo<sup>53</sup>.

#### IV. COMPRENDER UN TEXTO. SOCIOLINGÜÍSTICA Y Mc

Antes de analizar la relación entre registro y género en Mc se ha de señalar que comprender un texto es un proceso complejo, más aún si se trata de un texto antiguo<sup>54</sup>. Después de doscientos cincuenta años de estudios críticos ha quedado patente que son necesarios muchos elementos y métodos para poder comprender adecuadamente un discurso. La historia de la interpretación del texto ayuda a tener perspectiva sobre las múltiples visiones que se han tenido del relato y de los logros de distintos métodos a la hora de analizar el evangelio<sup>55</sup>. La hermenéutica ha reflexionado profun-

---

<sup>51</sup> “En primer lugar, el lenguaje escrito utilizará menos referencias personales, más vocabulario nominalizado y menos verbos de acción, y los significados estarán empaquetados densamente dentro de frases nominales complejas. Nos referimos a esta dimensión del contexto como el *modo*. Nuestro segundo grupo de diferencias lingüísticas (la ausencia y/o presencia de elecciones actitudinales y evaluativas) está relacionado con el papel que desempeña el autor de cada texto. Esta dimensión del contexto que corresponde a los papeles se denomina el *tenor* de una situación. Tanto la expresión técnica del léxico como las fuentes de las referencias intertextuales son indicadores significativos de lo que llamamos el *campo* del discurso”. EGGINS-MARTIN, “El contexto como género”, 338-339. Un buen diagrama y explicación en MARTIN, J.R., “Cohesion and Structure”, en SCHIFFRIN, D.-TANNEN, D.-HAMILTON, H.E. (eds.), *The handbook of discourse analysis*, Malden, MA<sup>2</sup>, 2015, 61-81.

<sup>52</sup> LEWIN, B.A.-FINE, J.-YOUNG, L., *Expository discourse: a genre-based approach to social science research texts*, London 2001, 9.

<sup>53</sup> “There are no regions of language in which style does not reside”. HALLIDAY, M.A.K., “Linguistic function and literary style: An inquiry into the language of William Golding’s *The Inheritors*”, en WEBER, J.J. (ed.), *The Stylistics Reader: From Roman Jakobson to the Present*, London 1996, 56-91, p. 63.

<sup>54</sup> FEEST, U., *Historical perspectives on Erklären and Verstehen*, Heidelberg 2010.

<sup>55</sup> Marcus señala que si surge una nueva interpretación hay que sospechar. Sobre la *Wirkungsgeschichte* de Mc cfr. COLLINS, A.Y., *Mark: A commentary* (=Hermeneia 55), Grand

damente sobre diferentes focos de este proceso, y especialmente en los estudios bíblicos queda clara la sinergia que se puede aprovechar del estudio de la intención del autor, la autonomía del texto y las posibles interpretaciones que pueden elaborar sus lectores<sup>56</sup>.

En este sentido es claro que son muchos los elementos necesarios para poder comprender un texto como Marcos: su dialecto y la concreción en su idiolecto, su estilo literario, su mundo narrativo y cosmovisión, la comunidad a la que se dirige, su autor, sus conexiones intertextuales, etc.

Pero después de muchos años de estudio científico hay que reconocer que ante Marcos hay que situarse con una actitud de humildad científica. Con los datos actuales y en el momento presente de la investigación no es posible llegar a una conclusión definitiva ni sobre su autor, ni sobre la identidad de la comunidad destinataria, ni sobre el lugar de procedencia del evangelio (Roma, Siria, Palestina, etc.). La *intención* del relato es más o menos clara, pero está escrito con múltiples funciones sociales: histórica, recopilatoria, exhortativa, hermenéutica, etc., como posteriormente se desarrollará. La *comunidad discursiva* a la que va dirigido (audiencia *target*) nos es desconocida, pero se puede afirmar que es una comunidad cristiana concreta, que conoce y cree en los textos del AT como revelados por Dios y que participa de la cosmovisión que de ellos emana. Desconocemos las *fuentes* de las que se sirvió, así como las tradiciones orales con las que contó. No existe un consenso sobre su *género* literario, entre otros factores porque se desconoce el sistema de géneros literarios tanto orales como escritos de su época, de la que han sobrevivido pocos textos en comparación con los que debieron existir.

Entre los elementos que podemos reconocer como aceptados se puede señalar que se trata de un texto escrito seguramente para ser leído en público<sup>57</sup>. Es un texto *literario* (uno de los descubrimientos de los últimos 70 años y que ha quedado demostrado y acepado) y no *documental*, escrito en prosa, en un *registro* narrativo, semítico y religioso, con múltiples conexiones intertextuales con los libros de la LXX. Es evidente que Mc ha sido escrito en un *estilo formal* muy sencillo dentro del amplio rango que le era posible, aunque

---

Rapids, MI 2007. KOK, M.J., *The Gospel on the Margins: The Ideological Function of the Patristic Tradition on the Evangelist Mark*, Grand Rapids, MI 2015. SCHILDGEN, B.D., *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit 1999. WREGE, H.-T., *Wirkungsgeschichte des Evangeliums Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981.

<sup>56</sup> ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona 1992.

<sup>57</sup> MINCHIN, E., *Orality, literacy and performance in the ancient world*, Leiden 2012. WIRE, A.C., *The case for Mark composed in performance*, Eugene, OR 2011.

se trata de una narración *estructurada* (a pesar de la opinión de Papías de que no tiene orden<sup>58</sup>), con una *trama* compleja y un *final* sorprendente y abierto.

A continuación, se estudian solo dos nudos de esta red de aspectos necesarios para comprender un texto como el de Marcos desde el punto de vista sociolingüístico: el género y el registro, aprovechando algunos de los conceptos desarrollados. En este sentido se ha señalado cómo la sociolingüística (y la SFL) provee de unos conceptos que permiten situar mejor el problema del género literario de Mc al poder relacionarlo con otros elementos como son el registro, el dialecto, el estilo, etc. Especialmente significativa es la relación entre género y registro. Otros elementos importantes serían el dialecto, el idiolecto, su estructura, etc., pero en este artículo solo se puede acometer la relación sinérgica entre género y registro.

## V. GÉNERO E INTENCIÓN EN MC

En este apartado se analiza el género de Marcos desde la perspectiva sociolingüística, la cual acentúa la intención social del texto. En el siguiente apartado se estudiará el registro de Marcos para posteriormente ponerlos en relación sinérgica.

No es fácil definir el género del evangelio de Mc y de hecho existen diferentes propuestas<sup>59</sup>, bien fundamentadas, que le relacionan con el género de la historiografía judía<sup>60</sup>, la historiografía helenística<sup>61</sup>, las biografías antiguas<sup>62</sup>, la novela<sup>63</sup>, la épica<sup>64</sup>, la tragedia<sup>65</sup> e incluso durante mucha parte

<sup>58</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* (ed. A. VELASCO DELGADO), Madrid 1973, § III, 39,15, p. 184.

<sup>59</sup> Una buena presentación en COLLINS, *Mark: A commentary*, 15-52 y en DIEHL, J.A., "What is a gospel?: Recent studies in the gospel genre", en *CBR* 9 (2011) 171-199.

<sup>60</sup> BALTZER, K., *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1975.

<sup>61</sup> BECKER, E.-M., *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (=WUNT 194), Tübingen 2006.

<sup>62</sup> BURRIDGE, R.A., *What are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, MI<sup>2</sup> 2004 y FRICKENSCHMIDT, D., *Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997.

<sup>63</sup> Este género se ha aplicado a Mc por parte de TOLBERT, M.A., *Sowing the Gospel: Mark's world in literary-historical perspective*, Michigan, MI 1996 y en su variante judía por VINES, M.E., *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel*, Leiden 2002.

<sup>64</sup> MACDONALD, D.R., *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven, CT 2000.

<sup>65</sup> INCH, M.A., *Exhortations of Jesus according to Matthew and Up from the Depths: Mark as Tragedy*, Lanham, MD 1997.

del siglo XX se ha comprendido el género literario como una novedad<sup>66</sup>. Lo que no existe es una presentación de las diferentes relaciones posibles entre el registro y el género de estas propuestas. A continuación, se analiza el género desde la perspectiva de la intención social que busca acometer el autor, para ello se analizan las intenciones múltiples de Mc y su registro para establecer una conexión entre ambos elementos.

### 1. Múltiples intenciones desempeñadas por el relato de Marcos

No es posible conocer la intención clara de Marcos a la hora de redactar su relato, pero por el estudio de su narración queda claro que debieron ser varias sus intenciones<sup>67</sup> y varias también las funciones sociales que debió desempeñar su texto en su comunidad. Para Jakobson el lenguaje puede desarrollar múltiples funciones<sup>68</sup>, y algunas de ellas se pueden rastrear en Mc. Por ello se ha de estudiar el texto de Marcos e intentar comprenderlo como una acción social en respuesta a unas circunstancias<sup>69</sup> tanto

---

<sup>66</sup> Es la conclusión de los estudiosos de la *Formgeschichte*. DIBELIUS, M., *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984. BULTMANN, R.K., *Historia de la tradición sinoptica*, Salamanca 2000. SCHMIDT, K.L., *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, Berlin 1923. El pionero fue Herder. HERDER, J.G., “Regel der Zusammenstimmung unser Evangelien, aus ihrer Entstehung und Ordnung”, *Sammliche Werke zur Religion und Theologie* 17, Tübingen 1830, 169-232. También OVERBECK, F., “Über die Anfänge der patristischen Literatur”, en *Historische Zeitschrift* 48 (1882) 417-472, p. 429.

<sup>67</sup> Sobre las funciones de Marcos cfr. COLLINS, *Mark: A commentary*, 98-102. DYER, C.H., “The Purpose for the Gospel of Mark”, en TOUSSAINT, S.D.-DYER, C.H. (eds.), *Essays in Honor of J. Dwight Pentecost*, Chicago 1986, 49-62. WINN, A., *The purpose of Mark's Gospel: an early Christian response to Roman imperial propaganda* (=WUNT II 245), Tübingen 2008. Roskam trata específicamente la relación entre género e intención en ROSKAM, H.N., *The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context*, Leiden 2004, 11-14. COOK, J.G., *The structure and persuasive power of Mark: a linguistic approach*, Atlanta 1995. LEMCIO, E.E., “The intention of the evangelist, Mark”, en *New Testament Studies* 32 (1986) 187-206. MÜLLER, U.B., “Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte”, en *ZNW* 64 (1973) 159-193. GUNDRY, R.H., “The Purpouse of Mark”, en *Mark: a commentary on his apology for the cross*, Grand Rapids, MI 1993, 1022-1026. BRITTON, R., *The Theological Intentions of Mark's Literary Devices*, London 2016. MOULE, C.F.D., “The intention of the evangelists”, en HIGGINS, A.J.B. (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson 1893-1958*, Manchester 1959, 165-179.

<sup>68</sup> Para Jakobson las funciones del lenguaje son la emotiva, conativa, referencial, metalingüística, fática y poética. JAKOBSON, R., “La lingüística y la poética”, en *Ensayos de Lingüística General*, Barcelona 1958, 347-395.

<sup>69</sup> Son múltiples las posibles ocasiones que dieron lugar al escrito: el impacto en la comunidad de la guerra judía, la destrucción del templo, el retraso de la parusía, la muerte de

externas como internas de su comunidad<sup>70</sup>. Se señalan a continuación algunas de las posibles intenciones del evangelio.

La primera es la intención *informativa*. Por un lado, el propio evangelio de Marcos se presenta en su título como “comienzo/fundamento de una buena noticia sobre Jesús el Mesías” (Mc 1,1). Por tanto, su intención primaria es la transmisión de una buena noticia<sup>71</sup>. Por otro lado, su prólogo (Mc 1,1-14) sitúa al lector en conexión con la historia hebrea, con el libro de Isaías, en un lugar y tiempo determinado.

Segundo, es claro que Marcos presenta una intención *histórica*. Desea relatar sucesos que han acontecido, aunque desde el punto de vista de la exégesis actual, su presentación de la historia esté profundamente entretendida con una valoración teológica<sup>72</sup>. Marcos tiene la intención de *conservar* el legado de los apóstoles una vez que los testigos oculares han desaparecido. Se trata de un ejercicio de *memoria social*<sup>73</sup>.

---

los últimos testigos oculares, etc. Sobre las categorías de situación y estrategia cfr. BURKE, K., *The philosophy of literary form: studies in symbolic action*, Berkeley, CA<sup>3</sup> 1974, 2.

<sup>70</sup> Para Nils Dahl Marcos fue escrito con la intención de preservar la tradición que había recibido. No fue escrito con una intención misionera sino para que los creyentes entendieran mejor el significado adecuado del evangelio. El Cristo en el que creen es el Hijo del Hombre oculto que murió como Mesías rechazado. Se trata de un relato que quiere despertar a una comunidad que da por garantizado el evangelio. Hay una llamada a la fe y a la resistencia y vigilancia ante la aflicción. DAHL, N., “The Purpose of Mark’s Gospel”, en *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis 1976, 52-65. Para Marxen el final del evangelio muestra que el evangelista esperaba que la parusia tuviera lugar en Galilea, lugar que propone como origen del evangelio. El evangelio fue escrito para una comunidad que huyó en la guerra del 66 y que esperaba el retorno de Jesús. MARXSEN, W., *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981. Para John R. Donahue no hay consenso sobre la comunidad y el contexto del evangelio desde que Marxen rompiera el anterior consenso centrado en Roma. DONAHUE, J.R., “Windows and mirrors: the setting of Mark’s Gospel”, en *The Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 1-26, p. 1.

<sup>71</sup> “Presentar la salvación”, es el objetivo de Marcos para DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, 284.

<sup>72</sup> “Mc ofrece una interpretación teológica en formato narrativo”. Esto fue ya propuesto por Wrede que remarcaba más lo teológico que lo histórico. WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen<sup>2</sup> 1913. También fue reforzado por Johannes Weiss que señaló que era más teológica que histórica la intención de Mc. WEISS, J., *Das älteste Evangelium: ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung*, Göttingen 1903.

<sup>73</sup> DULING, D.C., “Social Memory and Biblical Studies: Theory, Method, and Application”, en *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 36 (2006) 2-4. Sobre memoria y oralidad cfr. EVE, E., “Memory, Orality and the Synoptic Problem”, en *Early Chris-*

Tercero, Mc tiene una intención *persuasiva e interpretativa*. Presenta una *imagen* coherente y unificada de Jesús, donde ha conseguido tejer un relato con sus fuentes interpretadas teológicamente<sup>74</sup>. El evangelista quiere presentar la *identidad* de Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios<sup>75</sup>. Es un relato que tiende hacia la cruz y que intenta dar sentido a su fracaso. Esto debió resultar sorprendente tanto en un ámbito hebreo como helenístico<sup>76</sup>. Nadie mejor que Pablo ha explicado la locura que supone el mensaje que conlleva el evangelio: locura para los griegos y escándalo para los judíos (1Cor 1,23). Se puede afirmar que la identidad de Jesús está en el centro de su narración. Aquí se puede hablar de la importancia del elemento biográfico como medio de su presentación de la identidad de Jesús. Su narración tiene una importante referencia a Jesús como personaje principal, pero Jesús siempre es entendido vinculado a la historia de Israel, de la que es continuación<sup>77</sup>. Jesús es el personaje principal de una etapa de esa historia, donde interactúa con sus discípulos en una trama de acción y de revelación en conflicto con las autoridades político religiosas de su tiempo. En el fondo, Mc está dotando a su comunidad de un *relato* que le permita entender el mensaje de Jesús, su muerte y resurrección y que lo vincule a las Escrituras judías, interpretando su sentido. Desde una perspectiva sociorreligiosa les ofrece el *μῦθος*, el relato, de su religión<sup>78</sup>.

---

*tianity* 6 (2015) 311-333. BAUCKHAM, R., *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, Grand Rapids, MI 2006.

<sup>74</sup> TELFORD, W.R., "Mark's Portrait of Jesus", en BURKETT, D. (ed.), *The Blackwell Companion to Jesus*, Oxford 2010, 11-29. Sobre la imagen RICHARDSON, A., *Mental imagery*, London 1969. RICHARDSON, J.T.E., *Mental imagery and human memory*, London 1980. MITCHELL, W.J.T., *The Language of images*, Chicago 1980. MITCHELL, W.J.T., *Iconology: image, text, ideology*, Chicago 1986.

<sup>75</sup> "Das MkEv hat sein Ziel im Bekenntnis: "Wahrhaftig dieser Mensch war Sohn Gottes" (15,39)". THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 218. Sobre las intenciones de Mc afirma Collins: "One was to reassert the messiahship of Jesus and to redefine it over against the messianic pretenders during the Jewish war that began in 66 CE. Another was to interpret actual or expected persecution (or both) as discipleship in imitation of Christ". COLLINS, *Mark: A commentary*, 102.

<sup>76</sup> Käsemann señalaba que la intención de Mc era contrarrestar los excesos carismáticos de las comunidades. KÄSEMANN, E., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 167.

<sup>77</sup> Para Ehrman, la vida de Jesús se presenta como continuación de la historia del AT. EHRMAN, B.D., *Forged: writing in the name of God: why the Bible's authors are not who we think they are*, New York 2011, 224.

<sup>78</sup> THEISSEN, G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*, Gutersloh 2007, 354-370.

Cuarto, su narración *cohesiona* la comunidad. Su relato reúne a su comunidad en torno a Jesús, al presentar los orígenes de la comunidad y de sus instituciones<sup>79</sup> (apóstoles, eucaristía, el papel de las Escrituras, etc.). Propone un modelo de discipulado y de relación con Jesús (47x aparece la palabra discípulos y sólo hay una escena donde los discípulos no aparecen separados de Jesús). También cohesiona a su comunidad en torno a su autor. Su anonimato debió ejercer al menos dos funciones sociales. Para Baum es un nexo con la historiografía judía y para Berger este anonimato junto con su final abierto son una estrategia para situarse como intérprete privilegiado del evangelio<sup>80</sup>.

Quinto, Mc intenta *interpretar* la destrucción de Jerusalén y el templo (Mc 13,9-13) y *confortar* a la comunidad ante las persecuciones que acontecieron en contra de cristianos y judíos, tanto en Roma por Nerón, como las acaecidas como consecuencia de la primera guerra judía. Para Dahl quiere despertar a la comunidad y hacerla permanecer en medio de la tribulación<sup>81</sup>.

## 2. Las intenciones de sus compañeros

Una vez analizadas las intenciones de Marcos, que serán clave para analizar su género, se pueden pespuntar las intenciones de sus posibles pretendientes como compañeros de género.

La intención de la *historiografía* helenística fue también variada, al ser tan amplia en el tiempo y en géneros<sup>82</sup>. La primera es *narrar sucesos* que

---

<sup>79</sup> MARKSCHIES, C., *Estructuras del cristianismo antiguo un viaje entre mundos*, Madrid 2001.

<sup>80</sup> BAUM, A.D., "The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature", en *Novum Testamentum* 50 (2008) 120-142, p. 133 y BERGER, K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005, 47-53. También IERSEL, B.M.F. VAN, *Mark: a reader-response commentary* (=JSNTSupS 164), Sheffield 1998, 22.

<sup>81</sup> "The emphasis on those points in the narrative which evoke fear and astonishment is a cry to awaken, addressed to a church in danger of taking the Gospel for granted. This call to faith, to endurance in affliction, and to watchfulness is combined with a warning against self-assurance and ambitious strivings". DAHL, "The Purpose of Mark's Gospel", 52.

<sup>82</sup> Existen muchos géneros en los 700 años que van de Homero a Dión Casio. Se pueden señalar cuatro grandes etapas. Primera, Herodoto y Tucídides son los que establecieron el género historiográfico. Segunda, en el siglo IV vino un cambio en la historiografía motivado por Jenofonte y el influjo de la filosofía. El tercer cambio viene de los cronistas de Alejan-

han sucedido y cuyo conocimiento aclara e ilumina el presente<sup>83</sup>. La segunda es *reforzar la fama del autor*, su prestigio social e influencia en su sociedad, dada su omnipresencia en su obra, donde presenta una visión ejemplar y ética de los acontecimientos como refuerzo de su posición política y social<sup>84</sup>. Tercera, la historiografía presenta *una intención política*, al analizar sus autores las causas de determinadas guerras y sucesos recientes. Cuarta, los relatos historiográficos tienen la intención de *formar* a una nueva generación de políticos<sup>85</sup>. Quinta, también hay una *intención identitaria*. La historiografía refuerza la identidad de la nación.

La intención de algunas de las *biografías* antiguas<sup>86</sup> era doble: aumentar la fama del autor y destacar la virtud a partir de un personaje<sup>87</sup>. En primer lugar, muchas de las biografías antiguas querían aumentar la *fama* del autor<sup>88</sup>, por eso es omnipresente en el relato y explicitado en sus prólogos,

---

dro y queda ejemplificado este estilo en Timeo. El cuarto cambio es durante la época romana ejemplificado en Polibio. SCANLON, T.F., *Greek Historiography*, Chichester, UK 2015, 276. Jacoby's sub-genres are mythography/genealogy, ethnography, chronography, contemporary history, horography/local history. KRAUS, C.S., "Is historia a Genre?", en PAPANGHELIS T. D. (ed.), *Generic Interfaces in Latin Literature: Encounters, Interactions and Transformations*, Berlin 2013, 417-432, p. 423.

<sup>83</sup> Para Cicerón el hecho fundamental es narrar la verdad. CICERÓN, M.T., *Institución Oratoria* 2,36 y 2,62.

<sup>84</sup> En varias épocas escribir historia ha sido la prerrogativa de senadores y hombres de estado como Fabio, Catón y Piso. La historia política y las *res gestae* eran un tema apropiado para un hombre en la vida pública, serio, patriótico y con una función ética y ejemplar. WISEMAN, T.P., "Practice and theory in Roman historiography", en *History* 66:218 (1981) 375-393, p. 379.

<sup>85</sup> "All of historiography's paradigms had a *paideutic* end and in some sense a political end: to form a governing class, offering it analytical instruments and behavioral models (as in Thucydides); to put forward great personalities, positive or negative, as exempla, so as to fix the parameters of moral evaluation (as with Theopompus, Tacitus, and the biographical tradition); or to construct memory and collective identity (as in local historiography and *ktiseis* [foundation narratives])". NICOLAI, R., "The Place of History in the Ancient World", en MARINCOLA, J. (ed.), *A companion to Greek and Roman historiography* 1, Oxford 2007, 13-26, p. 14. Ya lo señalaba Aristóteles para quien la historia era parte de la política. En este sentido se puede subrayar cómo la influencia de los sofistas fue grande en los impulsores del género.

<sup>86</sup> La investigación actual señala que no es claro que las biografías antiguas fueran reconocidas como un género literario propio. LITTLEWOOD, A.R., "Biography and autobiography", en WILSON, N.G. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, London 2006, 124-126, p.124 y HÄGG, T., *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012, 2.

<sup>87</sup> DIEHL, "What is a 'gospel'? recent studies in the gospel genre", 193.

<sup>88</sup> BAUM, "The Anonymity of the New Testament History Books", 133. Cfr. SCHMIDT, *Die Stellung der Evangelien*, 76.

lo cual contrasta con el anonimato de los evangelios, más cercanos a la historiografía hebrea. En segundo lugar, las biografías antiguas pretendían alabar una *virtud* encarnada en la vida de una persona<sup>89</sup>.

La *novela*<sup>90</sup> se presenta como una narración de ficción en prosa que tiene que ver con una pareja y el Dios Eros. Su intención primordial es entretener. Tiene relación con la historiografía, de la que se distingue porque no busca la verdad (ἀλήθεια) de los hechos, sino tan sólo una ficción (πλάσμα) de cierta verosimilitud<sup>91</sup>. Tienen continuidad con la Odisea de Homero y con Herodoto. Su cosmovisión es la del helenismo y su estilo literario es alto<sup>92</sup>. También en el mundo judío se desarrollaron novelas fueron Daniel, Susana, Judith, Esther, José y Aseneth<sup>93</sup>. Las primeras con una intención ejemplar, alentadora y confortante, mientras que ésta última tiene una función más apologética, ya que defiende el matrimonio entre dos etnias, la judía y la egipcia.

## VI. REGISTROS EN MC

Una vez presentadas las intenciones de Mc a la hora de redactar el evangelio y las de sus posibles *partners*, a continuación se analiza el registro del evangelio desde la perspectiva sociolingüística. Previamente se realizan algunas consideraciones sobre los registros en el griego antiguo.

El *registro* desde la perspectiva lingüística permite reconocer a través de unos marcadores lingüísticos el contexto en el que se desarrolla la acción

---

<sup>89</sup> Talbert y Dihle subrayan que las biografías antiguas tenían una función primera, al centrarse en el carácter de una persona (ἕθος) como asunto de virtud (ἀρετή) y vicio (κακία) y que éste sería el elemento fundamental de las biografías antiguas. Estas no describen un itinerario político, social, psicológico o espiritual sino un personaje en quien se manifiestan vicios y virtudes. Así el componente moral es primero y los demás le están subordinados y su razón de ser varía según las necesidades: elogio, imitación, conversión, vida inspirada por valores superiores. DIHLE, A., *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956. COLLINS, A.Y., “Genre and the Gospels”, en *The Journal of Religion* 75 (1995) 239-246, p. 246. ALETTI, J.-N., “El Cristo narrado. Los evangelios como literatura”, en *Cuestiones teológicas* 33:80 (2006) 207-226, p. 210.

<sup>90</sup> A diferencia de la épica está escrita en prosa. No necesita, como el drama, ni un escenario teatral ni la audiencia de una ciudad. El autor se presenta al comienzo de las mismas.

<sup>91</sup> GARCÍA GUAL, C., “Introducción Quéreas y Calíroo”, en CARITÓN-É. JENOFONTE DE-MENDOZA, J. (eds.), *Quéreas y Calíroo. Efesiacas. Fragmentos novelescos* (=Biblioteca Gredos 134; Barcelona 2009) 9-32, p. 23.

<sup>92</sup> BOWIE, E.L., “The Greek novel”, en EASTERLING, P.E.-KNOX, B.M.W. (eds.) *The Cambridge history of classical literature. Vol. 1: Greek literature*, Cambridge 1985, 683-699, p. 688.

<sup>93</sup> WILLS, L.M., *The jewish novel in the ancient world*, Ithaca, NY 1995.

lingüística. El *dominio* social en el que se enmarca el texto de Mc es el familiar y el religioso, no el jurídico ni el institucional. El análisis del registro dará indicaciones sobre cómo las elecciones gramaticales y semánticas apuntan a una situación social recurrente.

## 1. Registros en griego

Los griegos ya habían reflexionado sobre los diferentes registros, estilos y géneros de sus obras pero sin llegar a una clara definición de los elementos que configuraban los registros<sup>94</sup>. Sin embargo, sí tenían conciencia de los rasgos preeminentes de los mismos como lo demuestran las parodias que se realizaban de algunos de ellos (Aristófanes, Luciano, Juvenal, Cátulo).

Willi señala que no se ha acometido una presentación sistemática de los registros en griego y afirma que sería una tarea hercúlea<sup>95</sup>. Estos registros son múltiples y variados en el tiempo<sup>96</sup>, siendo muchos dentro de un mismo autor e incluso dentro de una misma obra. En este sentido se pone el ejemplo de Tucídides<sup>97</sup>, donde en su misma obra tiene conciencia de los elementos de sus registros, a la vez de que está manejando una multiplicidad de registros en ella<sup>98</sup>.

No es posible en este artículo acometer un estudio de los registros en tantas obras y autores de la antigüedad<sup>99</sup>. Se ofrecen a continuación unas lí-

<sup>94</sup> ARISTÓTELES, *Retórica* (ed. Q. RACIONERO) (=Biblioteca clásica Gredos 142; Madrid 1994) § 1413b,3-5 sobre la relación entre registro y género.

<sup>95</sup> WILLI, "Register Variation", 303.

<sup>96</sup> Sobre diferentes registros en la prosa griega cfr. DOVER, K.J., *The evolution of Greek prose style*, Oxford 1997.

<sup>97</sup> Sobre los registros de Tucídides cfr. ALLAN, R.J., "Sense and Sentence Complexity: Sentence Structure, Sentence Connection and Tense-Aspect as Indicators of Narrative Modes in Thucydides' Histories", en ALLAN, R.J.-BUIJS, M. (eds.), *The Language of Literature: Linguistic Approaches to Classical Texts*, Leiden 2007.

<sup>98</sup> Su gran cantidad de sustantivos pueden reflejar su interés informativo.

<sup>99</sup> Willi ofrece un buen ejemplo. PORTER, S.E., *Verbal aspect in the Greek of the New Testament: with reference to tense and mood*, New York 1989, 152-153. Porter y O'Donnell identifican cuatro grandes registros: a) vulgar (papiros con asuntos personales), b) no literario (los papiros oficiales, Epicteto), c) literarios (Filón, Josefo, Polibio) y d) Aticistas (Dionisio de Halicarnaso, Plutarco). O'DONNELL, M.B., "Designing and Compiling a Register - Balanced Corpus of Hellenistic Greek for the Purpose of Linguistic Description and Investigation", en PORTER, S.E. (ed.), *Diglossia and other topics in New Testament linguistics* (=JSTSupS 193), Sheffield 2000, 255-297, p. 277.

neas maestras que los acotan. La primera división se establece entre registros orales y escritos. Entre los escritos se puede establecer una división fundamental entre textos literarios y documentarios<sup>100</sup> (*documentary*) y otra entre la poesía y la prosa. Bentein señala cinco grandes géneros para la época postclásica: los papiros documentarios (personales y oficiales), la biografía-hagiografía, la historiografía, la novela griega y la prosa científica<sup>101</sup>. Por otro lado el *dominio* forense o judicial, el administrativo, el científico, el familiar, y los registros que los sustentan, han sido constatados entre los papiros descubiertos de la antigüedad<sup>102</sup>.

Los análisis de los griegos sobre sus registros eran normativos, es decir indicaban cómo se habían de construir, mientras que los actuales son descriptivos. Willi analiza varios textos comparando 23 variables<sup>103</sup>. También habría que analizar diferentes formas y recursos literarios en esas obras<sup>104</sup>. Deberían ser muchos los elementos a analizar para establecer los contornos de un registro (tiempo<sup>105</sup>, espacio<sup>106</sup>, uso de las formas retóricas, vocabulario, etc.), así que a continuación se presentan dos elementos que aparecen con regularidad en determinados registros que aparecen unidos a los géneros que podrían ser compañeros de Mc, como son la dimensión narrativa y la biográfica, las cuales aparecen en la historiografía, la novela y las biografías antiguas.

---

<sup>100</sup> PALME, B., "The range of documentary texts: types and categories", en BAGNALL, S. (ed.), *The Oxford handbook of papyrology*, Oxford 2009, 358-394.

<sup>101</sup> BENTEIN, K., *Verbal periphrasis in ancient Greek: have- and be- constructions*, Oxford 2016, 25-27. Bentein une registro hagiográfico y biográfico e incluye al NT. Se le puede achacar su pobre reflexión sobre el problema del género. Horrocks ha propuesto una lista de marcadores del registro para tres registros: básico-no literario, oficial-científico y literario. HORROCKS, G.C., *Greek: a history of the language and its speakers*, Oxford<sup>2</sup> 2010.

<sup>102</sup> RENNER, T., "Papyrology and Ancient Literature", en BAGNALL, R.S. (ed.), *The Oxford handbook of papyrology*, Oxford 2009, 282-302.

<sup>103</sup> Aboga por el estudio de patrones recurrentes y no marcadores del registro. Las variables son: el número de sustantivos, de demostrativos, de pronombres, verbos en primera persona, diferentes tiempos verbales, participios, frases relativas, condicionales y longitud media de las frases, preguntas, vocativos, partículas y exclamaciones. WILLI, "Register Variation", 307.

<sup>104</sup> Para White la historiografía es discurso, y el alma del discurso son los recursos literarios (tropos). WHITE, H., "Rhetoric and history", en WHITE, H. – MANUEL, F.E. (eds.), *Theories of History*, Los Angeles 1976, 7-25, p. 7.

<sup>105</sup> DE JONG, I.J.F.-NÜNLIST, R., *Time in ancient Greek literature*, Leiden 2007.

<sup>106</sup> DE JONG, I.J.F., *Space in ancient Greek literature*, Leiden 2012.

### a. *El elemento narrativo*

El elemento narrativo es una constante en diferentes géneros como la historiografía, la biografía antigua, la novela, la épica, etc., dado que en la narrativa antigua griega el uso de elementos narrativos no estaba asociado a un género determinado<sup>107</sup>, como demuestra que los escritores de tragedia usaban elementos historiográficos, los oradores utilizan elementos trágicos, etc. Esta presencia amplia tiene que ver con cómo la narrativa es universal, porque de hecho forma parte de la mente humana<sup>108</sup>. En este sentido la historiografía actual reconoce el papel de la narrativa y la necesidad de estructurar la misma a través de una trama<sup>109</sup> que ordene causalmente los acontecimientos. Es la diferencia con las crónicas, que carecen de ella. Actualmente ha reemplazado el estudio de las fuentes de los escritores antiguos por el estudio de cómo los diferentes autores veían el pasado<sup>110</sup>.

Dentro del elemento narrativo existen dos elementos importantes, la trama y el tipo de narrador. Primero, la trama es el núcleo de la narración. Si la narración es la acción en sí misma, la *trama* es cómo el lector puede aprender de la acción<sup>111</sup>. Se pueden distinguir tramas episódicas, descripti-

<sup>107</sup> DE JONG, I.J.F., “Diachronic Narratology. The Example of Ancient Greek Narrative”, en HÜHN, P. (ed.) *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg 2014, 1-19, p. 1.

<sup>108</sup> TURNER, M., *The literary mind*, Oxford 1996. Huhn habla de dos tipos de narrativa (I y II) con trama y sin ella. FULDA, D., “Historiographic Narration”, en HÜHN, P. (ed.), *The living handbook of narratology*, Hamburg 2017, 1-14.

<sup>109</sup> KUKKONEN, K., “Plot”, en HÜHN, P. (ed.), *The living handbook of narratology*, Hamburg 2017.

<sup>110</sup> GRETHLEIN, J., “Time, Tense, and Temporality in Ancient Greek Historiography”, en *Oxford Handbooks Online* (2014). Sobre el linguistic turn de la historiografía cfr. CLARK, E.A., *History, theory, text: historians and the linguistic turn*, Cambridge, MA 2004. Sobre el registro narrativo de esas obras. GRETHLEIN, J.-RENKAKOS, A.N., *Narratology and interpretation: the content of narrative form in ancient literature*, Berlin 2009. DE JONG, I.J.F.-NÜNLIST, R.-BOWIE, A.M., *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature: studies in ancient Greek narrative*, Leiden 2004. De Jong analiza estos elementos temporales estudiando diferentes géneros y autores de la antigüedad. DE JONG-NÜNLIST, *Time in ancient Greek literature*.

<sup>111</sup> En una palabra: la *trama* es lo que ha ocurrido efectivamente; el *argumento* es el modo en que el lector se ha enterado de lo sucedido. TOMACHEVSKI, B.V., “Temática”, en JAKOBSON, R.-TODOROV, T. (eds.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, D.F. 1991, 199-232, p. 203.

vas y tramas de revelación o de resolución<sup>112</sup>. Segundo. Sobre el tipo de narrador o cómo se presenta el autor, se ha de señalar que no se da una correlación directa entre el género y el tipo de narrador<sup>113</sup>. La historiografía, la biografía, y la lírica coral tienden a tener narradores externos (narran historias del pasado), su personalidad y opiniones son manifiestas<sup>114</sup> (quieren enseñar una lección). La oratoria judicial y el drama tienen narradores que son internos (se ven envueltos en los eventos) y también *manifiestos* (quieren persuadir a sus lectores a través de sus opiniones).

### *b. El elemento biográfico*

El elemento biográfico también aparece en varios géneros de una manera u otra. La historiografía<sup>115</sup>, la épica, la biografía, la novela, son textos narrativos que tienen como protagonistas a personajes que desarrollan diferentes acciones conectadas con una trama. Sobre el elemento biográfico Edwards ha señalado que lo biográfico es un contenido más que un género en la antigüedad<sup>116</sup>.

## **2. Registro de Mc**

Una vez apuntados algunos elementos claves de los registros posibles de algunos de los géneros que serían posibles compañeros de género con Mc, se presenta a continuación un análisis del registro evangelio de Mc.

Se ha señalado que el registro de un texto permite identificar la acción que se está desarrollando, ya que éste genera restricciones a nivel lingüístico.

---

<sup>112</sup> La trama, como conexión causal entre acontecimientos, aparece en muchos géneros literarios. Ricoeur es el autor que ha demostrado la presencia de la misma tanto en la ficción como en la historia. Sobre la trama en los clásicos. LOWE, N.J., *The classical plot and the invention of western narrative*, Cambridge 2000.

<sup>113</sup> DE JONG-NÜNLIST-BOWIE, *Narrators, narratees*, 545.

<sup>114</sup> “An overt narrator seems to have a distinct personality, someone who makes his or her opinions known. An overt narrator seems to have a distinct personality, someone who makes his or her opinions known. It is a covert narrator who concentrates on showing rather than telling”. DE JONG-NÜNLIST-BOWIE, *Narrators, narratees*, 546.

<sup>115</sup> En la antigüedad la historia se centraba en un grupo étnico.

<sup>116</sup> EDWARDS, M.J., “Epilogue. Biography and the Biographic”, en EDWARDS, M.J.-SWAIN, S. (eds.), *Portraits: biographical representation in the Greek and Latin literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, 227-234. “First, however, it is necessary to distinguish biography from biographical interest or material. Ancient readers, like modern, found famous people fascinating”. STADTER, P., “Biography and History”, en MARINCOLA, J. (ed.), *A companion to Greek and Roman historiography 2*, Oxford 2007, 528-540, p. 528.

Mc está elaborado con un registro narrativo, religioso y judío. Primero, está escrito en un registro *narrativo* caracterizado por la alternancia de narración y diálogos, que aparece en muchos géneros literarios de la antigüedad. Pero presenta una paradoja, se trata de un texto literario escrito en un registro no literario o científico<sup>117</sup>. Segundo, es un registro *religioso* dado su vocabulario y los referentes que entran en juego. Tercero se trata de un registro *judeohelenístico*, dado el vocabulario, los préstamos lingüísticos, el estilo literario y las referencias intertextuales que aparecen. Aun con todo esto, Mc presenta una unidad, eso sí elaborada a partir de diferentes formas literarias.

### a. Registro narrativo

A la hora de analizar un registro concreto, Biber establece, dentro de la prosa, una primera distinción entre registros narrativos y argumentativos. Así mismo señala unas *características del registro narrativo*: verbos en pasado (aoristo, perfecto), pronombres de tercera persona<sup>118</sup>, verbos públicos<sup>119</sup>, negación sintética y oraciones con participios presentes<sup>120</sup>. Este registro narrativo presenta verbos de movimiento, diálogos y discursos, elementos contrapuestos que permiten avanzar a la narración, así como presentar los aspectos fundamentales que quiere desarrollar el autor. Esta alternancia refleja la sinergia entre acción y diálogos (*showing* y *telling*) propia de la historiografía judía. Marcos cumple con estos criterios y presenta claramente un registro narrativo. Aparecen muchos verbos de movimiento<sup>121</sup>, alternancia de aoristos e imperfectos, uso del presente histórico para dar más viveza al relato y para señalar una transición en la narración<sup>122</sup>,

<sup>117</sup> JOOSTEN, J., “Varieties of Greek in the Septuagint and the New Testament.”, en PAGET, J.C.-SCHAPER, J. (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume I: From the Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 22-45, p. 23.

<sup>118</sup> Con los que se refieren a los participantes en las acciones.

<sup>119</sup> Verbos como decir, declarar, contar, con los que se expresan actos comunicativos.

<sup>120</sup> Participios que se utilizan para describir y añadir imágenes a la narración.

<sup>121</sup> Aparecen muchos verbos de movimiento: ἀπέρχομαι 22x; εισέρχομαι 30x; ἐξέρχομαι 38x; έρχομαι 85x. DANOVE, P.L., *A grammatical and exegetical study of New Testament verbs of transference a case frame guide to interpretation and translation*, London 2009. Sobre los verbos de percepción ὁράω, βλέπω y θεωρέω en Mc. ROSALES ACOSTA, D., *From John of Apamea to Mark's Gospel: Two Dialogues with Thomasios: a Hermeneutical Reading of Horae, Blepo, and Theoreo*, New York 2014.

<sup>122</sup> Sobre el presente histórico OSBURN, C.D., “The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion”, en *Biblica* 64 (1983) 486-500. Sobre el tratamiento del tiempo en Mc, cfr.

etc. Esto alternado con discursos y diálogos (aparecen múltiples *verba dicendi*<sup>123</sup>) que hacen avanzar la trama. Este registro narrativo de Mc es innegable y aceptado en la exégesis<sup>124</sup>.

### b. Registro religioso

Se ha señalado que a la hora de definir un registro existe un elemento, el campo, el *topic*, en el que el vocabulario es fundamental. Biber identifica el *topic*, como el tema del que trata como importante y cómo éste determina el vocabulario. Cada registro tiene un vocabulario específico. Si el *registro* era definido por la variedad lingüística utilizada en una situación social concreta, en el caso de Mc este registro tiene que ver con lo religioso<sup>125</sup>. Religioso en aquel tiempo implicaba político. Este registro religioso sería por cierto su aspecto más específico y la parte de su vocabulario más determinante. Como muestra un botón: el sustantivo que más aparece en Mc es Θεὸς 48x junto a κύριος 9x referido a Dios Padre. Según Danove Dios aparece como agente 70x, 35x de ellas explícitas<sup>126</sup>. El registro religioso<sup>127</sup> de Mc

---

SCHILDGEN, B.D., *Crisis and continuity: time in the Gospel of Mark* (=JSNTSupS 159) Sheffield 1998.

<sup>123</sup> Ver la presencia de los verbos de comunicación o *verba dicendi*. λέγω 290x; ἀκούω 44x; ἀποκρίνομαι 30x; ἐπερωτάω 25x; θέλω 25x; λαλέω 2x1; διδάσκω 17x; κηρύσσω 14x; φωνέω 10x. DANOVE, P.L., *New Testament verbs of communication a case frame and exegetical study*, London 2015.

<sup>124</sup> RHOADS, D.M.-DEWEY, J.-MICHIE, D., *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca 2002.

<sup>125</sup> Crystal y Davy analizan las peculiaridades del registro religioso, en cuanto a formalidad, sintaxis y gramática y vocabulario donde señala la presencia de palabras antiguas, el uso de términos religiosos, y el uso de palabras cuyo significado ha cambiado hasta quedar restringidas en un determinado uso al registro religioso. También analizan las características tipográficas de determinados textos religiosos. Lo cual es muy pertinente a la hora de analizar los evangelios, ya que hablan de la conciencia explícita de los copistas y de la comunidad de estar tratando con un texto singular. CRYSTAL, D.-DAVY, D., "Religious style", en *Investigating English style*, Harlow 1969, 147-172. Sobre la posibilidad de que Marcos fuera escrito y publicado en formato códice cfr. ROBERTS, C.H.-SKEAT, T.C., *The birth of the codex*, London 1983, 55 y antes en ROBERTS, C.H., "The codex", en PBA (1955) 169-204.

<sup>126</sup> DANOVE, P.L., *Linguistics and exegesis in the Gospel of Mark: Applications of a case frame analysis* (=JSNTSupS 218), Sheffield 2001, 122.

<sup>127</sup> Willi analiza el registro religioso de Aristófanes, y señala que no se puede hablar de un registro religioso en griego ático específico separado del dialecto ático, WILLI, A., "Religious Registers", en *The languages of Aristophanes: aspects of linguistic variation in classical*

está determinado por su vocabulario<sup>128</sup> y por su conexión intertextual y lingüística, gramática y semántica con los libros de la LXX, conscientes de estar refiriéndonos a una época donde política y religión caminan siempre entrelazadas. Si para algunos la sintaxis se parece al griego koiné utilizado en los textos científicos<sup>129</sup> (*Fachprosa*), el *topic* le separa totalmente de ese registro.

### c. Registro judeohelenístico y vocabulario de Mc

El registro judeohelenístico de Mc está determinado por varios factores. Mc utiliza el dialecto, el registro narrativo historiográfico, sus formas literarias, así como el mundo narrativo y la cosmovisión de la LXX. Su sintaxis y su vocabulario son los de la LXX<sup>130</sup>. El vocabulario<sup>131</sup> de Mc per-

---

*Attic Greek*, Oxford 2003, 8-50, pero esto no se puede afirmar de la LXX. Sobre el registro religioso de la sinagoga WALSER, G., *The Greek of the Ancient Synagogue: An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament*, Lund 2001.

<sup>128</sup> Palabras importantes relacionadas con el registro religioso son πίστις 5x, πιστεύω 14x; el campo semántico relacionado con el miedo y el asombro; σάββατον 12x; templo (ἱερὸν 9x+ ναὸν 2x); βλασφημέω 4x, ἄρχιερεὺς 22x. El vocabulario de la curación también aparece relacionado: θεραπεύω 5x y σωζω. Otras palabras importantes son σατανᾶς 6x; νηστεύω 6x; ἁμαρτία 6x; πρεσβύτερος 7x; μωϋσῆς 8x; εὐαγγέλιον 8x; προσεύχομαι 10x; ἀκάθαρτος 11x; φαρισαῖος 12x; οὐρανός 18x; ἔσθίω 27x; κηρύσσω 14x. GEYER, D.W., *Fear, Anomaly, and Uncertainty in the Gospel of Mark*, Lanham, MD 2002. DWYER, T., *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (=JNTSupS 128), Sheffield 1996. Sobre el miedo y la fe en Mc, Cfr. WRIGHT, N.T., *La resurrección del hijo de Dios: Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Estella 2008, 758.

<sup>129</sup> La literatura científica griega es muy amplia. Está lejos de ser una clasificación neutral. Se ha estudiado desde los contenidos y no tanto desde su estilo literario. FÖGEN, "Technical Literature", 268. HOFFMANN, L.-KALVERKÄMPER, H.-WIEGAND, H.E., *Fachsprachen: Ein internationales Handbuch zur Fachsprachenforschung und Terminologiewissenschaft*, Berlin 1998-1999. SCHIRONI, F., "Technical Languages: Science and Medicine", en BAKKER, E.J. (ed.), *A companion to the ancient Greek language*, Oxford 2010, 338-353. "Technical prose, whose authors forsook literary elaboration for maximal precision (with new "technical" vocabulary: e.g. adjectives in -ικός and -ώδης, abstract nouns in -σις and -ία, compounding)", WILLI, A., "The Language of Greek Literature", en HOSE, M.-SCHENKER, D.J. (eds), *A companion to Greek literature*, Chichester, UK 2015, 443-460, p. 458.

<sup>130</sup> HEMER, C.J., "Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary", en *Tyndale Bulletin* 38 (1987) 65-92. SNYDER, J.A., *Language and identity in ancient narratives: the relationship between speech patterns and social context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip* (=WUNT 370), Tübingen 2014.

<sup>131</sup> DANOVE, *Linguistics and exegesis in the Gospel of Mark*. Sigue la Construction Grammar.

tenece al griego de su tiempo como lo demostró Deissmann al constatar su aparición en papiros de la antigüedad, pero determinadas expresiones y palabras hacen referencia a conceptos que solo pueden ser entendidos dentro de este paradigma y de esta comunidad. Si se aplica el triángulo semiótico<sup>132</sup> al griego de los papiros y al de Mc, habría que decir que coinciden los símbolos pero ni los referentes ni los contenidos mentales asociados. Es decir, palabras como νόμος, εὐαγγέλιον, χριστός, comparten el significante pero su significado y su referente serían percibidos de manera diferente por la comunidad judeohelenística y la cristiana de cómo serían percibidos por un griego de Atenas. Señala Porter acertadamente que falta un estudio del vocabulario de Mc desde los campos semánticos<sup>133</sup>. Aparecen 11099 palabras en Mc. Mateos señala que se utilizan unas 1206 palabras diferentes<sup>134</sup>. Su ratio es el mismo que el de Julio César en su guerra de las Galias<sup>135</sup>. Solo 180 palabras que no vienen en LXX, de las cuales 60 de ellas son nombres propios más 31 arameísmos y latinismos. Son pocas las palabras que no aparecen en LXX. Palabras importantes en Mc son evangelio, Cristo, hijo de Dios, enseñar y maestro, autoridad, reino de Dios, creer, seguir, el camino<sup>136</sup>. También son determinantes en este registro los lugares y protagonistas de su historia.

#### d. Cosmovisión de Mc

La cosmovisión de Mc le separa de otras obras de la antigüedad. Esta cosmovisión y el mundo literario al que Marcos hace referencia (así como su estilo popular) le sitúan dentro del judaísmo, lo cual sería percibido por las élites grecorromanas como algo negativo. Por ello resulta difícil asociar la obra de Marcos con historiadores como Herodoto o Tucídides, que tienen una cosmovisión muy lejana del judaísmo. También sorprende que se pueda vincular a Mc con autores como Filostrato y Luciano, por ejemplo,

<sup>132</sup> RIEMER, N., *Introducing semantics*, Cambridge 2010, 16.

<sup>133</sup> PORTER, "A Register Analysis of Mark 13", p. 227 n. 24.

<sup>134</sup> 1330 palabras distintas con 60 nombres propios. SWETE, H.B., *The Gospel according to St. Mark: the Greek text with introduction, notes and indices*, London 1898, xlv.

<sup>135</sup> Dice Edwards, Mark, que usa el mismo ratio de vocabulario que César en las Galias. EDWARDS, J.R., *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids, MI 2002, 10-11.

<sup>136</sup> La palabra νόμος significa en griego costumbre y en el NT y en la LXX hace referencia a la Torah. Así se pueden señalar múltiples palabras, evangelio, δόξα, etc. Hipócritas sería un nuevo uso religioso. CAMERY-HOGGATT, J., *Irony in Mark's Gospel: text and subtext*, Cambridge 1992, 148.

que despreciaban al cristianismo y alababan prácticas como la pederastia. Las comunidades discursivas a las que se dirigen esos distintos textos son radicalmente distintas. Mc asume y continúa el mundo narrativo de los LXX. Otros elementos a tener en cuenta son los personajes que aparecen como continuación de las obras de LXX, el protagonismo de Dios, el anonimato de la obra, las normas literarias, los lugares, etc.

*e. Excursus. Registro en Mc según SFL*

Dada la importancia de una teoría lingüística como es la lingüística funcional (SFL) y dada su relación genética con la sociolingüística, se analiza a continuación el *registro* de Mc desde esta perspectiva.

Stanley Porter ha estudiado el registro del evangelio de Marcos<sup>137</sup> utilizando las herramientas de la SFL y ha aplicado su estudio a Mc 13 y Mc 16,1-8<sup>138</sup>. Porter critica la visión de que Marcos es un texto sencillo y analiza su registro, utilizando las categorías de modo, tenor y campo de Halliday. El *modo* de Marcos es el de una narración escrita seguramente pensada para ser leída en alto y señala que el estilo paratáctico, lejos de ser una imposición de la influencia semítica, podría venir impuesto por el objetivo de señalar los acontecimientos como siguiendo una sucesión necesaria, además de señalar que partículas como εὐθὺς aportan cohesión al relato, el cual sigue una estructura cronológica y temática. Su estudio analiza la cohesión del texto, por el uso del vocabulario, el uso del adverbio εὐθὺς y de las estructuras paratácticas y el uso de la tercera persona. El *tenor* del texto de Mc es monolingüe, donde el narrador presenta a todos los protagonistas. Analiza el uso de las personas y señala que se utiliza poco la tercera persona para referirse a Jesús. Estudia la modalidad de los verbos y señala que predomina la aserción. Así mismo estudia las relaciones entre

---

<sup>137</sup> PORTER, S.E., “Register in the Greek of the New Testament: Application with Reference to Mark’s Gospel”, en CARROLL R., M.D. (ed.), *Rethinking contexts, rereading texts: contributions from the social sciences to biblical interpretation* (=JSOTSupS 299), Sheffield 2000, 209-229. Cfr. su presentación de la SFL en PORTER, S.E., “Systemic Functional Linguistics and the Greek Language: The Need for Further Modeling”, en PORTER, S.E.-FEWSTER, G.P.-LAND, C.D. (eds.), *Modeling Biblical Language: selected papers from the McMaster Divinity College Linguistics Circle*, Leiden 2016, 9-47.

<sup>138</sup> PORTER, “A Register Analysis of Mark 13”, PORTER, S.E., “Verbal aspect and Discourse Function in Mark 16:1-8: Three Significant instances”, en CORLEY, J.-SKEMP, V.T.M. (eds.), *Studies in the Greek Bible: essays in honor of Francis T. Gignac, S.J.*, Washington, DC 2008, 123-137.

Jesús y sus discípulos y oponentes. El *campo* apunta a la intención del escrito. Dos aspectos son importantes: la preponderancia del campo semántico referido a la comunicación y el de los verbos de movimiento. Jesús es importante y presentado por lo que dice y por su continuo movimiento hacia Jerusalén.

Una vez analizado el registro de Mc, Porter aporta tres conclusiones y ofrece una alternativa a los estudios sobre el género. Primera, Porter pone de manifiesto que es central el término evangelio y el verbo predicar, no tanto por sus recurrencias sino por la significatividad de sus apariciones. Segunda, Mc está dirigido a una comunidad que ya está convencida de quién es Jesús<sup>139</sup>. Tercera, seguramente Mc fue escrito antes de un conflicto entre la comunidad y el mundo romano. El estudio desde la perspectiva de la SFL de Marcos, refuerza las conclusiones tradicionales del estudio con el método histórico-crítico.

## VII. GÉNERO Y REGISTRO DE MC EN CONEXIÓN SINÉRGICA

Una vez presentadas en detalle las intenciones de Mc como claves para entender su *género* y las de sus posibles compañeros de género, y después de haber analizado el *registro* de Mc es el momento de ponerles en relación. Si el *género* permite acercarse a la intención del relato y el *registro* permite analizar cómo se desarrolla éste a nivel gramatical y lingüístico se puede afirmar en el caso de Marcos lo siguiente.

Primero, su género y su registro están en relación sinérgica dado que las intenciones comunicativa e histórica de Marcos son desarrolladas por su registro narrativo (verbos en pasado, verbos de movimiento y verbos comunicativos, uso de la tercera persona, adverbios temporales, etc.). La *trama* de Marcos pone de manifiesto el elemento narrativo, mientras que el anonimato del autor, así como las escasas manifestaciones del narrador en la obra (Mc 13,14) alejan a Mc de los géneros más helenísticos.

Segundo, esta relación sinérgica entre su género y su registro refuerza la vinculación de Mc con la LXX, como lo prueba que son los únicos libros citados en él y como corrobora su prólogo que opta por vincularse con la historiografía judía. Su *género* literario encuentra analogías claras entre los libros de la LXX. De ésta toma su variante dialectal (sintaxis) y registro.

---

<sup>139</sup> PORTER, "Register in the Greek of the New Testament", 228.

Esto se ve confirmado por el *registro* que utiliza Mc, especialmente en su vocabulario cercano al de LXX y al utilizar un registro narrativo y religioso, cercano al de los libros históricos y proféticos del AT. El *dominio* social que se transparenta es el de la comunidad cristiana, o el de la sinagoga, en todo caso, un dominio familiar y religioso, alejado de las élites.

Tercero. Los posibles *partners* de Mc, como son la historiografía helenística, las biografías antiguas y la novela optan por un *registro* más helenístico (no bárbaro, étnicamente centrado en Grecia y sus colonias), como lo demuestran su vocabulario y estilo. Su *cosmovisión* y mundo narrativo conectan con la épica griega clásica, así como su *estilo* que es cercano a la variedad alta del griego de su época. Marcos comparte con la historiografía helenística el deseo de interpretar determinados sucesos reales y con las biografías la centralidad de un personaje. Con la novela solo el registro narrativo, porque su estilo e intención son antagónicas con Mc.

Se puede presentar una tabla que permita ver la relación entre estos elementos.

Obras	Género	Registro	Estilo	Cosmovisión	Autor
Mc	Presentar a Jesús como Hijo de Dios Interpretativa Hermenéutica Cohesiona su comunidad	Narrativo Religioso Judío Biográfico	Bajo	Judeohelenística	Anónimo
Historiografía	Narrar sucesos recientes Intención política Fama autor	Narrativo Político	Alto	Helenística	Conocido Manifiesto
Historiografía judía	Narrar sucesos pueblo judío Interpretación teológica de la realidad	Narrativo Religioso Político Judío	Medio	Judía	Anónimo
Biografía	Fama autor Reforzar virtud Narrar sucesos reales	Narrativo Biográfico	Alto	Helenística	Conocido Manifiesto
Novela	Entretener Narrar sucesos ficticios	Narrativo Erótico	Alto	Helenística	Conocido Manifiesto
Novela judía	Exhortar Entretener Narrar sucesos ficticios	Narrativo Religioso Judío	Medio	Judeohelenística	Anónimo

La interrelación entre género y registro en cada una de estas obras pone de manifiesto la necesidad de una mirada más amplia al problema del género para ser abordado en relación con otros elementos que ayuden a comprender su relato.

## VIII. CONCLUSIÓN

Se ha analizado el *género* literario de Mc desde las diferentes intenciones subyacentes en él y posteriormente se han definido algunos rasgos del *registro* de Mc. Son dos elementos importantes, pero no suficientes para poder comprender una obra tan compleja como es Mc.

Marcos es un texto literario, escrito en un *género* próximo a la historiografía helenística y judía, a las biografías de la antigüedad, y de la misma manera resulta exponente de un género nuevo, como demuestran sus seguidores Mt y Lc. Estaría en la zona de intersección de esos géneros, que tienen como centro los prototipos característicos de cada uno de ellos. Especialmente significativa es la relación con la historiografía judía, más concretamente con los relatos protagonizados por los profetas, la saga de David y los ciclos de Elías y Eliseo. Con la historiografía judía comparte mundo literario, cosmovisión, dialecto y protagonistas, así como anonimato y referencias intertextuales. Su cuidada estructura literaria y narrativa, recientemente descubierta, contrastan con su *estilo* bajo. Este *estilo* popular (elaborado con frases cortas, el uso de la parataxis, sus construcciones gramaticales cercanas al griego de traducción de la LXX y su uso de extranjerismos latinos y arameos), así como su anonimato y la ausencia de presentación de sus fuentes, provocaron que fuera identificado como un texto no literario, dando lugar a una interpretación errónea.

El estudio del *registro* de Mc parece que confirma esta centralidad narrativa. Su registro presenta claramente elementos narrativos y religiosos y le sitúa cercano al registro judeohelenístico, especialmente por su vocabulario y por sus construcciones sintácticas y gramaticales, que siendo plenamente pertenecientes al griego koiné, le colocan en el ámbito de una comunidad discursiva que siendo cristiana conoce y valora las tradiciones de la LXX, aceptándolas como revelación de Dios, lo cual junto con su *estilo* bajo, le separa de las obras provenientes de la literatura clásica griega que manejan un estilo y una cosmovisión muy diferente. Su *dominio* sociolingüístico es el familiar y el religioso.

Marcos podía haber elegido otro *género* para comunicar su mensaje. Podría, como Pablo, haber escrito cartas o utilizar otros géneros como los diálogos de Platón. Podría haber utilizado un *estilo* más alto (como 1Ped), y otro *registro*, por ejemplo más helenístico como el que aparece en el prólogo de Lucas. Sin embargo, eligió la narración, centrada en un personaje y en su relación con unos discípulos en el marco de un conflicto que desemboca en la muerte pero que se ve superado por la resurrección de su protagonista.

Si el *registro* muestra qué estás haciendo y con quiénes, entonces Marcos está narrando una historia ocurrida en Galilea y Jerusalén, la historia de Jesús y sus discípulos y se está dirigiendo a una comunidad cristiana simpatizante con el judaísmo en un *dominio* familiar y religioso. Si el *género* apunta a la estrategia social para cumplir con una tarea, Marcos está utilizando un género cercano al de la historiografía judía (seguramente unido a otros) para que su relato quede enmarcado en la historia de Israel, tal y como se encuentra en los libros de la LXX. En este sentido parece que su registro le aleja de la historiografía helenística y de las biografías y la novela.

Este artículo ha querido aplicar las herramientas de la sociolingüística a Mc para situarlo en su contexto grecorromano, judeohelenístico y cristiano para salir del círculo cerrado en el que se encuentran los estudios sobre el género literario e introducir nuevas variables en la ecuación que permitan poner más luz al problema del género. En este sentido, el análisis del registro de Mc, así como la comparación de Mc con otros posibles géneros se habrá de establecer no sólo sobre la comparación de determinadas características formales sino desde la interrelación género-registro de esas posibles obras que podrían ser modelo para Mc.

# **Las impronunciables palabras del *documento O* del cristianismo (Traducción y traslucos de *1Ts*)**

JORGE MANRIQUE MARTÍNEZ  
(Catedrático de Lengua y Literatura. Valladolid)

**RESUMEN:** Esta traducción de *1Ts* está efectuada como si se estuviese ante un escrito recién descubierto, lo cual no supone una fatua actitud adanista, sino los estribos de distancia y asombro necesarios para el propósito hermenéutico: reparar los deterioros que tintas superpuestas, corrosivos barnices y el paso del tiempo han causado en el relevante papel del primer documento cristiano llegado hasta hoy. Para este traslado de *1Ts*, hecho desde el firme criterio filológico de llegar al fondo de las ideas del autor, se ha excavado en cada una de las voces que emplea. A través del texto obtenido, se analiza el titánico esfuerzo del que procede no ya el desarrollo del cristianismo, sino mucho de una nueva razón axiológica universal. Así, verso a verso, *1Ts* va enlazándose, fuera de con la escritura bíblica, con múltiples textos clásicos grecorromanos, entre los que se cuenta, y con la conflictiva política imperial de la segunda mitad del siglo I. Cabe mencionar en el estudio aportes relativos a la autoría y a los destinatarios epistolares, así como a que, una vez restaurada la carta, resulta ser –al trasluz de su alegría– el eslabón perdido de la sátira menipea.

**PALABRAS CLAVE:** Hermenéutica. *1Ts*. Epistolario paulino. Destinatarios Historia y literatura grecorromanas. Intertextualidad. Sátira menipea.

**ABSTRACT:** This translation of *1Ts* it were before a newly discovered text; which does not entail a pretentious and disdaingul posture, but the stirrups of distance and wonder necessary for the hermeneutic purpose: to repair the deteriorations that overlapping inks, corrosive varnishes and the passage of time have caused in the relevant role of the first Christian document reached until today. For this transfer of *1Ts*, made from the firm philological criterion of

reaching the deep ideas of the author's, has been excavated in each of the voices that employs. Through the text obtained, is examined the titanic effort of which comes not already the development of Christianity, but much of a new universal axiological reason. Thus, verse by verse, *1Ts* is goes interlacing, besides with the biblical writing, with multiple classic Greco-Roman texts, among which is counted, and the conflictive imperial politics of the second half of the first century. It is worth mentioning also some contribution related to the authorship and the recipients of the letter, as well as the fact that, once the missive is restored, it turns out to be –in light of its joy– the missing link of the menipea satire.

KEYWORDS: Hermeneutics. *1Ts*. Pauline epistolary. Greco-Roman history and literature. Intertextuality. Menipea satire.

ΠΑΝΤΟΤΕ ΧΑΪΡΕΤΕ

Para dar cabida a la palabra, buena falta haría vaciar una mesa que, anegada de folios, mamotretos y testeles con muchas ínfulas, ya no da más de sí. Achicándola aún a la otra noche, sin haber acabado de rendirme en una orilla a mi incapacidad de sumir un mar de papel en tan estrecho hueco, me vino un pasaje como de molde. Una mujer, de maneras y habla griegas, dialoga con un judío que va lejos a visitar de incógnito a otros y al cual ha reconocido en la oriental periferia romana donde ella vive; sacando fuerzas de flaqueza, esa mujer cambia los aparentes planes iniciales del interlocutor y logra lo que quiere merced a su audaz desparpajo, a su franca independencia, a su viva gentileza: a su *παρρησία* irresistible. Se adivina en el relato que, tras reunir una docena de disidentes, había él ido solo y a pie desde su patria chica a la mediterránea villa termal de Sarephat; desde luego, para entrevistarse a ocultas con judíos helenistas exiliados, hacia esa zona comprendida entre las ciudades libres imperiales de Sidón y Tiro. A su vuelta, asustados ante una famélica legión de entusiastas seguidores, los dirigentes y jurisconsultos de la provincia autónoma de Judea urdieron eliminar al revolucionario y servicial terapeuta galileo que, aun a sabiendas de cuanto le esperaba, tomó la vía de Jerusalén. Entre preparativos de la gran Fiesta de la Libertad, la élite judía presionó al mandatario romano, en visita oficial desde Cesarea, hasta hacerle sustanciar un rápido proceso y que el hombre aquel fuese finalmente ejecutado.

---

<sup>1</sup> Un *expediente no reglado*: en el Derecho romano, tipo de causa criminal en la que el propio magistrado era quien fijaba el procedimiento y fulminaba la sentencia. Siendo Pilato

De la vida de ese galileo –Yšwo– y de su muerte, instruida en torno al año 30 mediante una *cognitio extra ordinem*<sup>1</sup>, no cabría haber esperado mayor eco del que tuvieron muchos otros condenados por alta traición o delitos de sangre y que, ya olvidados, trajeron en jaque al Imperio en su conflictiva provincia oriental de Judea. A Roma, de los judíos le importaban un bledo “los dimes y diretes relativos a su timorata religión particular”; para un magistrado romano, la única pega al respecto era que la cosa no se le enredara por saltarse “lo estipulado” en la legislación y, sobre todo, políticamente, no acabar “metido en un callejón sin salida” por falta de una “imputación criminal” terminante<sup>2</sup>. Si aquel caso de la resuelta libanesa helenizada que “gracias a esa forma de hablar”<sup>3</sup> suya se ganó a Jesús no se

---

ἡγεμών ‘prefecto’ de Judea entre el año 26 y 36, fue ajusticiado *Yšwo* (nombre arameo transliterado al griego en Ἰησοῦς ‘Jesús’). A propósito del incendio de Roma del año 64, un miembro del Colegio Sacerdotal encargado de vigilar los *peregrina sacra* ‘cultos extranjeros’ señalaría que se atribuyó a los *christianos* y que la gente los llamaba así “por el nombre de un tal Cristo, su fundador”, crucificado en Jerusalén (Tác., *Ann.* 15,44,3: *Auctor nominis eius, Christus, Tiberio imperante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*; concuerdan otros textos no cristianos, los cuatro del primer conjunto canónico del NT, algún libro extracanoónico y *Hch*; en 1Ts 5,10, primera mención cristiana como muerte mediadora). Tácito, noticiando los arrestos de Nerón y sus torturas, añade que aquella *perniciosa superstición [exitiabilis superstitio]* “volvía a avanzar con fuerza no sólo por la provincia de Judea, origen de tal calamidad, sino hasta por la misma Roma, lugar en el que todas las barbaridades y desvergüenzas de cualquier sitio se juntan y se aplauden”. Empleé antes, arriba, la expresión *servicial terapeuta* recordando tanto a aquellos que menciona en la primera mitad del siglo I p.C. el judío alejandrino FILÓN en Περὶ βίου θεωρητικού (*Los terapeutas. De vita contemplativa*, Sígueme, Salamanca 2005, ed. *biling.* de S. Vidal) como el análisis de Anselm GRÜN, *La fuerza sanadora de las parábolas de Jesús* (Sal Terrae, Santander 2011).

<sup>2</sup> Los cuatro entrecorillados, sucesivamente, en *Hch* 25,19 (ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας; la voz ζητήμα, con cinco usos bíblicos, sólo en *Hch*; δεισιδαιμονία, hápax bíblico), en Just. Πανδέκτ. 48,17,1 (τό στοιχείον), en *Hch* 25,20 (ἀπορούμενος, cuyo término absoluto ἀπορία sólo lo da en NT Lc 21,25, *cfr.* Plat., Ἄπ. Σωκρ. 21b) y –para el proceso contra Jesús– en Mt 27,37, Mc 15,26, Jn 18,38b.19,4.6b y *Hch* 13,28 (αἰτία, lat. *causa*; de ahí, el rótulo de la cruz –‘Por declararse el rey de los judíos’– que, en bastantes códices fiebles, Lucas y Juan refieren estar escrito en el latín oficial, en el griego vehicular y en el hebreo autóctono: Lc 23,38 y Jn 19,20).

<sup>3</sup> El pasaje sobre *la mujer sirofenicia*, en Mc 7,24-30 (διὰ τοῦτον τὸν λόγον, en su v. 29; algún códice omite Σιδών y cambia μεθόριον ‘aledaño’ por ὄριον ‘demarcación’). Se infiere que Jesús manejaba el griego (*vid.* Mt 15,21-28.11,21-22 y Jn 7,35; *cfr.* 1Mcb 5,15). Lucas, que conoce la ambientación y geografía (Lc 4,23-26, *Hch* 21,7), no recoge el relato, si bien da con igual objeto en el de un centurión romano en Cafarnaún (Lc 7,1-10). Los sinópticos y Juan emplean en las dichas pericopas el verbo ἐρωτάω ‘pedir indirectamente’ o ‘hablar con segundas’ (del tipo, ‘¿por qué no...?’ o ‘a ver si...’; verbo relacionado con εἶπω ‘decir’ y con εἰρωνεῖα

hubiera puesto en letra, con bastantes más pasajes por el estilo, mal quedaría nada vivo de él hoy. Algo insólito debió ocurrir para que quien apenas fue un momentáneo *tropiezo* –un σκάνδαλον– en la revuelta atmósfera judía y una inocente *estupidez* –una μωρία– a ojos de la pragmática política romana pasase enaltecido a la historia escrita al modo de los sumos sacerdotes o de los césares. En Damasco, a unos cien kilómetros de las antedichas ciudades libanesas, un grupo de judíos andaba a la greña con la matriz de Jerusalén; algunos eran seguidores del que, un par de años antes, había sido crucificado en puertas de la *Pésaj*, la fiesta judía en memoria de la liberación del cautiverio egipcio o, dicho a la griega, la ἑορτή τοῦ Πάσχα. En la agrupación helenista damascena, liberales y acérrimos sostenían un acalorado debate sobre la adhesión al *judaísmo* tradicional<sup>4</sup>.

---

‘empleo de pretextos o dobles sentidos al hablar’ o *ironía*; volveré sobre este interesante modo metadiscursivo neotestamentario). Semanas antes del encuentro relatado, sidonios y tirios acudieron a Cafarnaún para oír a Jesús (Mc 3,8 y Lc 6,17). En el libro con la mejor narración marítima de todo el período helenístico, el centurión encargado de custodiar a Pablo en su viaje final a Roma –por cierto, en compañía de uno o, en algún código, dos tesalónicos– le permite visitar a sus amigos en Sidón (Hch 27,2-3); sin hacer cábalas, aquellos sidonios constituyen un valioso dato en la pesquisa sobre los helenizados seguidores directos de Jesús. Para Crossan, más importante que las *fuentes* son los *orígenes* del relato, que debe situarse –según él– en la disyuntiva de “profecía historizada *versus* historia recordada” (CROSSAN, John Dominic, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 520; *leg.* su 10ª parte: *Relato y tradición*).

<sup>4</sup>Ιουδαϊσμός: ‘sistema ancestral de creencias y prácticas judías’ (en el AT, sólo en 2Mcb 2,21, 8,1 y 14,38 y en el NT, sólo en Gl 1,13-14; para el credo ortodoxo, otra en 4Mcb 4,26). Un sistema enmarcado por dos luchas; una, religioso-política, en pro de la liberación del dominio seléucida y que originó la dinastía hegemónica asmonea desde 134 a.C. hasta que Pompeyo la derrocó en 63 a.C., incorporando el territorio judío a Roma; época en que se configuraron, las tendencias saduceas, fariseas y esenias y alcanzó gran relieve el pueblo nabateo. Ya en el siglo I e.C., la otra lucha –de pervivencia como religión y como país– se despliega hasta la Gran Guerra judeo-romana que, en el crítico año 70, acabó con la invasión por Títo de Jerusalén, bajo control entonces de ζηλωταί ‘fantáticos independentistas’ (*vid.* Hch 5,36-37), y la destrucción del Templo. Durante el siglo I, el debate interno judío, ya de supervivencia, gira en torno a dos modelos de χριστός ‘ungido’: el de un *mesías* de cuño tradicional, σωτήρ –‘liberador’ del yugo de Roma– y el innovador de uno παθητός ‘atribulado’ (en hápax bíblico de Hch 26,23; *cfr.* Hch 17,3 y 1Ts 2,14.15). Con revelador ἠρώτημα: “¿Señor, vas ahora a reintegrar a Israel su reino tal como antes estaba?” (Hch 1,6; para ἠρώτημα ‘pregunta con posible reticencia’, *vid.* Aristót., ‘Ρητ. 18, 3, 19,1). Entre la espera judía de tal ἀποκαταστάσις –ya sustentada en el hápax bíblico de Hch 3,21– y la esperanzadora ἀνακεφαλαίωσις πάντων ‘envolvente convergencia de todo’ –erecta ya en las libres expli-

El empuje helenista crecía por un estilo en cuantos permanecían fieles al judaísmo y en los que, aun dentro de él, iban abrazando el mensaje de Jesús. Las actas lucanas apuntan la existencia de una congregación supracomunitaria en Jerusalén. En ella, el primitivo grupo hebraísta de *los doce*, con su primacía particular, se ve obligado a aceptar la reclamación de la creciente colonia helenista que, pese a haberse sumado de buen grado, se siente preterida y maltratada; de hecho, para contener los ímpetus de ese sector crítico, la nomenclatura colegiada tuvo que hacer una convocatoria electoral cuyo preámbulo ofrece no poco interés: “No es aceptable que desatendamos nosotros la teología para emplearnos en tareas asistenciales; por tanto, hermanos, elegid de entre los vuestros cuidadosamente a siete reputados individuos, sobrados de aliento y pericia, a quienes encarguemos dicha prestación”<sup>5</sup>. El asunto, nada baladí en una época de carencias extremas, derivaría en un itinerario dúplice y paralelo al institucional: el sector helenista acabaría por dirigirse hacia horizontes samaritanos y antioqueños (Hch 8,5.11,19); ambos, vistos con preocupación por los rectores jerosolimitanos (Hch 8,14 y 11,22). Sin vuelta atrás, el helenista Felipe emprende un nuevo ὁδός ‘camino’ –bien del gusto de Lucas ya en su primer libro (Lc 10,29-37)– que no es una fácil ascensión a Jerusalén, sino una bajada dura desde allí hacia zonas desoladas (Hch 8,26)<sup>6</sup>.

La protesta helenista revivía con más organización y fuerza que cuando, en tiempo cercano, el conjunto naciente, con apenas unas cuantas decenas de miembros, se reunió para dirimir las candidaturas del judaizante Mattiyahu y de un romanizado Justo<sup>7</sup>. En la ciudad del Orontes –con Ale-

---

caciones paulinas en Roma sobre la βασιλεία τοῦ θεοῦ ‘reino de Dios’ y sobre Jesús como χριστός ‘mesías’ y κύριος ‘soberano’ (Hch 28,30-31)–, se despliega toda la dialéctica del segundo libro de Lucas (*vid.* en Rm 13,9 y Ef 1,10 los dos usos bíblicos relacionados con ἀνακεφαλαίωσις; con ella, en el siglo II, Ireneo de Esmirna sistematizó su teoría de la *recapitulación* en *Adversus haereses*, 3).

<sup>5</sup> Hch 6,2b-3 (λόγον τοῦ θεοῦ ‘a la palabra de Dios’ o ‘al divino discurso’, como *teología*). Convocatoria y contexto respiran la tensión entre ἡμεῖς ‘nosotros’ / ὑμεῖς ‘vosotros’.

<sup>6</sup> Hch 8,14 deja ver que hay en Jerusalén otros con más poder que Pedro. *Vid.* en Hch 8,26 ὁδός ‘camino’; las cuatro veces que aparece ὁδός en el capítulo preparan la de 9,2, con los asiduos contactos entre la capitalidad religiosa y Damasco; las de 9.3.17.27 abren el significado de un *metacamino*– y la de 16,17b, el de un ya claro sentido de μέθ–ὁδος ‘método’ (en voz de una pitonisa filipense, que parece estar instigada por sus amos romanos). El punto enfatiza la nueva línea de actuación ya abierta en Hch 13,7.

<sup>7</sup> Hch 1,15.23. José *Justo* Bar-Sabbás acaso sea el también vidente que va con Silas, con un entregado levita chipriota llamado José, pero “apodado Bar-Nabá por los apóstoles” (Hch

jandría de Egipto y la propia Roma, una de las tres grandes del Imperio—había “personas muy duchos en interpretar y transmitir oráculos”; bien puede hablarse de la escuela hermenéutica de Antioquía, en la que un equipo helenista, de diferente extracción, presta un servicio voluntario e, incluso renunciando por respeto a su tarea a ciertos alimentos, trabaja en algo de suma trascendencia: las λόγια ‘dichos’ de Jesús. Todo apunta a la revisión programática del judaísmo tradicional que, ante la avasalladora teología romana, tantea un κήρυγμα innovador; una *proclamación* de tal alcance requiere una inspiración sublime y no vale cualquier pregonero. En el Centro, seguramente se estaría realizando un estudio a fondo de la doctrina de Jesús. Lo transmitido es que el día en que murió Esteban se abrió una gran persecución contra la junta radicada en Jerusalén y todos —πλήν τῶν ἀποστόλων ‘apóstoles aparte’— se dispersaron a lugares varios, yendo cada uno con su *mesianología* particular (Hch 8,1.4)<sup>8</sup>.

---

4,36), y con Pablo a Antioquía, como portadores del decreto jerosolimitano sobre prácticas tolerables para el judaísmo (Hch 15,22.23b-29; el decreto es posterior a los dos enfrentamientos relatados en Gl 2,1-10.2,11-14, según CERFAUX, Lucien, “Le chapitre XV<sup>e</sup> du livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne”, en *Miscellanea Giovanni Mercati, Studi e Testi*, B. A. Vaticana, I, 1946, 107-126). Partiendo de una traición primordial —la de Judas a Jesús (Hch 1,16-17)—, Hch relatará no pocas tentativas e infidelidades hasta dar la recta comprensión del mensaje de Jesús que haga Pablo. Lucas relata con finura una situación menos idílica de la que pintó en Hch 2,44-45; el recorrido destaca tres pasos: el del arranque —un grupo, en cierta sintonía con Jerusalén y simbólicamente multiplicada por diez la *docena* inicial de miembros (Hch 1,15)—, el de creciente impulso helenista, con una igual multiplicación numérica e incluso adscripción de antioquenos (de Hch 6,1 a 11,29) y el centrado en Pablo, que llena más de la mitad del libro. Más en las dos primeras partes, entreveradas y acaso reordenadas, no sería bueno sentar razón a priori (*vid.*, p. e., Hch 11,19-20).

<sup>8</sup> *Vid.* Hch 8,1.4 y 13,1b-2. Hch 12,25 señala la presencia de Marcos aún. Entre otros, quizá esté también Ágabo en el equipo antioqueno (Hch 11,27); sobresalen en él Simeón el Negro, Lucio de Cirene y el esenio Manaem, que vaticinó a su σύντροφος ‘condiscípulo’ Herodes que sería “rey de los judíos” (F. Josef., Ἰουδ. ἀρχ. 15,10,5). Por su origen, al menos en Lucio influye la filosofía cirenaica y sus socráticos rasgos de *mesura, rectitud, valía, independencia y verdad* (*leg.*, p. e., Plat., Φαίδ. 114d-115a), con una idea hedonista de que tener εὐδαιμονία ‘felicidad’ es el mayor bien, pero pequeño si no sirve a la mayoría. Por muy elaborada que venga siendo desde que Schleiermacher dio en 1832 la hipótesis del *documento Q*, sigo viendo borrosa su plasmación unitaria en un arquetipo textual, si bien la última excavación filológica que conozco sobre ello —la de KLOPPENBORG, John S., *Q. El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005— no carece de rigor y atractivo. Aun sin estar en condiciones de pronunciarme, el ‘*documento Q*’ no deja de ser producto de una reconstruc-

Guiado por el diligente judío chipriota Bernabé, se ha incorporado desde Jerusalén al Centro de Antioquía un joven culto y lleno de inquietudes. Tras haberlos dado por demás a otros, tuvo él parecidos problemas con el sector recalcitrante judío de la alborotada sinagoga de Damasco. Tampoco a las primeras tuvo la confianza del grupúsculo judío vinculado en Jerusalén a la senda de Jesús. En cuanto al judaísmo conservador, está visto que ambas férulas coincidían<sup>9</sup>. Iban a por Pablo, que “afinaba en el judaísmo más que muchos compatriotas coetáneos” suyos y que había estado “comprometido hasta el colmo con la causa” de la tradición<sup>10</sup>, hasta el punto de haber seguido sin pestañear la lapidación en Jerusalén del adalid de las tendencias aperturistas, Esteban, a manos de los más intransigentes (Hch 7,58). Espigando en la amalgama religiosa judía, *Hch* va a la busca del sentido específico y universalista de los auténticos seguidores de Jesús (Hch 1,5-6.9-14); mala cosa, pues, si se rebusca con ideas preconcebidas: quienes instigaron la muerte de Esteban no fueron los normalmente tipificados como extremistas judíos jerosolimitanos, sino algunos helenizados procedentes de Alejandría, Creta-Cirene, Cilicia y otras cultísimas ciudades de la provincia romana de Asia Proconsular<sup>11</sup>.

---

ción teórica e idealizada que, entre otras cosas, choca con la estima de la Antigüedad clásica por la μίμησις ‘imagen de un modelo’, más que por la autoría y la originalidad, y con la promiscua –o sea, *amudejarada*– interacción que opera en los textos helenísticos. Sobre el Centro antioqueno, sin excluir nada, me inclino, más que a un decidido estado redactor, a un trabajo heurístico-hermenéutico de tradiciones orales. Sin tampoco retomar la hipótesis de un *protoevangelio* lucano, el prólogo de *Lc* tiene aún no poco que decir; quizá algunos informes privativos suyos sobre el tetrarca Herodes proceden de Manaem; son clamorosos sus silencios sobre la ida de Jesús a Tiro y Sidón, además de sobre el τέμενος ‘coto’ de Πανείας (Cesarea de Filipo, en *Lc* 9,18), e indican la concienzuda labor luicana para resolver problemas candentes, no para crearlos.

<sup>9</sup> Gl 1,16ss ignora datos de Hch 9,22-23.26-30; son estrategias de cara a destinatarios, no olvidos ni fuentes paralelas. Muchos ángulos se dan hoy con nitidez, pero en vivo –como siempre ocurre– no tenían tanta; sin interrogantes, son nuestros equívocos en torno a significados, sentidos y designaciones –a veces, presupuestos– los que, enredados, se van por las ramas. Para la acción de Felipe, *leg.* Hch 8,5-40 y 21,8-9 (aquí, ya en Cesarea, retirado con θυγατέρες τέσσαρες ‘cuatro hijas’ o ‘nativas’ en una especie de beaterio especializado en taticinios; *diácono* y *apóstol*, por Eus., Ἐκκλησι. ἱστ. 3,31,5).

<sup>10</sup> Gl 1,14. *Cmp.* Hch 22,3 (προκόπτω ‘afinar una plancha a martillo’ o *hacer mejoras*, en hápax neotestamentario). *La causa de la tradición*, la del judaísmo.

<sup>11</sup> A sus asesinos, de la sinagoga “de *Los Libertos*”, Esteban los consideraba *hermanos* de religión (Hch 6,9.7,2). El discurso de Esteban, el más extenso de cuantos *Hch* da, supone una relectura del Tanaj desde criterios innovadores (Hch 7; nótese la tensión *nosotros/vos-*

Es impensable que aquel reconcentrado joven de la diáspora helenizada que vio la lapidación de Esteban impassiblemente –“Saulo o, por su otro nombre, Pablo”<sup>12</sup>– no se preguntase para sus adentros de dónde sacó sus fuerzas la víctima y por el sentido de sus últimas palabras; sí, los antiguos observantes de la tradición “mataron a quienes habían dado anticipadas noticias de la aparición del inocente perfecto, del cual os habéis vuelto hace nada traidores y asesinos. ¡Vosotros!, que habéis captado como avisadoras prescripciones la Ley, pero no habéis hecho ni caso”<sup>13</sup>. A Pablo, habría que verlo –más que ante una súbita y, en su caso, innecesaria *conversión* religiosa– en una *rumia* o μετάνοια así: inmerso en una ‘honda operación de discernimiento’. Los subidos colores iconográficos dados al hecho son bien conocidos a través de la pluma de Lucas, su primer biógrafo<sup>14</sup>. Históricamente, es imposible saber lo que habría sido del cristianismo sin Pablo<sup>15</sup>.

---

otras y cómo sus palabras finales señalan el paso del Antiguo al Nuevo Testamento). Uno de los graves problemas que de continuo plantea la traducción de textos del NT es acotar pertenencias grupales. Por inercias, se traduce *Ἰουδαῖος* por ‘judío’ y, aun siendo su significado, no siempre concreta la designación. *Ἰουδαῖοι* son, los nacidos en el antiguo territorio de Judá y, extensivamente, quienes siguen esta religión –en oposición entonces a cualquier otra, sin validez para ellos– y quienes pertenecen al ἔθνος ‘pueblo’ de Israel, estén o no dentro de la denominación helenística de Judea (la tierra de los *israelitas* o, por habla y cultura, también *hebreos* en NT). La literatura judía denigraba a sus diferentes (en Mt 4,15, por Is 9,1, la *Galiliah hag-goyim*, en arameo, o Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν ‘Galilea de los Paganos’, *el territorio infiel*); igual la literatura romana y la cristiana naciente –no del todo coetáneas a Jesús– suelen hacerlo con los *judíos*. No será, pues, siempre fácil deslindar cuándo *Ἰουδαῖοι* habla de los *judíos tradicionales* o de los ἔθνικοί ‘de otra cultura y costumbres’ (en Vulgata, *gentes* ‘gentiles’) y ni siquiera hay límites claros entre aquellos que, ya adeptos de Jesús y libres de la ortodoxia judía, optan por *vivir al estilo judío* (Hch 6,1, Gl 2,14b –*Ἰουδαῖζω* sólo ahí y en un traslado de LXX de Est 8,17– y, muy interpelante, 1Ts 2,15-16). Habrá que ir con tiento, no sea que un traslado a la ligera de *Ἰουδαῖοι* acabe designando a quienes menos se piensa.

<sup>12</sup> Hch 13,9; desde ahí, Lucas opta por el nombre romano de Pablo y le da la primacía textual.

<sup>13</sup> Hch 7,52-53: La voz διαταγή ‘prescripción’ (en el NT, sólo ahí y en Rm 13,2) se emparenta con διαθήκη ‘disposición testamentaria’. A ojo de Esteban, el Tanaj hebreo –la Παλαιά Διαθήκη, la “manda primera”– requería una μετάφρασις ‘reconsideración’: una Καινή Διαθήκη ‘manda innovadora’ (en la terminología consagrada, respectivamente, *Antiguo y Nuevo Testamento*).

<sup>14</sup> Si –como algunos interpretan en crudo– “Jesús fue simplemente un campesino judío de sesgo reformista” y, helenizando su memoria, “en este sentido fue Pablo realmente el fundador de la religión cristiana” (BROWN, Raymond E., *Introducción al Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2002, en dos vols., II, 579), es natural preguntarse de qué modo llegó el se-

gundo a descubrir al primero y qué hizo desde entonces. La *conversión de san Pablo*, triplemente relatada en *Hch*, es expresión vaga, dado que él no cambió de religión propiamente (podría, como mucho, hablarse de *reconversión*). Pablo más bien dejó de vivir en la nube; lo suyo es una ‘caída *al suelo*’ (*Hch* 22,7), un *caer en la cuenta* que, a partir de ese versículo, daría arranque legendario a una riquísima iconografía cuyas representaciones, por cierto, no siempre lo muestran derribado de un caballo ni como judío militante ni cegado por una luz celestial. El relato lucano, siempre tratando de restañar heridas, resalta un perfil épico de Pablo, si bien el león no es antes tan fiero como el cuadro lo pinta. El punto de partida debiera situarse en las diferencias *internas* existentes entre una pequeña comunidad foránea y la Congregación General judía sita en Jerusalén, además de las propias de un adolescente en plena ebullición. En la μετάνοια de Pablo, no poco tuvieron que ver sus lecturas y acaso la figura del maestro fariseo Gamaliel (de quien parece haber testimonios arqueológicos de sus vínculos con el protomártir). El NT da dos referencias de ese respetable y popular Consejero del Gobierno Autónomo de Judea; en una, Lucas subraya su prudencia, ecuanimidad y dotes suasorias (*Hch* 5,34-39; para Teudas ahí, *vid.* F. Josefo –Ιουδ. ἄρχ. 20.5,1–, que lo sitúa bajo el mandato provincial de Cuspido Fado, entre 44-46 p.C.; uno de los dos se confunde). En la otra, dando voz a Pablo, señala que Gamaliel lo instruyó κατὰ ἀκρίβειαν ‘siguiendo punto por punto’ la Torá (*Hch* 22,3; insistiendo en lo legendario, se suelen confundir *rigor* y *rigidez*, que, de cierto, tantas veces se solapan). Hubo un tiempo, sí, en que Pablo *fue perseguidor a ultranza* del modo de actuar cristiano (*Hch*, 22,4; *cfr.* Gl 1,13); sin embargo, no está libre de error dejar sin decapar desproporcionados barnices en el aoristo ἐδίωξα ni descontextualizar su semasia y sentido, ya que acaba sucediendo igual que con el verbo castellano *inquirir* –‘examinar con rigor’ o ‘averiguar’– y su derivado *inquisición*. Más exacto será ver a Pablo en aquel entonces –tan lejos de la mentalidad actual– como un *inquisidor*, ni menos ni más, que actúa “con criterios materiales” (2Cor 5,16b). Sea o no, importa notar que Pablo actuaba siempre *por poderes* (*Hch* 22,4-5: “revestido por escrito de autoridad”; antes que *misiva*, ἐπιστολή significa ‘orden por escrito’). Téngase presente que en la raíz del conflicto está la distinta interpretación textual de los judíos *castizos* y de los helenizados y que, entre estos, los había ya partidarios de Jesús. Todo ello aparte de que, hasta su *conversión*, el riguroso y, si se quiere, rígido Pablo se aplicase καθ’ ὑπερβολὴν ‘con total falta de medida’ (Gl 1,13). De propia mano, el *punctum* de la ‘conversión’ paulina se refleja en Gl 1,15-16a (concomitante con 1Cor 15,8-9 y, en cierta medida, con 1Ts 1,9b-10). La primera mención de su metamorfosis se da nada más haber solicitado Pablo al Sumo Sacerdote ‘un escrito con poderes de actuación’ en las sinagogas de Damasco contra los *cristianos* (*Hch* 9,1-2.3-9). Las otras dos, hilvanando en el relato de Lucas sendos discursos de Pablo; uno, el que, con permiso del tribuno Claudio Lisias, dirige en lengua autóctona al pueblo jerosolimitano (*Hch* 22, 6-10); otro, el que, tras el recurso de apelación al César (*Hch* 25,11b-12.32 y *vid.* ÁLVAREZ CINEIRA, David, *Pablo y el Imperio Romano*, Sígueme, Salamanca 2009, c. 2.2), pronuncia como autodefensa en el ἀκροατήριον ‘sala de audiencias’ de la prefectura de Cesarea del Mar (*Hch* 26,12-18). Los tres relatos lucanos obedecen a una hábil estrategia retórica, distribuyendo su contenido desde una *captatio benevolentiae* muy sutil. Lucas gradúa el lenguaje y lo adecua a un triple destinatario: el conjunto de judíos helenizados o no de la provincia romana de Asia, el de la primitiva comunidad cristiana y el de ese ancho y complejo mundo de la Roma imperial representado a escala por ciudadanos ilustres, por jefes militares, por el prefecto romano Por-

Sin duda, la denominada canónicamente *Primera epístola del apóstol san Pablo a los tesalonicenses* tiene un valor excepcional. Anterior a los propios evangelios y a cualquier otro texto cristiano conocido, los renglones de *ITs* modelan, moldean y modulan gran parte de la concepción misma del cristianismo y de su diccionario. Sus ideas y léxico serían ampliados y matizados en otras epístolas próximas e incluso sistematizados y hasta rehechos por toda la sesuda elaboración teórica de la Patrística griega, latina o norteafricana, por la más antigua Apologética y por un sinfín de estudiosos e investigadores que, en conjunto, hacen de Pablo una inmensa biblioteca<sup>16</sup>. Pero el encofrado del imponente edificio lo dispone el documento trasladado aquí. Desde una teología asentada, suele otorgarse mayor rango a otras cartas paulinas. Con todo el frescor testimonial de *ITs*, bajo el doble

---

cio Festo y por príncipes judíos colaboracionistas (Hech 25,22-23). Tan conciso Lucas en su primera relación, llega a dar un punto de barroquismo a la tercera; fuera de los paralelismos con F. Josefo (Ἰουδ. ἀρχ. 18,5,4 y 19,9), muestra su dominio de la jerga jurídica, administrativa y militar. A la flamante concurrencia, le impresionaría el contraste entre el austero porte de Pablo y la llegada de los incestuosos hermanos Berenice y Marco Julio Agripa “con gran pompa y boato” (Hch 25,23; la también *rara avis*, tiene sitio en *Juv. Sat.* 6,156-160). La pregunta “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”, común a las tres relaciones, se amplía en la última (Hch 26,14b) con una serie adversativa paratáctica e hipotáctica de contenido singular que da, nada menos, el programa dictado en arameo por Jesús: “Venga, levántate y disponte para una acción importante. Para esto me he dejado ver por ti, para ponerte a mis órdenes como remero y que declares, te cueste lo que te cueste, tanto lo que has visto como cuanto voy a hacerte ver aún. Te quitaré el peso de tu pueblo y de la sociedad extraña, a la que te haré yo ir con la misión de que le abras los ojos y de que se pasen del bando de la oscuridad al de la luz y del esclavizante poder satánico, a Dios; de modo que, por esa fe en mí, alcance la remisión de sus faltas y la parte que le toca entre quienes están purificados como es debido”. Pablo declara: “No me hice el remolón ante esa visión fenomenal” (Hch 26,16-19); y sin demora, inicia en Damasco la tarea.

<sup>15</sup> La reconstrucción del cristianismo por testimonios indirectos de fuente oral, aun con tanto interés, es siempre más endeble que la documentada. Con todo, la viva tradición melquita o de la eparquía maronita de Baalbeck, entre otras, ofrecen sugerentes perspectivas.

<sup>16</sup> Como preparación lectora para ‘Pablo’, *vid.* BROWN, *o. c.*, caps. 16 a 32 (en II, 582-586, su *Bibliografía sobre la vida, teología y cronología de Pablo*) y VOUGA, François - DETTWILER, Andreas - REDALIÉ, Yann, “La literatura paulina”, en D. MARGUERAT (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008 (caps. II, II.1 y 2 – *cronología, corpus y cartas paulinas*, más referencias bibliográficas–, y de cara a *ITs*, pp. 243-253). Estando integrada la escritura paulina en el Nuevo Testamento, vendrá bien al menos una visión panorámica de la formación de este corpus literario cristiano como la que proporciona ÁLVAREZ CINEIRA, David, *La formación del Nuevo Testamento*, EVD, Estella 2015.

supuesto de que no hubiese granado el cristianismo y de tener sólo noticia suya por esta misiva, cualquier lector curioso quedaría razonablemente informado del sistema de valores que tal credo contiene. Y es que *ITs* –redactada alrededor del año 50– se inscribe en ese momento auroral cristiano en que todo estaba por hacer; casi como ahora mismo.

Si bien el autógrafo de *ITs* no ha llegado hasta hoy, su contenido se conserva íntegro por numerosas copias manuscritas que poseen en conjunto una notable fiabilidad. A alguna de ellas –por ejemplo, al renombrado papiro *P<sup>46</sup>*–, hay paleógrafos que le asignan nada menos que una fecha inferior al año 80, “algún tiempo antes del reinado del emperador Domitiano”<sup>17</sup>. Por más que tal datación se estimase demasiado optimista, lo cierto es que no pocos seguros textos clásicos antiguos y hasta modernos quisieran para sí un historial tan circunstanciado y contrastable como el de *ITs*. La transmisión textual de esta carta no llama la atención por un número extenuante de diferencias de lectura ni de alteraciones<sup>18</sup>. Aunque haya otros modos, el seguido aquí para entender esta carta de Pablo ha sido “convertirla en una *historia paulina* indagando en la matriz paulina de una sola carta *dentro del conjunto* de todas sus cartas *en el contexto* de la diáspora judía y *en el marco* del Imperio romano”<sup>19</sup>. Declararé que este traslado de *ITs* está hecho ante el asombro de cuanto ha ido hallando, sin fijar de an-

---

<sup>17</sup> KIM, Young Kyu, “Palaeographical dating of P<sup>46</sup> to the Later First Century”, en *Biblica Magazine* 69 (1988) 254 (“some time before the reign of the emperor Domitian”). Griffin duda y concluye prefiriendo “175-225” como horquilla temporal (GRIFFIN, Bruce W, “The Paleographical Dating of P<sup>46</sup>”, en *S.B.L. (Annual M.), New Testament Textual Criticism Section*, New Orleans 1996, 10). El documento P<sup>46</sup> se halla repartido en la *Chester Beatty Collection* (Dublín) y la *Ann Arbor University Collection* (Michigan).

<sup>18</sup> Para referencias al NT, sigo los textos en griego fijados por Heinrich Joseph Vogels (1954) y por Nestle y Aland (2012; NA28); para referencias al AT, los textos en griego fijados por Alfred Rahlfs (1979) y los editados por SALA, Elio-SANTARCANGELO, Vincenzo, *Biblia Viva*, Edizioni San Paolo, Milano 2002. Por el objeto de estas páginas –la traducción directa de *ITs*– y, más aún, por la estrechez de espacio, me he visto forzado a suprimir de este estudio, salvo en contadas ocasiones, las partes y notas que detallan, justifican y comentan verso a verso la carta.

<sup>19</sup> BORG, Marcus J.-CROSSAN, John Dominic, *El primer Pablo*, EDV, Estella 2009, 38. No se excluirán aquí los engarces con el AT y NT ni la intencionalidad –las creencias– del autor; de lo contrario, saldría una historia social mejor o peor enhebrada en un personaje, pero no la historia íntegra. Sería como leer las cartas de Cicerón sin atender a su propio sistema de valores y sin notar que, si las ideas se instalan en el terreno de la lógica, las convicciones se vinculan al campo de la vivencia y el simbolismo.

temano una linde, no infrecuente en las versiones de molde confesional, y sin repugnarle, como a menudo les pasa a no pocos filólogos, darse con lo trascendente. Dicho de otra forma, leo esta carta ‘no como quien va dando manotazos al aire’ –ὡς οὐκ ἄερα δέρων–, pero tampoco como quien mira desde un exclusivo ángulo.

Leída en pro de una universalidad cristiana a una fidelizada parroquia, *ITs* ha visto amortiguados su despejo original y sus esfuerzos de búsqueda y de diálogo abierto. Su inclusión desde hace diecisiete siglos en el canon de la Escritura conlleva, *velis nolis*, lecturas repetitivas, monocromas y fragmentarias que descoyuntan el impulso primigenio<sup>20</sup>. En materias sociales, y no digamos en religiosas, los estudiosos, meritoriamente preocupados por sentar las bases de la verdad, suelen desentenderse de que siempre hay en el fondo de ella un activo principio: la alegría. Sin duda, se deben apurar pruebas precisas, correspondencias exactas, ajustadas fechas, pero no es de olvidar que los datos carecen por sí mismos de emoción y que, anímicamente, la chispa que enciende todo cambio de actitud siempre salta de un entusiasmo concreto. ¿Es imaginable que el equipo paulino llegado desde las tierras troyanas a Macedonia, por muy lleno que fuese de razón, se ganase a sus interlocutores tesalónicos mediante un discurso envuelto en una cansina “acedia pastoral”<sup>21</sup>? Para que un nunca oído mensaje sea aceptado, se requiere cierto poder de seducción por parte de quien lo transmite; mal lo asimilará alguien sin ese misterioso magnetismo, aunque también difícilmente nadie seguiría a la escucha si descubriese que esa gracia era sólo un superficial ardid<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> El aún discutido canon bíblico fue instituido en el año 382 por el llamado *Decreto de Dámaso* que, a comienzos del siglo V, quedaría completado en la versión de Jerónimo de Estridón, dentro la democratizadora *editio vulgata*. Unificando la dispersa *Vetus latina* y desplazando el griego de la versión alejandrina de los LXX, la Vulgata hizo del latín la lengua eclesial y quedó confirmada en 1546 por el concilio tridentino. Ya en el siglo II, *ITs* había sido incluida en el catálogo de Marción y mencionada, c. 170, por el denominado *Fragmento de Muratori*. Cabe verla nombrada también en 2Ts y, a mediados del siglo II, en 2Pd 3,15-16.

<sup>21</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [Exhort. Apost. de 24 de noviembre], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, II, 2, 82. “Un predicador es un contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo” (*ib.*, III, 3, 154).

<sup>22</sup> Las inherentes “dificultades para la *traducción* de un texto antiguo” se agudizan cuando “se trata de textos manoseados (y manipulados) de continuo y con intereses específicos”; en la recepción actual del epistolario paulino, el problema se plantea, “ante todo, con respecto a la gran cantidad de términos y expresiones que se han convertido en lenguaje fijo cristiano” (VIDAL, Senén, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996: 40).

Estas páginas no dejan de ser un ensayo que empareja un traslado filológico de *ITs* y un análisis hermenéutico tanto de sus significados explícitos como de sus latencias. Vaya por delante que esta traducción es llanamente eso –una *traducción* directa del griego– y que, esperanzada con dar un texto bien fiel a la voluntad del autor, se adentra en el universo clásico de su momento histórico. Las aportaciones interpretativas se muestran en los “tres estratos del significar o tipos de ‘contenido’ lingüístico: la *designación*, el *significado* y el *sentido*”<sup>23</sup>. El texto obtenido, remontándose al manadero de las voces originales, atiende al lexicón de Pablo, cuyo ensanchado cauce constituye un inalienable patrimonio de la cristiandad. Sin ningún adanismo, este traslado de *ITs* no se conforma con el ingente conjunto de versiones que de ella hay y que, ya con planteamientos exclusivistas o con enfoques posmodernos, redundan globalmente en variaciones de tipo estilístico. El texto traducido aquí restaura un caudal de inadvertidos significados, con la sorpresa de un importante número de palabras, locuciones y partículas que, siendo de mucha monta, han permanecido inertes, diluidas e incluso, a menudo, trabucadas.

Buscando entre los fragmentos la totalidad, mi traducción de *ITs* subraya su carácter de *documento cero del cristianismo*. No la llamé así en el antetítulo por su rango pionero, que también, sino para llamar al lector hacia una lectura desprevenida: la misma de alguien que, al hallar un empolvado cartapacio, sacase de él unas ignotas hojas escritas en una extraña lengua y, asombrado, se pusiese a desentrañarlas con viva expectación. En cuanto que inaugura con una intención tropológica inaudita sentidos que no se daban en textos o voces anteriores, *ITs* se muestra como un escrito en *grado cero*. Al trasluz de *ITs*, puede verse el titánico esfuerzo del que procede no ya el despliegue del cristianismo, sino, en buena medida, la entera configuración axiológica del hombre occidental. En este sentido, uno de los empeños al traducirla ha sido adecuar a la escritura original griega los recursos, tan a menudo desaprovechados, de la lengua receptora. Como en cualquier traslado, no poco se pierde por el camino, imponiéndose la imbatible realidad de que, por más vueltas que un traductor dé a un texto, es su autor el único al que toda la razón le asiste. La cita del comienzo –de *ITs* 5,16– expresa el propósito de no entenebrar aquí el inmenso júbilo que respira esta carta en su redacción griega y lo vincula a un audaz incitamiento: “¿Por qué no entrar también nosotros en ese río de alegría?”<sup>24</sup>. De

---

<sup>23</sup> COSERIU, Eugenio, *Lecciones de Lingüística General*, Gredos, Madrid 1981, 283.

<sup>24</sup> FRANCISCO, o. c. I, 5.

cierto, fluye en *ITs* una corriente de alegría, pero convendrá, antes de zambullirse en ella, recorrer las márgenes de algunas orientaciones referidas a los remitentes, a los destinatarios y a la carta misma.

A mediados del siglo I p.C., nadie podía imaginar que esta carta sería examinada posteriormente con lupa y escalpelo. Remitida a unos muy concretos destinatarios, leerla hoy supone, como en cualquier otra misiva privada, invadir un espacio de intimidad. Quiere eso decir, entre otras cosas, que el lector ajeno, y más el actual, está fuera de la situación y de las circunstancias vitales de los primitivos remitentes y destinatarios y que hasta ignora en todo o en parte las claves envueltas en el escrito; conocerlas y descifrarlas exige, textualmente, una doble operación: llegar a datos sólo por aquellos consabidos y hacerlo a través de una lengua milenaria como es el griego. A partir de la Liga de Corinto (338 a.C.), el antiguo griego se propagó velozmente desde la macedónica Pella hasta Persépolis. Por el curso del Axios –el río Ἀξιός, actual Bardar– y a través del *Mar Principal* –el Ἀρχιπέλαγος o Mar Egeo–, el griego fue abrazando las orillas mediterráneas, la inmensa costa por donde los helenos veían salir el sol –la ἀνατολή–, el delta del Nilo, la Arabia Feliz, las tierras regadas por el Indo y, ansiando ya el gran Océano, las del Ganges. Zonas como la del Kalâhs paquistaní o la de Li-jian –por pronunciación de *legio*, ‘Roma’ para los chinos– siguen hablando hoy de que, muerto Alejandro en 323 a.C., sus *sucesores*, los διάδοχοι, y sus *descendientes*, los ἐπίγονοι, hallaron un mundo prácticamente helenizado del todo. El griego, al contacto con otras lenguas, reconfiguró naturalmente su condición ática clásica en un idioma unificado y unificador: la κοινὴ διάλεκτος. Ese tipo de *lengua comunitaria* sería, bajo la hegemonía ya de Roma, la más usada en toda su Οἰκουμένη ‘demarcación imperial’ y –salvo para asuntos estrictamente internos– muy por delante incluso de la ῥωμαϊκὴ γλῶσσα o latín.

El llamado hasta finales del siglo XIX *griego bíblico* no es sino aquella κοινὴ con algunas contaminaciones, entre otras, del arameo y del hebreo. Si bien los escritos en koiné suelen reflejar o tener una rudimentaria expresión popular, un importante número de autores *comunitarios* dejan ver claramente su interés por un estilo elevado: Dion Casio, Pausanias, Estrabón, Flavio Josefo, Justino de Naplusa, Ireneo, Horígenes –mejor que Orígenes–, Eusebio de Cesarea o, con destaque, Isócrates, Aristóteles, Menandro, Polibio, Plutarco y tantos más. En la lengua *común* griega, escribieron todos los autores neotestamentarios y, aunque la media no suma altas cotas literarias, los escritos paulinos en bloque y los de Lucas o, más proclives al orientalismo, la *Cartilla para los Hebreos* (*Hbr*) y la *Carta de Santiago* encajan a la perfec-

ción en la mejor prosa helenística. En ese tipo de *griego internacional*, se hablaron y se escribieron los interlocutores directos de *ITs*. La primera de todas las cartas paulinas fue enviada a Tesalónica desde Corinto y, aunque siempre se la mencione en atribución singular a Pablo, lo cierto es que el remite indica una autoría colectiva de indudable interés: *Timoteo, Silvano y Pablo*<sup>25</sup>. De cara a la intelección de la carta enviada por ellos a Tesalónica, vendrá bien dar algunas pinceladas sobre los tres remitentes.

Del primero, interesa resaltar el carácter de στρατιώτης ‘soldado’ que le asigna la escritura paulista y que no veo metafórico<sup>26</sup>. Tampoco es descartable su identificación con Tito, sostenida por algunos estudios<sup>27</sup>. El desglose nominal, táctico, se debería a que Pablo encargó discretamente a su apreciado colaborador un anteproyecto de largo alcance para desarrollar el modelo llevado a cabo por los tesalónicos: la λογεία, el plan de autofinanciación de las agrupaciones cristianas<sup>28</sup>. El nombre latino *Silvanus* ‘Silvano’ sólo aparece en el NT en cuatro lugares; en el cronológicamente segundo, asociado también a Pablo y Timoteo para negar que ellos estén jugando “a síes y noes”<sup>29</sup>. Me sumo a quienes identifican a Σιλουανός con Silas; es más,

<sup>25</sup> 1Ts 1,1a. Sin asteísmos, el orden de remitentes iría así en español, si no fuera porque –a tenor de Quintiliano– “las cosas que por naturaleza son primeras o de maior dignidad, se han de anteponer a las siguientes y menos dignas[;] como se haze común mente en nuestra lengua que, siguiendo una vana cortesía, dizen *el rey, tú y yo venimos*, en lugar de decir *yo, tú y el rey venimos*” (NEBRIJA, *Gramática de la Lengua castellana*, fl. 44v, por ed. de A. QUILIS, en Editora Nacional 1980, 205). Probablemente, esta carta la llevaron bereos y/o filipenses (1Ts 3,6, Hch 18,5 y 2Cor 11,9). Prescindo de algo tan discutible como es si *ITs* se forma por agregación de dos misivas. Sí pudo haber otras anteriores.

<sup>26</sup> 2Tm 2,3. Es pensable que también su padre lo hubiese sido y que tuviera origen filipense; muerto ya o desaparecido, sería uno de tantos legionarios seguidores de Mitra en Liconia, donde se casó con Eunice, hija de Loida y ambas judías de religión. No fueron infrecuentes los matrimonios judíos exogámicos y, por raro que parezca, las creencias judaicas eran para Roma un imán con sus dos polos de atracción y repulsión. El matrimonio con extranjeros o infieles era una de las fricciones entre judíos tradicionales y helenistas. Aquel mundo, lejos de ser liso y llano, era un volcán de identidades.

<sup>27</sup> El más reciente, de FELLOWS, R., “Was Titus Timothy?”, en *JSNT* 81 (2001), 33-58. Cuestión ya planteada en 1853 por R. King (*Who was St. Titus?*) y que reabrirla Udo Borse desde *Gl* en 1984. Parten de que Timoteo suele aparecer en auténticas cartas de Pablo y, en cambio, Tito sólo de ellas en *Gl* 2,1.3 y unas pocas en 2Cor. De la vida de Tito apenas se cree que nació en Creta y que murió en Gortyn (*vid.* Tt 1,5).

<sup>28</sup> 2Cor 8,1-17; en el fondo del proyecto, está Jesús que, “siendo rico, se hizo por vosotros bien pobre, para que os enriquecierais mediante su pobreza” (2Cor 8,9).

<sup>29</sup> Timoteo –además de en 1Ts 1,1, 2Ts 1,1 y, autoritativamente, 1Pd 5,12– se halla en 2Cor 1,19 (*leg.* vv. 17-20: Jesús, como la historia de un ναὶ ‘sf’. Entre las *aleae* ‘juegos de azar’

pienso que esos dos nombres convergen a su vez en Lucas, a quien se echa de menos cuando no aparece y, de comedido que es con su escritura, ni se le nota cuando está<sup>30</sup>. La primera mención a Silas-Lucas es como uno de los dos providentes asesores de la autoridad colegial judeocristiana de Jerusalén como, en tarea que le encanta, redactor epistolar; a partir del incidente con Bernabé en Antioquía, por el que Pablo “fue despachado por sus correligionarios con un *Dios te ampare*”, ya siempre junto a él<sup>31</sup>.

El temprano *Canon Muratori* comenta que Lucas era “médico”, que “Pablo lo eligió por su preparación jurídica” y que él, redactando en su nombre, escribió con enfoque de historiador griego “el libro tercero del evangelio” y, al detalle, “el de los hechos de todos los apóstoles”<sup>32</sup>. Todo mueve a pensar que es Lucas quien estaba detrás de aquel macedonio que, en nocturna ὄραμα ‘toma de conciencia’, urgió en Troya a Pablo: “¡Cruza a Macedonia y danos ayuda!”<sup>33</sup>. Igualmente se entrevé a Lucas en ese *otro* al que “corresponde el mérito en la transmisión del feliz mensaje por todas las agrupaciones [y] en esta preciosa tarea de servicio asistencial”<sup>34</sup>. Hay sobradas razones para pen-

---

greorromanos (ἄσπραγαλὸι ‘tabas’, *paris aut impares* ‘alza el puño’, *capita aut navim* ‘chapas’, *vid.* Ov., *Ars am.* 3, Hor., *Od.* 3,24), está ese del ναὶ καὶ οὐ ‘sí y no’; *cmp.* Mt 27,35, Mc 15,24, Lc 23,34b y Jn 19,24).

<sup>30</sup> Σιλᾶς –mencionado así en Hch 15,27-3.34.15,40.17,10-15.18,5– es un patronímico en en -ᾶς macedón (como Δημᾶς ‘Dimas’, Λυσίας ‘Lisias’ o el mismo Λουκάς ‘Lucas’, quizá bereo de origen; no iba desencaminado E. Renan: Lucas “appartenait à la colonie romaine de Philippes” (*S. Paul*, 1869, III : 131).

<sup>31</sup> *Leg.* Hch 15,22-40. En la teoría humoral de Hipócrates, el παροξυσμὸς ‘ataque de ira’ supone un larvado enconamiento de la bilis (*vid.* Ἄφορ. 7,67). Junto a la gresca con Bernabé, *Hch* marca los recelos de los judíos recalcitrantes, aunque aún sin el desapego de Pablo, pues sigue transmitiendo “las creencias fundamentales decididas por los comisionados y autoridades de los que están en Jerusalén” (Hch 16,4).

<sup>32</sup> El fragmento latino publicado en 1740 por L. Muratori es de último tercio del siglo II (*lect. dig.*). Hay además ya referencias a Lucas en el excluidor canon marcionita y en el notable papiro P75. Este papiro Bodmer XIV, con *Lc* casi completo, en la Biblioteca Vaticana desde 2007; se le considera “la clave para la intelección de la primigenia historia textual” del NT (ALAND, Kurt y Barbara, *The Text of the New Testament. An Introduction to Critical Editions and to Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Eedrmans Co., Grand Rapids, Mich., 1989, 57: *the key to understanding the early history of the text*).

<sup>33</sup> Hch 16,9 (desde ahí, *Hch* empieza a redactarse en 1ª pª del plural). Pablo y Silas-Silvano-Lucas buscaron al punto cómo ir a Macedonia, “sintiendo con irrefrenables ganas que Dios nos había llamado a darles la feliz noticia” (Hch 16,10; συμβιβάζω –sobre βιβάζω– ‘sentir con brutal fuerza un deseo’).

<sup>34</sup> 2Cor 8,18-19. En alusión a la tarea de recopilador de datos para la redacción de sus textos y de elaborador –¿como *Titus?*– del anteproyecto de servicios de asistencia. En Berea,

sar que esa ingente labor –además de hacer el *tercer evangelio* y el *Libro de los Hechos*– es de Lucas, siempre tan preocupado por dar solidez a Pablo como intérprete de mensaje Jesús. En un escrito paulino que, desde cualquier punto, es un encendido canto a la lealtad, aparecerá Lucas como el único de todos los colaboradores de Pablo que al final se quedó junto a él<sup>35</sup>. A la luz del léxico de *ITs*, se hace visible que es Lucas la mano que mueve la pluma<sup>36</sup>. Sin duda, entendió bien el trasfondo de *ecuménica* romanidad que bullía en la mente de Pablo y quien, aun sin ser uno con él, se aplicó a plasmarlo con esmero. La envergadura de la obra de Lucas queda patente desde su misma introducción general:

Como quiera que múltiples manos se han metido a redactar un informe sobre los hechos llevados a cabo por nosotros –tal como me transmitió quien fue convertido de antemano en ideólogo e impulsor de la doctrina–, he creído oportuno, tras haber hecho una pesquisa a fondo de todos ellos desde el comienzo, elevarte yo también, excelentísimo Teófilo, un escrito al objeto de que instruyas un expediente respecto a la veracidad de las vagas noticias que te han llegado<sup>37</sup>.

---

mientras Pablo está en Atenas huido y solo, Lucas continuaría con su callada tarea de historiador (Hch 17,14).

<sup>35</sup> 2Tm 4,11 (2Tm 4,11; dentro de las epigráficas y acaso ya muerto Pablo, la más paulina, si es que no lucana, de las *cartas pastorales*).

<sup>36</sup> Alguna investigación sostiene que Lucas desconoce los escritos paulinos. Michael Douglas Goulder, con otros asimismo impugnadores de la existencia de *Q*, demostraba en 1986 que sí los conoció (y, en concreto, *ITs*; *apud* BROWN, *o. c.*, I, 432). Ciertamente, la taracea textual del *Libro de los Hechos*, junto a la más compleja aún del epistolario paulino, no facilita el asunto; pero tampoco puede negarse desde unos supuestos basados en rutas y fechas resbaladizas y olvidando la voluntad de Lucas por pasar inadvertido.

<sup>37</sup> Lc 1,1-4 (*vid.* Hch 1,1). El primer libro de Lucas se abre en un estilo aticista, marcando su divisoria con quienes sólo emplean una lengua griega elemental; junto a ese objetivo estilístico al modo de las misceláneas clásicas, su exposición de los *hechos* –las *πράξεις*– se plantea desde una triple finalidad histórica, teológica y apologética. Con πολλοὶ ‘múltiples’, parece ir más allá de la sola posibilidad de dos estímulos previos (Mc y Q). Traduzco αὐτόπτης por *ideólogo* (‘el que por sí mismo ve la realidad’, ya sea en teoría, en contemplación o de modo directo) e ὑπηρέτης, por *impulsor* (‘el que mueve a remo una nave’, el *remero* y, por extensión, cualquier ‘dependiente’; *cfr.* Hch 26,16 y 1Cor 4,1). Estilísticamente, forman una enálage basada en relaciones de metonímica coexistencia (*pluralia pro singularibus* o el “mostrarlas en plural” de la *Retórica* aristotélica, 1407b 32; *vid.* Quint., *Inst. Orat.*, 8,6,28). La ἐπίγνωσις es la ‘acción de averiguar pericialmente un caso’ (latín, *cognitio*). Sin el sentido posterior de *catequizar*, el verbo κατηξέω significa, en pasiva, ‘recibir noticias vagas o rumores’ (*vid.* su base léxica, ἤχος, en Lc 4,37; *cfr.* Hch 21,21a). El exordio de Lucas sigue el mode-

Lucas, fuera de que ponga de su cosecha, siempre actúa como colaborador leal. Desde que emprendió Pablo por separado su camino, fue abriendo pequeños centros de formación cristológica donde se impartían cursos de unos dos años de duración<sup>38</sup>. Del de Éfeso, ya acabando Pablo su δρόμον ‘carrera’, Lucas extracta su hermosa conferencia de clausura. No es baladí que ese discurso vaya dirigido únicamente a cristianos –como caso excepcional en la pluma lucana– y que se dé en la ciudad de Mileto, situada junto a Πριήνη ‘Priena’, en cuya ἀγορῆ ‘plaza’ se exhibía una lapidaria inscripción que resulta ser fuente primaria de los *evangelios*<sup>39</sup>. Estando al lado

---

lo de los grandes historiadores griegos, para quienes la αὐτοψία ‘visión personal’ era irrenunciable; en el fondo, late una consideración similar a la de la πραγματικὴ ἱστορία ‘historia pragmática’ de Polibio, del bando de los vencidos por Roma en Pidna en 168 a.C.: “cómo y con qué tipo de forma de gobierno casi todo el mundo fue dominado en cincuenta y tres escasos años y sucumbió al poderío único de los romanos” (Ἰστ.1,1-4). Como historiador, Lucas responde al enfoque polibiano de la συμπλοκὴ ‘encadenamiento de sucesos’ (*leg. Lc* 1,5.2,1-4.3,18-19; *vid. Hch* 4,5-6).

<sup>38</sup> *Hch* 18,11.18, 19,9-10, 28,30. En el de Éfeso, el *Codex D* puntualiza ἀπο ὥρας πemptης ἑωρας δεκατης “de las once horas a las cuatro de la tarde” (*Hch* 19,9b). Ahí, por cierto, la σχολή Τυράννου no designa la *escuela de un tal Tirano*, sino un σχολαστήριον, es decir, un *local público de descanso*, especie de *gymnasium*, con espacios de charla y biblioteca para militares, propiedad del Τυράννος ‘Rey Absoluto’ o *emperador* (*cf. Plut. Βίοι παράλλ.*, Λουκ. 42 y Διον 29; *cmp.* la voz κυριακός en 1Cor 11,20).

<sup>39</sup> *Leg. Hch* 20,17-36a. Pablo evitó la reunión en Éfeso; tal vez el alborotado sindicato de orfebres de Artemisa había ya denunciado ante los ἀνθύπατοί ‘procónsules’ efesios a Pablo por στάσις ‘motín’ (*Hch* 19,38). En el periplo de Pablo por las costas jónicas, Lucas homenajea a la Antigua Grecia y, en cada ataque, pone una señal de los cimientos humanísticos de Occidente. Pablo lleva prisa; quiere estar en Jerusalén por la fiesta judía de Jag-ha-Shavuot (*Hch* 20,16b) y, pasando por Mitilene, Quíos y Samos, llega a la ciudad donde la filosofía griega pasó del mito al logos y el funcionalismo romano absorbió la racional trama urbanística hipodámica: Mileto. Algún códice, más curioso, dice que Pablo hizo escala ἐν Τρωγύλλῳ ‘en Trogilio’, un microarchipiélago –patria de los *trogloditas*– que está enfrente del cabo de su nombre y del santuario de Poseidón, “a la cara norte del monte de Mikala” (*Herod.*, Ἰστ. 1,148; *vid. ib.*, 142 y *cpm.* su exordio con el de *Lc*). El santuario –albergue del Πανιώντων, la asamblea política de la Liga Jonia, donde se reunían los βουλευταί ‘consejeros’ políticos o, literalmente, σύνεδροι ‘sanedritas’–, estaba bajo la custodia de Priena, la cuna del sabio Bias, a quien Cicerón atribuye la frase ‘Llevo conmigo todo lo que tengo’ (*Parad. stoic.* 1,1,8, con ecos en el discurso de Pablo). El edificio del βουλευτήριον ‘Senado’ preneo, inspirado en el perfecto número Π, estaba contiguo al del Πρυτανεῖον ‘sede del gobierno’ y ambos, junto a la plaza con el antedicho epígrafe conmemorativo (descubierto en 1899 por los arqueólogos Mommsen y Wilmovitz-Möllendorff y conservado hoy en el Staatliche Pergamonmuseum).

de Mileto y a la vista de todos, mal podría Pablo haber dejado de leerla. Así cabe deducirlo de la pluma de Lucas, que, respecto a Pablo, es tan γραφεύς o *praepositus ab epistulis* –‘secretario de cartas’– como lo fueron Mecenas de Augusto, Narciso de Claudio o Epafrodito de Nerón; si bien él no es un mero copista, sino un ducho y creativo escritor con objetivos propios<sup>40</sup>. El tal texto procede de una resolución gubernamental de la provincia romana de Asia tomada a instancias de Apolonio, ἀρχιερεύς ‘sumo sacerdote’ de la ciudad de Aezani<sup>41</sup>. Realmente, una iniciativa del cónsul Paulo Fabio Máximo por la que, atendiendo al creciente culto a la personalidad del César, se cambió en honor a Augusto el calendario macedonio-helenístico de la región<sup>42</sup>. Traduzco a reglón seguido la parte del mensaje que interesa aquí, dando entre corchetes y en empleo absoluto los vocablos griegos, con su correspondencia castellana en cursiva:

*La providencia* [προνοία], trazando todo cuanto hay en la vida, preocupándose de modo singular por la nuestra y poniendo a la vez en los seres humanos la aspiración a lo más perfecto, nos ha naturalmente armonizado con el supremo bien, nuestro emperador *augusto* [σεβαστός], al cual colmó de *virtud* [ἀρετή] para que llevase a cabo una *benéfica acción universal* [εὐεργεσία – ἀνθρώπων], concediéndonoslo a nosotros y a las generaciones venideras como *salvador* [σωτήρ], *enviado* [πέμπω] para que su *reino de paz mundial* [κοσμέω, εἰρήνη] acabe con los bélicos conflictos. Sentado esto, nuestro César, con su inopinada *aparición* [ἐπιφάνεια], ha rebasado las *expectativas* [ἐλπιδὰ] de cuantos habían *pronosticado* [προλαμβάνω] *buenas nuevas* [εὐαγγέλια]; tanto de los que, antes de él, vaticinaban el surgimiento de un *bienhechor* [εὐεργέτης] público como de los que, de cara al porvenir, se han quedado sin *esperanza* [ἐλπίς] de poderlo superar. Gracias a él, hay para el orbe entero estas buenas noticias [εὐαγγέλια]: el *natalicio del dios* [γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ]. Así pues[,] contando con la buena suerte y mi-

<sup>40</sup> Es de recordar “el homenaje extraordinario a Pablo que significa el haberle dedicado la mitad de la larga descripción de la expansión del cristianismo que alberga su libro” (BROWN, *o. c.*, II, 595). Bien pudo decir Pablo en Mileto que ‘no cejé apocadamente de daros traslado íntegro del divino dictamen’ (Hch 20,27; como en español, la voz βουλή designa en griego tanto un ‘consejo’ como un ‘órgano deliberativo’ que analiza y emite dictámenes).

<sup>41</sup> Latinización de la ciudad frigia de Αἰζανοί. Sigo el texto dado por DITTENBERGER, Wilhelm, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae, Supplementum Sylloges inscriptionum graecarum*, Leipzig 1903-1905 (3 vols.), III, 458, 40-42.

<sup>42</sup> En el año 23 a.C., el senado de Roma había hecho un cambio en el calendario juliano, denominando *augustus* ‘agosto’ al mes *sextilis*, en honor de Octavio César Augusto (23/9/63 a.C.-19/8/14 p.C.).

rando al *salutifero estado de bienestar* [σωτηρία] de los griegos que viven en la provincia de Asia, el primer día del año arrancará en todas las ciudades en el noveno día anterior a las calendas de octubre, que corresponde al cumpleaños de *Augusto* [Σεβαστός], de manera que la fecha quede fija perpetuamente en cada ciudad, sincronizando Roma y Grecia.

El texto, datado c. 9 a.C. en Esmirna, denomina al emperador de Roma σεβαστός ‘digno de ritual veneración’ (*augustus*, en latín); un título ostentado por Augusto desde el año 27 a.C. y que, en el fondo, preparaba la ἀποθέωσις ‘divinización’, que llegaría en el año 14, tras ser depositado su cadáver en el Mausoleo cuya construcción había él ordenado en Roma, enfrente del *Ara Pacis* ‘Altar de la Paz’. Ya en el año 44 a.C., durante los Juegos en honor a la *Dea Venus Genetrix* ‘Diosa Madre Venus’ y al fallecido Julio César, un cometa estuvo recorriendo el cielo una semana y, en el año 29, el propio Augusto dedicó al *divino* César un templo al sudeste del Foro de Roma. Divinizar a Julio César no era ingenuo: Augusto, que lo tenía por padre, se hacía a sí mismo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ‘el hijo de Dios’. Con objetivos políticos imperialistas, el culto al soberano estaba en marcha. Sin demora, se consagrarían templos en Pérgamo y en Nicomedia de Bitinia, con solemnidades y un clero específico –*flamines*– que además solía ejercer en la zona asiática, como se vio ya, la gobernanza del Κοινὸν ‘Concejo’ provincial. La teología imperial romana quiso hasta identificar a Livia, la mujer de Octavio, con la Προνοία ‘Providencia’ e incluso, imaginada así en el Acrocorinto, con la diosa Ὑγεία ‘Salud’<sup>43</sup>.

Las ciudades del Imperio se convirtieron en auténticos templos urbanos de la religión oficial y se fueron llenando de referencias al divino emperador, con las plazas presididas por sus estatuarias efigies y con los teatros y estadios como púlpitos de su gloria<sup>44</sup>. A la hora de entender los fu-

<sup>43</sup> Al senador Numerio Ático, durante las exequias crematorias de emperador, Livia le “dio un plus de un millón por jurar que había visto a Augusto ascender al cielo” (D. Cas., Ρωμ. Ιστ. 56,46,2).

<sup>44</sup> P. e., el gran teatro de Éfeso (Hch 19,29). También, el estadio de Corinto, con sus Juegos Ítmicos (Hch 9,24). Todo, al mayor ἐγκώμιον ‘gloria’ del divino emperador. Por la misma época de la referida inscripción y sustituyendo el antiguo altar al dios bélico Marte, se erigieron en Roma el *Ara Pacis Augustae* ‘Altar de la Paz Augusta’ y, a poca distancia, el *Hologium Augusti* ‘Reloj de Augusto’ que, siendo solar, proyectaba durante el equinoccial natalicio del César la *teológica* sombra de su gnomon gigantesco sobre el centro mismo del ara (vid. Plin., *Nat. Hist.*, 36,15,10).

turos *evangelios* cristianos, el texto augustal traducido arriba y su *positiva proclama* o εὐαγγέλιον imperial es, sin duda, determinante<sup>45</sup>. El primer documento de la literatura cristiana que emplea el término εὐαγγέλιον es *1Ts* y está claro que sus *arribafirmantes* eran muy conscientes del significado inserto en su misiva<sup>46</sup>. En breve tiempo, la voz adquirió carta de naturaleza cristiana. Transcurrido poco más de un año, Pablo, respaldado por los suyos, dirige un severo reproche a unas agrupaciones cristianas de origen celta de las cuales acaba de saber que se han pasado “a otro *evangelio*” movidas por “los liantes [...] que se han fijado la meta de falsear la feliz noticia del Mesías”<sup>47</sup>. Convencido Pablo de que no hay mejor noticia que la que él va pre-

<sup>45</sup> Propiamente, εὐαγγέλιον significa *noticia positiva*, en cuanto feliz difusión de algo ignorado antes. Ya en Homero, como ‘propina que merece quien pregona una noticia buena’ (Όδ. XIV,152.166; *cmp.* en Berceo –*VSDS* q. 2,4d– el “vaso de bon vino”). En Aristófanés, εὐαγγέλιον designa ya la *buena noticia* en sí, al pregonar paródicamente el ἀλλαντοπώλης ‘morcillero’ Agorácrito que “jamás he visto tan baratos los boquerones” (Ἰππ. 644). La versión de los LXX alterna seis veces los significados de *retribución* y de *buena nueva*, sin sentido religioso (2Sam 18,22.25) o con él (y entonces, ya en forma verbal: εὐαγγελίζω; p. e., Is 52,7); no influye en la conceptualización cristiana de la voz. Como ‘feliz anuncio’, referido al emperador también, en F. Josefo (Ἰουδ. πολ. 4,618). La voz fue de empleo frecuente entre los retóricos (Jenofonte, Isócrates, Demóstenes, etc.) y, en los siglos II y III p.C., seguirán usándola con su semasia original escritores no cristianos (Plutarco –Βίοι παράλλ. Πομπ. 41,4–, Filóstrato –Βίος Ἀπολλ. 1,28–, etc.). En cuanto ‘noticia buena’, εὐαγγέλιον es, en fin, el *designatum* que sostiene un constructo basado en una extraverbal interacción pragmática.

<sup>46</sup> Expresamente, en *1Ts* 1,5, 2,2, 2,9 y 3,2 (los posteriores setenta y dos usos neotestamentarios, de los cuales cincuenta y seis son paulinos, también siempre en singular). Con todo, aquí εὐαγγέλιον no designa sino la difusión *oral* del mensaje cristiano; cualquier referencia a un ‘evangelio’ *escrito* –incluido, c. 70, el insuficiente indicio del *incipit* de Marcos– deberá esperar a Justino de Naplusa, que es quien fija esa acepción (c. 155, en Ἀπολ. α’ 66,3, al mencionar la aportación ‘de la tradición apostólica’; *cfr.* Ἀπολ. β’ 11,3); su inmediato discípulo Taciano mostrará una pionera *concordantia evangelistarum* en Διατεσσάρων (‘Diate-sarón’, obra desaparecida y rehecha desde la traducción siria bajomedieval de Abul ibn-Al-Tayyib). Del más de medio centenar de evangelios que hubo entre el siglo I y II, Adolf Harnack singularizó veinte en 1893. La cuestión sería llegar a saber a ciencia cierta si las transmisiones orales evangélicas produjeron realmente algún documento escrito y previo a las sinópticas. Ya se vio arriba que Lucas desconfió de la validez de ciertos informes. La pionera obra lucana recorre dos tramos: uno, el εὐαγγέλιον redactado por él –κατά Λουκάν– y al que nunca llama así por hacerlo en y para un ámbito romano oficial; otro, de igual destino, su segundo libro, con las iniciales πράξεις ‘actuaciones’ cristianas y, sobre todo, con el fluir del εὐαγγέλιον τοῦ Παύλου ‘evangelio paulino’, expresado en el original epistolario y, más tarde, en otro ya escolástico, autoritativo y pseudoeigráfico.

<sup>47</sup> Gl 1,2.6b-7a. El verbo μεταστρέφω ‘girar en sentido contrario’ –ya en Hom., *Od.* 2,67– sólo tiene otros dos usos bíblicos, en Hch 2,20 y Stg 4,9. El léxico paulino ha cristiani-

gonando, se muestra contundente: “¡Maldito quien transmita del revés –aunque sea un ángel llovido del cielo o hasta yo mismo– la feliz noticia que os hemos dado!”<sup>48</sup>.

Con más circunspección, aunque con igual sentido, había hablado Pablo en Mileto, al encargar durante el discurso de despedida la continuidad de su tarea: “Hasta de entre vosotros mismos van a resurgir individuos que, transmitiendo la información tergiversadamente, desquicien a quienes siguen su escuela a la rastra”<sup>49</sup>. Levantando acta de la sesión, Lucas recoge la lección magistral de Pablo y lo muestra como el *apóstol* idóneo para proclamar la buena nueva a los cuatro vientos, sea “a escala estatal o en espacios domésticos privativos”<sup>50</sup>. La noticia no debía dejarse en el redil de un

---

zado plenamente en *Gl* el vocablo εὐαγγέλιον. La contraposición de ‘evangelios’ no es ya entre el imperial y el cristiano, sino entre el “del que os reclutó en favor del Mesías” y el de “los que quieren dar un giro total al mensaje”, el de los ψευδοδῆλοφολ ‘hermanos de mentira’ (*Gl* 1,6; en v. 12: no transmitido por nadie y de nadie aprendido; *cfr.* 1Ts 4,9. *Vid.* *Gl* 2,4). Ante la fuerza arrolladora del escrito paulino a estos cristianos de origen céltico, resulta una nimiedad detenerse en aspectos marginales; con todo, el hápax τὰ ἄνωτερικὰ μέρη de *Hch* 19,1 vale tanto para la ἐπαρχεῖα ‘provincia’ asiática romana de Galacia como para designar zonas interiores europeas con grupos *gálatas* diseminados y, concretamente, en el norte de Calcídica, en torno a la antigua Migdonia tracia (ya Apolonia en *Hch* 17,1; el *codex D* añade un locativo temporalizador: ἐκεῖθεν ‘a partir de ahí’); si es que no en la propia Gálata, en la vía que, por Epidauro, va de Poros a Kenkreas, el puerto oriental corintio cuya comunidad atiende la luminosa Febe (*Rm* 16,1). Hacia 279 a.C., se produjo una gran emigración γαλάτης ‘celta’ cuyo ejército, al mando de Breno, saldría derrotado en Delfos, terminando su expansión europea y dispersándose los *gálatas* unos por la península anatolia y otros por Macedonia, Tracia, la Península Calcídica o Samotracia. 1Mcb 8,2 ofrece datos de interés y más, por el sorprendente documento en el que los judíos proponen una alianza a los romanos. También el equipo paulino, siempre con Roma a vueltas, diseñaba un nuevo pacto y, en la carta a aquellos *celtas* helenizados, limaba los ancestrales preceptos judíos y, al paso, armonizaba con los romanos un calendario ya sujeto a controversia entre Jerusalén y la diáspora (*vid.* 1Cor 16,1-2).

<sup>48</sup> *Gl* 1,8; porque –según *Gl* 1,7a– válida “no existe otra”. La voz ἄγγελος parece ser en griego un préstamo que, a través de ἄγγελος ‘heraldo real’, le llega del iranio y que, con el zoroastrismo –y ya antes e incluso en religiones mesopotámicas, tan influyentes en el Tanaj–, tuvo amplia difusión (*vid.* dúplice significado en *Gn* 32,2.4). En latín, repercutió en *angaria* ‘correo de posta’ (*cmp.* ‘angarillas’). Si bien ἄγγελος designa en el griego normalizado al ‘cartero’ o ‘portador de mensajes’, he optado por mantener en *ángel* el dejo irónico paulino (tan activo también en *ITs*).

<sup>49</sup> *Hch* 20,30 (en el v. 29, ve a tales ἄνδρες ‘sujetos’ como λύκοι βαρεῖς ‘insufribles lobos’).

<sup>50</sup> *Hch* 20,20-21 (δημοσίᾳ καὶ κατ’ οἴκους). La locución adverbial ‘a los cuatro vientos’ traduce un hápax bíblico: τὸ καθόλου (*Hch* 4,18); *cmp.* καθολικός ‘universal’ en Polibio (1στ. 6,5,3: διὰ τῆς καθολικῆς ἐμφάσεως ‘a través de esta expresiva imagen genérica’).

grupo rural judío cristianizado ni restringirse a una comunidad judeocristiana helenizada –*Mt* y *Mc*–, sino abrirse, piensa Lucas con Pablo, a cuantos viven en el ‘territorio imperial de Roma’, en *la casa común*, en la Οἰκουμένη. La pluma lucana se inclina hacia unos destinatarios globales y para ellos modela la figura de Pablo. Valora tanto su labor que quien puso concisamente por escrito las *bienaventuranzas* dejó reservado un broche de oro para el adiós de Pablo en Mileto: un pensamiento capital del propio Jesús –escogido únicamente por Lucas– que reconceptualiza los manoseados tópicos sobre la εὐδαιμονία ‘felicidad’. La frase quintaesencia la *buena nueva* difundida por Pablo y tiene todo el aire de ser la conclusión de la plática ἐπὶ τόπου πεδινῶ ‘a pie de monte’ dada por Jesús ante cuantos fueron, incluso de la παραλίου ‘costa’ mediterránea, a oírlo y a que los atendiese: “La felicidad consiste más bien en dar que en recibir”<sup>51</sup>.

Durante siglos, el epistolario de san Pablo fue, en rollo o en códice, su único atributo icónico; la espada tardó bastante en hacerse su identificador símbolo y ya asociada legendariamente a su muerte por decapitación –hacia el año 60– en la carretera que unía Roma y el puerto de Ostia. Físicamente, se ignora cómo era. Con todo, un sencillo retrato de busto, descubierto en la catacumba romana de Santa Tecla al tiempo que Benedicto XVI clausuraba en 2009 el bimilenario del nacimiento de Pablo de Tarso, es el que se lleva hoy por hoy la palma de la mayor antigüedad. Se trata de una imagen de devoción, policromada al fresco entre los años 366 y 384. En un círculo almagre nimbado de ocre, el rostro del retratado ofrece cierta semejanza con el de la Cueva de Santa Tecla, en Éfeso, que lucía desde siglo VI la prioridad. Más que rasgos auténticos, sus anónimos autores combinan apócrifos trazos literarios en una tópica imagen de alteridad: calva espaciosa,

---

<sup>51</sup> Hch 20,35b (como clave de la serie Lc 6,17-18a.27-38b y ζextravenando un v. 38c?). Vid. reflejos en frases proverbiales de 2Cor 7-9 sobre la εὐλογία ‘aportación’: “A quien con júbilo da, Dios lo ama sin medida”. De εὐδαιμονία, voz sin presencia bíblica, la literatura clásica desplegó un abanico de tópicos literarios y macarismos (vid. Arist., ἩΘ. Νικ. 1099b). Desde el objetivismo ético e intelectual socrático, pasando por un platónico universalismo moral y el raciopragmatismo aristotélico, las escuelas epicúreas, escépticas, cínicas y estoicas labraron un *ars vivendi*; las dos últimas, depurando una disciplina personal. La propuesta socrática de *preocuparse de sí mismo* a fin de mejorar la ψυχή ‘alma’ reorganiza θάισοι ‘asociaciones privadas’ y συνουσίαι ‘cenáculos’ desde algún tipo de στοργή ‘vínculo grupal’ o φιλία ‘lazo entre afines’ (para ἐπιμέλεσθαι σαυτοῦ, Plat., Ἄλκιβ. 1,127d). Siendo *el hombre cívico por naturaleza* (Arist., ἩΘ. Νικ. I, 7, 1097b 9-11), el bienestar común obra en provecho del propio. El mensaje de Jesús se abría a la alteridad desde la ἀγάπη ‘ilimitado amor’.

frente grave, aguda mirada, nariz aguileña, patillas en bucles y larga barba en punta. El retrato más antiguo de Pablo parece ir desnudo de símbolos, pero está junto a otras representaciones similares en técnica –Abraham ante el sacrificio de su hijo, Daniel entre los leones, los Magos adorantes, el paralítico sanado, Lázaro redivivo– que en absoluto son un grupo casual de figurantes mudos.

El techo muestra una imagen de Jesús como ποιμὴν καλός ‘buen pastor’, si bien en la opción del que va a buscar la oveja perdida, no en la de quien se queda con su rebaño; rodea su efigie una aureola de preeminencia, inscrita en un cuadrado que se esquina en clipeos; tres de ellos contienen las imágenes de San Pedro, de Santiago y de San Juan, respectivamente, con respetables barbas blancas, con barba corta y barbilampiño. Si se observa el cuarto bien, se ve que la imagen paulina mezcla expresivos rasgos judíos y grecorromanos y hasta se puede llegar a entrever revestida su figura con túnica y el volado manto griego –ἀναβολή τοῦ εἵματος ο, en latín, *toga*– de los grandes personajes y retóricos. Visto así, el programa iconográfico de la catumba de Santa Tecla se ilumina del todo desde la *concordia apostolorum* delineada por el hispano Papa Dámaso, con el respaldo filológico de Jerónimo de Estridón, y la consiguiente *restitutio memoriae* de Pablo de Tarso: su reconocimiento público como *magister oratoriae* y enlace *Ecclesiae ex circumcissione cum Ecclesia ex gentibus*. Con el tiempo, ciñendo uno de los más socorridos motivos iconográficos, la espada martirial se impondría como símbolo paulino; de paso, se soslayaba que ciertos tormentos le habían venido a Pablo de antes y, en larga medida, de quienes aparecen alrededor de Cristo con él en aquellos clipeos de los frescos romanos de Santa Tecla.

Algunos meses antes de que *ITs* fuese escrita, acogió a Pablo en Corinto un matrimonio al que el decreto de expulsión de judíos firmado por Claudio había desterrado de Roma en el año 49. Justamente, se dedicaba al mismo oficio que Pablo: σκηνοποιοὶ ‘fabricantes de toldos para tiendas de campaña’<sup>52</sup>. En torno a ese habilísimo hápax bíblico lucano, el capítulo 18 de *Hch* agolpa un caudal de asuntos. Conviene tener presente que, cuando Pablo salió por pies de Macedonia y, decepcionado, dejó pronto Atenas para instalarse en la capital de Acaya, estaba con el agua al cuello. La oportuna llegada de los otros dos remitentes de la carta con destino a Tesalónica fue decisiva para que él pudiera seguir y ampliar el trascendental proyecto

<sup>52</sup> Hch 18,3. Ákyla y Prisca, quizá cristianos antes que Pablo y pareja mixta: él, gálata del Ponto Euxino y ella, romana. *Vid.* Suet., *Vit. caes.*, *Claud.* 25,4.

que se traía entre manos desde que dejó de *dar coces contra el aguijón*<sup>53</sup>. A partir de llegar Silvano y Timoteo de Macedonia con ayudas, “Pablo se enfrascó en la cuestión doctrinal, atestiguando mediante pruebas a los judíos que el Mesías era Jesús”<sup>54</sup>. Enardecido, lo apunta el propio Pablo un par de años después en otra carta: “*Uno murió por todos ...*, ¡pues entonces todos sin excepción han muerto! De veras que, valorando con sentido crítico esa frase, el ilimitado amor de Cristo me tiene absorto”<sup>55</sup>.

Cuando se redacta *ITs*, un simpatizante romano llamado Ticio Justo aloja a Pablo en su casa, que “está pegando a la sinagoga”, cuyo rector –Crispo, otro, por su nombre, de origen gálata y desterrado de Roma– es también un judío de los que se pasaron a Jesús. Las noticias que entonces le llegan a Pablo sobre la agrupación tesalónica, sobre ciertos decaimientos y sobre algunas muertes determinan el envío de la carta. En principio, *ITs* podría verse como una entrañable expresión de condolencia y ánimo que, en vez de despacharse con un convencional pésame y cuatro palabras más, acaba por adentrarse en cuestiones de calado mayor<sup>56</sup>. Unos

<sup>53</sup> Hch 26,14 (λακτίζω ‘cocear’ es hápax bíblico). *Vid.* nota 14. Por pluma de Lucas, Pablo declara haber oído de labios de Jesús “en lengua aramea” la παροιμία. Tal *refrán* no podía ser ignorado por la concurrencia helenizada que asiste al juicio de Pablo en Cesarea; menos aún, por Agripa, compañero de estudios del César Claudio en la corte romana, con maestros como Tito Livio y Atenodoro de Tarso (uno de los filósofos estoicos que Pablo prefirió). De uso común, el irónico apotegma fue empleado espléndida y frecuentemente por autores clásicos (v. g., Píndaro, Πυθ. β’. 93-96, Esquilo, Προμ. δεσμ. 323, Eurípides, Βάκχ. 795, Terencio, *Form.* 1,77-78). Quedó tempranamente recogido en la literatura española por Berceo (*VSDS*, q. 102c) y, estrenando la Edad Moderna, Fernando de Rojas lo pone en boca de Sempronio para aconsejar a un apesadumbrado Calisto (*Celest.* 2). Bastan como ejemplos; el objeto era fijarse en la evolución espiritual de Pablo y repensar una *conversión* que, en su punto culminante, se vincula a la literatura clásica a través de unas irónicas palabras de Jesús.

<sup>54</sup> Hch 18,5 (*cfr.* 2Cor 11,9 y Flp 4,15-16). Muy a tener en cuenta entre las ayudas macedonas, la de “una famosa lidia, tratante en sedas de lujo, oriunda de Tiatira” (Hch 16,14: πορφύροπωλις, hápax bíblico; la ciudad lidia, en la zona macedona asiática; *leg.* vv. 15 y 40). Se advierte en las distintas tendencias de origen judaico un espíritu muy proselitista (*vid.* la fuerte ironía de 2Cor 11,4-5.13-15; también, su v. 9).

<sup>55</sup> 2Cor 5,14 (el verbo συνέχω –*cum v. priore*– ‘cautivar’; a menudo, la voz ἡμεῖς ‘nosotros’ remite a un singular colectivo –*equipo, agrupación, etc.*– o a un plural de modestia). La cursiva, inferida, destaca la correspondencia con la predicción del presidente del Συνέδριον ‘Parlamento Autónomo de Judea’ o *Sanedrín* (Jn 11,50; *leg.* Gl 2,19-20 y Flp 3,12b).

<sup>56</sup> CROSSAN, John Dominic - REED, Jonathan L., *En busca de Pablo*, EDV, Estella 2004, 210, se preguntan si habían “muerto aquellos tesalonicenses de muerte natural o habían sido martirizados durante aquella persecución producida a causa de Pablo” (a la ligera, se inclinan por lo segundo).

meses antes, había llegado Pablo desde Filipos a Tesalónica sumido en una *profunda crisis* personal y rumiando ya una decisión muy seria<sup>57</sup>. En la capital, topa con unos adversarios tan arteros y de brazo tan largo y agresivo que el grupo más afín a Pablo decide sacarlo de Macedonia al ver cómo van a por él con la tremenda acusación hecha ante la magistratura: “Son estos los que están poniendo al Imperio en pie de guerra y ahora, al abrigo de Jasón, andan por aquí. Todos ellos, al ir manifestando que existe otro rey, llamado Jesús, actúan en contra de los decretos del César”<sup>58</sup>. Por el propio bien de Pablo, sus mandos lo trasladaron a Atenas, dejando en Berea a sus dos más directos colaboradores. En Atenas, solo, aguardando algo inquieto por dentro a sus compañeros y con el recuerdo amargo de la violenta situación, “Pablo se ponía de los nervios al contemplar la ciudad enteramente plagada por la efigie votiva del César”<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Pablo, aparte de las resistencias que halló en Tesalónica, tiene un fuerte ‘combate interno’, está *en una honda crisis* (1Ts 2,2: ἐν πολλῶ ἀγῶνι). Los σάββατα τρία ‘tres sábados’ o semanas en Tesalónica, según Hch 17,2, deben entenderse a la luz de 1Ts 2,9, que hace pensar en un tiempo mucho más amplio y, sobre todo, en diferentes situaciones. La propia Via Egnatia habla de una asidua comunicación entre el occidente y el oriente romanos; el salto *épico* de Pablo a Europa lo confiere, pues, el tono literario, no una inexistente separación romana con su provincia de Asia. Sin duda, positivas o negativas, hubo en la zona europea noticias cristianas anteriores. En las cartas paulinas, y también en Hch, se perfilan cuatro tipos de *antagonistas* –en uso técnico filológico– que dan hilo a los relatos: tres son colectivos y uno, muy singular. Antagonistas con función apelativa persistente son los inmediatos destinatarios de las cartas, cuyos conflictos no dejan de ser, por graves que parezcan, anecdóticos; el redactor siempre imputa los extravíos a los inductores, que configuran otros dos conjuntos de antagonistas: uno, muy destacado, el del grupúsculo del alejandrino Apolo (Hch 18,24-19,1) y otro, religiosamente más difuso, el de los ψευδοδῆλφοι ‘hermanos de mentira’ (2Cor 11,26; cercanos al ebionismo, igual que en 1Ts 2,14). Narratológicamente, todos cumplen la función de realzar como personaje a Pablo. Con todo, de cara a un genérico destinatario romano, la principal función antagónica epistolar recae en dos κύριοι ‘señores’ y sus dos εὐαγγέλια ‘*evangelios*’: el César y Jesús con sus antinómicos mensajes.

<sup>58</sup> Hch 17, 10.15 y la cita 6b-7. Con οἱ καθιστάνοντες –participio nominalizado de καθίστημι– se está designando a *los* afines que, establecidos en Macedonia, tienen autoridad moral sobre Pablo y quieren evitar males mayores. Otros –los más ζηλώσαντες ‘recelosos’– antes “tomaron consigo unos golfos callejeros y, arremolinados en revuelto tropel, montaron un jaleo en la ciudad” que pareciese cosa de Pablo y los suyos (Hch 17,5; el verbo ὄχλοποιέω ‘formar un revoltoso tropel’ –en hápax bíblico– enlaza con el concepto polibiano de oclocracia; *vid.* en Lc 10,41 el verbo θορυβέω ‘armar confusión’ con su variante τυρβ- y, en latín, *turb-*). Quisieron luego detenerlos y, al final, presentaron la referida acusación.

<sup>59</sup> Hch 17,16 da esa capital información para la acción paulina (παροξύνω ‘irritarse’, *vid.* nota 31; *cfr.* Hbr 10,24 y 1Ts 2,14-16). El absoluto hápax lucano κατείδωλος designa la urbana *efigie votiva* del emperador. La reciente reforma urbanística de Atenas ordenada por Augusto

A la espera, los sábados Pablo “debatía en la sinagoga con los fieles y simpatizantes de la religión judía y a diario, en el ágora, con quienes le deparaba la suerte”, sin importarle que fuesen discípulos de Zenón o de Epicuro. Abre Lucas un irónico paréntesis hilado en las διατριβαὶ ‘diatribas’ de Menipo: “Los naturales de Atenas, en general, y los extranjeros allí avecindados, no emplean su tiempo libre sino en soltar u oír las cosas más peregrinas”<sup>60</sup>. En la colina de la acrópolis que asienta el Ἀρείος πάγος –el Tribunal Superior–, pronunciará Pablo uno de sus más grandiosos discursos, en cuyo comienzo, de trasfondo político, apunta otra ironía lucana: “Respetables atenienses, según todos los indicios, os considero rendidísimos devotos de diosecillos tutelares”<sup>61</sup>. Por lo común, el método de Pablo, muy escenográfico, hace que la voz desdoble sugerentes planos emotivos de un *simbólico drama*<sup>62</sup>. Cuando habla en el Areópago, ajusta su discurso al gusto ateniense en casi todo. Es su forma de actuar ante cualquier auditorio y de granjearse. Mientras callejea por Atenas, Pablo lee los espacios urbanos a modo de un romántico *flâneur*<sup>63</sup>. Si unas yertas piedras esculpi-

---

cambió hasta de sitio el ágora y emplazó allí la estatua ecuestre del venerable soberano de Roma (incluso sería acuñada en moneda, según muestra hoy el denario argénteo del Museo de Atenas); para su propio culto, mandó también construir junto al ágora un Σεβαστείον ‘Templo Augustal’, que fue ampliado por Claudio y Nerón.

<sup>60</sup> Hch 17,17.21. Demóstenes piensa igual: los atenienses son unos λογοποιοῦντες ‘inventacuentos’ (Φιλίπ. α’, 4,49). En Hch 17,16, ἐκδέχομαι sugiere una *comprendiva espera* y obliga a preguntarse por qué Pablo prefirió estar en Atenas solo (1Ts 3,1). La mención de *epicúreos* y *estoicos* es, bíblicamente, única.

<sup>61</sup> Hch 17,22; La base en el segundo formante del adj. comp. δεισιδαιμονεστέρους –hápax lucano– es δαίμων. Los δαίμονες –en lat. *genii*– son los ‘demonios’ *familiares* o, referidos a la ciudad, *tutelares*; es claro que se ironiza los κατείδωλοι, las antedichas *estatuas votivas* del emperador. Cfr. 1Cron 16,26.

<sup>62</sup> De una ἀλληγορία (así usa Gl 4,24, en hápax bíblico, el partic. pres. pas. de ἀλληγορέω; *cmp.* 1Ts 2,4). Para su estilo comunicativo, *leg.* Hch 17,22-31, 1Cor 9,19-22 y, concerniendo, 1Ts. Epicúreos y estoicos ven en Pablo a un *eclecticucho* (Hch 17,18: σπερμολόγος ‘taraceador de conceptos’, hápax bíblico, registrado en Homero, Aristófanes, Aristóteles, Demóstenes, Plutarco y, entre otros, por el Hsch-Λεξ.).

<sup>63</sup> En Atenas, “callejeando y contemplando las monumentales piezas votivas”, Pablo se da con un curioso altar dedicado “Al Dios desconocido” (Hch 17,23; βωμὸς ‘altar’, sólo aquí en NT; en LXX, Os 4,15.10,8, referido a los ‘templos de On’ o ‘altares de Bet-Avén’ y, Am 1,2.5.4,3, a la Beká, por el Monte Karmel, Baalbeck o Heliópolis). *Vid.* Pausanias (Έλλ. Περιήγ. 1,4), Filóstrato (Απολλ. 6,3) o, mejor, Diógenes Laercio que, biografiando al cretense Epiménides, lo da como el impulsor de dichos βωμοὶ ἄνωυμοὶ ‘altares innominados’

das lo interpelan, no cabe que no lo hagan famosos personajes de la corriente sramánica hindú; en sus paseos por Atenas, de la acrópolis a la porticada ágora romana, tuvo Pablo que pasar por la Vía Sacra que va al Santuario de Eleusis y, saltando el arroyo Erídanos, por el Δημόσιον Σήμα o Cementerio del Cerámico, donde pudo leer el rótulo recordativo de la sonada muerte de un santón oriental, como 1Cor 13,3 trasluce<sup>64</sup>.

Unos meses antes, en Tesalónica y según solía hacer al llegar a cada ciudad, había Pablo acudido a las reuniones semanales judías y, “a partir de las Escrituras, desenrollando los volúmenes y citando, sostuvo con ellos un debate de ideas” respecto al mesianismo que él les *anunciaba con una diferente perspectiva* (Hch 17,2-3). En ese punto de un “Ungido que debía padecer y revivir”, Pablo tenía la oposición de unos y otros, pues rechazaban la idea de un Mesías παθητός. Formado sobre el grado cero del infinitivo aoristo de πάσχω ‘sentir cualquier tipo de impresión’, el adjetivo παθητός significa propiamente ‘sensible’, ‘capaz de tener emociones’ o, a la llana, ‘que es de carne y hueso’<sup>65</sup>.

---

(Βίαι, Ἐπιμ. 1,110). Erasmo da toda la inscripción: “A los dioses de Asia, de Europa y de África, a los dioses desconocidos y extranjeros” (Μωρ. Εγκ. 5,54).

<sup>64</sup> Tal rótulo se recordaba aún en el siglo III (D. Cas., Ρωμ. Ιστ. 54,9,10). A finales del I, se leía con nitidez (Plut., Βίαι παράλλ., Αλέξ. 69,6-8; leg. 64-65). En los albores de nuestra era, se había recogido el epitafio: “Yace aquí el monje hindú de Barugash que, a la usanza de su país, se immortalizó a sí mismo” (Estr., Γεωγρ. 15,1,73). Según Estrabón, la primera noticia de ese gurú la da el secretario de Herodes el Grande –Nicolás Damasceno, fuente de Flavio Josefo y, ocasionalmente, de Lucas– que, biografiando a Augusto, relata cómo una embajada del rey indio Prush acudió a él en el año 14 con cartas credenciales. Fuentes griegas refieren que, “desde tiempos de Alejandro y sus sucesores hasta la época imperial tardía, se asiste a un pausado avance en la calidad de los intercambios entre la India y Occidente” (DOGNINI, Cristiano, “Marginalità culturale e conoscenza della letteratura: il caso dell’ India antica”, en G. VANOTTI e C. PERASSI (eds.), *In limine. Ricerche su marginalità e periferia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 131-146, p. 145; trad. mía; los intérpretes manejaban además –ib., 137– “una lengua franca como el arameo”). En el séquito, al que se incorporó Nicolás en Antioquía, iba el yogui guyarati (un ‘filósofo desnudo’, al modo de los ascetas orientales entregados a la meditación o –según Plutarco– γυμνοσοφισταί). También Augusto pudo tener noticia suya: “Me enviaron en múltiples ocasiones embajadas de los soberanos de la India; algo nunca visto antes por ningún caudillo romano” (*Res Gest.* 31). Es de valor para la historia diplomática y, no menos, para la del diálogo interreligioso. Importa notar que aquel santón se quemó a lo bonzo en Atenas por dar testimonio de su fe. ¿Lleva sus ecos el magnífico *Himno al amor* paulino?: “Ya podría yo desnudarme de cuanto poseo para repartirlo e incluso echar mi cuerpo a una hoguera para inmolarme que, si me falta amor, no me sirve de nada” (1Cor 13,3; completo, en vv. 1-8a; acaso, de lucana factura).

<sup>65</sup> Παθητός es hápax bíblico lucano (Hch 26,23; cfr. Lc 24,21.26). *Cmp.* el verso aislado 457 de Menandro: “Cualquiera a quien se aborde con un *por favor*, es un παθητός”). Con una

Igual puede, pues, designar la situación extrema de un “maldito cualquiera que está colgado de un madero” que la de quien está pendiente a cada instante de todo el mundo<sup>66</sup>. Ni fueron entonces ni serían después conceptos de cómoda comprensión; con más penas que glorias y tomando por vez primera una decisión exclusivamente personal, Pablo deja Atenas. Hasta entonces, sus movimientos se han venido haciendo por imposición, por encargo o por instancia de otros; ahora, es él quien ya a solas se resuelve<sup>67</sup>.

Cabe suponer alguna misiva de Pablo, anterior a *ITs* y hoy perdida, enviada desde Corinto al par de ayudantes que se quedó en Berea; seguramente, ha limado él ya ciertos asuntos y, además, los necesita. En la capital aquea –el más importante foco de romanización del mundo griego–, Pablo se emancipa definitivamente y se determina: “Yo, a partir de ahora mismo,

---

reflexión sobre Is 49-53, ese Mesías παθητός que va explicando Pablo suponía cambiar la expectativa judía de στάσις ‘rebelión’ contra Roma por una ἀνάστασις τῶν τεφρῶν ‘resurgimiento de las cenizas’ o, en cuño cristiano, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ‘resurrección de los muertos’. La literatura grecorromana tomó de Egipto el mito del ave φοῖνιξ ‘Fénix’ (Herod., Ἰστ. 2,73-73). En la literatura paulina, esa misteriosa resiliencia, no sujeta a raciocinios, mostrará a Cristo como πρῶτος ‘precedente’ (Hch 26,23; *vid.* 1Ts 2,14.4,16-17). Desde la primera referencia a la ἔγερσις de Jesús en 1Ts 1,10, el tema de la *resurrección* tiene amplia cabida en Pablo; incluso monográfico y poético, como en 1Cor 15 (v. 55: “¿La victoria se ha tragado de un sorbo a la muerte! Di, Muerte, ¿dónde queda tu triunfo? Anda, di, ¿dónde ha ido a parar tu mortal aguijón?”). En él, se funde con gracia la apocalíptica hebrea (Is 25,8, Dn 12, Os 13,14b o 2Mc 7) y la literatura grecorromana, llegando a entretejer a Isaías con Epicuro (*vid.* 1Cor 15,32b e Is 22,13) y a filtrar su tetrafármaco, la hetaira Θαίς de Menandro, el horaciano *carpe diem* y el *homo novus* de Cicerón.

<sup>66</sup> Gl 3,13 (por Dt 21,23; *vid.* Gl 6,14). *Cfr.* Lc 9,23-26.14,27 y Hch 5,30b.10,39b.

<sup>67</sup> Hch 18,1: “se trasladó a Corinto”. Pablo permanece en Corinto unos dos años. Era procónsul de Acaya el cordobés Junio Anneo Galión, hermano de Séneca y tío de Lucano; una familia que participaría, en el 65, en la conjura de Cayo Calpurnio contra Nerón, neutralizada gracias a Epafrodito (Tác., *Ann.* 15,55,70). Si el mandato de Galión duró desde el 1 de julio de 51 al 30 de junio de 52, *ITs* debió de escribirse sin cerrarse el año 50, antes de que el sector recalitrante judío de Corinto se pronunciara *unánimemente* contra Pablo y lo llevara ante la justicia del procónsul con la muy grave acusación de que, “corrompe [ἀναπείθει] a la gente para que den culto a Dios al margen de la Ley”. Galión tercia: “Señores judíos, si fuese un acto ilegal o una dañina fechoría, tendría sin remedio que atenderos conforme a la razón; pero si se trata de dimes y directes doctrinales, de cuestiones nominales y de vuestros propios reparos legales, ingeniáoslas vosotros; de tales asuntos, no quiero yo ser árbitro” (*leg.* Hch 18,12-15). Apuntan otros complejos intereses y Hch 18,17 ofrece un llamativo dato que los códices *Sinaiticus*, *Alexandrinus* y *Vaticanus*, así como la Vulgata, suprimen: quienes, tras la inhibición del procónsul, se lanzaron a golpear a Sóstenes, el cristianizado jefe de la sinagoga corintia, fueron los “Ἕλληνας, sus *helenizados* compañeros. El dicho Fellows insiste en permutas nominales (*leg.* “Renaming in Paul’s Churches. The case of Crispus-Sosthenes revisited”, en *Tyndale Bulletin*, 56,2 (2005), 111-130 (*vid.* nota 27 y texto vinculado a la 56).

me siento libre para poder dirigirme a cualquier clase de personas”<sup>68</sup>. Sin más remedio, todo conduce a Pablo hacia una ἀποικία ‘exilio cultural’; es el amanecer de *un nuevo mundo* –una καινή κτίσις– en manifiesto contraste con otro ya anticuado e inservible<sup>69</sup>. Sería erróneo calificar de obsoleto únicamente al mundo judío; Roma también, aunque por causas diferentes, venía acusando un sordo desgaste desde tiempo atrás<sup>70</sup>. El mismo brillo de la era augusta no deja de ser un oneroso artefacto burocrático que, obseso por la perpetuación, se mantiene por un ejército al cual, a su vez, sostiene con voracidad recaudatoria y crecientes devaluaciones; un trampantojo incapaz de ocultar a los más sensatos las grietas de un armazón político basado en el clientelismo y en el culto a la personalidad autocrática del Σεβαστός, del *augusto* César, cuya ufana *pax* apenas contenían sus siempre frágiles *limites*<sup>71</sup>. Al trasluz, puede verse a Pablo proponiendo a romanos y judíos una insólita reconversión: “desde un enfoque centrado en Cristo, cabe construir una estructura social totalmente nueva”<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Hch, 18, 6c (el *Codex Claromontanus* añade “y aclarando lo que Escrituras quieren decir”). La voz ἔθνος hace referencia a un conjunto de personas indiferenciadas, sin la identidad de los judíos, fuesen estos tradicionalistas, helenistas o cristianizados; su plural, desde la traducción jeronimiana como *Gentes* ‘gentiles’, está unido a la acción de Pablo.

<sup>69</sup> 2Cor 5,17b: “El punto de partida quedó atrás, a ver si os enteráis de que se han producido cambios radicales”. El v. 18 señala ahí que la gran novedad consiste en que, por el Mesías que Pablo anuncia, Dios *se ha reconciliado* con el mundo y le ha encargado al hombre ‘la tarea de hacer las paces’ (καταλλάσσω y καταλλαγή son voces sólo paulinas en NT; de extracción jurídico-militar, su sentido religioso aparece en 2Mcb 1,5, en una carta griega entre judíos; *cmp.* 2Mcb 5,20, 7,33, 8,29 y 1,24b-29). Rasgo diferencial de la *reconciliación* religiosa judaica: el hombre es quien, por medio de plegarias y sacrificios, la intenta (*vid.* F. Josef., *Ίουδ.* πολ. 5,415 o *Ίουδ.* ἀρχ. 12,7,6). En la visión cristiana, Dios tiende de suyo la mano al hombre; para un mundo amigable, se necesita rehacer antes con él la amistad y, al punto, ser “justicia de Dios”; él es quien actúa y Pablo se siente sólo un nuncio suyo (2Cor 5,19-21). La καταλλαγή “es lo contrario a la ira o cólera (ὀργή) de Dios” (GIL ARBIOL, Carlos, “De la expiación a la reconciliación: Una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús”, en *Staurós. Teología de la cruz* 53 [2014], 27-47: 43).

<sup>70</sup> Aunque con los idus de Marzo del año 44 a.C. acabó una dictadura, también la república quedó liquidada de hecho con la derrota de Lépido y Marco Antonio y la coronación de Octavio como *princeps* y, pronto, como *imperator* (en herencia, a su *gens* julio-claudia del 27 al 68 p.C.).

<sup>71</sup> *Limes* ‘frontera’. “Tras todo lo dicho, hubo paz, sí, pero bien teñida de sangre” (Tác., *Ann.* 1,10,18).

<sup>72</sup> 2Cor 5,17a. Κτίσις ‘erección de una estructura social’; *cmp.* κτίζω ‘fundar’ y, tardíamente, ‘crear’ (Herod., *Ίστ.* 9.97; ya en Homero; en indoiranio, la raíz da *edificio*). *Vid.* καινή κτίσις en Gl 6,15.

Estado de cosas crítico y audaz propuesta alternativa que se reflejan en las rotundas advertencias que *ITs* hace a unos y otros: por el camino que llevan romanos y judíos, no hay forma humana de seguir. Esquinados entre sí los pilares institucionales de Judea y Roma, fueron incapaces de ver la *pieza de fuerza* que diese solidez a su arco social. No es un símil retórico con cita oscura<sup>73</sup>; bien lo entendieron según lo oían los jurisconsultos y dirigentes de la provincia romana de Judea cuando, recelosos del atractivo popular de Jesús y resueltos ya a eliminarlo, le plantearon una disyuntiva que creían sin efugio: “Pagar tributo al César, ¿está bien o no?”. En la pregunta, late la conflictiva cuestión de la soberanía nacional judía frente a Roma<sup>74</sup>. Lucas, siempre viendo matices, inserta en su segundo libro un par de cartas que son ilustrativas de aquellas dos formas radicalmente opuestas en mentalidad y praxis: una, la del mundo judío en su postura teocrática –más bien, hierocrática– de carácter confesional, exclusivista, apegada a costumbres ancestrales y con los ojos clavados en τὸ θεοκτίστον ‘lo establecido por Dios’; la otra, la del mundo romano, con su mira puesta en τὸ οἰκονομικόν ‘lo referido a la administración imperial’, de índole civil, social y pragmatista<sup>75</sup>. Yendo más allá, *ITs* iniciaba el desmonte del hollado camino judío y de la globalizadora vía romana, focalizando su atención en la sencilla senda que había dejado señalada Jesús de Nazaret con su modo de vivir y de dar la vida.

Por lo dicho, ¿resultará aquí un absurdo preguntarse a quién va dirigida esta carta πρὸς Θεσσαλονικεῖς ‘a los tesalonicenses’? Aunque la dirección parezca estar bien clara (1Ts 1,1), no le resuelve del todo al lector indirecto e impropio el enigma de los concretos destinatarios. Con cierto

---

<sup>73</sup> El símil, en 1Cor 1,23b; la cita, en Slm 118(Vg.117),22, Is 8,14, Mt 21,42, Mc 12,10 y Lc 20,17 (κεφαλή γωνίας ‘piedra angular’). Pablo cita por la Μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα –versión de los *LXX*– no por el *Tanaj* hebreo; acto mal visto por muchos judíos y considerado blasfemo por los intransigentes. Las citas paulinas suelen ser indirectas, libres y hacen pensar en una revisión textual propia de su escuela.

<sup>74</sup> Mt 22,17, Mc 12,14 y Lc 20,22.23,2 (los dirigentes judíos acaban de reconocer momentos antes que Jesús enseña el buen camino sinceramente y sin cohibiciones). Mt y Mc hablan de δοῦναι κῆνσον ‘pagar un impuesto’; igual Lc, pero matizando: φόρον ‘un impuesto de vasallaje’.

<sup>75</sup> Θεοκτίστος es hápax bíblico de 2Mcb 6,23 (en el contexto de la represión antijudía del helenista Antioco IV Epífanes y de la resistencia del mártir judío Eleazar a infringir la Ley). Las dos aludidas cartas, en Hch 15,23b-29 y 23,26-30 (recuérdese para más tarde que la *carta apostólica* y la enviada a Cesarea por el χιλιάρχος ‘comandante’ Claudio Lisias a su prefecto se redactan a la manera romana).

empaque, las señas indican una persona jurídica –τῆ ἐκκλησίᾳ ‘a la Junta’– y un destino geográfico –Θεσσαλονικέων– que, aun expresado a la griega, responde al nombre oficial romano y a cuanto una *civitas* conlleva en la política imperial: Θεσσαλονικέων Πόλις ‘Ciudad de los Tesalónicos’. En el habla común, el segundo término griego normalmente se omitía, aunque sin significar que el primero debiera entenderse como gentilicio, sino como el sincopado nombre propio de la ciudad: *Tesalónica*<sup>76</sup>. Fundada por Casandro en el siglo IV a.C. con el nombre de su esposa Θεσσαλονίκη –hija de Filipo y hermana de Alejandro–, Tesalónica ofrece por el año 50 p.C. la peculiaridad de ser el principal puerto marítimo macedonio y, desde un siglo antes, un gran nudo de comunicación terrestre. En la planicie que forma la confluencia de los ríos Equidoros, Aliakmón y Axios y enlazando su cuenca por el Morava con la del Danubio y su *limes*, Tesalónica se situaba en la más importante ruta estratégica y comercial entre Roma y Bizancio: la Ἐγνατία Ὀδός, la *Via Egnatia*.

Por la ayuda que prestó a Octavio en la batalla de Filipos del año 42 a.C., Tesalónica fue declarada ciudad libre; una condición que le permitió tener su πολιτεία ‘estatuto político’, su βουλή ‘senado’, su ἐκκλησία ‘asamblea popular’ y, siempre dentro del marco romano, sus πολιτάρχαι ‘autoridades locales’<sup>77</sup>. Además de una discreta minoría judía con rumbo aparte, el panorama religioso tesalonicense muestra dos grandes planos: por un lado, la cosmopolita ciudad rinde culto a los εὐεργέται ‘bienhechores’ romanos y al divino emperador (cuyos ceremoniales, con todo el favor oficial, escenifican la lealtad autonómica al Imperio como *patronus*); por otro, honra litúrgicamente a deidades heterogéneas. Hay que reconocer que la

<sup>76</sup> Igual ocurre, por caso, en πόλις Θυατείρων ‘Tiatira’ (Hch 16,14) o en la κολωνία Filipo, la *Colonia Victrix Philippensium* (Hch 16,12). Es el destino postal romano el que figura en la escritura paulina.

<sup>77</sup> Πολιτάρχης es absoluto hápax de Hch 17,6.8 (diecinueve inscripciones epigráficas han confirmado su correcto empleo). La voz lleva ecos del pensamiento aristotélico sobre la πολιτική ἀρχή ‘autoridad civil’ y la δεσποτική ‘despótica’, que acaba distinguiendo ‘a quienes son esclavos en cualquier circunstancia y a quienes, en cambio, no lo son en ninguna’ (Πολ. 1254b y 1255a). La escrupulosidad de Claudio no evitó, con la crisis del año 49, la corrupción y el cohecho de los munícipes (p. e., Hch 17,9). Πολιτάρχης equivale a ‘*municeps* con cargo concejil de orden público’. Vid. ΡΙΖÁΚΗΣ, Θ. καὶ ΤΟΥΡÁΤΣΟΓΛΟΥ, Γ., Ἐπιγραφές Ἄνω Μακεδονίας [...] Τόμ. Α΄, Κατάλογος ἐπιγραφῶν. Ταμείο Αρχαιολογικῶν Πόρων καὶ Απαλλοτριώσεων, Ἀθήνα 1985 (σελς., 137, 170, 172,174 – ἰά τόν θεσμό των πολιταρχῶν στίς μακεδονικές πόλεις– y 147.186, σε πίνακ; los nombres paulinos *Gayo*, *Segundo* o *Sosípatros*, ¿son pura coincidencia con los πολιτάρχαι documentados?

tolerante política religiosa romana no impidió la actividad ni de los tradicionales cultos griegos, cada vez con mayor sincretismo orientalizante, ni de otros. Había tesalonicenses para Zeus, para Afrodita, para Poseidón, para Esculapio, para Dioniso, para Ártemis, para Anubis, para Isis, para Serapis, para Mitra y para más. Con muy singular devoción, para los dioses Κάβειροι<sup>78</sup>; el cabirismo, auspiciado por grupos locales de poder, aglutinaba buena parte del descontento popular, apareciendo el martirial Cabiro como esperanzado signo redentor y abogado frente a la ἡγεμονία ‘supremacía absoluta’ de Roma.

Es claro que *ITs* no estuvo destinada al variopinto conjunto de habitantes de Tesalónica, pero es que ni siquiera se dirigió a todos los cristianos de la ciudad. En Tesalónica, se pueden distinguir por la genética de su credo a lo menos dos agrupaciones cristianas. Una, sinagogal, está constituida por un grupo de exiliados judíos<sup>79</sup> cuyos miembros siguen vinculados a Jerusalén, aunque algunos estén ya convencidos de que ha llegado la hora de una *Nueva Alianza* y de que Dios “ha declarado inservible la *Primera*” haciéndoles entender que “lo ajado y obsoleto está en vías de una extinción total”<sup>80</sup>. Fue la primera hornada de Pablo; unos años después, parte del grupo que a él y a Silas les “cayó en suerte” habría decaído y su crisis dio

<sup>78</sup> El culto *cabiro* fue seña de identidad de Samotracia, pero también de Tesalónica; Roma lo traslapó con el imperial, dejando a los tesalónicos religiosamente desvertebrados. El θρονισμός, peculiar ritual del cabirismo iniciático, supuso una excepción en las prácticas autóctonas griegas, pues administraba confesión, indulgencias y perdón propio y de los ancestros mediante conjuros (al modo de los profetas órficos y sus fórmulas mágicas a domicilio; *vid.* Plat., Πολιτ. 2,364a-e y 2Tm 3,6). Con el tiempo se fundió con el culto a un Dioniso emasculado y con el de los Dioscuros (*vid.* Hch 28,11).

<sup>79</sup> Hch 17,4 (“y además, de griegos, un buen número de medrosos devotos augustales y no pocas esposas de altos mandos” (¿simpatizantes?). Σεβάζματα, *cultos al augusto césar o culto imperial.* Leg. 2Ts 2,4).

<sup>80</sup> Hbr 8,8.13. La διαθήκη καινή ‘Alianza Nueva’, en relación a la παλαιά *Antigua* o πρώτη ‘primera’. En el v. 13, ἀφανισμός ‘extinción total’ es hápax del NT (basado en Jr 31,31ss; *cfr.* Plb. Ἰστ. 5.15.48). Se perfilan empujes ebionitas y de los santiaguistas leales.

<sup>81</sup> En Hch 17,4, los aoristos pasivos de πείθω y προσκληρώ hablan, respectivamente, de ‘quedar persuadido’ y ‘caer en suerte a alguien’ (en lectura providencialista que no parece excluir cierta dependencia aún de Pablo del brazo de Antioquía, la Jerusalén renovada). Con otro tono, los retrocesos también se manifiestan epistolarmente (1Ts 3,10b); un caso claro, el de Δημῆς ‘Dimas’ (2Tm 4,10: “me ha dejado por pérdida de interés y, prefiriendo al Tiempo Infinito, se ha ido a Tesalónica”; el Αἰών ‘Eón’, de raíz fenicia, relacionado con mitraístas y gnósticos –*vid.* Ef 2,2 y 1Ts 4,8– y muy venerado por las legiones romanas). La παράκλησις

seguramente lugar a la ‘Plática a los hebreos’ (*Hbr*)<sup>81</sup>. El cristianismo estuvo en sus orígenes lleno de idas y vueltas. Eslabón con esa comunidad paulista es Jasón y, tal vez, Dimas<sup>82</sup>. El otro grupo tesalónico –el de los destinatarios de *ITs*– hacía nada que, a raíz de la misión paulina, había dejado unos cultos idolátricos del todo impensables en judíos de religión<sup>83</sup>. *ITs* se dirige a quienes, pocos meses antes, habían abrazado el cristianismo y que, sin ser forzosamente tesalónicos, llevan tiempo ἐπιδημοῦντες ‘avecindados’ en la ciudad. Los destinatarios de *ITs* son romanos; en concreto, a mi ver, un grupo de *emeriti* ‘militares ya fuera de servicio’ que formaron parte con anterioridad de un θίασος ‘hermandad de devoción’ pagana<sup>84</sup>.

Respecto a nominar a sus miembros, ardua cosa ir mucho más allá. Tal vez los antedichos Aristarco, Segundo, Gayo, Sosipatro o Sópatros fuesen de incorporación reciente. Llamar συγγενεῖς a Lucio, Jasón y Sosípatros no tiene por fuerza que hacer pensar en ‘conterráneos’ o ‘parientes’ de Pablo; puede estar indicando simbólicamente un *simultáneo nacimiento* a la misma fe y hasta perfilaría mejor la evolución de Pablo en Tesalónica<sup>85</sup>. Es de más interés llegar a la extracción de los destinatarios. Debe tenerse en cuenta que, según las fuentes latinas, el nombre adquirido en campaña y el propio de origen –sea o no romano– pueden diferir entre quienes militan en el ejército imperial. Tal es el caso del general Lucio que, tras la batalla de

---

πρὸς Ἑβραίους distingue –ya en tejuelo canónico, *Hbr* 13,22– entre *origen hebreo y judío de religión*. Léxico y estilo de *Hbr* presentan llamativas concomitancias con el de Lucas e igual, ciertas correspondencias conceptuales (*vid.* la de vv. 10,32-33 respecto a *ITs* 2,14-16). Relevante la idea de *Hbr* sobre el μεσίτης ‘mediador’ de la Nueva Alianza (v. 9,15 y 12,24; en *AT*, sólo una vez en *Jb* 9,33). Las distintas lecturas que de la fórmula ἐν Χριστῷ hace Joachim GNILKA, (en *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998, 103-105) convergen sin chirriar en μεσίτης. Plutarco elaboró una explicación del modo en que el mitraísmo penetró en Roma por la piratería cilicia (Πομπ. 24,7) y adopta μεσίτης con voluntad de vincularlo a la religión mazdeísta mesopotámica (Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσίρ. secc. 46: “por eso los persas llaman a Mitra el *Mediador*”).

<sup>82</sup> *Vid.* *Hch* 17,4.5-6.9 (si es que Lucas no juega semánticamente con Ἰάσων ‘Jasón’ –en part. fut. act. de ἰάσμαι ‘sanar’– y el nombre de Jesús).

<sup>83</sup> *ITs* 1,9. Imposible religiosamente para un judío –con impedimento hasta de nombrar a Dios sino por siglas de *YHVH*– rendir cualquier tipo de cultos idolátricos. Tampoco, sumirse en la *desesperanza* (*ITs* 4,13), pues la *tiqváh* ‘espera de un bien’ es del todo vertebradora en la religión de la original Alianza.

<sup>84</sup> *Vid.* efectos del θίασος báquico en Eur., Βάκχ. 680. En *El triunfo de Baco*, lienzo velazqueño de 1629, se parodia un θίασος, convertido en una rural pandilla ibérica de beodos.

<sup>85</sup> *Hch* 19,29.20,4 y *Rm* 16,21.

Pidna, anexionó Macedonia a Roma en 168 a.C. y que, nacido romano en la stirpe *Aemilia* y con linaje *Paulus*, es conocido por su cognomen de *Macedónico*. De igual modo que Cossus Lentulus, de la patricia familia romana Cornelia, fue apellidado *Gaetulicus* por su victoria norteafricana de 6 p.C. En la milicia de Roma, la “patria *adoptada* del soldado es aquella en la que vive o donde se instala una vez obtenida la licencia”, como sucede con un legionario, *natione Alexandrinus* ‘alejandrino de nacimiento’, que se llama *Macedonius*; y es que el país adoptivo puede no ser “una patria *natural*, pero es *real* por cuanto tiene soporte jurídico –su legalidad se sustancia o certifica, en el caso de los *auxilia*, mediante un diploma emitido por la cancillería imperial–, y, sobre todo, porque es una realidad”<sup>86</sup>.

Al cruzar a Macedonia, Pablo sabía muy bien que las calzadas construidas por la ingeniería militar romana eran buenos medios de comunicación pero que, sobre todo, era en el macuto legionario donde las ideas se propagaban a más velocidad. Dado que Macedonia era provincia senatorial, el ejército no cubría Tesalónica con una sombra agobiante; probablemente el ‘procónsul’ –ἀνθύπατος, en exclusivo uso bíblico lucano– residió en Anfípolis, siendo Berea la sede del *koinon* macedón habilitado para tribunal de quejas contra agravios de gobernanza. Como en toda relación autonómica arreglada, el equilibrio se conseguía, en contraprestación al acatamiento de la legalidad romana vigente, privilegiando las cotas de libertad y las cuotas en metálico. El Estado del Bienestar y la Seguridad romano hacía innecesaria la actuación de unas tropas que permanecían acantonadas con la mira puesta en las fronteras del Danubio y en la cada vez más conflictiva Judea. El ejército de Roma no sólo fue un gran ingenio constructor de caminos, canales y puentes, sino también un importante repoblador de zonas devastadas por las guerras y fundador de nuevos centros urbanos. Al llegar la hora del retiro a un soldado, el Estado legalizaba el matrimonio que hubiese contraído en servicio –*conubium dare*–, le pagaba un *stipendium* e incluso le concedía en usufructo una parcela de los terrenos estatales<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Sabino PEREA YÉBENES (en “Las ‘patrias’ del soldado romano en el Alto Imperio”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, II, Madrid, UNED, Historia Antigua, t. 17-16, 2004-2005, 163.168.171) parte de que, desde los inicios del Imperio, el ejército “es la institución romana donde con mayor intensidad y número se acrisolan y funden etnias, culturas y nacionalidades”.

<sup>87</sup> La voz latina *colonia* alude al *ager publicus* ‘terreno estatal’ que recibía el *colonus* en el asentamiento de su retiro (*vid.* su transliteración a κολωνία en hápax bíblico de Hch 16,12). Interesante la puntualización de cultivar la parcela “con vuestras [propias] manos” de 1Ts

El ejército romano fue creando así focos de romanidad por tierras macedonas y por todo el Imperio. En la idea que voy tratando de mostrar, buena parte de los militares a quienes se dirige *ITs* está ya fuera de servicio e incluso hace años que habría obtenido su *licencia*<sup>88</sup>. Como deja ver esta carta, aquellos destinatarios originales pudieron entender sin romperse la cabeza su sabroso imaginario, su léxico específico y sus cómplices expresiones directas. En Roma, por más que mantuviera el antiguo esquema estamental de patricios y plebeyos, se había ya operado un reajuste que, entrado el siglo II, vería consolidada la división entre *honestiores* y *humiliores*; dicho en bruto, una masa de trabajadores urbanos y rurales, de pequeños comerciantes y artesanos, de funcionarios y soldados de escala media-baja, de *servi* ‘esclavos’ y *libertini* ‘esclavos manumitidos’, frente a un reducido conjunto elitista. Es la sociedad a la que, de entrada, Pablo se dirige (1Cor 1,26-28) y, para penetrar en ella, se requería una avanzadilla acostumbrada a aguantar disciplina y penalidades.

Asignar la primera misiva de Pablo a un grupo de romanos resulta casi una obviedad, pues todas las cartas paulinas van *a romanos*, realmente, ya residan en Macedonia, en Acaya, en otras partes del Imperio o en la misma Roma<sup>89</sup>. De más relieve es considerar que la κοινή ‘lengua comunitaria’ de los escritos paulinos toma mucho de la jerga administrativo-militar romana,

---

4,11), pues en el lote asignado a un emérito podían entrar uno o dos esclavos también (el dato ecdótico de que todos los códices, salvo tres, consignen el adjetivo ἴδιος ‘propio’ da un fuerte trazo antiesclavista). Cicerón dio un giro humanístico a la voz latina *cultura* sumando a ‘cultivo del agro’ un sentido intelectual (ausente en griego y suplido por παιδεία ‘formación’). Hasta el siglo XVIII, *cultura* no amplió más su semasia y, referida a costumbres, hasta el XIX, en torno al *Volkgeist* herderiano). En la más sentida de sus obras, escribe Cicerón: “Cultivo del espíritu equivale, en efecto, a indagación sobre la esencia de las cosas; ésa es la que erradica los vicios y dispone bien el alma para recibir la sementera y lo que entierra –por así decirlo–, es asimismo lo que, cuando está formado del todo, produce frutos tan fecundos” (*Tusc.* 2,13).

<sup>88</sup> La *missio* se lograba tras más de una veintena de años de servicio, pero los *emeriti* podían reengancharse, si eran *llamados* por su antiguo general, como ἐπίτακτοι στρατιῶται ‘reservistas’ (*evocati*, gr. κλητοί; *cmp.* Rm 1,1). En tiempos de Pablo, el contingente en Macedonia era mínimo y no como unidad de intervención. La *Legio V Macedonica* se acuarteló en Mesia y con la revuelta judía, Nerón la puso en 66 p.C. al mando de Tito. Casi la totalidad de la legión *Fulminata* XII era cristiana en el siglo II).

<sup>89</sup> Sin entrar aquí en cuestiones de composición y autoría: *Rm*, *1Cor*, *2Cor*, *Gl*, *Ef*, *Flp*, *Cl*, *ITs*, *2Ts*, *1Tm*, *2Tm*, *Tt*, *Flm* y *Hbr*. La debatida cuestión geográfica de *Gl* no eliminaría su condición *romana*; los soldados gálatas de la *Legio XXII Deiotariana* –dada por Augusto a Marco Lollio, primer gobernador de la provincia céltica anatólica– intervienen en la guerra tracia del año 18 a.C., siendo Lollio procónsul de Macedonia, y no pocos se quedaron después de ella en Tracia (*vid.* nota 47).

en ocasiones, incluso retrotraduciéndola del latín al griego<sup>90</sup>. En el estudio de la retórica paulina cabe dar otro paso y verla al trasluz de la ἐπιπόλησις, *cohortatio* o ‘arenga militar’. De cara a unos destinatarios de extracción militar, las cartas de Pablo abundan en tonos enardecidos y, a la vez, deseando oír que ellos están “en bloque firmes, batallando como un solo hombre por la fidedigna buena nueva”<sup>91</sup>. Al fin y al cabo, lo que aquel judío quería transmitir con ardor a Roma era que todos *pueden salir sanos y salvos*<sup>92</sup>. De ahí que no escaseen en *ITs* usos con franca camaradería cuartelera, como son los hápax bíblicos σαίνω o el discutido συμφυλέτης que, tras no pocas vueltas, he traducido en *poner carne de gallina* y por *conmilitón*<sup>93</sup>.

Puede que algunos de ellos ya hubiesen oído campanas y, por tanto, el equipo paulino se encontró roturado parte del terreno, como ocurriría en Corinto con los ya aludidos trabajos previos de Áquila y Priscila. Si no queda nada claro el sector sinagogal al que se adscribían aquellos judíos que denunciaron a Pablo ante los ediles de Tesalónica, sí lo está del todo

<sup>90</sup> No significa que la religiosidad del AT y la muy activa del NT en el siglo I p.C. –base, por cierto, del griego moderno– mermen sus tintes lingüístico-culturales semíticos ni que (según PIÑERO SAENZ, Antonio, “Griego Bíblico Neotestamentario. Panorama actual”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, 11, 1976, pp. 123-198) los autores del Nuevo no tomen “sus ideas y estilo de la liturgia y predicación catequética” (p. 142). Con todo, la κατήχησις ‘enseñanza de viva voz’ paulina se da con alegre interacción en una geografía política pagana.

<sup>91</sup> Flp 1,27b (συναθλέω, sólo ahí y en *ib.* 4,3; *leg.* vv. 28-30). Para πίστις como ‘acto de fe’ o *certificación*, Hch 17,31. Las cartas paulinas muestran todos los requisitos de la eficacia del discurso militar que, estudiando la *Anábasis* de Jenofonte, reseña Roberto MORALES HARLEY (*leg.* p. 73 de su “Retórica y argumentación en el discurso militar”, en *Káñina, Revista de Artes y Letras*, XXXVII, 2, Universidad Costa Rica, junio-diciembre, pp. 61-75).

<sup>92</sup> 1Ts 2,16 (σώζω ‘salir indemne’ o *salvarse*; como σωτηρία ‘salvación’). *Cmp.* Lc 19,10; 1Cor 1,21: “Ya que el mundo, con su endiosada sabiduría, no supo entender a Dios a través de la suya, Él ha estimado oportuno, mediante este mensaje disparatado, salvar a quienes lo reciben en depósito”.

<sup>93</sup> 1Ts 2,14. Συμφυλέτης se emparenta con φυλή (raíz \*bhu- ‘brotar’, como φύω y φύσις ‘naturaleza’, lat. *humus* ‘tierra’) y, por esa voz, remite a una ‘estructura social basada en un tronco común’; ello ha derivado a entenderla referida a la organización político-social griega que, desde tiempos arcaicos hasta la reforma democrática de Clístenes, inscribía al individuo en φυλαί ‘tribus’, γένοι ‘clanes’ y φρατρίαί ‘gremios’, insistiendo la modificación de Pericles en las πόλεις ‘poblaciones’. Así, el hápax paulino συμφυλέτης se viene traduciendo por *conciudadano* o *compatriota* –la Vg da *contribulis*–, sin reparar que φυλή también puede designar la unidad militar al mando de un χιλιάρχος ‘tribuno’ o ‘comandante’. Se cuenta, p. e., que el emperador Maximino el Tracio, ante la sedición de Gordiano de 238 p.C., “al punto, incitó a sus soldados con una arenga de este tenor: *Venerables conmilitones o, por mejor decir, correligionarios míos, pues los más habéis batallado junto a mí...*” (J. Capit., *Hist. Aug.* 14,1). Σαίνω, lit., ‘hopear’ (en persona, con ridículos aspavientos).

que los destinatarios de *ITs* se incorporaron al proyecto paulino con una πληροφορία ‘convicción absoluta’ y de alta ley<sup>94</sup>. Πληροφορία constituye una voz testigo del lexicón de Pablo, aunque, desde que la escuela jeronimiana la tradujo bellamente por *plenitudo* ‘plenitud’, su sentido ha quedado algo en el aire; en el vocabulario paulino, su semasia no anda lejos de la que se propone aquí: ‘hecho o resultado de llegar a la cabal asunción de un mensaje’ o *fe absoluta*. En el fondo, la cuestión para un cartesiano *avant la lettre* como Pablo está en las *ideas claras y distintas*<sup>95</sup>. Deja ya ver su postura antirretórica, en la que τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ “la divina necedad” contiene mayor eficacia que el rebuscado arte de los más duchos oradores<sup>96</sup>. Pablo, sin desdeñar la revelación y su poder, maneja un moderno concepto de traducción y de hermenéutica: lo descubierto sólo puede ser conocido, comprendido y transmitido en términos históricos de quien conoce τὰ εἶδη, las *species*, las ‘imágenes’. Para traducirse a sí mismo, Pablo necesita retóricamente crear un *sitio lógico*, repleto de la ‘total seguridad’ que da una *fe íntegra*, una πληροφορία<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> 1Ts, 1,5 (sólo ahí, en Cl 2,2 y Hbr 6,11.10.22. *Cmp.* el verbo πληροφορέω –empleado seis veces en NT y una sola, en AT (Qh 8,11)– con el uso de Lc 1,1). La voz tiene escaso uso previo, aunque después se multiplicó, incluso en contexto no religioso (p. e., en Δειπνοσοφισταὶ ‘El sofisticado festín’ de Ateneo de Náucratis –p. s. II p.C.– o, ya en griego moderno, como *información*).

<sup>95</sup> Nácar y Colunga, al traducir πληροφορία con un adverbializado sema de ‘persuasión’, no están muy distantes de la carga sentimental que puso Calvino en 1536 (*Institutio* 2,2,15); tampoco, por cierto, quienes manejan sin citar aquella excelente versión española del NT, a la cual apenas falta sino algo más de dilección en la lengua receptora (*leg.* 1Ts 1,5 en Eloíno NÁCAR y Alberto COLUNGA, eds., *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 1965, p. 1207).

<sup>96</sup> *Leg.* 1Cor 1,25. Un sofista como Gorgias sustentaba la opinión de que todo hombre es capaz de usar el lenguaje para cambiar la sociedad; de ahí que definiera la retórica como “el arte de persuadir por la palabra al jurado en los tribunales, a los senadores en las Asambleas, a los diputados en las Cámaras y a los ciudadanos allí donde cualquier junta se efectúe”. Considera, pues, que el hombre, siendo a la par cívico y retórico, está dotado para hablar con gracia (Plat., *Γοργ.* 452e.463b). La “palabra ‘retórica’ proclama a gritos su relación íntima con la política. Y es que la “retórica, la ῥητορικὴ (τέχνη), es el arte del *rétor*, ῥήτωρ, o sea, primeramente del ‘orador público’ o ‘político’ y más tarde la del ‘maestro de elocuencia’”; por su étimo dialectal, ῥήτωρ era el que tenía capacidad de presentar una ῥήτρα, que “quiere decir un ‘proyecto de ley nacional o en función de tratado internacional, propuesta por un ῥήτωρ, que una vez aprobada por la asamblea se convertirá en ley’” (LÓPEZ EIRE, Antonio, “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, en *Faventia* [Barcelona. Homenatge a M. Balasch] 20 (1998: 63-64).

<sup>97</sup> Mejor, en suma, reservar πίστις para ‘confianza’ o *compromiso* que se tiene respecto a una πληροφορία en cuanto *absoluta creencia* o *fe ciega* en la que se está. Excede, pues, cualquier esperable y estimulante παρουσία ‘acto de presencia’ que, en su lexicón, suele ceñirse a una temporal significación escatológica.

De lo que no cabe duda, es de que los remitentes de *ITs* sintieron un especial afecto por unos destinatarios que ya vivían con toda naturalidad lo esencial del mensaje transmitido; un cariño tan grande que, por su gusto y de no haberse torcido su propósito, se habrían quedado a vivir con ellos en Tesalónica (1Ts 2,8). A media tinta, es pensable que Pablo considerase allí las virtudes castrenses romanas y que fuesen ellas precisamente las que le sirvieron para encofrar su proyecto. La primera cláusula de *ITs* –la más romana de cuantas encabezan las cartas paulinas– muestra una construcción del elidido verbo εἰμί ‘ser’ con preposición ἐν ‘en’ y dativo sugeridora de la ἐπιστροφή experimentada por los destinatarios: su *cambio de filas*. La carta parte del recuerdo de una *promesa de fidelidad*, de un personal *sacramentum* ‘jura’<sup>98</sup>. Los destinatarios habían hecho su πίστις ‘compromiso de lealtad’ y los remitentes les refrescan cuanto recibieron, destacándoles el trato exquisito, bien a distancia del profesional y de otros<sup>99</sup>. La imagen alcanza una plasticidad epistolar notable: “cuando estuvimos entre vosotros, os tratamos con mimo, como si fuésemos un ama de cría que transmitiese calor a sus pequeñines echándose a su lado”<sup>100</sup>. Igual, dominando la terminología clí-

<sup>98</sup> 1Ts, 1,9 (cfr. ἐπιστρέφω ‘cambiar de filas o de rumbo’ en Lc 1,16). En el v. 1,1b, la mencionada construcción en dativo –centrada en los núcleos sintagmáticos θεῷ πατρὶ y κυρίῳ Ἰησοῦ– viene a condensar que ellos fueron reclutados por especial favor y que están en manos de *Dios* y de *Jesús*.

<sup>99</sup> Vid. 1Ts 2,10. Al *dicere sacramentum* ‘hacer la jura’, el soldado se vinculaba de por vida a su general y a Roma; era un *vetum* ‘promesa que, una vez hecha, obliga’ y romperla por ἀταξία (*licentiositas* ‘indisciplina’) o por προδοσία (*perduellio* ‘alta traición’) conllevaba degradaciones inmediatas, pérdida de la carta de ciudadanía, severos castigos o pena de muerte.

<sup>100</sup> 1Ts 2,7 (con primer uso cristiano de la voz ἀπόστολος). Θάλπω ‘calentar por contacto’. La infrecuente voz ἤπιος –lit., ‘benévolo’, ‘afable’– sólo aparece en la Biblia ahí y en 2Tm 2,24 (como nombre abstracto, otra vez en Est 3,13<sup>b</sup>). El término constituye un apasionante caso ecdótico, ya que cinco códices de fiabilidad alta leen νήπιοι ‘niño de corta edad’ y no ἤπιοι (la Vulgata entiende *parvuli*, llevada por su propia comparación: *tamquam si nutrix foveat*; en lat., *fovere* ‘empollar’ o ‘abrigar’); sobre ambas variantes, acaso actúa tanto la atracción semántica de τέκνον ‘hijo’ como –¿por dictado?– la atracción fonosintáctica de la consonante final de ἐγενήθημεν. Las traducciones ambientan un cuadro *maternal* y no habría para ello contextualmente óbice si no fuera porque ἤπιος, referido a personas, califica más bien a πατήρ (en cuanto *padre* y *patrón*). La figura de Pablo aparece como *padre* de la comunidad (1Ts 2,11; vid. 2Cor 6,13); y *madre*, si se sigue la hermenéutica que se viene haciendo sobre Gl 4,19, aunque ese punto arrastra una sobreinterpretación de ὠδίνω ‘sentir dolores sordos y persistentes’ (sean o no *de parto*, frente a πόνος ‘dolor súbito y agudo’) que altera la desviada traducción del aoristo ἐγέννησα (1Cor 4,15).

nica, Pablo procede como un sensible médico de campaña que, para infundir moral a los decaídos, cuenta fantásticas historias, al tiempo que vigila sus *bajones* –sus συμπτώματα– con voluntad de poner rápido remedio<sup>101</sup>.

Admirativa y reiteradamente, informa *ITs* de un aspecto descollante en ellos: su arraigado sentido de solidaridad dentro y fuera de la agrupación; en cambio, el ajeno lector parece quedarse en la ignorancia de cuáles fueron los ὑστερήματα ‘fallos’ que Pablo quiso urgentemente καταρτίσαι ‘remediar’ y sin saber a ciencia cierta πῶς ‘de qué modo’ los recién conversos ἐπέστρεψαν ‘se cambiaron de bando’. ¿Cómo pudo Pablo transmitir la fe cristiana a unos romanos incrédulos establecidos en Tesalónica? ¿De qué forma trasladó el equipo paulino a ἔθνεσιν ‘gentes de otra cultura’ unos inauditos conceptos doctrinales tan abstrusos como *monoteísmo, esperanza, resurrección, salvación* o *pecado* –impensable para un griego– forjados en la cálida mentalidad oriental mediterránea?<sup>102</sup>. Hay que partir, claro, de una

<sup>101</sup> 1Ts 2,12.5,14. El verbo παραμυθεομαι ‘animar mediante cuentos’, desde μύθος ‘relato fantástico’, *mito* (*cmp.* παραμυθία ‘charla de desahogo’, en 1Cor 14,3, y παραμύθιον ‘parleta’, en Flp 2,1. La terminología retórica tucídea centra los λόγοι ἐπιτάφιοι ‘discursos de exequias’ en ἔπαινος ‘elogio’, παραμυθία ‘casos estimulantes’ y θρήνος ‘canto funeral’). En 1Ts 3,10, καταρτίζω ‘poner bien lo dislocado’ (*cmp.* los hápax neotestamentarios κατάρτισις ‘cabestrillo’ –2Cor 13,9– y καταρτισμός –Ef 4,12– como *dispositivo* “para la servicial tarea de reconstrucción del cuerpo de Cristo”). Los ὑστερήματα son ‘fallos’ o ‘trastornos’; en la medicina hipocrática, era prioritario observar el πρόσωπον ‘semblante’, pues habla de si el paciente se halla o no ἄνωδνος ‘libre de dolor’ (aún hoy en la expresión clínica *facies hipocrática*). Desde la hipótesis de Alcmeón sobre el νεῦρον ‘arteria central retiniana’, Hipócrates desarrolló su teoría humoral y la φυσιογνωμονία (*cmp.* el adagio *imago animi vultus est* ‘la cara es el espejo del alma’); en tiempos de Pablo, está en auge la escuela de Aulo Celso, seguidor del *corpus* hipocrático (con las más de setecientas entradas para *dolor* –entre ὠδίνεις y ὠδίνω– que sigue REY, Roselyne, *Histoire de la douleur*, La Découverte, Paris 1993).

<sup>102</sup> En griego, ἔθνος designa un conjunto de individuos relacionados entre sí por afinidades raciales, culturales, lingüísticas, etc.: un ‘pueblo’ o *etnia* (Vg, *gentes*); en ambiente judío, cualquier grupo humano con una cultura distinta a la suya y, en relación al Dios de Israel y a su Templo, los politeístas e idólatras –*paganos*– y hasta los peculiares *galileos* (del *Gelil ha-Gôyim* ‘Territorio de los Paganos’, en Is 9,1 y Mt 4,15); de cara al mundo romano, especificaba la *hueste* invasora. Para conceptos señalados arriba, *vid.* en *ITs*, p. e., v. 1,9b (Dios ζῶν καὶ ἀληθινός ‘vivo y auténtico’), vv. 1,3.2,19 (ἐλπίς ‘espera’/‘esperanza’), vv. 1,10.4,13 (ἔγερσις ‘resurrección’), v. 5,9 (σωτηρία ‘salvación’). La Torá, desde su inicio, subraya el concepto de *pecado* –original e individual o colectivo (Gn 3 y 13,13)– que los *LXX* trasladan normalmente al plural ἁμαρτία (en verbo, ya Hom., ἴλ. 8,311); con idea de responsabilidad personal o culpa, el léxico paulino entiende *pecado* como una terca lima que desgasta hasta destruir (Rm 7,5.11-12) y lo designa como παράβασις ‘traspie’ (v.g., Gl 3,19), παράπτωμα ‘mengua’ (v.g., 2Cor 5,19), ἁμάρτημα y, más, ἁμαρτία ‘error’ (v.g., Rm 3,25). Primer uso *cris-*

disposición personal y, como ya se cuida *ITs* de mantener, de una intervención superior; pero, excusando obviedades, es fuerza acudir de inmediato a la raíz del pensamiento griego y horma del romano: al λόγος ‘razón’. Ahí está esa gigantesca labor de pasar una carnosa mentalidad oriental a un modo de pensar racionalista<sup>103</sup>. Si la tarea queda esbozada en *ITs* 1,9-10, en *ICor*, dando respuesta a una duda, se pule primorosamente para llegar a un concepto medular paulino: la συνείδησις, el fuero de la *conciencia*.

<sup>1</sup>... ¡qué cierto es eso de *todos tenemos un profundo saber!* Pero ese saber profundo se infla como un fuelle, mientras que el amor desinteresado eleva constructivos sentimientos. <sup>2</sup>Si alguien se cree que ya sabe a fondo algo es que en absoluto lo sabe como es debido; <sup>3</sup>mas si uno ama desinhibidamente a Dios, ése recibe de él una conciencia clara y distinta [...] <sup>5</sup>No voy a negar que hay soberanos tenidos por dioses ni que de unos y de otros –da igual si son celestiales o terrenales– hay una montonera. <sup>6</sup>Para nosotros, sin embargo, únicamente hay un Dios –la fuente de la cual mana todo y hacia la cual discurrimos– y un único soberano, Jesús, ungido para serlo, por cuya mediación todo –incluso nosotros– queda vivificado. <sup>7</sup>Ahora bien, ese misterioso e infuso saber no está en manos de cualquiera<sup>104</sup>.

---

*tiano* de ἀμαρτία, en *ITs* 2,16; verso que, con los dos previos, refleja el mosaico religioso del Imperio Romano: religiones autóctonas y supranacionales, teologías monoteístas y politeístas, asociaciones y agrupaciones confesionales, de espaldas entre sí y hasta internamente enfrentadas (*vid.* Hch 5,34-39a.15,9-10.16,1-3, Gl 1,13-14, 2,4-7.14 o 5,4-7); al fondo, el debate interno judío sobre su conciencia de ‘elección’ (en *ITs* 1,4, primer uso cristiano de ἐκλογή), el eterno conflicto judeo-romano que llevó a la Gran Guerra del 66 y cierto sentimiento de acoso (*vid.* Gl 5,10b-12; *cmp.* el hápax bíblico ἐγκοπή ‘estorbo’ de *1Cor* 9,12c con κωλύω ‘poner trabas’ de *ITs* 2,16).

<sup>103</sup> Ἐπιστροφή ‘giro’ (en NT, sólo en Hch 15,3) remite, tanto o más que a μεταμέλομαι ‘arrepentirse’, a νοουθετέω ‘caer en la cuenta’ (*ITs* 5,12.14); como *vuelta* a lo primordial –en acto de *animum reflectere* ‘reflexionar’–, bellamente expresada en Lc 15-32 (v. 17: ‘y recordando la cordura’). De la conjunción del pensamiento paulino sobre un Cristo σοφός ‘sabio’, παθητός ‘sensible’ y μεσίτης ‘mediador’ con la trascendental declaración de Jn 1,14 (en Vg, *verbum caro factum est et habitavit in nobis*), deriva el caudal de toda la Patrística. *Leg.* en Justino el desarrollo –un tanto al bies– de λόγοι σπερματικοί ‘razones germinales’, declarando en su informe al Senado que, a un paso de Dios, está la razón (Ἄπολ β’ 8,1-13) y, con provocación a Antonino Pío, que los cristianos “somos ateos” (Ἄπολ. α’ 6,1).

<sup>104</sup> *1Cor* 8,1b-3.5-7a (deshago hendíadis; γνώσις ‘hondo conocimiento vivencial’; en v. 7b, συνείδησις, ‘conciencia’, cuyos treinta usos bíblicos son, en NT, lucano-paulinos; *cmp.* *ITs* 2,4 y *cfr.* Plat., Ἄπ. Σωκρ. 31d.41d, Πολιτ. 9,589a-b, Φαίδ. 242b, etc.). Para v. 2, *cmp.*: “Sabía de muchas cosas, pero las sabía todas mal” (Plat., Ἄλλκ. α’ 2,147a). *ITs* ofrece un programa básico: dejar de adorar cualquier figura endiosada, volverse de veras al manantial de cuanto

Además, aunque se tenga esa *ciencia mística*, no es fácil comunicarla, como ya notó Platón mientras daba vueltas teológicas al concepto de demiurgo: “Sostenemos que todo cuanto nace, a la fuerza procede de alguna causa eficiente, aunque cuesta, en efecto, hallar al autor y origen de todo y, hallándolo, es imposible contárselo a cada cual”<sup>105</sup>. No tenía mucha fe en la retórica el discipulado de Sócrates; tampoco Pablo. Al orador demagogo, no le hace falta conocer lo justo, ni siquiera lo ético o lo artísticamente útil, pues le basta con crear en sus oyentes una superficial δόξα ‘opinión’, en la medida en que, “con certeza, el acto de persuadir brota más de lo verosímil que de la pura verdad”<sup>106</sup>. Frente a las apariencias suasorias, la παρρησία paulina, con su veracidad, osadía y llaneza, se hace antirretórica y contracultural. La carta que envió Pablo a Tesalónica no es un tratado doctrinal de teología, aunque contenga tanta y dé pie a toda la posterior. Ni se imaginó él que esta misiva u otras suyas serían una y otra vez editadas y debatidas. *1Ts* es un escrito confidencial con el fin de echar una mano a una

---

existe –el auténtico y único Dios–, corregir la teología del judaísmo acérrimo y concentrarse vivamente en Cristo. La voz πατήρ se traduce una y otra vez por *padre* y, sin ser inexacto, pierde matices por no reflejar del todo la mentalidad antigua, tan distinta a la actual; su sentido es más bien el de *conditor* ‘fundador’ o ‘legislador’, *hacedor*. Los senadores romanos eran *patres conscripti* y, a veces, *patres patriae*, título frecuente también para el César. De por sí, *pater* no poseía ni con mucho la tierna connotación de *paternal* (*cmp.* ἄββᾶ ‘papá’ –aram.-cald.–, en Mc 14,36, Rm 8,15 y Gl 4,6). En el verso 6, *Dios*, en cuanto πατήρ, es, de suyo, *venero* y, en consonancia, el gran patricio o supremo legislador: el *conditor maximus*, que la himnodia y los estudios cristianos asimilarán (p. e., en el canto ambrosiano *Aeterne rerum conditor*, del antifonario, o en la lectura del Aquinate de Hbr 11,3 –*Sum. Theol.* I-II<sup>a</sup>, q. 93, a. I–, donde da la voz *conditor* para la *civitas Dei* –en alusión al discurso de Claudio ante el senado, según Tác., *Ann.* 11,24,4–, “igual que, por su *fundador* Rómulo, se llama Roma así”).

<sup>105</sup> Τίμ. 28c; adverbializo ἀνάγκη, propiamente ‘la fuerza del sino’, ya como imperiosa *necesidad*, ya como *tormento* ineludible (*vid.* 1Ts 3,7).

<sup>106</sup> φαῖδρ. 260a: ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἄλλ’ οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας. Las apariencias retóricas están enfrentadas a la παρρησία. Esta voz –al inicio, por cierto, de este estudio– la recoge el DRAE castellanizada en *parresia*, aunque con sentido retórico bien distinto al que dio, por vez primera, Eurípides (Φοίβ. 391: ‘lenguaje suelto’). Quintiliano la incluyó entre las figuras retóricas, sí, y hasta como una forma de *adulatio*, pero sin entenderla como una licencia poética de adulator fingimiento, sino como fórmula cortés del tipo ‘aunque esté mal el decirlo’, pero que sí se dice (*Inst. orat.* 9, 2,27). De nada fácil traslado, una buena aproximación la da Juan de la Cruz en *Dichos de luz y amor*: “Quédense, pues, lejos la retórica del mundo, quédense las parlerías y elocuencia seca de la humana sabiduría, flaca e ingeniosa, de que tú nunca gustas, y hablemos *palabras al corazón*” (en su prólog., cursiva mía; *vid.* en punto 120: “que pone el pico al aire”).

comunidad muy querida que, por distintas causas, no va bien y ha caído en el desánimo.

También los griegos de cuatro siglos atrás, enzarzados en continuas guerras y sin proyecto común, perdieron su norte. Por volverlos en sí, les forjó Isócrates un modelo nacional orientado a civilizarlos y a reavivar su identidad marchita; alto y claro lo dijo él en su discurso del Areópago: “Una gobernanza como es debido no tiene que empapelar los soportales con bandos, sino inculcar en los adentros la justicia, pues las ciudades se hacen gobernables, en vez de con decretos, por la rectitud moral”<sup>107</sup>. En *ITs*, la *paidei* cristiana no anda lejos del constructo isocrático y, hasta ver la hondura de su influjo, se impone excavar al menos en el segundo libro lucano y en los escritos paulinos. La *buena nueva* regaba el campo de las creencias cristianas, sí, pero eso no significó descuidar el terreno de la humana civilidad de la cual forman parte y, en medida colmada, son semilla. Y para sembrarla en el corazón de los primeros destinatarios de un escrito paulino, los remitentes también tuvieron que cambiar de mentalidad, podar pequeñeces, llegar a sus raíces, ponerse en su lugar, injertarse en su discurso. Un programa elemental que, según explica la primera parte del cuarto apartado de *ITs*, invita a avanzar en lo ya hecho y con una φιλοτιμία ‘alteza de miras’ que acabará siendo para detractores romanos e incluso judíos su mayor desasosiego<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Ἀρεοπαγ. 41. Superando el antiguo modelo, Isócrates introdujo una παιδεία ‘educación cívica’ que exigía μετανοεῖν ‘cambiar de mentalidad’ a fin de lograr con la mayor σωφροσύνη ‘cordura’ una pronta ἐπανόρθωσις ‘rectificación’ de la ciudadanía. Para la μετάνοια cristiana, conviene ahondar en παιδεία, ἐπανόρθωσις (hápx bíblico de 2Tm 3,16 que, de cara al principio *Sola Scriptura*, reclama atención en 1Ts 5,20-22 hasta para los vates paganos) y ἐγκράτεια ‘autodominio’ (p. e., Hch 24,25, donde Lucas sabe de Drusila y Félix más de lo que dice; *vid.* F. Josef., Ἰουδ. ἀρχ. 20,7,1-2).

<sup>108</sup> El tal programa, en 1Ts 4,1-12. El verbo φιλοτιμέομαι ‘poner la alteza de miras en algo’, sólo, bíblicamente, en 1Ts 4,11, Rm 15,20 y 2Cor 5,9. El segundo formante de ese verbo –ya en Homero– habla de una sociedad preocupada por distinguirse y por κτᾶσθαι ‘lograr’ ante los demás una buena τιμή ‘reputación’. La τιμή se apoya en un externo ‘punto de vista social de respetabilidad’. El ἀξίωμα ‘notoria categoría’ o, en latín, *status* tuvo más que ver en Roma con la *dignitas* ‘prestigio que da la autoridad’ y los grados recibidos a lo largo de un *cur-sus honorum*; acusando su vacío en la democracia griega, Cicerón generalizó un viejo principio: “Cuanto más alto el rango, más alta la afrenta” (*De offic.* I,33). Φιλοτιμέομαι connotó a menudo ‘ambicionar’ (p. e., Plat., Φαίδ. 232a, ‘desear descomedidamente’ o Tuc., Πελ. Πολ. 3,82,8 ‘codiciar’; en lat., *ambitio* designa el ‘afán de un candidato por lograr votos de dos bandos electoralmente enfrentados’); fue en época helenística cuando el verbo tomó el sentido de *aspirar*.

Los núcleos propuestos en *1Ts* como plan de mejora –como ἀγιασμός ‘camino de perfección’– se redactan con elegante sobriedad; sin lanzarse a repetir largas y tendidas charlas, la carta se ciñe a tocar en la memoria de los destinatarios tesalónicos algunos enunciados aprendidos en su momento y ciertas παραγγελίαι ‘consignas’ que, por los problemas surgidos entre ellos, parece oportuno refrescar. La primera de todas, dejar de una vez para siempre de seguir adorando a dioses ficticios, cualesquiera que sean (1Ts 4,3b)<sup>109</sup>. Luego ya vienen toda una serie de avisos a navegantes y unas cuantas pautas para el día a día: llevar una vida retirada, dedicarse cada uno a lo suyo, esforzarse en la propia parcela, conformarse con un discreto pasar y todo, de cara a la demás gente, teniendo una ejemplar conducta y no viviendo a costa de nadie<sup>110</sup>. Hay no pocos que gritan *adelante* y sólo algunos que dicen *sigueme*; las encomiendas que hace Pablo las vive y experimenta él mismo y así se lo recuerda con alegría a otros macedones por escrito: “Ante cualquier situación, yo he aprendido a bastarme a mí mismo; igual sé vivir de forma humilde que a más y mejor. Soy ducho en todo y para todo, ya sea estar a pasto o pasar hambre, ya sea darse una vida buena o quedarse a verlas venir. ¡En el que me revalida, tengo todo mi valer!” (Flp 4,11b-13).

<sup>109</sup> Relacionada con ἅγιος y con ἀγιάζω ‘acotar un lugar como puro’ –a partir de ἄζομαι ‘sentir por creencia algo’–, la voz ἀγιασμός, que traslado a ‘camino de perfección’, aparece en el NT diez veces (Rm 6,19.22, 1Cor 1,30, 1Ts 4,3-4.7, 2Ts 2,13, 1Tm 2,15, Hbr 12,14 e, interrogantemente, 1Pd 1,2). El *Diccionario Adrados* (1916-) registra ἀγιασμός ‘camino’ (EMa 122) y, “desde un punto de vista social y moral”, lo marca también como *sagrado camino* (“ἀγία ὁδός por el que asciende el alma”, Pl. Lg.904d). Respecto a la voz πορνεία de 1Ts 4,3b –traducida, desde la Vulgata, por *prostitución* o *fornicación*–, su significado real ahí, con un sentido traslaticio propio, es el de *idolatría* (como ‘deslealtad’ o ‘infidelidad’ con Dios; *cmp.* 1Ts 5,24a, *vid.* 1Cor 10,13-17 y *cfr.* Cl 3,5: “por ser una forma de idolatría”). En oblicua lectura, se entrevé la crítica paulina a la abusiva instrumentalización de la teología imperial romana y a la engallada divinización del jefe del Estado; una sacralización que también enojó a no pocos romanos reflexivos (p. e., la pieza senequista extemporáneamente titulada *Apolocolocytosis divi Claudii* –algo así como, por ἀποθέωσις ‘deificación’ y κολόκυνθη ‘calabaza’, *La necia calabacización de Claudio*, según D. Cas., Ρωμ. Ιστ. 40,35, citando a Galión– en claro caso de sátira menipea latina).

<sup>110</sup> 1Ts 4,11-12 (lo predicado por los verbos ἡσυχάζειν, ἐργάζεσθαι, περιπατεῖν y ἔχητε está en consonancia con el θέλημα τοῦ θεοῦ ‘proyecto divino’: seguir el referido ἀγιασμός (1Ts 4,3a). La propuesta paulina deja oír socráticos consejos: siendo el interés político de vuelo corto, el servicio más alto será “no anteponer nada al cuidado de sí mismo –para llegar a ser el mejor y más animoso– ni tampoco, el Estado a la propia población” (Plat., Ἄπ. Σωκρ. 36c: ἐπιμελέομαι ‘cuidar de’; en consonancia con el conocido *dictum* Γνώθι σεαυτόν ‘conócete a ti mismo’, en *id.*, Χαρμ. 164d *et alia*).

Poco va a cundir empeñarse en saber si el párrafo con que se abre 1Ts 4,9 obedece a una consideración espontánea del autor o a una pregunta hecha por la agrupación tesalónica en carta –y, entonces, perdida– u oralmente a través de Timoteo. Lo relevante ahí son dos voces específicas: φιλαδελφία y θεοδίδακτοί. Entendiendo la primera como ‘amor fraternal’, según generalmente se hace, ἀδελφοσύνη habría sido suficiente; con todo, el texto quiere transmitir la idea de ‘disposición que se tiene de forma natural o cultivada, individual o agrupadamente, para recibir y tratar como a un hermano a cualquier persona’. Aunque en la jerga teológica ἀγάπη ocupe con razón el sitio más alto, aquel tipo especial de amabilidad, de *abierto cariño a cualquier persona*, no debiera quedar en un sitio muy distante, como corrobora al final el verso. Su horizontal llaneza queda engrandecida en contacto con una voz que se suele traducir por alguna clase de proposición subordinada o en construcción absoluta: θεοδίδακτοί. He preferido calcar su fonetismo original en un inexistente giro castellano –*teodidactas*– por respetar la expresividad y la ironía de una voz jamás documentada en griego antes de que fuese escrita en *1Ts*<sup>111</sup>.

Con fuerte sentido ético, 1Ts 4,4 corrige la τιμή, ese antiguo modo indoeuropeo de actuar de cara al qué dirán los demás. La carta ni insinúa que haya que tomar la vida conformistamente según viene o cruzados de brazos; las θλίψεις ‘extremas dificultades’ anunciadas en 1Ts 3,4 no lo permitirían. La socrática solicitud de Pablo no mira a un silente tiempo muerto, sino a la perfección. Poner la alteza de miras en una vida de retiro es la auténtica vía para ser ἄναξ ‘amo y señor’ de sí. En la primera época imperial, la literatura helenística desarrolló el tópico literario de la ἡσυχία ‘vida re-

---

<sup>111</sup> La creación paulina θεοδίδακτος ironiza las voces αὐτοδίδακτος ‘instruido por sí mismo’ (ya en Hom., Ὀδ. 22,347) y ἀδίδακτος ‘innato’, tan del gusto de los sofistas cínicos, estoicos y epicúreos por su renuencia a un tipo de educación estatalizada. El pensamiento paulino tensaba los ya existentes recelos de la filosofía griega hacia la retórica y sus sinuosas habilidades persuasivas; a lo lejos, se siente un luisiano “cantar sabroso no aprendido”, sino *inculcado por Dios* directamente. Al paso, nótese que el marcador discursivo que abre 1Ts 4,13 –δὲ ‘por otro lado’– está dando prioridad axiológica a la dicha φιλαδελφία y a la idea de περισσεύειν μᾶλλον ‘redondear’ el proyecto (1Ts 4,1). El verbo ἄγνοεῖν ‘estar en la inopia’ abre cierta tensión semiótica con la anterior voz *theodidaktoi*, ya que, en verdad, “cuanto un receptor asume, lo asume según la medida justa que como receptor tiene” (T. Aq., *Sum. Theol.* I, q. 79, a.6). La idea de propia ἐμπειρία ‘experiencia’ influyó en la primera novela árabe –*El filósofo autodidacto*, de Ibn Tufail (Guadix, s XII)– que, siguiendo a Ibn Sna, defendió con un *enfant sauvage* la unión de razón y fe.

tirada' que, movido por un progresivo desapego hacia la política, se des- hizo en elogios hacia la vida rural; la tinta de los mejores escritores cuestionó un intervencionismo estatal insaciable y, encima, a propio beneficio<sup>112</sup>. Ya Platón había usado al respecto un curioso verbo: πολυπραγμονέω 'entremeterse en todo'<sup>113</sup>. Lo que de los planteamientos cristianos acabó por traer a mal a la política romana no fue un raro modo de entender la religiosidad, sino su ἀποχή πολιτική 'postura política abstencionista'. El aparente bucolismo de 1Ts 4,11-12 es un férreo ariete contra la cada vez más desmedida intromisión estatal en lo privado; en el fondo, la voluntad de *no serle a nadie un impuesto añadido* (1Ts 2,9) reaviva el candente asunto señalado por Lucas al relatar las acusaciones de los consejeros judíos ante Pilato contra Jesús: un *perverso amotinador* que "se opone a pagar tributos de vasallaje al César"<sup>114</sup>.

Los miembros de la agrupación tesalónica son de igual estratificación social que tantos de los estoicos, cínicos y epicúreos. De hecho, el programa paulino muestra voces que responden a un común segmento sociocultural: desde la εγκράτεια 'autodominio' hasta cierto atrevido *desparpajo* –la siempre intraducible παρρησία–, pasando por conducirse siguiendo, en voz de Platón, *modelos ejemplares de vidas*; claro es que, entre cristianos, la mejor guía de un 'camino de perfección' la concreta la *vida ejemplar* de Jesús<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> Sobre la ἡσυχία, Horacio –con Virgilio, Propertio y otros, colaborador en el servicio de propaganda organizado por Mecenas para el régimen augustal– actualizó la fábula esópica del *mus rusticus* 'ratón campesino' (*Sat.* 2,6) y, entre tantos poemas, aquel que se empieza con memorables versos: "Qué feliz quien, lejos de trajines incordiantes, se puede dedicar –al modo natural de nuestra vieja raza humana– a labrar la parcela propia, con raíces familiares, enteramente libre de intereses. Bien feliz, sí, pues no le saca de su sueño ese toque intempestivo y acre de las bélicas trompetas ..." (*Epod.* 2,1-5).

<sup>113</sup> Χαρμ. 161d (*cmp.* hápax bíblico de 2Mc 2,30). No es verbo que dé *ITs*, aunque su semasia roza el léxico paulista en el cercano περιεργάζομαι 'inmiscuirse' (2Ts 3,11; sólo otro uso bíblico en Si 3,23).

<sup>114</sup> Lc 23,2. En 1Ts 2,9, el verbo ἐπιβαρέω 'ser una sobrecarga' impositiva –bíblicamente, paulino– trasluce irónicos guiños al mismo Δημόσιον Ταμεῖον 'Tesoro Público', a otros *apóstoles* –exactamente, los que ἀνακρίνουσιν 'hacen juicios' de Pablo (1Cor 9,3)– y a algún tesalónico ἀτάκτος 'atípico' (en hápax bíblico de 1Ts 5,14 para quien rompe un τάγμα 'escuadrón'; ¿Dimas?, ¿antes de que –por 2Tm 4,10– volviese a las andadas?). Era arriesgado hablar de un *Aerarium* cada vez más gravoso con el *ager* concedido a los eméritos; según el jurista republicano Labeón –muerto en 20 p.C.–, "de hecho, los asuntos fiscales casi que son propios y privativos del emperador" (Jus., Πανδέκτ. 43,8,2,4).

<sup>115</sup> Plat., Πολ. 617d (*leg.* 612-621).

Por su parte, Pablo sabe en carne propia lo que es estar siempre bajo una πολυπραγμοσύνη ‘celosa ingerencia’; ni en lo político ni en lo religioso quiere él ser un πολυπράγμων ‘metomentodo intrigante’; tampoco lo había sido en absoluto su *dechado* “Jesús el nazareno”<sup>116</sup>. Para una mentalidad helenizada, la πολυπραγμοσύνη y su *husmearlo* todo es una pasión más y, como tal, debe erradicarse<sup>117</sup>. Entre la ciudadanía romana de a pie, subió la preocupación por la invasión estatalista. La cosa venía de lejos; ya Sócrates –por voz de Platón– se preguntaba qué provecho tenía para la república aquella manía de inmiscuirse en los asuntos privativos de los ciudadanos, concluyendo que “la administración de justicia no consiste en entrometerse en todo”<sup>118</sup>.

Tampoco, desde luego, en los bolsillos cada vez más esquilados por la agencia recaudadora imperial. Junto a la crítica de otros modos de καταγγέλλειν ‘anunciar’ o *predicar*, lleva *ITs* una bien fuerte hacia el complejo *patrocinium* romano –sistema económico-social de protección condicionada al sometimiento político– cuya cabeza era, al fin, el propio emperador<sup>119</sup>. Todo apunta a que, desde que estuvo en Filipos y, sin duda, ya

---

<sup>116</sup> Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, en Hch 22,8b (*vid. ib.* 24,5). Aunque πολυπραγμονέω no es verbo neotestamentario –como se vio en la nota 113– su *designatum* sí aparece con verbos como μεριμνάω, θορυβέω y otros (Lc 10,41: “Marta, Marta, andas dispersa y enredada en mil trajines”; *vid.* reprensión de Hch 1,7). De *dechado*, 1Ts 1,6-7 tiene cosas que decir sobre él y sobre los μιμηταί. La voz τύπος no designa a los tesalónicos como *ejemplo* o *modelo* para otros; el τύπος es ὁ κύριος, *el Señor*, y ellos son su *referente* en tierras griegas por cómo supieron acoger el λόγος ‘exposición de la propuesta’ (verter por sistema λόγος en *palabra* deslíe la rica polisemia de esta voz). Con el marcador discursivo καὶ, de matices semitas, la voz μιμηταί –sólo paulina en la Biblia– designa a *quienes siguen un modelo* (los que, en el *Cántico* sanjuanista, van “a çaga de tu huella”). El vocabulario platónico-aristotélico da διήγησις como *relato* desarrollado en libre creación de la fantasía, frente a μίμησις que es una *adherencia* real (\**mem-* ‘impresión indeleble’); así, pues, una μίμησις Χριστοῦ, una *imitatio Christi*, conforme la repensó en el siglo XV Tomás de Kempis, introductor de la *devotio moderna*.

<sup>117</sup> En la comedia terenciana *El autopunitivo*, Cremes da una respuesta muy comentada e incluso, no pocas veces, tergiversada: “Soy persona y, por tanto, nada que sea personal lo considero fuera de mi incumbencia” (*Heautontim.* 1,1,25:).

<sup>118</sup> Πολ. 433a; *leg.* 504e). El equipo paulino tiene muy presente los viejos principios del *ius* ‘derecho’ romano: ‘vivir honestamente’, ‘no perjudicar a otro’ y el famoso *suum cuique* ‘a cada uno, lo suyo’ (Just., Πανδέκτ 1,1,10, por Ulpiano). Pablo no está en contra de Roma, sino del desvío político del justo *ius*.

<sup>119</sup> *Vid.* el esclarecedor estudio de FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Santiago - GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, “El fiscus iudaicus y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”, en *Gerión* 23 (2005) 219-232.

en Tesalónica, Pablo venía dando muchas vueltas al asunto de la financiación y del *patrocinium*. Dada por concluida la guerra hispana, el sistema político romano logró para su Imperio que, dentro de sus fronteras, “hubiese una propicia paz” en una larga etapa de bonanza y quietud<sup>120</sup>. En relación a ese momento y a su circunstancia, dibuja *ITs* unas imágenes alarmantes –en anticipo freudiano de *das Unheimliche* ‘lo alarmante familiar’– que vislumbran un momento αἰφνίδιος ‘sobrecogedor’: la terminante fecha judicial que llega, sin previo aviso, como un *atracadador* nocturno o, con pincelada más esperanzadora, como *las contracciones uterinas* en una parturienta<sup>121</sup>.

Desde que el προοίμιον –o *exordium* ‘parte inicial de atracción discursiva’– plantea en *ITs* 1,3 una ἐλπίς ‘expectativa’, toda la ἐκθεσις –o *expositio* ‘cuerpo expositivo’– del texto, hasta el ἐπίλογος –o *peroratio* ‘cierre del discurso’–, se vertebraba fundamentalmente en torno a la παρουσία τοῦ κυρίου; tal *adventus* o *advenimiento* se explicita con destaque en *ITs* 1,10 como eventual hipótesis, en *ITs* 2,19 y 3,13 como supuesto fundado, en *ITs* 4,15 como punto doctrinal y en *ITs* 5,23 como cumplimiento de lo esperado y en la plenitud del ser. Ligada tradicionalmente a la simbología milenarista hebrea, la *parusia* paulina se vincula más bien a la fuente escatológico-emocional de un activo *contemptus mundi* ‘menosprecio del mundo’<sup>122</sup>. Siguiendo una clave paródica menipea, *ITs* anuncia la *venida*

<sup>120</sup> Hor., *Epist.* 2,1,102: *paces habuere bonae*. Es la era de la *Pax Augusta*. Precisamente, el sistema clientelista iba a ser decisiva concausa del derrumbe de la Roma imperial.

<sup>121</sup> *ITs* 5,1. La expresión ἡμέρα κυρίου designa el ‘día en que actúa el Señor’ (o, dicho extemporáneamente, *su Señoría*). Los LXX ya trasladaron así el veterotestamentario *día de Yavé*. En griego, el estereotipo significa la ‘fecha fijada por un magistrado para dictar su sentencia judicial’. La expresión ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ‘el día del Señor’ –en traslado literal, pero jamás significando, con anacrónica traducción no lata castellana, *día de Dios*– es fórmula judía (a menudo, por antonomasia, ἡ ἡμέρα ‘el día’; p. e., *ITs* 5,4; *cfr.* variantes de *Lc* 10,12, *Hch* 2,20, *1Cor* 1,8.5,5, *2Cor* 1,14, *Flp* 1,6.10.2,16 o *2Pd* 3,10.12). La locución designa el momento en que hará Dios valer finalmente su autoridad y así llega, mediante los LXX, al siglo I, dándola con tono apocalíptico *ITs* 2,16 como ὄρη ‘guerra total’, si bien combinando tres sentidos: la lucha final del Mesías con las potencias del mundo –en continuidad con la tradición judaica–, la παρουσία ‘vuelta’ de Jesús al final de los tiempos para examinar a todos –ya en *ITs* 2,19– y el tecnicismo judicial griego utilizado para indicar el *día de autos* en que un juez actúa (*ITs* 5,2). El *dies irae* coincide con el *Día del Juicio Final*, con la campa –en visión milenarista– de Ἀρμαγεδών ‘Harmagedón’ (*Ap* 16,16, más 19,11-21) y, en la escatología clásica, con la ὄρη (*ITs* 1,10; lat. *conflagratio* ‘devastación’). Siendo la idea de παρουσία posterior, prosperó en el léxico paulino. Para *contracciones uterinas*, Eur., Ἰππὸλ. 163-4.

<sup>122</sup> La expresión latina, aquí, de T. de Kempis (en traducción de Luis de Granada en 1536). *La ‘Imitación de Cristo’*, hoy es el rico traslado actual de Peter DYCKHOFF (Mensajero, Bilbao

*del Señor* en paralelo a otra aparición pública: la de unos prebostes que vitorean en un acto oficial la más orgullosa de las proclamas del Imperio Romano: haber logrado asentar una *fida pax* ‘paz sólida’ o –si se decía a los cuatro vientos– haber traído Εἰρήνη καὶ Ἀσφάλεια, un *Estado del Bienestar y Seguridad*<sup>123</sup>.

No faltan escenas contrastivas así en el NT; en la recién presentada, inserta *ITs* un formulario *acto de presencia*: una institucional aparición que no debe confundir. Παρουσία designa sin más toda *llegada* de alguien con resultados de sentir su presencia de algún modo en un determinado sitio; contextualmente, podía cargarse de sonoridad al referir algún tipo de *visita extraordinaria*, como la del emperador, la de un victorioso general o la de algún otro personaje de rango en acto de cortesía o de inspección; más en época helenística, esas visitas conllevaban unos fastos aparatosos y, a veces, la adopción de un calendario nuevo o, en otra acepción suya, una *actualización de recursos*. En los montajes escénicos, era normal la *aparición* por sorpresa de alguna deidad para resolver dramáticos conflictos y tenía un nombre: ἀπὸ μηχανῆς θεός o *deus ex machina*. Así pues, παρουσία –derivado participial de πάρειμι– no denota sino el efecto de *hacerse* alguien *presente* o incluso de *ponerse a la disposición* de otros. Toda la sincera ποθή ‘nostalgia’ que Pablo siente y expresa a los destinatarios tesalónicos acaba siendo trasunto de una ἐπιποθία ‘añoranza futuriza’ por Jesús; y es que,

---

2015). La escatología es “un *no* profundamente explícito al *sí* profundamente implícito con el que solemos aceptar la normalidad de la vida, las presuposiciones de la cultura y los descontentos de la civilización” (CROSSAN, John Dominic, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 259).

<sup>123</sup> El sello latino, del engolado discurso de Claudio al Senado (Tác., *Ann.* 11,24) y el griego, de 1Ts 5,3 (traduzco ἀσφάλεια desde un término creado en 1945: *Welfare State*. Autores hay que han visto en el lema romano voces veterotestamentarias y hasta del mismo Jesús, si bien los aportes arqueológicos y textuales hablan de que se debe al empuje propagandístico de Roma (*cmp.*, a escala provincial, el alegato del abogado Tértulo en Hch 24,3). Más que un *día de ira*, ὀργή refleja en 1Ts 1,10.2,16 los efectos punitivos de un *día de autos* judicial o los aciagos de una *conflagración*. Para la filosofía griega primitiva, el mundo también nace, vive, muere y se regenera: tiene un ser que ve su ἐκπύρωσις ‘quemado’ y, luego, su παλιγγενεσία ‘regeneración’ (vid. Tt 3,5). Míticamente, la visión judía introdujo una novedad: la creación única y en una semana, siendo su final por κατακλυσμός ‘inundación’ (Gn 2,2. 6,17.7,11-12; *cmp.* el griego Deucalión y el babilónico Gilgamesh; *cfr.* Mt 24,37-39, Lc 17,27.30 –con Jesús anunciando la *parusia*– y 2Pd 2,5). Tiempo μετακοσμήσεως ‘de reordenación total’ y ἀποκαλύψεως ‘de ver las cosas como son’, quizá, con la lucidez bien curtida de Qh 1,2: “*Cuán leves ilusiones ilusorias... ¡sólo ilusión todo!*”.

para un pensar socrático, la “*nostalgia* no va semánticamente referida a la gana real de algo que se tiene a vista de ojos –eso es, sin más, una *pulsión*–, sino hacia lo que aparece fuera del campo visual y, al presente, brilla por su ausencia”<sup>124</sup>.

Un tópico epistolar como el *echar de menos* –esa *προθή* que, esparcida por toda *ITs*, se aglutina en el participio *ἐπιπροθοῦντες* del v. 3,6– suministra una cohesión textual de primer orden. Un corazón sano cuida de que en él aniden sólo las mejores vivencias y, como mucho, gratos recuerdos de seres queridos; si de lo demás le viene algo, es porque la bruta retentiva hace de las suyas. Con fina ironía socrática, *1Ts* 2,17 plasma los hondos sentimientos del autor en el sugestivo uso del verbo *quedarse huérfano*. No habrá en la epistolografía helenística otro caso con mayor o ni siquiera igual sentida emoción; pese a no pocos rastreos, me ha sido imposible dar con un precedente igual, fuera de dos ocurrencias denotativas: una, también verbal, en un verso trágico de Esquilo; otra, nominal, en el diálogo donde relata Platón la muerte de su maestro y que, a mi ver, inspira el uso plasmado en la carta, si bien ésta invierte cortésmente los papeles al dar la función de *paternidad* a los destinatarios tesalónicos<sup>125</sup>. Envuelta en tiernas añoranzas y –aun con esperanzador sello cristiano– muy en serio interpelada por la muerte, *ITs* presenta la *llegada del Señor* en la forma que un soldado romano mejor podía comprender: un vistosísimo *alarde* militar<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> Plat., Κρατ. 420a. Siempre en oposición a ‘no presencia’ –por *falta* o *alejamiento*–, *παρουσία* se da con toda normalidad en las cartas paulinas; *cfr.* *ἀπουσία* ‘ausencia’, como hápax bíblico, en Flp 2,12 (*cmp.* *1Ts* 4,15). Nótese la bella y platónica paradoja del hápax *ἐπιπροθή* en Rm 15,23. *Vid.* uso de *παρουσία* en, p. e., Plb., Ἰστ. 3,41,1 (con *la venida* de Aníbal), 2Mcb 15,21 (con *la llegada* de un contingente militar) y Hch 25,23 (contrastando la sencillez de Pablo y la impresionante *entrada* de Agripa y Berenice en el ἀκροατήριον ‘sala de audiencias’ de Cesarea: la más fastuosa *parusía* bíblica, junto con la de la reina de Saba, en 1Re 10,1-13; *cfr.* Zc 9,9, Mt 21,1-8, Mc 11,1-10, Lc 19,29-38 y Jn 12,12-15).

<sup>125</sup> *Vid.* en el verso el part. aor. pas. de ἀπορφανίζω y el traslado parentético de una apretada frase: La semasia de *orfandad*, abundante en el AT, sólo la da el NT otras dos veces: en Jn 14,18, como teologúmeno *parusíaco* de Jesús, y, denotativamente, en Stg 1,27. En Esquilo, “un hambre bestial abruma a quienes quedaron huérfanos” (Χοηφ. 249). En el diálogo platónico, Critón prevé que, cumplida en Sócrates la pena capital, sus amigos y discípulos, “como si se quedarán de veras sin padre, iban a pasar el resto de su vida huérfanos” (Plat., Φαίδ. 116a).

<sup>126</sup> Afirma Jerome MURPHY-O’CONNOR (*Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid, 2011, 169) que “Pablo no fue capaz de hacerse entender bien cuando predicó en Tesalónica y esa circunstancia debió de contribuir a la confusión que reinaba en la comunidad con relación a las consecuencias que traía consigo la cercanía o lejanía de la segunda venida de Cristo”.

1Ts 4,14 reabre el tema central paulino, propuesto ya como credo fundante y programático al llegar Pablo a Tesalónica (Hch 17,3): un *Ungido sensible* que “se autodegradó dándose un nivel subalterno, midiéndose por el mismo rasero que los de a pie; y, con pinta ya de uno cualquiera, se rebajó aún más, hasta el punto de quedar sometido a una envilecedora muerte en una cruz”. Un inaudito programa, sí, según resume el escrito enviado a la primera agrupación que se ganó Pablo, en la colonia militar romana filipense. Y tras aquella extrema ταπείνωσις ‘humillación’ de Jesús, su ὑπερύψωσις ‘máximo encumbramiento’ a “la dignidad más alta que pueda homologar un idioma de cualquier parte del Imperio”: la de κύριος, ‘césar’, ‘soberano’, *Señor*. Ante ese humano κύριος, sí que “deben hincarse todos”<sup>127</sup>. En plena majestad, lo muestra *1Ts* con unos brillantes renglones que no estremecen por el ton de la apocalíptica judía, aunque alguno haya, sino más bien por sonos de los que sabría hacerse cargo esa tropa romana que, no mucho antes, abrazó el cristianismo<sup>128</sup>. Imágenes y léxico traslucen consumados procedimientos retóricos de las ἐπιπώλησεις ‘arengas’ militares antedichas –en la línea de los tucídeos ἐπιτάφιοι ‘cantos exequiales’– con claros objetivos parenéticos: reforzar las relaciones de pertenencia y

<sup>127</sup> Flp 2,6-11 (vid. Hch 16,12ss). Este texto, con carácter de composición de lugar, parte de la *instrucción académica* del v. 5 (‘Interiorizad en vuestro grupo lo que también está en Jesús, el ungido para rey’). Ya desde aquel primer centro de formación cristológica, abierto con ayuda de la empresaria de origen lidio (vid. nota 54), el programa paulino fue desarrollándose por cursos bienales –en Tesalónica, Corinto, Éfeso– con dos grados, elemental y superior. El objetivo del primer curso sería que los formandos adquirieran una competencia general humanista y el del siguiente consistiría en una profundización cristiana. Llegados a ese punto, consigna Flp 2,6 un tema de reflexión sobre la *aucltoritas* de Jesús, “el cual, teniendo una categoría divina, ni acarició la idea de ponerse como un ave de rapiña al mismo nivel que Dios”. Fijándose en el arcaico derecho soldadesco de ἀρπάζειν ‘saquear’, la artística didáctica paulina creaba una voz –ἀρπαγμός– que socava los cimientos de la eterna ambición humana (Gn 3,5) y la siempre abusiva de la teología imperial; frente a ellas, Jesús y su *autodegradación* (Flp 2, 7a: ἐαυτὸν ἐκένωσεν; la idea de κένωσις retrotraduce la romana *gradus deiectio* militar).

<sup>128</sup> 1Ts 4,15b-18 fotografía una parada militar romana: En primer plano, el κύριος, el *Señor*, que es quien tiene la *voz de mando* (lit., el κελεύσμα ‘voz cantante’); le sigue el ἀρχάγγελος, como oficial que traslada la φωνή ‘voz de jar!’ (ἀρχάγγελος –en único uso bíblico, pues el otro, de Jd 9, es epiclesis de S. Miguel– se fijará como *arcángel*) y, al fin, el σαλπικτής ‘corneta de órdenes’, dispuesto al toque que le digan (vid. p. e., Tuc., Πελ. Πολ. 6,69,1: “Los cornetas de órdenes dieron el toque de ataque a los hoplitas”). Luego, en el momento que decida, la aparición del *soberano*.

evitar que cunda el pánico<sup>129</sup>. Los que permanecían vivos en la reserva podían estar tranquilos, que ellos y sus difuntos irían todos a una, en perfecta formación, a rendir los honores regios y ya, entre altas capas aéreas, quedarían por siempre *vinculados al Señor*<sup>130</sup>.

La carta zanja la perentoria cuestión y deja ante la vista dibujado lo inefable de un arduo λόγος κυρίου ‘argumento de autoridad’ en un cuadro de subido colorismo.<sup>131</sup> Para ese tiempo crucial en que *ITs* vislumbra la inminente alteración de los *satu quo* romano y judío, viene discurriendo Pablo una vía alternativa desde que pasó a Macedonia. Ni quienes permanecían enrocados en su estable orden mundial de paz y bienestar ni quienes, “en contra de todo el mundo”, estaban a la que salta para volver al poder atendieron la *enseñanza emocional* esquílea ni tampoco, por supuesto, un dictamen de Jesús: “No hay un Dios de muertos, sino de vivos, pues en él todos tienen vida”<sup>132</sup>. Con esa tensión de fondo, se despliega el libérrimo lenguaje paulino. En el ambiente, fluctúa *una razón*, flota *una emoción*, falta *una caracterización* o, por vez griega, un λόγος, un πάθος y un ἥθος. Reforzar en *ITs* una pertenencia no es procurar el encastillamiento; a Pablo, sin duda,

<sup>129</sup> Para el tipo de παραίνεσις ‘exhortación’ creado por Tucídides, *vid.* IGLESIAS ZOIDO, Juan Carlos, “La argumentación en las arengas militares de Tucídides”, en *L’Antiquité Classique* 77 (2008) 19-40.

<sup>130</sup> Sucesiva y literalmente: ζῶντες ‘vivos’, οἱ περιλειπόμενοι ‘los permanentes’, εἰς τὴν παρουσίαν ‘a la disposición’, φθάνω ‘tener prioridad’, κοιμηθέντες ‘yacentes’, ἅμα ‘a una’, ἀπάντησις ‘rendición de honores’. En la visión griega antigua, νεφέλη designa la *región de las nubes* y ἀήρ, el ‘aire brumoso’ que está debajo del αἰθήρ ‘éter’ o *puro espacio aéreo* y lugar donde está la morada de los dioses y se diluyen πνεῦμα ‘soplo vital’ y ψυχή ‘alma’. Lo importante, realmente, está en la *esperanza* (1Ts 4,13) en el *credo* del verso siguiente y en que, para un soldado romano, el *vínculo con su señor*, era su timbre de gloria.

<sup>131</sup> La expresión λόγος κυρίου –propia de 1Ts 4,15a– reproduce la erística *argumentación de autoridad* de Diodoro Cronos sobre los futuribles y habla de “lo que recibí” por tradición (1Cor 15,3a); y en ese punto, aun aceptando *protorredacciones*, la “aportación de Q [...] es muy escasa” (GUIJARRO OPORTO, Santiago, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al “Proto-evangelio de dichos Q”*, Sígueme, Salamanca 2005, 4). La escuela paulina reelabora alguna de las primitivas tradiciones orales cristianas, borradas en Nicea: en 325, el primer concilio ecuménico “adoptó como normativo un determinado modelo cristológico –el joánico– en una dirección muy concreta, y de hecho sólo esta tradición se impuso en las Iglesias cristianas [y] se ignoraron históricamente las posibilidades del modelo sinóptico, se frenó la dinámica de este modelo, que pasó a formar parte de las ‘verdades olvidadas’ del cristianismo” (SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 537).

<sup>132</sup> Partiendo de la reforma democrática de Efiltes y mirando al destino *religioso* de los griegos, Esquilo fijó una didáctica sentimental (Αγαμ. 177: πάθει μάθος). El λόγος Ἰησοῦ, en Lc 20,38 (y la doctoral respuesta, en v.39: “Muy bien dicho, maestro”; *leg.* vv. 46-47). *Vid.* 1Ts 5,1.3a.

le duele que entre sus tesalónicos haya *quienes rompen la formación*, pero la lealtad solicitada es ante todo para que quienes permanecen firmes los cuiden y no dejen de ser aquella *flor y nata* que los distinguió como avanzadilla del cristianismo<sup>133</sup>. Su origen no fue una *cerrazón* ni un *deslumbramiento* y, siendo *hijos de una gozosa claridad auroral*, deben vivir en consecuencia: espabilados, serenos, con lo justo –sin más armas que su fe, su amor, su esperanza a toda prueba– y con una alegría sin cuento, que ellos no fueron creados para estar en continua *agitación*, sino con vistas a obtener un auténtico *bienestar*<sup>134</sup>.

A estas alturas, lleva *ITs* ya escolios bastantes como para no hacer ahora que escolle en otros más. Sumaré alguno de carácter *protocolario*, en estricto sentido etimológico, antes de que el texto al fin hable por sí. En tiempos de Pablo, ἐπιστολή mantiene, junto a la acepción evolucionada de *misiva*, el sentido original de ‘letra de personería’ o ‘despacho’ con determinadas diligencias y disposiciones por escrito. Propiamente, *carta* se identificó con δέλτος, que, en arcilla, cera u otro material, constituía una especie de pizarra o encerado portátil: la *tablilla de escritura*; con posterioridad, esa *tablilla* sería utilizada como borrador de lo que, ya con μέλας ‘tinta’, se fijaba en χάρτης ‘hoja de papiro’, el étimo de *carta*<sup>135</sup>. *ITs*, como las demás

<sup>133</sup> En cursiva, ἄτακτοι (hápx bíblico de 1Ts 5,14; *cmp.* Isócr., Ἀρχίδ. 80: “a soldados que han roto la formación”) y ἐκλογή (1Ts 1,4b). El teologúmeno *pueblo elegido* es la prenda de Israel; en NT, tiene menos y distinta eficacia (*vid.* Hch 13,17, en Pisidia, con enfoque revisionista ya). La voz συναγωγή ‘reunión’, sin ser rara su fusión semántica con ἐκκλησία ‘asamblea’, llegará a designar el ‘lugar de reunión’ –heb. *beit-ha-knshet* o *sinagoga*–, a la προσευχή –*rezo* o *casa de oración*– e incluso al *conjunto de judíos*. La ἐκλογή paulina remite a *selección* (p. e., Rm 11,7.28.35 y Gl 6,15-16 y, de nuevo, 1Ts 1,4).

<sup>134</sup> *Leg.* 1Ts 5,5-9 (v. 5, deshago hendíadis); en su v. 7, un denso y eufemístico καθεύδω ‘echarse a dormir’ o ‘acostarse’ (*cmp.* Ef 5,14, un versículo escolástico? suelto); igual en μεθύσκω ‘beber vino’ o ‘delirar’ (*cmp.* Ef 5,15-18; *cfr.* Esq., ‘Ikét. 953: “no beben vino de cebada”, ζ en alusión al κκεών de los misterios eleusinos?). Para un griego, la νύξ ‘noche’ se llena de connotación (*vid.* Eur., Αλκ. 278-9. Παννυχίς, ‘diosa de la juerga nocturna’ y una de las Χάριτες ‘Gracias’). *Cfr.* Apcl 17,1-2.

<sup>135</sup> *Cmp.* en Ιλ. 6,168-9 πίναξ πτυκτός ‘tablilla plegable’ con δέλτος (hápx bíblico de 1Mcb 8,22). La tinta se hacía con αἰθάλη ‘hollín’ de gallaritas engomado. En las cartas, era común dictar ideas, teniendo el escribiente amplio margen para el estilo definitivo de escritura (*vid.* SCARPAT, Giuseppe, “L’epistolografia”, en *Introduzione allo studio della cultura classica. I. Letteratura*, ed. F. della Corte, Marzorati, Milano 1972 473-512). En el cierre de *ITs*, se reafirma una autoría compartida (v. 5,25; *vid.* Rm 16,22, 1Cor 16,21 y Cl 4,18a, 2Ts 3,17; *cfr.* Flm 19). Hoy por hoy, raya en la utopía deslindar al milímetro lo que sea incontrovertiblemente de Pablo en sus cartas; aquí, me desentiendo de si *ITs* pudiera ser el resultado de

cartas paulinas, responde al modelo epistolar grecorromano en uso. Resguardadas por una cubierta –el *sobre*, precintado con cinta de atadura, siempre lo primero en desaparecer–, las cartas se hacían llegar a destino en sacas o en vasijas de barro selladas y a través de un paulatinamente extendido *cursus publicus* ‘servicio estatal de correos’<sup>136</sup>. Aunque Tesalónica contase con una *mansio* ‘casa de postas’, Pablo dispuso de recaderos propios. En una carta al estilo romano como la presente, aparece tras las señas un saludo que, sin demasiada amplitud, puede llevar alguna nota relacionada con el asunto<sup>137</sup>. Luego, al propósito de centrar la atención, un προοίμιον ‘exordio’ con una breve *captatio benevolentiae*; sigue una διήγησις ‘relato’, con la exposición fundamental, y llega finalmente al ἐπίλογος ‘peroración’ que, si acaso con algunos encargos y peticiones de por medio, cierra de modo escueto el contenido epistolar y expresa el saludo de despedida.

En torno a esa secuencia, como todo discurso suasorio clásico, *ITs* se articula κατὰ τάξιν ‘con arreglo a una *composición*’. Está, pues, dentro de una τέχνη ῥητορική ‘habilidad para decir bien las cosas’; un arte de la expresividad donde el lenguaje humano se reviste de gala y lleva al culmen su diferenciación con cualquier otro sistema comunicativo animal, haciéndolo consistir “no tanto en la capacidad de articular razones, cuanto en la facul-

---

unificar misivas y la leo como texto unitario, conforme a la transmisión textual. El liberto Tirón fue el primero en usar notas de escritura rápida; esas *notae tironianae* para tomar los discursos de Cicerón pervivirían hasta los *scriptoria* medievales, siendo ampliadas y difundidas por Acilio, *notarius* ‘amanuense’ de Mecenas (D. Cas., Ρωμ. Ιστ. 55,7,6).

<sup>136</sup> En principio, la *vehiculatio* creada por Augusto era para que los carteros “llevasen sus mensajes con rapidez y por informarse de posta en posta de lo que pasaba en cada provincia” (Suet. *Vit. caes.*, Aug. 49,3). Los carteros funcionaban como *emisarii* ‘espías’ y las *mansiones* ‘paradas de posta’, como *fielatos*. Las cartas, franquedas en destino, iban en *cisia*, unos ‘carros ligeros’ cuyos caballos se sustituían en las postas; los envíos en *tabellaria navis* ‘barco correo’ estaban a cargo del ἀπόστολος ‘capitán de nave’ (vid. la voz en Hsch-Λεξ. y el primer uso cristiano de *apóstol*, en 1Ts 2,7a). *Cmp.* 2Cor 4,7: “Llevamos este tesoro en vasijas de barro” (por εὐαγγέλιον del v. 3 e ironizando θησαυρὸς ‘caja fuerte del templo’).

<sup>137</sup> Vid. ἀσπασμός o *salutatio* en 1Ts 1,1. El *saludo* formular romano –*ave* o *salve*, como el griego χαῖρε– expresa una alegría ante cualquier encuentro personal: ¡Buenos días!, ¡Salud!, ¡Qué contento!, etc. Así, p. e., en Lc 1,28 (χαῖρε, κεχαριτωμένη –en Vg, *Ave, gratia plena*–, cuya hermoseedada traducción en el usual *ángelus* empalidece un punto la afable naturalidad griega original, no lejos de un “¡Hola, suertuda!”). En ambientes judíos, solía sumarse el característico *shalom* (en griego, εἰρήνη ‘paz’ o *bienestar*; abreviando *shalom alejem*, en transliteración, ya a la griega en Gn 43,23; *cmp.* 1Ts 1,1c).

tad de expresarlas mediante palabras”<sup>138</sup>. El desarrollo del mensaje en fila –dicho con el hápax bíblico de Gl 5,8– a la *πεισμονή* ‘persuasión’. La *τέχνη πειθοῦς* ‘pericia suasoria’ siempre ha tenido una consideración muy varia y su aplicación, antes que a lo literario, aparece vinculada al foro, a la elocuencia asambleísta o, etimológicamente, *eclesial* y a los discursos singulares; tal vez sea Isócrates, avanzado el siglo IV a.C., su representante más consumado. Con todo, respecto a la sofística, la habilidad suasoria ha tenido también desde Sócrates y Platón –muy finamente en su *Fedro*– cierto tufo de manipular la verdad y, por ende, es sospechosa de faltarle ética. Unida a lo emotivo, según Aristóteles<sup>139</sup>, la retórica es un arte *neutral* y su gloria o su miseria dependerá de quién y cómo la emplee; de ahí, que el pensamiento paulino tenga un fuerte rechazo a la *περοχήν λόγου* ‘elocuencia con muchas ínfulas’ (1Cor 2,1), porque suele ella esgrimir un *capcioso razonamiento*<sup>140</sup>.

El antiguo y extenso epistolario general griego quedó un tanto ensombrecido “por la competencia de las colecciones epistolares latinas, surgidas de manos eximias como las de Cicerón o Séneca y con la ventaja éstas de un mayor grado de autenticidad”<sup>141</sup>. Fuera de su propio contenido, la escritura paulina tiene el interés de ofrecer a la epistolografía griega un estimable paquete epistolar –incluido el del controvertido carteo con Séneca– y un nivel de escritura que llegaría a ser modélico por los siglos II y III<sup>142</sup>. Dentro del capítulo epistolar clásico, las cartas paulinas rompen un esquema usual de contenido y salvan el habitual foso entre lo privado y lo

<sup>138</sup> Quint., *Inst. orat.* 2,16,18. Metafóricamente, es una *lid hablada* en la que se emplazan propuestas, pruebas, refutaciones, digresiones, etc., cuya ordenación sigue la estrategia *nestoriana* u homérica: los razonamientos más fuertes flanquean a los menos vigorosos (*vid. Cic., De orat.* 2,77.313-5); así –en σύνταγμα o, siendo lo mismo, en *formación militar*– es como avanzan asunto, ubicación espacio-temporal, actuaciones y medios de ejecución (Quint., *o. c.* 5,10.32.94). La retórica parte, en cierta medida, de lo que un posmoderno llamaría un *brainstorming* o –con respeto posantiguo al pensamiento aristotélico– *επιθυμήματα* ‘ocurrencias enlazables’; unas “ideas que se diferencian entre sí por el modo en que, en su dialéctica, aparecen el escrutinio y el razonamiento” (Arist., *Ρητ.* 1355a).

<sup>139</sup> *Vid.* Hθ. Ευδ. 2,2,1220b. Stg 3 hace una reflexión sobre el asunto.

<sup>140</sup> Hápax bíblico de Cl 2,4: *πιθανολογία* (por los judeocristianos apegados a la *περιτομή* ‘circuncisión’).

<sup>141</sup> SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, “La epistolografía griega”, *Estudios Clásicos* 23 (1979) 19.

<sup>142</sup> El muy cuestionado carteo entre Séneca y Pablo ha sido últimamente replanteado por Illaria RAMELLI (en sus “Note sull’epistolario tra Seneca e S. Paolo alla luce delle osservazioni di Erasmo”, en *Invigilata lucernis*, 26, [Bari], 2004 225-238), que arguye a favor mediante un meti-

público; por donde se mire, las “cartas de Pablo no son catalogables dentro de los tipos epistolares de su época, nacen de una relación entre el remitente y los destinatarios que no tiene precedentes”<sup>143</sup>. Una carta surge siempre de alguna ἀφορμὴ –*lo que da pie* a que se escriba– y cabe hacerse una idea genérica del modo de expresarla que tenían los romanos leyendo, antes de proseguir, la referida misiva del tribuno Lisias al prefecto Marco Antonio Félix; esa carta, con todo su militar laconismo, ejemplifica bien el formato de cualquier otra grecorromana<sup>144</sup>.

Las cartas constituyen un género literario; un género capaz de contener altas dosis de intertextualidad. Entonces, como hoy, las cartas abundan en referencias, conscientes o involuntarias, y, sin ser signo insincero, en frases hechas, en fórmulas de cortesía, en echar de menos, en momentos recordados, en confidencias, en deseos de salud para el destinatario, en voluntad de reencuentro, en ganas de más carteo, etc. Ineludibles tópicos a los que, entre interlocutores con alguna relación, suele arropar una φιλοφρόνησις ‘mostración de afecto y cumplidos’, como *ITs* da con largueza. También en esto el estilo paulino ajustará la posterior epistolografía, sea cristiana o no, sin dejar siquiera fuera *lo bien risible*<sup>145</sup>, aspecto poco –más bien nada– estudiado en la escritura paulina, acaso por inadvertencia o, peor casi, por mal entendida veneración. Ciertamente, *ITs* no es un texto como para troncharse, pero sí para ver cómo Pablo socava con sutil ironía los fundamentos de un lenguaje institucionalizado. La investigación, inmersa tantas veces en las epistolares honduras a la busca de conceptos sublimes, no ha aguzado las orejas para todo τὸ γέλοιον ‘lo risible’ que *ITs* guarda. Por no herir susceptibilidades y por defender que indagar en ella lo paródico no es música celestial, haré algunas precisiones al respecto, ajustándolas a usos concretos paulinos.

Aristóteles, tratando de la mimesis poética, atribuyó a Hegemón de Tasos haber sido “el primero que, junto con Nicókares, el de la *Deiliada*, hizo

---

culoso análisis del léxico epistolar, de las relaciones personales con Afranio Burro, la filojudía Popea, Nerón o –en la *carta VII*– con un interpelante Teófilo y del parentesco entre el próconsul Galión y su hermano Séneca. Al caso, *cfr.* Flp 4,22: “los de la cancillería imperial”.

<sup>143</sup> ROJAS GÁLVEZ, Ignacio, ‘Desde vosotros ha resonado la palabra’. *Análisis retórico-literario del imaginario de la Primera Carta a los Tesalonicenses*, EDV, Estella 2011, 28.

<sup>144</sup> Hch 23,26-30. En NT, ἀφορμὴ es de exclusivo uso paulino (Rm 7,8.11, 2Cor 5,12.11,12, Gl 5,13 y 1Tm 5,14; antes, p. e., Plb., ἴστ. 28,6,7: “*dar pie* para la calumnia”).

<sup>145</sup> Τὸ πᾶνυ γέλοιον (Aristóf. Βάτραχ. 6).

parodias de los tipos de peor ralea”, si bien el estagirita tenía el negativo concepto de que parodiar sirve para que un *mezquino criticón* haga a las personas *más malas*<sup>146</sup>. La idea aristotélica perfila una evaluación de origen ético que recuerda a la expresada, a otro propósito, en 1Cor 10,23b: “Caber cabe todo, pero no todo es edificante”. Sobre la risa y lo cómico en el pensamiento antiguo, poco han podido los estudiosos recoger y, por eso, resulta de mayor valor aún la indagación de Luis Gil al observar el tema desde múltiples ángulos. No toca Gil las epístolas paulinas, pero los conceptos y la terminología que va él acotando en la filosofía natural, en la medicina, en la doctrina filosófica, en la ética, en la poética y en la retórica hacen posible pisar con suficiente aplomo terreno tan resbaladizo. En la relativa certeza de toda investigación, puede afirmarse que el autor de *ITs* sabe bien de dónde extraer materiales y conoce las reglas que, desde los tiempos homéricos hasta los suyos, imperan en los géneros literarios y en los temas de los que bebe. Con finura, el cálamo paulino taracea los diversos componentes psicológicos e intelectuales que envolvieron la mentalidad de su época.

La pérdida de muchos tratados clásicos *περὶ γελοῖου* y, en concreto, de la discutida *Poética II* de Aristóteles ha hecho que la noción *de lo risible* esté borrosa en gran parte. No es fácil poner puertas a “ese continuum que va desde el humor que provoca la sonrisa a la befa grosera que arranca la risotada, y que desde la fina ironía se extiende hasta el sarcasmo cruel”<sup>147</sup>. Si en *ITs*, o en las otras epístolas paulinas, alguien espera hallar una sarta de chistes, no se equivoca menos que quienes han inhibido en sus trazos todo asomo de humor. De cierto, Pablo no es un *γελοιοστής* ‘bromista’; pero a sus epístolas les pasa algo similar a lo que con la doctrina propagada por él en el Imperio: surgida en un mundo rústico, se revistió de *ἀστεῖα* ‘maneras elegantes’ o, en latín, de *urbanitas* ‘cortesanía’. Con un caudaloso freático de seriedad, la escritura paulina discurre paródicamente; sorteando el decoro estilístico, juega Pablo con las palabras sin dejar ver dónde comienzan y acaban sus dilogías, pero sí que el *γέλως* –la *risa*– es el arma y el

<sup>146</sup> Ποιητ. 1448a,1,2.4 (φαῦλος ‘mezquino’, ψόγος ‘vituperio’; *ib.* 5: “Lo risible brota de algún defecto y de infames, aunque indoloros, hechos sin consecuencias”. A la *Poética*, le falta el libro segundo con su opinión sobre lo cómico y con su atribución a Homero de la parodia Μαργίτης ‘Margites’, de la que tampoco el papiro de los *Trabajos de Hércules* revela su valía en veintidós incompletos versos (Ἡρακλ. ἄθλ. en *Oxi.* 22, 2331).

<sup>147</sup> GIL FERNÁNDEZ, Luis. “La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 7, 1997 29-54 (p. 30).

premio de quienes son –como se hizo Jesús– *más pobres que una rata*<sup>148</sup>. Platón y Aristóteles exigían que la risa estuviese sujeta a la razón y siempre por debajo de lo serio; lo cómico estalló con Aristófanes y, un siglo después, Menandro –tan del gusto de Pablo como descreído– ya tenía dispuesta la Comedia Nueva. En su efecto catártico, la risa –afirma Bajtin– rompe los códigos: “alegre y llena de alborozo, pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma, amortaja y resucita a la vez”. Y es que en la génesis del γέλασθαι –del *reírse*– también está Dios<sup>149</sup>.

Los modos de leer han ido cambiando a lo largo del tiempo; un par de casos, definitorio uno y explicativo otro, consignan su gran salto. El primero, con un valioso dato para la Historia de la Lectura, lo trae Lucas al hablar del *ministro plenipotenciario de Khussh* que ἀνεγίνωσκεν ‘iba leyendo’ un libro, pero que necesita pronto a alguien para segmentarle, entonarle e interpretar una escritura cuyo sentido no acaba de captar. El libro –de Isafías– está en su usual formato de volumen o *rollo* y aquel ministro lo leía para sus adentros, a solas y en voz alta, lo cual no era, salvo lo último, nada frecuente<sup>150</sup>. El otro caso de interés lo suministra 1Ts 5,27 haciendo un iró-

<sup>148</sup> Las voces con tema γέλασθαι tienen muy poca presencia veterotestamentaria y los dos únicos usos neotestamentarios de ‘reír’ salen de labios de Jesús (Lc 6,21b.25b). La voz πτωχός significa ‘pobre en situación extrema’ y su raíz lleva a πτώξ ‘encogido como una liebre perseguida’. Al oído griego, la referencia a esos lagomorfos le activaba el recuerdo de la fabulística con sus opuestos modelos sociales de vivir y el entenderlos –según filósofos cínicos o andariegos como Antístenes y Diógenes– al modo esópico del *ratón* y la *comadreja* (vid. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. “El ratón y la comadreja, una nueva epopeya paródica”, en *Museum Criticum* 32-35 [2000] 201-206). Como epíteto homérico de λαγώς ‘liebre’, en Hom., *Il.* 22,310 y, ya desemantizado, en Esq., Εὐμεν. 326. El *Lexicón* de Hesiquio glosa la voz). Leg. el tratamiento paulino de la πτωχεία ‘humilde pobreza’, en 2Cor 8 (*sing.*, vv. 2 y 9). Más honda que la πενία ‘penuria’, la πτωχεία (su radical πτωκ- da idea de necesidad extrema, a salto de mata como una *liebre* o ‘más pobre que una rata’).

<sup>149</sup> Leg. Gn 21,6. En 1Cor 15, citas epicúreas, horacianas y de Menandro (v. 33: ἰθαίς, 218 o Esq. Ἐπιτά τ. 595? *Cmp.* Is 22,13). Los φανόμενα arateos, escritos en la macedona Filipos, dejaron su eco también: “Todos hemos recibido de Zeus; sí, somos de su linaje” (4-5; *cmp.* Hch 17,28). La cita de Mijail BAJTIN, en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona 1974, 17. No sé si otros, pero Sócrates sí puede dar cumplida respuesta a la cuestión: “Por favor, Sócrates, ¿debemos en este preciso instante entenderlo en serio o como una broma infantil? Es que si estás hablando en serio y lo que cuentas es de veras, ¿no se pondrá patas arriba nuestra manera de vivir y, con certeza, todo cuanto hagamos es justo lo contrario de lo que debiéramos hacer. ¿O no?” (Plat. *Γοργ.* 481b-c).

<sup>150</sup> Frente al formato rollo, los primitivos textos cristianos se coleccionaron en un innovador –el códice– que, desde el siglo II, dejó la hoja de papiro por el bifolio de *pergamino* encuad-

nico cliché de los edictos regios que, a menudo, llevaban la fórmula *ut omnibus sit notum* ‘sepan cuantos’; el verso paulino, a modo ya de posdata, emplea el verbo *leer* en la forma ilimitada del infinitivo pasivo de ἀναγινώσκω ‘ir reconociendo hacia atrás un escrito para poderlo entender’ o διιδεῖν ‘discernir’. La escritura griega ni dejaba espacios entre palabras ni llevaba signos de puntuación, por lo que, cada poco, debía hacerse una ἀνάγνωσις ‘reconocimiento’ (en latín, igual, una *lectio* ‘elección de sentido’). Un escrito era susceptible de distintas interpretaciones y concretarlas quedaba a cargo del lector, que, de no poner de su parte, podía dejar el texto un tanto *irreconocible*.

La lectura, en una sociedad tan poco alfabetizada como la antigua, se hacía normalmente en recitado público; sólo así, en voz alta y bien entonado lo leído, podían los oyentes llegar a enterarse. Llamativamente, la lectura de *ITs* queda emplazada en dicha posdata mediante un raro verbo griego: ἐνορκίζεῖν ‘hacer un conjuro’. Por más que se barnice de ironía o se mitigue como *encarecimiento*, el verbo ἐνορκίζω expresa una fórmula de execración<sup>151</sup>. Una tradicional fórmula del lenguaje coloquial que, en el cristianismo, constituye la primera de una larga serie de “defixiones como muestra de una cultura popular” pagana cuya habla pervive y, sin malicia, convive<sup>152</sup>. El autor, tomando sonoridad de época, pide a la Junta de Tesalónica que la carta sea leída a la agrupación entera; y a una tropa así ni se podía ni convenía hacerle una lectura monótona y cansina. Se ve que la

---

dernado, generalizándose este uso más de un siglo después (2Tm 4,13: μεμβράνα). La voz εὐνοῦχος translitera la sumeria *annunuku* –un ‘ministro’ o *eunuco*– y aquí designa al ἀνὴρ ‘hombre’ que servía a la *kdehkhethi* Amanitare, la ‘reina de los nubios’ o, en hápax bíblico, Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιοπίων (Hch 8,27-31; *cfr.* Plin. *Nat. Hist.* 6,35,186). Felipe pasa del texto a la hermenéutica, de la *lectio* mecánica, a la *enseñanza de viva voz* que caracteriza ya a las primeras fases del cristianismo: la κατήχησις (*cfr.* 1Ts 1,5; *vid.*, p. e., Lc 1,4 o Gl 6,6).

<sup>151</sup> El verbo ἐνορκίζω es hápax bíblico formado a partir de ὄρκος ‘juramento’. *Cfr.* Mt 5,34: “Yo, sin embargo, os digo que de ninguna de las maneras juréis” (en v. 37: “Sea vuestra respuesta un sí para afirmar y un no para negar, pues lo que rebasa esa línea tiene un origen perverso”). Es licencia coloquial paulina (como la de poner sin nervios Mt 25,1-12 en voz de Jesús una sociedad poligámica).

<sup>152</sup> Y que, de cara a estadios anteriores, “realizadas en contextos cristianos serán similares”, aunque invoquen ya “a los ángeles, a los arcángeles, a santos diversos, incluso a Jesucristo, pero se seguirá pidiendo la muerte del enemigo, su silenciamiento, o su perdición” (VELÁZQUEZ, Isabel, “Magia y conjuros en el mundo romano: las defixiones”, en R. TEJA [coord.], *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas* [S° sobre Hª del Monacato, 14, *Codex Aquilarensis. C.I.S.M.R.*, nº 17], 2001, 156.159).

χάρις ‘gracia’ de *ITs* creó escuela, porque otra carta paulina –de factura, aunque no sea de Pablo– insistía en que cualquier exposición fuese siempre “aliñada con salero”<sup>153</sup>.

Sal estilística es lo que llevaban la *sátira* y algunas formas de *parodia*, esas dos grandes acequias didácticas para la vida social, privada o pública, creadas por la cultura grecorromana. El hombre es un animal que sonrío: *risible*, dispuesto por igual para hacer reír a otros que para reírse él. En la antigüedad, la risa llegó a considerarse como una *contumelia* contra los dioses; una risueña *injuria* que iba generalmente unida a la grotesquización de lo corpóreo<sup>154</sup>. Quintiliano, destilando amargor ante la apabullante cultura griega, declaraba un punto de orgullo latino: “Por lo menos la sátira es totalmente nuestra” (*Inst. Or.* 10,1,93). En efecto, aunque Grecia hubiese creado la tragedia y la comedia, además de las composiciones epigramáticas, diatrínicas y paródicas, la sátira era pura *inventio* romana. Grecia la gestó con Bión Boristenita, Eupolis, Cratino, Aristófanes y “de ellos depende totalmente” –según Horacio– el creador de la sátira latina; pero éste, Lucilio, pronto se preguntó de qué valía lo satírico griego en su corrupta Roma y, “por ver si podría desarrollar el tema, lo ensayó y le determinó un sentimiento propio, elevado y vivo”<sup>155</sup>.

Heredera de las originales charlas socráticas, la pluma gadarena del *jocoserio* Menipo abrió un estilo que, en Roma, aclimataría Varrón con sus *sátiras menipeas*<sup>156</sup>. Su σύμμιξις καὶ παραζευξις ‘trabada mezcla’ de formas y registros de lenguaje dejaba una *escatología* o –según Bajtín– un “gé-

<sup>153</sup> Cl 4,6. En lecturas garbosas de los ciclos navideños y pascuales, se gestó el teatro medieval e incluso las provocativas *nugae* ‘bagatelas’ y rústicas *saturae* ‘macedonias’ o ‘ensaladillas’. Se llegó a formar un *ordo lectorum*, que desgastaría el tiempo. En 1963, Pablo VI reconoció que los lectores *vero ministerio liturgico funguntur* ‘ejercen una auténtica función litúrgica’ (*Const. Sacr. Liturg. Sacr. Concilium*, 29).

<sup>154</sup> *Vid.*, p. e., el hibridismo literario grotesco de 1Cor 12,14-23, paradigma del pictórico en El Bosco, como la λύπη esparcida en varias cartas paulinas dio pie también a la *melancolía* dureriana.

<sup>155</sup> Hor., *Sat.* 1,4,6 (*hinc omnis pendet*) y *Epist.* 2,1,164-165 (*Temptavit quoque rem, si digne vertere posset; et placuit sibi, natura sublimis et acer*).

<sup>156</sup> Gadara, ciudad macedona romanizada por Pompeyo sita en Cele-Siria (para más enredos geográficos, llamada también, en época helenística, Antioquía). *Vid.* la voz σπουδογελοῖος ‘jocoserio’ en Str., Γεωγ. 16,2,29 (¿desde Aristóf., Βάτραχ. 389?). Para Varrón, *leg. Quint.*, *Inst. Or.* 10,1,95: *condidit*). *Cfr.* el hápax bíblico Γαδαρηνός ‘gadareno’ de Mt 8,28 con Mc 5,1 y Lc 8,26 (*codices inter se discrepant*).

nero universal de las últimas cuestiones”, pues la inventiva y arrojo de la honda actitud contemplativa menipea no tienen “lugar únicamente *aquí y ahora*, sino en el mundo entero”. Como el diálogo socrático, creció la *menipea* “sobre la base popular carnavalesca” y –sigue Bajtín– dejó un poso “determinante en la literatura cristiana en proceso de formación”<sup>157</sup>. Al habla paulina, ya no le valdrá la antigua y estricta divisoria entre el tono *remissus* y el *gravis*; cuanto más arduo sea el asunto o menos preparado esté el receptor para recibirlo, tanto más cómplices serán la risa y la sonrisa. Adentrándose en la conciencia humana, *ITs* dio a unos hombres nuevos una retórica nueva. Produjo otro “estilo elevado, que no desdeña en absoluto lo cotidiano y que acepta el realismo de bulto e incluso lo feo, indigno y corporalmente inferior”; o, siguiendo a Auerbach, otro “*sermo humilis*, un estilo bajo, como los de la comedia y la sátira, pero que ahora se extendía mucho más allá de su primitivo campo de acción, a lo más hondo y alto, a lo sublime y eterno”. Dar la representación del “despliegue de fuerzas históricas” lo requería<sup>158</sup>.

En ese sentido, *ITs* y el resto de textos paulinos se hacen paródicos; confesando su fe, denuncian un estado de cosas. La pluma de Pablo se constituyen en el eslabón perdido entre la literatura crítica latina y la copiosa producción satírica posterior. Si pasa inadvertido, es por escribir, en vez de tratados de inspiración altisona, sencillas cartas al compás de esa musa errante –la horaciana *musa de a pie*<sup>159</sup>– que le llevó a dar al modo menipeo

<sup>157</sup> BAJTÍN, Mijaíl, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, México 2005, 160, 197 y 215 (afirma en p. 198 que “la carnavalización se manifiesta mucho más en la literatura cristiana apócrifa”).

<sup>158</sup> Los tres entrecomillados, en AUERBACH, Erich, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México 1975, 49 y 75. Pareja “representación figural” hace Juan Ruiz desde *ITs* 5,8 (en *Libro de buen amor*, 1583d y 1587a-c). Quizá la *cartilla* del Arcipreste responda al toque general del dominico Godin, legado pontificio en el Concilio de Valladolid de 1322 y “uno de los arquitectos de la *religión flamígera*”, dirigido, como el del obispo Pedro de Cuéllar, “a remediar la mala formación de los clérigos” (RUCQUOI, Adeline. “El Cardenal legado Guillaume Peyre de Godin”, en *Revista Española de Derecho Canónico* 44 [1990] 511 y 16); *catecismo* del cual cabe que “todavía aparezcan nuevas ramificaciones” (RESINES, Luis, *La catequesis en España*. B.A.C., Madrid 1997, 119).

<sup>159</sup> Hor., Sat. 2,6,16-17: “Así que, cuando por peñas y colinas me quite Roma de la vista, ¿qué es lo que con gana voy a alumbrar en unas sátiras y con una musa de a pie?” (dirigiéndose al *matutine pater* ‘Dios auroral’ del v. 20; comentado por san Agustín, *De civ. Dei*, 7,9). Horacio, siempre *derisor* ‘burlón’, pregunta: “¿Es que acaso el César va a dar a los soldados las parcelas prometidas en Sicilia o en Italia?” (o. c. 55.56-57; del v. 78 al v. 118, la fábula de los dos *mures* citada en la nota 112).

la *doctrina del Señor*<sup>160</sup>. No encierra un enfoque exclusivista 1Ts 5,20; se trata de buscar espacios comunes a unos y a otros en los que poder hallar al Sumo Hacedor, como fuente de vida, y a su Ungido, como soberano que ponga fin a los desmanes; y en ese punto de encuentro caben con holgura los antiguos profetas de Israel junto a otras προφητεῖαι ‘voces proféticas’. Avanzado el siglo III a.C., un sabio curtido en desengaños daba en la diana de cualquier supuesta creación individual encapsulada y absoluta: “Nada en absoluto hay sobre la tierra recién hecho; y quien lo objete con un *¡Fíjate, esto es nuevo del todo!*, sepa que fue ya hecho en la infinidad de años que nos han precedido”. Casi trescientos después, otro tanto expresaba una potente voz paulina: “Con enfoques y estilos bien diferentes, ha venido hablando Dios desde tiempos muy remotos a nuestros antepasados a través de la voz de quienes van con la verdad por delante y hoy en día, a la postre, nos ha hablado por medio de su hijo”. Todo remite, pues, a una *palabra* prístina; las demás son *paródicas*<sup>161</sup>.

Para la cultura judía, el *nabí* ‘profeta’ sólo podía ser un enviado directo del Dios de Israel; sin embargo, *ITs* efectúa una de las declaraciones más reveladoras de su capacidad de diálogo: todas las culturas pueden transmitir *mensajes proféticos*, si bien convendrá acrisolarlos y, tomando lo bueno, desechar los que no tengan éticamente buena pinta (vv. 5,20.21-22). En realidad, todo depende ahí del sentido que se dé a προφητεῖα; es bien útil al respecto un capítulo de *ICor* con la idea de que ‘profetizar’ no consiste en aventurar con sublime lenguaje futuribles, sino en prestar atención a Dios y denunciar en su nombre determinadas situaciones. De hecho, Pablo manifiesta una postura bastante ácida con los asuntos carismáticos como concesiones particularistas y, explicando su criterio, crea párrafos antológicos;

<sup>160</sup> En origen la διδαχή τοῦ κυρίου es expresión exclusiva lucana al describir cómo queda Sergio Paulo, procónsul de Chipre, ἐκπλησσομένος ‘hondamente impresionado’ (Hch 13,12).

<sup>161</sup> Qh 1,9b-10 y Hbr 1,1-2 (los adverbios iniciales πολυμερῶς y πολυτρόπως son hápax bíblicos). En Jn 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. La voz παρῳδία –de παρά ‘cerca de’ o ‘contra’ y ᾠδή ‘cántico’– significa *composición contrapuesta*; por tanto, designa toda enfatizada elaboración hecha sobre una clase de discurso consabido –real o ficticio, artístico o no– al cual remueve del pedestal epistemológico de una memoria compartida. Así, las correspondencias entre *texto* y *pretexto* se establecen, en la conciencia lingüística de un receptor cómplice, por difracción y con resultados distintos –irónicos, encomiásticos, críticos o incluso disruptivos– pero nunca impermeables. Dar a parodia sólo un sentido burlesco es irse por los cerros casuísticos y amputarle lo esencial: rebajar los contornos de certezas individuales para hablar desde un acervo común interactivamente.

por su transcendencia para la historia general de la retórica y, en una variante aplicada, para la catequética, traslado aquí parte del capítulo 14 de dicha carta:

<sup>1</sup>Seguid el curso del buen amor; poned mucho celo en los aspectos intangibles, aunque sobre todo fiscalizad por Dios cualquier hecho injusto. <sup>2</sup>De cierto, quien se expresa en un lenguaje sublime no habla humana sino divinamente y, claro, nadie hace caso, pues dice en una llamarada cosas a las que la razón no puede llegar. <sup>3</sup>Pero quien denuncia en nombre de Dios situaciones perversas habla a la llana buscando ser constructivo, incitante y reconfortador. <sup>5</sup>Para mi gusto, podéis todos usar elevadas expresiones, pero es preferible que denunciéis a las claras las situaciones injustas. <sup>10</sup>¡Anda que no habrá clases de lenguas en el mundo!, y ninguna carente de significación. <sup>11</sup>Con todo, si ignoro el alcance de lo dicho, aquel al que yo hable y el que, a su vez, me hable a mí seremos el uno para el otro un mero blablablá. <sup>18</sup>Manejo, gracias a Dios, más registros que todos vosotros; <sup>19</sup>sin embargo, en una reunión asamblearia, prefiero decir cuatro conceptos con sentido instructivo para los demás que soltar un diluvio de voces en un lenguaje sublime. <sup>20a</sup>¡Hermanos, dejaos de infantiladas! <sup>22</sup>Los registros elevados no singularizan, en suma, a quienes tienen buena fe, sino a los carentes de ella; y, al contrario, el don de rebatir en nombre de Dios las acciones injustas es un distintivo de los creyentes, no de los descreídos. <sup>23</sup>O sea que, si se presentasen de improviso unas personas especiales o unos incrédulos –en la hipótesis de que se celebrase una junta plenaria en el sitio de costumbre y estuviesen los reunidos hablando en una de esas jerigonzas–, a ver si aquellos no dirían *¡Estos están en una bacanal!* <sup>24</sup>Y al revés –en el supuesto de que cada uno anduviese refutando en nombre de Dios actuaciones ilícitas–, si apareciese inopinadamente un descreído o alguna persona peculiar, se sentiría puesto en evidencia e interpelado por el conjunto; <sup>25</sup>desvelaría sus entretelas y se echaría de bruces al suelo para adorar a Dios, diciendo sin reservas: *Dios existe y es como vosotros lo veis*. <sup>26</sup>¿Y entonces qué, amigos míos? Pues que, cuando os reunáis, esté cada cual a su cuerda, a su cartilla, a su hallazgo, a su modo de hablar, a su forma de expresar lo que siente... ¡Pero que sea edificante todo! <sup>32</sup>Además, el numen de quienes tienen el don sobrenatural de hablar por inspiración divina es cosa de ellos. <sup>33</sup>De veras, Dios no se muda: él es la suprema estabilidad<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> En el v. 1, *διώκω* ‘seguir’ (*ab* *ώκός* ‘que corre’, base de *Ὁκεανός*, el ‘Gran río continuo que rodea la tierra’, *Océano*). En el v. 11, *βάρβαρος* no designa a los *bárbaros*, sino a su modo de hablar, que, para un grecorromano, era exótico; otra cosa sería además contradic-

Veza tras veza, el lector de *ITs* y de las otras misivas debe ir acotando sentidos desde una sinalagmática transacción, establecida tácitamente sobre los actos de habla, no sobre el sistema lingüístico en sí. El fluir dialéctico propicia figuras que hacen brotar la virtud polisémica de las palabras y, al sentir que repetidamente se quiebra el apropiado *ajuste de estilo* –en griego, καθήκον, πρέπων o προσήκον y en latín, *decens, opportunum* o *decorum*–, el receptor siente el gozo de la literaturidad. Afirmaba con orgullo Cicerón que “los griegos dicen πρέπων a lo que nosotros llamamos naturalmente *decoro*” (*Orat.* 21,70). Cuando ya quiere todo ser visto en una lisa semiótica globalizada, el lenguaje humano es capaz de engalanarse y, haciendo inseparables ética y estética, vincular el *ornatus* ‘belleza de estilo’ con lo *dignum* ‘decoro’ en el plano de la *aequitas* ‘igualdad’. Siguiendo a Aristóteles, sostiene Quintiliano que “los griegos opinaban que el modo de hablar revela el de vivir y, a la vez, lo más recóndito del alma[,] no importando tanto quién habla y por quién como ante quién lo hace”<sup>163</sup>. Una lograda correspondencia axiológica y sociolingüística con la ἰκωνότης –*dignitas* o ‘proporcionalidad personal’– la pone Lucas en las palabras por terceros de un preocupado centurión: “Señor, no te tomes la molestia de ni acercarte a mi zaguán, que no doy la talla para eso y, por lo mismo, tampoco he creído oportuno presentarme yo ante ti; mira, con que des una voz, se pondrá bueno mi asistente”<sup>164</sup>.

Entre los recursos estilísticos paulinos, destaca una irónica ruptura de lo unívoco que, *con decoro o sin él*, hace fijar la atención<sup>165</sup>. Desde una pers-

---

toria, que la misión paulina a nadie excluye (Rm 1,14; *vid.* Cl 3,11: Σκούθης ‘escita’, pueblo de las estepas, ¿lat. *hunni* ‘hunos’? *Cmp.* Hch 28,4). En el v. 23, μαίνω ‘estar en pleno delirio báquico’. En el v. 33, ἀκαταστασία ‘inestabilidad’ y εἰρήνη expande el sentido de 1Ts 5,3 (*leg.* Teresa de Jesús, *CC* 16b: “no se sigan por sola una parte de la Escritura”).

<sup>163</sup> Quint., *Inst. Or.* 11,1,30.43. En NT, ἰσότης ‘igualdad’ es voz exclusiva de 2Cor 8,13-14 y Cl 4,1.

<sup>164</sup> Lc 7,6b-7 (ἄξιόω ‘juzgar decoroso’; παῖς ‘soldado al servicio personal de un mando’, lat. *aiutor*). En la Biblia, sólo en 2Cor 3,5 ἰκωνότης ‘valía’ (\*ἔξ- ‘rect-’).

<sup>165</sup> Εὐκάρως ἀκάρως (2Tm 4,2). El aviso a Timoteo habla de *decoro* estilístico, no de una extemporánea u oportunista machaconería (del verso anterior, *cmp.* διαμαρτύρομαι ‘encarecer’ con su empleo en 1Ts 4,6; en hendiadís con προλέγω). El verbo ἐφίστημι ‘estar encima’, ya así en Homero (Ἰλ. 10,496: ἐφροστήκει). Pablo plantea su revisión de la ἐκλογή en 1Ts 1,4b que, fuera de la visión judía, designa la *elección* de personas –esclavos o soldados–, reses o cualquier objeto de transacción, quedando lo escogido bajo dominio pleno del adquirente; si la opción –o la *recluta*, como en 1Ts 2,12b (\**leg.* /\*κλη-, *legio*/καλέω)– eran seres vivos, el dueño les marcaba a fuego o por incisión unos στίγματα declarando la pertenencia; se hizo costumbre legionaria y, cristianizada, los *tatuajes* identificativos se mantuvieron hasta su pro-

pectiva menipea, la antanaclasis paulina enlaza con su filosofía y, tanto para el lector postizo como para el natural, lo verosímil aparece como hegemónico y lo auténtico, como un parecer. Salvo en lo relativo a la gratuita δικαιοσύνη θεοῦ ‘justicia de Dios’, para la que no admite avenencias, Pablo refleja estar convencido de llevar razón, pero también de que nadie la posee entera y de que los gentiles tienen la suya; de ahí que diga a la asamblea corintia: “¿Pero qué os habéis creído? ¿Que la razón sustancial de Dios se ha encarnado partiendo de vosotros o que sólo hacia vosotros se ha inclinado?”<sup>166</sup>. Se atisba una profética voz: “¡Argumentos volátiles! Ya he oído de esos más de la cuenta. ¡Menudos arengadores al revés estáis hechos todos! ¿No hay alguien que ponga coto a unas palabras vacías?”<sup>167</sup>. La batalla con unos y con otros es cosa de una efectiva λογοποίησις ‘creación de palabras’ para la escuela de Pablo. “Si alguien da otra doctrina, pero sin penetrar en los contenidos salvíficos de nuestro señor Jesucristo y en su enseñanza radicalmente compasiva, es que anda ofuscado y, a falta de todo saber sólido, con una enfermiza gana de dimes y diretes o de fútiles porfías sobre palabras”<sup>168</sup>.

Si cupiese aquí fijar los motivos axiales del epistolario paulino, sobresaldrían claramente tres: el de la continua preocupación por el estado de los cristianos y de las fundaciones abiertas a lo largo del Imperio, el de un innovador plan organizativo de sostenimiento y asistencia y –llevando la delantera– el de la proclamación de que Jesús es el ungido para ser soberano de un reino realmente διακονικός ‘servicial’<sup>169</sup>. Hilos que, como se sabe, van entretejiéndose con otros múltiples hasta formar el ancho telar temático que sostiene gran parte de un sistema de valores vigente aún. Un ca-

---

hibición por Adriano I. Sin atender aquel uso, mal se entiende un sarcástico verso paulino sobre el controvertido tema de la circuncisión: “Que nadie me dé más la tabarra; sí, yo llevo en mi pellejo tatuado el nombre de mi dueño: *Jesús*” (Gl 6,17; *leg.* Gl 5,1.6,15).

<sup>166</sup> 1Cor 14,36 (*cf.* 1Ts 1,8). Καταντάω ‘llegar’ (metafór., *por herencia*; en NT, voz sólo paulina-lucana).

<sup>167</sup> Jb 15,3a.16,2-3a (παρακλήτορες es hápax de Job).

<sup>168</sup> 1Tm 6,3-4 (ζήτησις, variante de la voz ζήτημα referida en nota 2; la rara voz λογομαχία –en la Biblia, hápax– aparece encabezando una *sátira menipea* en que Varrón parodia las luchas dialécticas entre cínicos y epicúreos sobre la felicidad (*apud* BONANDINI, Alice, “Horatius Menippeus: primi sondaggi sulla presenza di Orazio nell’alterum saturae genus”, en *Camena* (ÉPHÉ, Paris), juin, n° 12 2012, 1-17, en p. 10-11.; *c. m.* en p. 3. *Horacio y las Menipeas varronianas* de A. Tovar, 1936).

<sup>169</sup> Los tres, enunciados ya en *ITs* (*passim*; p. e., *leg.* vv. 2,9 y 3,6 y –como primer *ke-rigma*– 1,1b).

ñamazo sobre el cual se bordan tanto los primeros vagidos del cristianismo como los bramidos postreros del inacabable conflicto entre Judea y Roma, recrudescido desde el año 68 al 71 y con funesto balance para ambas<sup>170</sup>. Roma no trató en principio con particular violencia a los cristianos ni Pablo sintió para su tarea un especial obstáculo por parte del Imperio; la violencia sistemática dio comienzo con Nerón y para otras, según se ha visto al inicio de este estudio, habría más bien que mirar a ese sector tradicionalista interno que insinúa 1Ts 2,15-16.

Los diarios quehaceres de Pablo se orientan al sostenimiento material y espiritual de unas fundaciones que, según sale muy menudo en su correspondencia, le traen al retortero. De todas las cartas de Pablo, las que reflejan con mayor lujo de detalle los momentos de su más íntima tensión son las enviadas a Corinto; pero incluso entonces su seriedad conceptual no va reñida con una expresividad a la menipea bien viva. Por ser una sin par parodia de los fallos judiciales y contener inadvertidos engarces con la *Fedra* trágica, cabe trasladar aquí un fragmento de una de ellas.

<sup>1</sup>Es archisabido que sigue habiendo desenfreno entre vosotros y un desmadre así ni siquiera suele verse entre quienes no son de nuestra fe. Llega

---

<sup>170</sup> La *calamidad* judía “se desencadenó en el segundo año del mandato de Floro, a los doce años de ser hecho Nerón emperador” (F. Josef., 'Iouδ. ἀρχ. 20,11,1). Efecto indirecto fue que la *senda* que los judíos calificaban de ἀρεσις ‘secta’ fuese vista al fin como *escuela de pensamiento* por los romanos; por ende, pudo Pablo –con probable anuencia del ὑπαρχος τοῦ πραιτωρίου ‘prefecto del pretorio’ Sexto Afranio Burro– estar en Roma “durante dos años completos en una casa de alquiler proclamando el reino de Dios y explicando todo lo relativo a Jesús como soberano ungido con absoluta franqueza y sin trabas” (Hch 24,14.28.22.30-31). Hch 28,29, sólo en algún cuestionado códice (aunque conviene ver para el hápax ἀκωλύτως que cierra el libro un verbo de igual raíz en 1Ts 2,16). Para Roma, llegaron con el final de la dinastía julio-claudia reiteradas épocas de guerras civiles y de recesión. Para la cristiandad, unos tiempos de persecución cruda, despiadada con Domiciano (F. Josef., *o.c.*, *ib.* 2) y en extremo sangrienta con Diocleciano y Galerio –por cierto, desde Tesalónica–, si bien éste firmaría una despectiva resolución de inmunidad en 311. A los dos años, un decreto de Constantino y Licinio legalizaba y auspiciaba a la perseguida confesión y, ya a mediados del siglo, Constancio II tomaba medidas drásticas en contra de quienes no siguieran el cristianismo. Juliano, viendo a los cristianos tan de espaldas a Cristo, quiso restaurar las paganas vertientes religiosas homéricas en el occidente romano; precisamente modeló su reforma atendiendo a un punto esencial del mensaje de Jesús: la διακονία (*leg.* Benedicto XVI, *Deus caritas est* [encl. de 25/XII/2005], 2,24; *cmp.* la nueva φιλανθρωπία juliana con la φιλαδέλφια de 1Ts 4,9). Con un edicto tesalónico de Teodosio, en 380, el cristianismo ahorrado en Nicea se convierte en la religión estatal romana.

al extremo de hacer alguno con la mujer de su propio padre vida marital.<sup>2</sup>Y vosotros, ¡tan campantes! ¿Es que no debíais más bien haber hecho un acto de contrición pública para borrar de adentro de vuestra comunidad a quien ha caído en semejante vileza?<sup>3</sup> Pues, por mi parte, yo –aun sin estar ahí físicamente, aunque en ánimo sí– ya tengo dispuesto un dictamen en contra de quien la ha cometido, igual que si me hallara presente: “Reunidos en junta extraordinaria vuestra comunidad y mi espectro por mandato de nuestro soberano Jesús y con plena capacidad de representación suya,<sup>5</sup> se emite el veredicto de poner a Fulano de Tal en manos del satánico verdugo al objeto de que sea reducida su natura a la nada y que, en el día en que el Supremo Juez dicte sentencia firme, su alma se salve...”<sup>6</sup> ¡Fea cosa vuestra fatuidad! ¿Acaso ignoráis que un poco de levadura sube toda la masa?<sup>7</sup> Desechad el fermento que esté pasado y haceos de pasta fresca. ¡No sois panes de un día corriente, sino de Pascua!<sup>171</sup>

Buscando la coherencia, la propuesta epistolar es ahí llamar a capítulo a los propios, que “ya juzgará Dios a los de fuera”<sup>172</sup>. Frente a quienes tie-

<sup>171</sup> 1Cor 5,1-7a. En Pablo, fuera del alud de motivos trágicos que da Lv 18,7-24, hay claros ecos de las grandes tragedias griegas (cuyos influjos, como los de otros textos clásicos, están requiriendo en los escritos paulinos una catalogación detallada, muy insatisfactoria aún). Contrástese ese v. 5,1 con Fedra, prendada de su hijastro Hipólito (“Los empeños de un acaso dan más engaño que gusto [...] *De nada demasiado*; y los sabios dirán lo mismo que yo”, dice Eur., Ἰππὸλ. 261-2.265-6; *cfr.* con la mujer de Putifar en Gn 39). Llamativas coincidencias con *Col. XX* de la *Regla de la Comunidad de Qumrán* (vid. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 2009, 93-94). El tono satírico del acta es correctivo del καύχημα ‘fatuidad’ corintio (v. 5,6; *leg.* c. 4). En v. 5,5, σάρξ ‘carne’, con sentido de *natura* (*cmp.* Flp. 3,3). Σατανᾶς, voz de origen caldeo, ‘ministro ejecutor de la justicia’ o *verdugo*. Para ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ‘el día ... Supremo Juez’, vid. 1Ts 5,2 (y nota 121). Frente a la antigua Πάσχα marcada en Ex 12,17-18, la invitación de 1Cor 5,8 a la nueva *Pascua* cristiana (*cmp.* Gl 5,9.11-13).

<sup>172</sup> 1Cor 5,13a. Con arreglo a lo dicho antes: <sup>9</sup>Os he puesto en mis renglones que no hay que compadrear con quienes son *infieles* con Dios, <sup>10</sup>pero en absoluto me refería a los *disolutos* mundanos, ni a los chupones, ni a los que andan al ojeo como rapaces, ni a los que se embelesan de cualquier figura escultural. ¡Entonces, ay, tendríais que moriros! <sup>11</sup>Lo que os puse y me apresuro a aclarar es que no hay que compadrear con quien, llamándose hermano en la fe, sea un inmoral, un chupón, un desleal con Dios, un ultrajador, un colgado en sus delirios, un ave de rapiña... ¡Con alguien así ni para comer!”. No está claro si ἐπιστολή se refiere ahí a la misma *carta*, a otra anterior o a *1Ts* –por vv. 4,3.5,7– y que, entonces, la agrupación corintia contuviese una parte de tesalónicos desplazados (vid. 1Cor 1,2a.2Cor 11,9). La idea, no juzgar a los otros y –por el v. 13b– ἐξάγειν ‘arrancar de cuajo’ los males de la comunidad (*cfr.* Dt 24,7b). Se trata, pues, de distinguir si la motivación es simplemente humana. *Cmp.* 1Cor 1,15,32-33 con la satírica variante del v. 6,13: “El pasto, para la panza y la panza, para el pasto” (aunque, como sigue, “a ambos deshará el Supremo Hacedor”, concluyendo Pablo en el v. 6,19-20: “Vuestro cuerpo es un altar portátil del espíritu [,] así que no sois vuestros. ¡Habéis sido comprados en una puja al alza!”).

nen otro modo de pensar –también τοὺς ἕξω en 1Ts 4,12–, esta misiva a unos vecinos de Tesalónica, reforzando su pertenencia, da una catarata de consideraciones finales, acompañadas de algunos problemas filológicos. Contándose por centenares las traducciones de la *vulgata editio* aparecida a fines del siglo IV, no pocas de *ITs* son versiones con ideas recibidas y rehechas<sup>173</sup>. De ahí que algunos puntos permanezcan sin revisar en perfunctorios traslados de voces como πορνεία, σκεῦος y, entre otras que deben de una vez ya desprejarse, ἔκδικος<sup>174</sup>. Más allá de apremiantes cuestiones filo-

<sup>173</sup> Por encargo del Papa Dámaso, hizo Jerónimo de Estridón su *vulgata editio* de la Biblia, reuniendo los textos dispersos de la *Vetus latina* a fin de unificarlos, universalizarlos y superar anteriores ediciones. Como base de la suya, Jerónimo tomó el texto hebreo de Yamnia y el griego de los LXX; desde 382 hasta la *Biblia de 42 líneas* de Gutenberg, es probablemente la *Vulgata* el caso más apasionante entre todas las transmisiones textuales; con todo, su difusión dejó postergado el texto griego hasta que Cisneros ordenó en 1502 la primera de las Biblias plurilingües; con refinada letrería de Arnau Guillém de Brocar, el NT ya estaba impreso en 1514. Erasmo, sabiéndolo, aceleró su edición griega y, apoyado por Roma, ganó la partida temporal en 1516; su texto fue base de sucesivas ediciones hasta que Tischendorf dio en 1849 su *Novum Testamentum Graece*. Aprovechando el texto erasmiano y otros, Lutero tomó la tarea de *ver-deutschen* ‘germanizar’ el Nuevo Testamento y de atreverse a trasladar la Biblia con un canon alternativo al de Trento; su plan era ofrecer la Escritura en un “alemán limpio y puro”, con estilo propio, según escribe en ‘Carta abierta del traductor’ (*Sendbrief vom Dolmetschen*, de 1530; la cita, en LUTERO, *Obras*, ed. de T. Egido, Sígueme, Salamanca 1977, 310; por la p. 309, un estilo hasta con aires menipeos y claramente paulinos, al modo de esa especie de magnífico *Elogio de la estupidez* –erasmiano ante *litteram*– que da 1Cor 11).

<sup>174</sup> 1Ts 4,3b-8. La *vulgata editio* de la Biblia tradujo bien σκεῦος por *vas*, aunque las posteriores traducciones han visto esta voz latina de modo metafórico y refiriéndola a *cuerpo* o *esposa*. Sin embargo, nótese que, en una cultura νομαδική *nómada* o ‘trashumante’, σκεῦος llegó a designar cualquiera de los *enseres* o la totalidad misma del ‘conjunto de los necesarios para el día a día’ (como en ár. *šwār* ‘ajuar’). En tiempos de Pablo, los legionarios sabían lo suyo de movilidad geográfica y del ‘bagaje’ –lat. *impedimenta* o *vas*– que, costado por ellos mismos, llevaban en sus forzosos desplazamientos. La voz forma el compuesto σκευοφόρος (‘asistente del hoplita que le lleva su armamento’ (Tuc., Πελ. Πολ. 3,17); también, algún otro tipo de *subalterno* estatal e incluso un encargado de los cultos de Mitra y el derivativo παρασκευάζω ‘preparar’ (*cmp.* con παρασκευή ‘viernes de los preparativos de la Pascua’, en Mt 27,62, Mc 15,42, Lc 23,54 y Jn 19,14.31.42; *etiam*, F. Josef., ἰουδ. ἀρχ. 16,6,2). Acaso el defectuoso traslado de σκεῦος entronca con la tergiversada voz πορνεία del verso anterior (*vid.* nota 109). La expr. coloq. *sanseacabó*, por ἀπέχεσθαι (*cmp.* Mc 14,41). Por otra parte, designando en papiros y autores griegos al *tutor* o ‘defensor legal’ de alguien, la voz ἔκδικος –en NT, sólo en 1Ts 4,6 y Rm 13,4– aparece calificada con un κύριος en función adjetiva: *todopoderoso*. En AT, la voz hebrea *goel* designa al pariente o allegado que actúa como portavoz y defensor familiar en ciertas reivindicaciones (p. e., Lv 25,25, Nm35,19 o 2Sm, 14,11); relativo al levirato, Rt 3,12.4.4.8-10 señala los requisitos institucionales del

lógicas, conseguir equilibrar lo que unos donaban, con arreglo a sus posibilidades, y lo que otros recibían, según su necesidad, fue más difícil dentro de la misma fundación macedona –como trasluce 1Ts 4,3b-9a– que de cara al exterior. A un romano, hecho a una responsable *pietas* patriótica, le costaba el misericordioso concepto personal de ἐλεημοσύνη, al que –sobre todo si era *de balde*– consideraba “una flojera mental ante los infortunios ajenos”<sup>175</sup>.

Sólo una vez emplea Pablo la voz *limosna* –calco de ἐλεημοσύνη– y es, por mano de Lucas, como coartada frente a la acusación judicial judía en Cesarea (Hch 24,17). No obstante, Pablo y su equipo efectuaron una muy seria reflexión sobre la misericordia y, a partir de ella, diseñaron el plan de sostenimiento y asistencia mencionado que, no sólo para sus propias fundaciones, tendrá una importancia transcendental. El proyecto, acaso gestado en la casa filipense de la sedera de Tiatira, si es que no lo llevaban ellos desde Troya ya en cartera (Hch 16,9.15.40), maduró en Tesalónica. Aparece denominado como κοινωνία ‘ayuda en comandita’, διακονία ‘tarea asistencial’, λογεῖα ‘recaudación’ o λειτουργία ‘prestación de servicio’, entre otras voces íntimamente asociadas –καρπός ‘producto obtenido’, σπλάγχνα ‘lo visceral’, χαρά ‘gozo expansivo’, εὐχαριστία ‘agradecimiento ante una providencial ayuda’ o ἀγάπη ‘caridad’– que matizan el plan trazado<sup>176</sup>. Por cognación, desnudada una mítica Χάριτης ‘Gracia’, da en el

---

ἔκδικος; su parentesco, su disponibilidad actuante, la publicidad del acto y el cierre del mismo. Is 43,14 lo acerca al λυτρούμενος ‘rescatador’. Job se rebela y lo revela como *redentor* (19,25; próximo en su v. 16,19 al μάρτυς ‘testigo presencial’ y al συνίστωρ ‘testigo consabidor’; *cmp.* Esq., Άγ. 1061). De cierto, suenan en el verso paulino voces sapienciales que amenazan con castigar a los infractores (Sab 12,12 y Eclo 30,36; *cmp.* Lv 27,28). En 1Ts 4,4-8, la escatológica preocupación ante un fin inminente se orienta más al orden mundial que cuestiona el alternativo modelo cristiano; cerrando brillantemente el bloque, Pablo muestra que el padecimiento humano no genera una fe ingenua. Ayuda al yerro el que la voz ἔκδικος documenta la antigua costumbre del νυμφαγωγός ‘leal amigo íntimo del novio que hace las consabidas comprobaciones y, el día de la boda, traslada a la novia a la vivienda matrimonial’; tiene otro reflejo neotestamentario: “No es el amigo de confianza del novio el que tiene a la novia; aquél –que es el valedor legal y el que está al tanto de todo– se llena de gozo con oír la voz del recién casado” (Jn 3,29; el lirismo conceptual joanino concentra imágenes tan sublimes como espléndidas en ἀγάπη ‘entregado amor’ (voz ya especializada en 1Ts 1,3).

<sup>175</sup> Sén., *De clem.* 2,5,1); sin llegar a ese estoico desdén, Cicerón toma la misericordia por una *aegritudo* ‘mala conciencia’ (*Tusc.* 4,8,18). Jesús expresa para la ἐλεημοσύνη algún helezado recelo (Mt 6,2-4).

<sup>176</sup> Ejemplos, entremezclados, en Flp 1,5.2,1.16 (ya con un λόγον δόσεως καὶ λήψεως ‘libro de caja para la contabilidad’ en v. 4,15), y 1Cor 16,1-2, 2Cor 7,15.9,1.12.13, 1Ts 3,6 o Flm 6-7.

latín jeronimiano *caritas*, que ya designa plenamente el modelo de asistencia social cristiana. Cada denominación aduce las razones de un esquema que parte de una χάρις τοῦ θεοῦ –‘divina gracia’, en los traslados usuales, y acaso mejor, sin faltarle, *plus extraordinario*– hasta llegar a las εὐλογίας, a las *obras son amores*, que asocia a la oración de los romanos en una compartida lucha final<sup>177</sup>.

Encarrilar el proyecto le llevó a Pablo gran parte de su actividad y casi llena epistolarmente su tercer viaje, antes de emprender el otro que se frustró. Buscando mayor espacio que el comprendido entre la provincia oriental de Judea y la adriática de Iliria, tenía él decidido que, nada más dar carpetazo en Jerusalén a la tarea *apalabrada* con aqueos y macedones, se iría a Hispania para aclimatar su *ecuménico* proyecto y difundir el mensaje de Jesús; creía que en esa punta occidental del Imperio se libraría “de los tercetos opositores que viven en Judea”, pudiendo así edificar de nueva planta y “no sobre un cimiento ajeno”<sup>178</sup>. Sin duda, aquellas *buenas obras*, fruto de las λογείαι ‘aportaciones voluntarias’, fueron –literalmente– muy *tomadas en cuenta* para el desarrollo del plan abierto tiempo atrás: la refundición de la inicial διακονία cristiana como un *servicio*, al margen del Estado, con estructura, medios y personal propios. Pablo, con soltura en un léxico financiero-mercantil, se permite con menipeo gracejo incluso ver a Dios como una especie de *banquero anarquista* que apuesta su capital por la religión emergente. Muchos de los juicios negativos contra Pablo vinieron de que aquel *credo* del amor desinteresado, encima de desacralizar un estatuto *teológico* tradicional, minaba el *statu quo* de las relaciones judeo-romanas y hasta del Imperio<sup>179</sup>.

<sup>177</sup> La χάρις ‘plus’, en 2Cor 8,1 (*plus* dado como complemento y gratuitamente; *cmp.* Rm 4,4; así ya la rica y compleja voz deverbal χάρις en un micénico \*j’irk- ‘dádiva’). La λογεία se hace dominical y sabiendo, a juicio de cada uno, que, “a quien con júbilo da, Dios lo ama sin medida” (1Cor 16,3 y 2Cor 9,7). Para las εὐλογίας Χριστοῦ, el *luchar juntos* –marcando el verbo συναγωνίζομαι un final del proceso abierto en la *crisis* personal de 1Ts 2,2– y la προσευχή ‘oración’ comunitaria de su última epístola *leg.* Rm 15,29-30.

<sup>178</sup> Rm 15,19-20.24.26.28-30 (v. 20: ἀλλότριον ‘ajeno’, pero también *hostil* y, coloquialmente –por *impropio*–, ‘casa de lenocinio’; v. 28: σφραγίζω ‘echar el sello’). En la Biblia, προεπαγγέλλω ‘apalabrar’ sólo en Rm 1,2 y 2Cor 9,5. Para *tercetos opositores*, *vid.* 1Ts 2,15-16 (*cfr.* el *cave canes* de Flp 3,2).

<sup>179</sup> Λογίζομαι ‘anotar en una cuenta’. Para la διακονία cristiana, *vid.* 2Cor 8,2-6 (con χάρις como *obra benéfica*). *Leg.* Flp 4,19 (Flp 4,9b-20, con πλοῦτος ‘capital monetario’; *cfr.* τραπεζίτης ‘banquero’ en Mt 25,27; *leg.* Mt 21,12, Mc 11,15 y Lc 19,45-46). En Flm 18, ἐλλογῶ ‘anotar un debe en una cuenta’. La recaudación de la λογεία, ya como *colecta* do-

De no errar san Jerónimo en el capítulo trece de sus biografías *Sobre ilustres varones*, Flavio Josefo hizo “un esmerado libro acerca del martirio de los macabeos titulado *De la preeminencia de la razón*”; como en los otros libros suyos, auspiciados por el emperador Domiciano, sigue Josefo a su correligionario Filón y, más aún, el enfoque histórico del griego Polibio con el fin de hacer ver a la élite romana que los judíos merecen respeto y están al nivel de la cultura helenística<sup>180</sup>. Por su parte, desde *ITs*, los escritos de Pablo se dirigen a personas que, aun siendo también todas del ámbito romano, no proceden de ninguno de los grupo oligárquicos del Imperio; es más, el antedicho proyecto paulino de *bastarse con los medios propios* –la αὐτάρκεια– interesa la línea de flotación de un orden mundial basado en todas partes, de una u otra forma, en un “bestial expolio”<sup>181</sup>. Cuando la pluma paulina puso en papel por vez primera la voz κύριος, sabía hacia

---

minical de aportaciones voluntarias, *mediante cédulas* (1Cor 16,3: δι' ἐπιστολῶν, casi como *letras de crédito*). La *pecunia*, con el metálico sonido ya de *moneda acuñada*, es para Roma un bucólico recuerdo de una economía de trueque. Esencialmente, el *divus Caesar* oficia como sumo sacerdote de una religión cuyo único dios es el dinero y su templo, la oficina donde “hacer préstamos con abusivo interés” (Cic., *Att.* 16,15,5). Con la usura, la mayor parte del “dinero en metálico se lo quedaba la Hacienda estatal”, corrupta y acaparadora de *scidulae* ‘títulos’ (Tác., *Ann.* 6,17; *vid.* en Hch 22,28 que la carta de ciudadanía le salió a Lisias por πολλὸν κεφάλαιον ‘un pastón’; en Hch 17,9 y 24,6, también el dinero mueve a los munícipes de Tesalónica y al prefecto de Judea). Si bien la ley judía ya vedaba abusivos intereses (Dt 23,2), el cristianismo proscribió cualquier tipo de interés usurario. De lo dicho en 2Cor 8-9, entre otros lugares, se infiere que el proyecto asistencial paulino creó una especie de cajas de resistencia a partir del apoyo mutuo macedón. La *Rinascita* no sólo se extasió en la Antigüedad Clásica y su arte; ya en un primer *renacimiento* medieval, la πτωχεία ‘pobreza mendicante’ ideó los *Monti di Pietà* ‘montepíos’, desarrollados por los cuatrocentistas franciscanos Carcanis y Manassei. En Castilla, parece que arrancó con las Arcas de Misericordia promovidas por la abadía de San Benito vallisoletana, siguió con los montepíos de Dueñas y Toledo a mediados del siglo XVI, avanzó a comienzos del XVII con los de Cuéllar y Málaga y cuajó con Francisco Piquer en 1702.

<sup>180</sup> El citado *4Mcb* correspondería a Περί αὐτοκράτορος λογισμοῦ (según Eus., Ἐκκλησι. ἱστ. 3.10.6-7, pseudoepigráficamente también). Para συμπλοκή polibiana, *vid.* nota 37. Como introducción a las πράξεις τῶν Ἰουδαίων ‘hechos de los judíos’, *leg.* F. Josef., Ἰουδ. ἀρχ. 16,6,8.

<sup>181</sup> Lc 11,39: ἀρπαγή. De ἀρπαξ ‘ave de rapiña’, se forma un grupo léxico con sentido de ‘adueñarse de algo por la fuerza’ (práctica usual en el *botín de guerra* y, por lo visto, también en otras circunstancias). *Cmp.* texto vinculado a la nota 127. Tácito –añorando a su noble suegro Agrícola, de la dura época domiciano– recuerda que los ambiciosos romanos, “falsificando las palabras, a la rapiña, al destrozo y al robo los denominan *dominación* y donde dejen hecho un desierto, lo llaman *paz*” (*Agric.* 30,6).

quién apuntaba: al *Señor*. Ese apelativo acabó pronto, entre cristianos, designando por antonomasia a Jesús, pero tal vocablo sólo le transmitía a un hablante helenizado común el significado genérico de ‘el que tiene dominio sobre alguien o algo’<sup>182</sup>.

De las acepciones de κύριος, cabe destacar la que pone Lucas en boca de Porcio Festo y contrastarla con el término homólogo que emplean en su alegato contra Pablo unos vecinos de Tesalónica. Estos, como se vio, esgrimen ante las autoridades municipales y el alborotado gentío un temible e imperioso vocablo: καῖσαρ ‘césar’. En cambio, el prefecto romano –a solas con Agripa, su προξενητής ‘honorable huésped de Estado’, y con la ἔξοχή ‘crème de la crème’ militar y civil– deja caer en Cesarea, refiriéndose también al σεβαστός ‘augusto emperador’, una impronunciable voz irónica e inaudita: ὁ κύριος, *el mandón*.<sup>183</sup> Nada más abrir el *documento cero* del cristianismo, la pluma paulina asignó el provocador vocablo a Jesús; con satírico guiño menipeo, *ITs* exponía que su lucha era por la κυριότης τοῦ λόγου ‘soberanía de la palabra’. De suyo, el objeto de atribución de *ITs* son las palabras mismas y el implícito destinatario de la misiva, el *césar* –el κύριος, el *dominus*, el ‘señor’–, a quien el texto despoja de su propia imperial lengua. El *Señor* se había adueñado de ella indebidamente y *ITs*, retorciendo la ideología imperante, lo derroca y pasa la titularidad real a Jesús. Por la fuerza, Roma quiso globalizar del todo su *régimen político*, pero el πολίτευμα abierto en la misiva paulina a unos soldados avecindados en Tesalónica desenmascaraba aquella farsa en la que romanos y judíos tan sólo creían materialistamente en que “su panza es dios”<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> Contextualmente, κύριος designa en griego desde el *amo* de un simple burro (Lc 19,33) hasta el *dueño* de una gran hacienda (Lc 19,20); y así, un *paterfamilias* (Gn 18,12), un *funcionario* de alto rango, (*ITs* 3,13), un *juez* (como *Señoría*, en *ITs* 5,2), un *alto mando militar* (*ITs* 4,16), un *soldado especializado* (Gn 49,23), un *caudillo* (Ex 32,22) o, entre mil acepciones, el título de *don* para personalidades y maestros (Jn 13,13). Incluso designó a Dios (a veces, por cierto, produciendo el yerro del entendido); en los LXX, la voz κύριος sintetizó, junto con θεός, los múltiples nombres hebreos de *Dios* (*Adonai, Eli, Elohim, Shadai, Yahvé*, etc.) e introdujo un uso epítetico, ajeno a los griegos antiguos. Con sentido de superioridad siempre (*vid.* Cl 4,1), admite κύριος hasta una función adjetiva o adverbial (*ITs* 4,6.15.5,2).

<sup>183</sup> *Cmp.* Hch 17,7 y Hch 25,26; el empleo de la voz κύριος para referirse al *césar* –por entonces ya Nerón– no está registrado antes de haberlo puesto Lucas por escrito.

<sup>184</sup> Flp 3,19 (la idea de *pancismo*, por κοιλία ‘barriga’); en el v. 20, el hápax bíblico πολίτευμα). A ruegos de Agripa, Claudio, tras dar derechos ciudadanos a los judíos alejandrinos, los amplió a los demás del Imperio, con la condición de que no creasen problemas (F. Josef., *ΐουδ.* ἀρχ. 19.5.3).

Si ya se vio cómo en Troya tuvo Pablo el ὄραμα de que debía ir a Macedonia, otra *toma de conciencia* –también de noche, a oscuras y seguro ya de sí en Corinto– le hace sentir un secreto mandato: “Habla sin aprensiones, no te quedes en silencio”<sup>185</sup>. Y lo hizo, en alto y por escrito, constituyéndose en el eslabón perdido de la sátira menipea. Desde una mera perspectiva filológica, *ITs* consiste en un serio juego sobre el haz y el envés de las palabras; su polisémico valor se erige en poderoso medio de creación de sentido a través de ese mecanismo anafórico –la antanaclasis– cuya eficacia para la interacción comunicativa es conocida de siempre. Sin lugar a dudas, *ITs* diseña un proyecto religioso de alcance inmenso; con todo, la pregunta de por qué el primer documento cristiano se elaboró en forma de παρώδια ‘texto contrapuesto’ era ineludible. De continuo, *ITs* confronta la doctrina del *Señor* con una opción alternativa y con palabras que, viniendo de antiguo, se dan como radicalmente nuevas. Y es que, con insalvable realismo ficcional, nadie puede bañarse dos veces en el mismo *diccionario*<sup>186</sup>. Tampoco “nadie puede estar a la vez de criado para un par de dueños, porque, una de dos, o hará ascos a uno dando preferencia al otro, o sentirá el apego del primero y la inquina del segundo”. Cerrando ese caso, recoge Lucas sin rodeos: “Es imposible que estéis al servicio de Dios y al de la opulencia”<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> Hch 18,9; *cmp.* 2Cor 9,4,13.

<sup>186</sup> El dicho –indirecto– heraclitiano, en Plat., Κρατ. 402a (puntualizando, γελοῖος ‘gracioso’, que *nadie* que se meta en el río con ἀπεικάσματα ‘ideas preconcebidas’; como hápax bíblico, *cfr.* Sb 13,10). Una gélida, aunque eficaz, terminología ha hecho que la parodia quede parodiada a su vez y, en gran parte, subyugada por una *hipertextualidad* definida matemáticamente como “toda correspondencia de un texto B [hipertexto] con un texto anterior A [hipotexto] en el que, sin ser su comentario, se injerta” (GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Seuil, Paris 1982, 11-12, en trad. mía). La *nouvelle critique* del ya pasado siglo, aun dejando cierta virtud transformativa a la parodia, la hizo formar cuerpo con la refundición, la imitación burlona, el plagio burlesco y el disfraz jocoso. Sin refundir un texto ni hacer una burlesca reescritura, puede parecer una temeridad calificar de *parodia* a *ITs*; pero es que, en la parodia, la burla no es el perejil de todas las salsas (salvo por *burlar* metalingüísticamente expectativas lectoras). Siempre con ironía, la parodia trasluce juicios éticos y, desbordando historia y literatura, toca la antropología, lo que ni mucho menos es nada informal.

<sup>187</sup> El λόγος Ἰησοῦ, en Lc 16,13 (igual –salvo οἰκέτης ‘el que está vinculado a una casa no suya’– en Mt 6,24). El semitismo μαμωνᾶς ‘riqueza’ se divulgó en época medieval como diabólica prosopopeya de la avaricia: *Mammón*; luego, entre otros, Agrippa de Nettesheim y, en 1818, Collin de Plancy, cuyo *Dictionnaire infernal* tradujo José Zorrilla, oponiendo la voz hispanoamericana al culto al dinero. En la mitología greco-latina, el infero dios Πλούτος, *Pluto* o ‘Plutón’, posee el cuerno de la abundancia.

En las disyuntivas morales, no cabe la ambigüedad que entra en las opciones estéticas hasta con gracia; la ficción miente por sacar verdad, no con engaño marrullero. Por eso, cuando la pluma lucana retoma la idea de un mesías *sufriente*, ‘sensible’, pone sin problemas que Jesús, haciéndose el enconadizo con dos viajeros, “fingió que iba más allá” al tener delante la aldea a la que realmente iban<sup>188</sup>. Pablo, al trasluz de sus letras, se esforzó por la paz y modificó su fe –ἐκ πίστεως εἰς πίστιν– en pro de una ‘sociedad civil’, que *el justo se salva por el compromiso*. Como los grandes místicos buscó, la auténtica dicha en un mundo atado a la miseria y al espíritu de la contradicción; ni se orilló a un sincretismo que Roma asumía sin repugnancia ni se atuvo a una exégesis dormida en la espera de un σωτήρ ‘libertador’. Para Pablo, era la hora del verdadero *reino de Dios* –βασίλεια τοῦ θεοῦ– “y cada cual tiene en él que arrimar con fuerza el hombro”. Dando su propia experiencia a sus pequeñas fundaciones, Pablo se mostró como un *hortelano laborioso* y a ellas –por una χάρις, *gracia o plus*–, como “una finca de recreo que Dios hizo” para sí ampliando su heredad natural. Ahora, yendo al fin a la fontana, seguirá la empequeñecida traslación de su primera carta a unos romanos vecindados en Tesalónica y ojalá que el eco de sus *impronunciables palabras*, igual y distinto, se deje escuchar<sup>189</sup>. Para leerla, sobra con aquello que, unos doce años antes de ser enviada, oyó Pablo en perfecto griego: “Confórmate con lo que de gracia te doy, que en la insignificancia alcanza de veras el poderío su plenitud”.

<sup>188</sup> Lc 24,28 (ἐγγίζω ‘acercarse’ o ‘pegarse a alguien’; la acción de προσποιέω ‘fingir’ puede ser δόλια ‘trapacera’ o ἄκακος ‘sin malicia; *cfr.* 1Ts 2,3).

<sup>189</sup> De los dos entrecomillados, el primero, con un dicho de Jesús, en Lc 16,16 (βιάζω ‘hacer presión’) y el segundo, en 1Cor 3,9 (resuelta hendíadis de γεώργιον con οικοδομή; *cfr.* κῆπος en Cnt 4,12; respecto a un mítico παράδεισος ‘paraíso’ –*vid.* 2Cor 12,4–, ese γεώργιον ‘terreno labrantío’ –en NT, hápax– supone otra ‘caída *al suelo*’ en el proceso paulino de concienciación señalado en la nota 14). La sonora y singular locución ἄρρητα ῥήματα ‘palabras impronunciables’ (2Cor 12,4) varía expresiones de Sófocles (en Οἶδ. Κολ. 1001, ῥητὸν ἄρρητόν τ’ ἔπος y en Οἶδ. Τύρ. 465, ἄρρητ’ ἄρρητων). Al cierre de mis palabras, ἀρκέω –ya en Hom., primit. vrb. ‘ampararse en’– ‘tener de sobra’ lleva marca usual de las tragedias griegas (p.e., Sóf., Ἄντιγ. 547) e imprime irónicos rasgos menipeos a las expresiones δύναμις, ἐν ἀσθενείᾳ y τελεῖται, en las cuales culmina la serie de versos que, antes y después de 2Cor 12,9a, dan a lo loco a ¿propios y extraños? el indómito manifiesto cristiano –concluido en serio en Rm 12– de la no violencia: “Cuando de veras me hago insignificante, es cuando me vuelvo moralmente poderoso” (2Cor 12, 10; *vid.* Lc 9,48c). Aproximo el formato de *1Ts* al de una carta actual: el sobre, los preliminares y el texto.

*Carta de Pablo de Tarso  
a una agrupación romana vecindada en Tesalónica (1Ts)*

1.<sup>1</sup> Silvano, Timoteo y Pablo,  
a la Junta de la ciudad de Tesalónica,  
que está en manos del Sumo Hacedor y de Jesús, ungido como soberano.

Con agradecimiento a vuestra agrupación y deseos de bienestar.

<sup>2</sup> Al mencionaros a cada uno en nuestros rezos, salta siempre en nosotros un sentimiento de gratitud a Dios. Sin dejar pasar un solo instante, <sup>3</sup> recordamos ante Él, nuestro Hacedor, vuestro activo compromiso, vuestra afanosa entrega al auxilio de los necesitados y vuestra capacidad para permanecer firmes a la espera de quien fue designado soberano nuestro: Jesús.

<sup>4</sup> Queridos amigos que habéis sido preferidos por Dios:

Bien notorio es que sois la flor y nata suya. <sup>5</sup> Por eso, la feliz noticia –cuyo encargo de proclamar tenemos– no surtió efecto en vuestra agrupación mediante una retahíla de palabras sin más, sino sobre todo por impulso arrollador de un vivificante soplo divino y además por una plena fe en su mensaje. ¡Conocéis al dedillo todo cuanto hemos hecho en esa agrupación! Fue por vosotros. <sup>6</sup> Da gusto ver cómo os adheristeis a nuestro modelo –o sea el del Señor– acogiendo la propuesta positivamente, contra viento y marea, con unas expansivas ganas nacidas en un aliento divino. <sup>7</sup> Así, vuestra agrupación ha llegado a ser un referente para cuantos hacen su jura en Macedonia y en Acaya. <sup>8</sup> Hay que reconocerlo, el mensaje de Su Majestad ha tenido eco a partir de vuestra agrupación; pero no sólo por esas dos dichas provincias, sino que esa promesa de lealtad a Dios vuestra ha hecho por todas partes una campaña difusora de tal calibre que ni hace falta que añadamos nosotros media palabra más. <sup>9</sup> Van otros refiriendo por propio impulso, desde luego, qué tipo de recibimiento nos hicisteis y de qué forma os pasasteis de esos petrificados falsos dioses al Sumo Hacedor para poneros al servicio de un auténtico Dios viviente <sup>10</sup> y aguantar a pie firme a que Jesús –su hijo, al cual revivió de entre los muertos– vuelva desde el cielo a sacarnos de esa violenta conmoción generalizada que está cociéndose.

2.<sup>1</sup> Ni que decir tiene, hermanos, que nuestra permanencia entre vosotros no fue de vano cumplimiento; <sup>2</sup> antes bien –aunque venía yo, como ya sabéis, de sufrir en Filipos vejatorios maltratos–, saqué fuerzas de flaqueza para, sumido

en una honda crisis personal y puestos en manos de nuestro Dios, transmitiros su buena nueva. <sup>3</sup> Bien sabéis que nuestra apasionante misión no nace de una creencia ilusoria, ni de una falta de decoro, ni de una marrullería. <sup>4</sup> Nada más lejos; nuestra manera de transmitir el feliz mensaje responde a habérsenos hecho una prueba –superada, a criterio de Dios– para recibir la guarda y custodia de tan excelente proclama; no porque estemos intentando dar gusto a alguien cualquiera, sino a aquel que escudriña nuestra intimidad más recóndita: a Dios.

<sup>5</sup> Recordáis a la perfección –Dios sea, si no, testigo– que jamás hemos actuado con ánimo de adular ni de disimulado afán de lucro. <sup>6</sup> Tampoco, ni de vuestra parte ni de la de los demás, hemos pretendido conseguir unas glorias mundanales. <sup>7</sup> ¡Y eso que podríamos habernos dado a valer en nuestra condición de enviados del Ungido! Pero no; cuando estuvimos entre vosotros, os tratamos con mimo, como si fuésemos un ama de cría que transmitiese calor a sus pequeñines echándose a su lado. <sup>8</sup> ¡Así de encariñados estábamos con vosotros! Tanto que, de lo queridos que nos llegasteis a ser, quisimos compartir alma, corazón y vida con vosotros y no únicamente el divino mensaje en abstracto. <sup>9</sup> ¡A que no os habéis olvidado, hermanos, de nuestros desvelos y afanes? ¡Hay que ver cómo trabajábamos a todas horas para no serle a nadie de vuestra agrupación un impuesto añadido! Así fue como os transmitimos, en nuestra condición de heraldos, la feliz proclama divina. <sup>10</sup> A Dios pongo por testigo –pero a vuestra agrupación también– de cómo os tratábamos a quienes dabais el paso de vuestro compromiso: con todas las de la ley, reglamentariamente y de un modo intachable. <sup>11</sup> ¡A que sí lo recordáis? A cada cual –lo mismo que un padre hace con sus hijos– <sup>12</sup> le dábamos alientos, le aliviábamos sus penas infundiéndole moral con fantásticas historias e incluso, entre lloros, le suplicábamos que su forma de vida fuese como Dios manda. Él es quien os ha invitado a acudir a su impresionante reino. <sup>13</sup> Pues por lo dicho es por lo que no dejamos pasar un solo instante sin estar agradecidos a Dios. Sí, porque, captando el meollo de una noticia fuera de lo común, la acogisteis positivamente –pese a nuestras propias limitaciones– no como un asunto mollar humano, sino como lo que de veras es: un mensaje divino, que continúa operando en quienes mantenéis la palabra dada.

<sup>14</sup> En cuanto agrupación, hermanos, habéis seguido las huellas de las congregaciones religiosas de quienes viven con la pauta de Jesús el Mesías en la provincia de Judea. A decir verdad, incluso habéis experimentado bajo la férula de vuestros propios conmitones los mismos sufrimientos que aquellos otros bajo la de las judías. <sup>15</sup> Pero, ojo, de aquellas que hicieron morir –además de a

nuestros profetas— a Jesús, nuestro soberano; o sea, de esos que nos han echado fuera: los que no quieren dar gusto a Dios y que están en contra de todo el mundo. <sup>16</sup> De aquellos que nos han puesto un montón de impedimentos a la hora de transmitir a quienes no son de cultura judía que también tienen derecho a la salvación. ¡Era lo que les faltaba! ¡Menudo error el suyo! Al final, la furia que se desate va a pillarlos de improviso. <sup>17</sup> En la actual coyuntura, hermanos, al sentirnos huérfanos de vosotros —en cuanto al cara a cara, porque en nuestras entrañas os tenemos bien vivos—, hemos hecho con todas las ganas cuanto era posible y más para poder contemplar de cerca vuestro semblante. <sup>18</sup> Por eso, hemos tratado de ir a visitaros —yo, Pablo, en concreto, una vez tras otra—, aunque nos lo ha chafado el satánico acosador. <sup>19</sup> Y es que, cuando nuestro soberano Jesús haga acto de presencia, ¿quién va a ser ante él, más que vosotros, nuestra esperanza, nuestra alegría, nuestra aureola? <sup>20</sup> ¡Pues vosotros!, que sois nuestra pública voz y fama y el motivo de nuestro júbilo.

3.<sup>1</sup> A todo esto, sin poder resistir ya más, tomé la decisión de permanecer solo, sin ayuda, en Atenas, <sup>2</sup> y le encargué a Timoteo, mi fraternal ayudante en la propagación de la feliz proclama mesiánica, que os diese fortaleza y os alentase en vuestro compromiso, <sup>3</sup> para que a nadie se le ponga carne de gallina ante los aprietos existentes. Lo sabéis de sobra: estamos metidos hasta los tuétanos en el asunto. <sup>4</sup> Y es que ya os lo avisé cuando anduve entre vosotros: “Me da que vamos a pasar apuros”. Pues, como veis, eso es lo que ha pasado. <sup>5</sup> Y ésa es la razón por la que, sin poder ya reprimirme, hice el encargo de recabar informes sobre la situación en que se hallaba vuestro compromiso de lealtad, no fuera que el diablo se os hubiese llevado con sus artimañas y se quedasen en nada nuestros sudores. <sup>6</sup> Pero no; que acaba de venir Timoteo de estar con vosotros y me ha dado estupendas noticias de cómo andan vuestro compromiso y vuestra desinteresada actividad caritativa, así como de que siempre nos recordáis gratamente y de que —como me pasa a mí con vosotros— nos echáis de menos y estáis con muchas ganas de verme. <sup>7</sup> Justo eso ha sido lo que, dentro de tanta atormentadora tensión por cómo iría vuestro compromiso, me ha dado moral, hermanos. <sup>8</sup> Y ahora, el que lo hayáis suscrito ante el Señor, me da la vida.

<sup>9</sup> Respecto a vosotros, ¿de qué modo voy a poder corresponder a Dios por todo el gozo del que, gracias a vuestra ayuda, disfruto ante Él? <sup>10</sup> Le pido a todas horas, con el mayor fervor, que podamos examinar a fondo vuestro semblante y ser capaces de recomponer los fallos de vuestro compromiso. <sup>11</sup> ¡Ojalá que el propio Creador, nuestra fuente de vida, nos allane el camino para ir a veros! Y también, nuestro soberano, Jesús. <sup>12</sup> Asimismo, que el amor desinteresado

que os tenéis dentro de la agrupación y hacia cualquier otra persona –del estilo al nuestro por vosotros– lo multiplique el Señor hasta más no poder. <sup>13</sup> Y, en suma, que afiance vuestros intachables corazones en un estado de gracia ante Dios, nuestro Creador, cuando nuestro soberano Jesús venga con todo su séquito celestial a pasar la revista de inspección.

<sup>4.1</sup> Así que, a partir de ahora, tal como ya lo practicáis y según lo que con nosotros aprendisteis sobre cómo debéis conducir os en la vida y cómo complacer a Dios, a ver si os hacéis, hermanos, mejores todavía; os lo pedimos de todo corazón en nombre de Su Majestad, de Jesús. <sup>2</sup> Conocéis al detalle qué consignas os hemos dado de parte suya. <sup>3</sup> Seguro que la voluntad de Dios es ésta: que sigáis vuestro camino de perfección. ¡Sanseacabó ahí la infidelidad! <sup>4</sup> Que cada cual se las ingenie en procurarse lo necesario para el día a día en ese camino ascendente hacia Dios y con visible estima de todos, <sup>5</sup> sin dejarse llevar por ansiosos arrebatos al modo de la tropa esa que, por lo que a Dios se refiere, actúa sin miramientos. <sup>6</sup> Explotar al compañero o aprovecharse arteramente de su actividad, ¡ni se os ocurra!, que, por lo que toca a esas cosas, tiene un vindicador todopoderoso para hacer en su nombre ajuste de cuentas; ya lo dejamos advertido de antemano con toda claridad. <sup>7</sup> Desde luego, Dios no nos invitó a vivir revolcados en un albañal, sino a seguir un camino de perfección. <sup>8</sup> Justamente por eso, no es ya que el infractor pase por encima de un ser humano, sino de ese Dios que ha querido dar libre curso entre vosotros a su inspiración pura.

<sup>9</sup> Vamos claros, sobre la disponibilidad para acoger con fraternal cariño a todo el mundo, no hace falta que os pongamos ninguna línea; sin duda, para amarse desinteresadamente unos a otros, vosotros mismos sois –digamos– *teodidactas*. <sup>10</sup> Pero aun siendo cierto que ya hacéis eso exactamente con todos los compañeros que viven en la provincia de Macedonia, os invitamos, hermanos, a redondearlo a más y mejor <sup>11</sup> y a que –según las consignas que os dimos– pongáis la alteza de miras en llevar una vida retirada, en dedicaros a lo vuestro y en cultivar la parcela con vuestras propias manos. <sup>12</sup> De cara a quienes piensan de una forma distinta, conformaos con un discreto pasar y no estéis a expensas de nadie.

<sup>13</sup> Por otro lado, amigos, nos gustaría que, en lo concerniente al tema de los difuntos, no estuviérais en la inopia, a fin de que no caigáis en una depresión como la de los otros que están faltos de esperanza. <sup>14</sup> Partimos de una base: creemos en que Jesús –que fue ejecutado– ha revivido; pues, de igual manera, por su mediación, Dios reunirá en torno a él a quienes ya fallecieron. <sup>15</sup> Es decir, sepa vuestra agrupación que, con argumento de autoridad, es del todo impo-

sible que nosotros, los mortales que permanecemos en la reserva a la disposición del Soberano, tengamos ningún privilegio respecto a los que ya murieron. <sup>16</sup> Así pues, el Señor –en el mismo instante en que dé la orden, nada más que su portavoz en jefe la transmita a voz en cuello, en el momento justo que resuene el toque del divino clarín– tendrá a bien bajar personalmente con pres-teza de su celestial morada; entonces, los que murieron confesando ser de Cristo se pondrán firmes en primera línea; <sup>17</sup> nosotros –los mortales que permanecemos en la reserva–, a continuación y, arracimados con ellos, seremos llevados de un voleo a la región de las nubes, para, inmersos en un brumoso aire, hacer la rendición de honores al soberano. Y, sin más ceremonias, quedaremos por siempre vinculados al Señor. <sup>18</sup> De modo que, con estas reflexio-nes, confortaos mutuamente.

5.<sup>1</sup> Sea como sea, por lo que se refiere al tiempo y a su circunstancia, ni falta que os hacen escritos de nadie, compañeros. <sup>2</sup> De sobra sabéis vosotros mismos que la fecha en que actúa Su Señoría sobreviene de forma parecida a la impensada llegada de un desvalijador en una cerrada noche <sup>3</sup> o como pasa, por poner otro caso, con las contracciones uterinas de una parturienta. Justo en el momento en que los prebostes se pongan a entonar lo de *¡Viva el Estado del Bienestar y Seguridad!*, es cuando va a caerles un azote inesperado y sin esca-patoria posible.

<sup>4</sup> Vosotros, en cambio, hermanos, no estáis instalados en una cerrazón, de suerte que la fecha del juicio se os vaya a echar, a manera de atracador, brusca-mente encima. <sup>5</sup> Porque vosotros sois sin excepción hijos de una gozosa claridad auroral; nuestro origen no está en una calamidad ni en un deslumbramiento. <sup>6</sup> Así que entonces no nos echemos a dormir, como los demás; al revés: permanezca-mos alerta y serenos. <sup>7</sup> Porque quienes se acuestan con la noche están en vida muertos y quienes se embriagan de noche tienen delirios. <sup>8</sup> Nosotros, por el con-trario, hijos de un luminoso amanecer, mantengámonos lúcidos y con lo justo, pertrechados sólo con una loriga hecha de leal compromiso e ilimitado amor y un esperanzador yelmo para, sin descalabro, quedar a salvo y felices. <sup>9</sup> Que Dios no nos ha hecho para vivir en un estado de agitación, sino con vistas al logro de un definitivo bienestar a través de Jesús, que, ungido como nuestro soberano <sup>10</sup> fue condenado a morir por defendernos. Así que, ya estemos de vela o ya en el descanso, vivamos en comunión con él. <sup>11</sup> Esa es la razón por la que debéis, con-forme lo estáis haciendo, daros ánimos unos a otros e infundir cada cual senti-mientos constructivos.

<sup>12</sup> Venga, compañeros, a ver si os fijáis en quienes se entregan con em-peño al trabajo en la agrupación, y en quienes, con la luz y guía del Señor, os

ayudan a discernir <sup>13</sup> teniéndoles la mayor de las consideraciones por el esmero que ponen en su tarea. Estad a bien con ellos. <sup>14</sup> Y por favor, hermanos, haced que quienes rompen la formación caigan en la cuenta, alentando a los descorazonados con imaginativas historias, cuidando con apego a los que flaquean, teniendo una actitud comprensiva hacia todos. <sup>15</sup> ¡Cuidado!, que nadie sea rencoroso ni vengativo; pase lo que pase, buscad en todo momento no sólo vuestro mutuo bien, sino el de cualquier persona. <sup>16</sup> Con alegría siempre, <sup>17</sup> no dejéis de rezar en ningún momento, <sup>18</sup> sintiéndooos agradecidos por todo, que eso es lo que Dios, en la línea de Jesús el Mesías, quiere para vosotros. <sup>19</sup> No echéis a perder su espíritu <sup>20</sup> ni desdeñéis unas voces proféticas, <sup>21</sup> aunque sopesadlas todas, quedándoos con lo bueno, <sup>22</sup> sin participar en lo que tenga éticamente mala pinta.

<sup>23</sup> En fin, en dos palabras, que el auténtico Dios de la armonía os encamine al sumo bien y que os mantenga en perfecto estado –resplandeciente por fuera e inmaculado por dentro– cuando nuestro soberano ungido, Jesús, haga el pase de revista. <sup>24</sup> El que os ha reclutado es de fiar, o sea que lo va a hacer.

<sup>25</sup> Rezad también por nosotros, compañeros. <sup>26</sup> De despedida, dad un beso muy especial a todos los hermanos.

<sup>27</sup> Al conjuro de Su Majestad, os insto a leer esta carta a la hermandad en pleno.

<sup>28</sup> Con vosotros, la gracia de Jesucristo, nuestro Señor.

## **BIBLIOGRAFÍA (ya incorporada), FUENTES Y DICCIONARIOS**

### FUENTES

*Biblia Viva*: Elio Sala e Vincenzo Santarcangelo, Edizioni San Paolo, Milano, 2002.

*Novum Testamentum Graece*. Barbara Aland, Kurt Aland *et alii*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 (NA<sup>28</sup>).

*Novum Testamentum graece et latine*. Heinrich Joseph Vogels. Freiburg im Breisgau-Barcelona, Herder, 1954.

*Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*: Alfred Rahlfs (ed. 1935), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979

\* Para los demás textos grecolatinos, sus ediciones y *Perseus Digital Library* (en traslados míos).

## DICCIONARIOS

*Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*: Pierre Chantraine. Paris, Éditions Klincksieck, 1968-1980.

*Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*: A. Ernout et A. Meillet. Paris, Klincksieck, 1967

*Diccionario de la Biblia*: Herbert Haag, Adrianus van den Born y Serafín Ausejo (eds y trad.). Barcelona, Herder, 1963.

*Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*: Amador Ángel García Santos. Estella, EVD, 2011.

*Diccionario Griego-Español*: Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Sotomolinos (dircts.), 6 vols. publicds., Madrid, C.S.I.C., 1996-.

*Greek-English Lexicon*: Henri George Liddell y Robert Scott (1843), rev. and augm. by Henri Stuart Jones (1940), Clarendon-Oxford University Press, New York-Oxford, 1996.

*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*: Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (dircts.), M. Sala y A. Herrera (eds.), Salamanca, Sígueme, 1990 (vols. I y II) y 1994 (vols. III y IV).

# When Augustine preaches on the Beatitudes. Format and Strategy

JOOST VAN NEER\*

**RESUMEN:** Los sermones de Agustín 53 y 53A tratan sobre las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña (Mt 5). Estos textos son dos sermones diferentes con diferentes énfasis, predicados en dos instancias diversas para diferentes ocasiones. En ambos sermones, Agustín aborda brevemente todas las bienaventuranzas, y luego selecciona una en particular para una discusión posterior. La bienaventuranza seleccionada se analiza exhaustivamente en ambos sermones, en una parte que tiene su propia estructura. Debido a que la división existente, principalmente orientada según el contenido en capítulos de la edición de Lambot (CCSL 41) –en los capítulos 16 y 14 respectivamente–, hace que sea difícil identificar la disposición retórica de los sermones. El artículo examina los textos desde un nuevo método, que inicialmente no se centra en el contenido, sino en la forma. Este método se basa en un análisis doble que tiene en consideración las indicaciones lingüísticas y bíblicas. La aplicación de este método ha demostrado que ambos sermones, a pesar de sus diferencias, se basan en el mismo formato: una división en cuatro partes, que el mismo Agustín presentó como una especie de división estándar en *doctr. chr.* 4.

**PALABRAS CLAVE:** Mt 5,3-10, bienaventuranzas, sermones, estructura, organización, lenguaje, Escritura.

**ABSTRACT:** Augustine's sermons 53 and 53A deal with the beatitudes from the Sermon on the Mount (Mt 5). These texts are two different sermons with different emphases, preached on two separate instances for different occasions. In both sermons, Augustine briefly addresses all the beatitudes, and then singles out one in particular for further discussion. The beatitude selected is then extensively analysed in both sermons in a part that has its own structure. Because the existing, mainly content-oriented division into chapters in Lambot's edition (CCSL

---

\* Augustinian Institute, Jacobskerkhof 2, NL – 3511 BL Utrecht

41) –in 16 and 14 chapters respectively– makes it difficult to identify the rhetorical arrangement of the sermons, the texts have now been examined on the basis of a new method, which does not initially focus on content but on form. This method is based on a two-pronged analysis of linguistic and Scriptural signals. Application of this method has demonstrated that both sermons, despite their differences, are based on one and the same format: a division into four parts, which Augustine himself presented as a kind of standard division in *doctr. chr.* 4.

KEYWORDS: Mt 5:3-10, beatitudes, sermones, structure, arrangement, language, Scripture.

### I. AUGUSTINE'S *SERMONES* 53 AND 53A (MORIN 11) ON THE BEATITUDES

Augustine's ss. 53 and 53A both deal with Mt 5:3–10.<sup>1</sup> During the celebration of the liturgy this passage was the reading from the gospel,<sup>2</sup> one of three readings from Scripture that were proclaimed just before the sermon, and which formed the subject of the sermon.<sup>3</sup> It is on account of this text that both sermons belong to the category of sermons on Scripture (*sermones de Scripturis*), the first of the four categories into which the Maurists divided those of Augustine's sermons for the people (*sermones ad populum*) that they

---

<sup>1</sup> For the Latin text of these two sermons see VERBRAKEN, P.-P. - DE CONINCK, L. - COPPIETERS 'T WALLANT, B. - DEMEULENAERE, R. (eds.), *Sancti Aurelii Augustini Sermones in Matthaeum I, id est Sermones LI–LXX* (=Corpus Christianorum Series Latina, 41 Aa), Brepols, Turnhout, 2008, 88–104 (s. 53) and 111–123 (s. 53A). For the English translations see ROTELLE, J. E. (ed.)-HILL, E. (transl. and n.), *Sermons III (51–94) on the New Testament* (=The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century), New City Press, Brooklyn, New York, 1991, 66–76 (s. 53) and 76–86 (s. 53A).

<sup>2</sup> For information on the pericope used in both sermons, see MARGONI-KÖGLER, M., *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche* (=Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 810. Band. Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter. Herausgegeben von Kurt Smolak. Heft 29), Verlage der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2010, 245 and 249–250, n. 699 (s. 53) and 700 (s. 53A).

<sup>3</sup> For the place of the sermon in the liturgical celebration see REBILLARD, É., "Sermones", in: FITZGERALD, A.D. (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, MI-Cambridge, 1999, 773 (*The Liturgical Setting of the Sermons*): "The sermon was part of the eucharistic celebration. It was preached after the readings from the Bible and the singing of the responsorial psalm, upon which comments were usually made. These readings were three in number: one from the Old Testament, one from the Epistles, and one from the Gospel".

considered to be authentic after having carried out a thorough examination.<sup>4</sup> Scholars still generally observe the categories of the Maurists.<sup>5</sup>

Mt 5:3–10 consists of the so-called beatitudes (*beatitudines*), the paradoxical blessings<sup>6</sup> that stand at the beginning of Jesus' *Sermon on the Mount* (Mt 5–7).<sup>7</sup> In the beatitudes, he tells his disciples what they must do during their lives here on earth with a view to life there in heaven, i.e.: the happy life (*beata uita*).<sup>8</sup> He does not give these recommendations without good reason. In s. 53, Augustine says about the beatitudes: (...), *admonemur caritati uestrae de illa exhortatione loqui, quam modo Dominus ex euangelio proferebat, dicens multas causas beatae uitae, quam nemo est, qui non uelit*.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> See *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Operum Tomus Quintus, Continens Sermones ad Populum*, Opera et Studio Monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri, Parisiis, 1683.

<sup>5</sup> For information on the division of Augustine's sermons into categories (on Scripture (*de Scripturis*), on the liturgical seasons (*de tempore*), on the saints (*de sanctis*) and on various themes (*de diuersis*)) see DROBNER, H.R., *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum – Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices* (=Supplements to Vigiliae Christianae, 49), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000, 4–5.

<sup>6</sup> See *NBV Studiebijbel. De Nieuwe Bijbelvertaling met uitleg, achtergronden en illustraties*, Uitgeverij Jongbloed, Heerenveen, 2008, 1770.

<sup>7</sup> For a commentary on Mt 5:3–10 see DAVIES, W.D. – ALLISON, D.C., *The Gospel according to Saint Matthew, Volume I, Introduction and Commentary on Matthew I–VII* (=The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), T & T Clark, London – New York, 1988, 429–469. For an exegetical framework of Mt 5:3–10, see Augustine's s.dom.m. 1,3,10–5,14 (CCSL 35, 7–15, l. 133–310). According to s. dom.m. 1,10 the beatitudes are the seven steps on the stairway to perfection. See for this REISEN, H. VAN, "Inleiding", in: WENNEKER, L. – REISEN, H. VAN, *Aurelius Augustinus. Het huis op de rots. Verhandeling over de bergrede [De sermone Domini in monte]*, Ambo, Amsterdam, 2000, 22–23: "He [Augustine (JvN)] regards each different beatitude as a step on a road, or a step on a stairway that every believer is climbing on his way to God. He regards this quest for God as the way to perfection. Every step up not only requires human effort, but is also a gift from God: Augustine thus makes a connection between the seven steps of the road to perfection and the seven gifts of the Holy Spirit. Of course the heavenly kingdom awaits as reward at the end of this spiritual road upwards". See for this also BASTIT, A., «Les béatitudes matthéennes (Mt 5, 1–10) comme péricope dynamique dans l'exégèse ancienne, de Clément d'Alexandrie à Augustin», in NAUROY, G. – VANNIER, M.–A. (eds.), *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7–8 avril 2005)* (=Recherches en littérature et spiritualité, 15), Peter Lang, Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien, 2008, 179–213; 206–211.

<sup>8</sup> See DAVIES – ALLISON, *The Gospel*, 467: "In so far as the beatitudes bring consolation and comfort to Jesus' heavy-laden followers, they function as a practical theodicy".

<sup>9</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 5–8.

In s. 53A he says: *Sanctum euangelium audiuit nobiscum caritas uestra. De ipso capitulo, quod recitatum est, loquentes nos ad uos adiuuet Dominus, (...)*,<sup>10</sup> and a little further: *Dominum Christum audistis nobiscum*,<sup>11</sup> after which he quotes the full text of Mt 5:3–10,<sup>12</sup> thus repeating the reading from the Gospel. In both sermons, Augustine clarifies and renews what he believes to be the extraordinarily important topicality of Jesus' teaching to his listeners: you cannot aspire to eternal happiness unless you make an effort! Comprehending Augustine's approach and understanding his message are the foundations of any attempt to gain insight into, and act according to Augustine's spirituality – and because he interprets Scripture through Scripture, everything is connected to everything else.<sup>13</sup>

S. 53 was preached on the occasion of the celebration of a martyr's feast. This is evident from the start of the sermon from the words: *Sollemnitatem sanctae uirginis, quae testimonium dixit de Christo et testimonium meruit a Christo, palam occisae, occulte coronatae, (...)*.<sup>14</sup> It is commonly assumed that the sermon was preached in the Basilica Tricilarum in Carthage, on 21 January, probably in the winter of 412 and 413.<sup>15</sup> The *sancta uirgo* in question would then be Saint Agnes, whose feast is celebrated on 21 January. It is not known where s. 53A was preached, or when, although it may be supposed that this happened between early 412 and May 416.<sup>16</sup> There are no reasons to think that this sermon was preached on a martyr's feast.<sup>17</sup>

The first thing to strike the reader of these two sermons is that they both focus specifically on only one of the beatitudes. In s. 53 this is the sixth,

<sup>10</sup> See CCSL 41 Aa, 111, l. 3–5.

<sup>11</sup> See CCSL 41 Aa, 111, l. 12.

<sup>12</sup> See CCSL 41 Aa, 111, l. 14–23.

<sup>13</sup> See SCHAEFFER, J.D., "The Dialectic of Orality and Literacy. The Case of Book 4 of Augustine's *De Doctrina Christiana*", in ENOS, R.L. – THOMPSON, R. - et. al., *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo. De Doctrina Christiana & the Search for a Distinctly Christian Rhetoric* (=Studies in Rhetoric and Religion, 7), Baylor University Press, Waco, Texas 1996, 289–307, 298: "The sermons proceed by associative logic, whereby a point or thesis suggests a scriptural passage that in turn suggests another, until the sermon is a quilt of scriptural quotations and exegesis."

<sup>14</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 3–5.

<sup>15</sup> For the most recent information on s. 53 see CCSL 41 Aa, *Monitum*, 86.

<sup>16</sup> For the most recent information on s. 53A see CCSL 41 Aa, *Monitum*, 109.

<sup>17</sup> The martyrs are mentioned in s. 53A in the discussion of the seventh beatitude, Mt 5:9 (*Beati pacifici, quoniam ipsi filii Dei uocabuntur*), but this happens in the context of the contrast between *latro* and *martyr*, not of a martyr's feast.

Mt 5:8 (*Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum uidebunt*),<sup>18</sup> which may explain why the preceding beatitudes are discussed much more briefly – as we will see – and the succeeding ones are not discussed at all. In s. 53A the main focus is on the first, Mt 5:3 (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*),<sup>19</sup> with the following beatitudes discussed much more succinctly. These contrasting choices – as well as the fact that they are discussed on the basis of different quotations and/or references from Scripture – give the two sermons totally different focal points, and therefore different tonalities.

The existing division into sections – sixteen and fourteen respectively – does not make it easy to obtain good insight into the structure of the sermons, and therefore hinders a clear understanding of the line of argument that they developed.<sup>20</sup> Good insight into the structure of a text is essential for a clear understanding of the argument that it contains.<sup>21</sup> It is important, therefore, that we identify the format that Augustine uses and discover his strategy. In order to do this, it is better to abandon the existing division into sections altogether. Instead, the starting point of our investigation should be what Augustine himself says about the division of a sermon in *doctr. chr.* 4,2,3 and 4,4,6, i.e. that it normally consists of four parts: a *prooemium*, a *narra-*

<sup>18</sup> See CCSL 41 Aa, 91–104, l. 71–361.

<sup>19</sup> See CCSL 41 Aa, 112–118, l. 29–175.

<sup>20</sup> For information on the existing division into sections, see VISSER, A., “Augustine in Renaissance Humanism 1”, in POLLMANN, K. (ed.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine, Vol. 1*, Oxford University Press, Oxford 2013, 68–74. In relation to the Amerbach edition (1505/6) Visser says: “The project was coordinated and financed by Amerbach, but carried out by a team of scholars. Much of the collecting and transcribing of manuscripts was done by Augustinus Dodo, (...). After his death Konrad Pellikan (...), became an important editorial assistant, responsible for things like creating chapter divisions, headings, and summaries”.

<sup>21</sup> This is all the more true because the Liturgy of the Word, which the sermon concluded, was attended by a much more diverse group of people than the Liturgy of the Eucharist, which was accessible only to the baptised. See for this BROWN, P., *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey – Woodstock, Oxfordshire 2012, 340: “The late antique sermon was an open-ended occasion. In the course of the Christian church service, the sermon preceded the high drama of the Mass. It came just before the solemn procession in which the laity brought their gifts to the altar. For the unbaptized in the audience (and we know that there were many such persons) the sermon was the last thing they heard of the Christian faith before they were invited to leave the church so that the baptized alone could continue with mysterious rites in which others (unbaptized Christians as much as non-Christians) had no part”.

*tio*, an *argumentatio* and a *peroratio*. The *prooemium* serves as the introduction, the *narratio* as the illustrative preparation for the intellectual didactic moment, the *argumentatio* as the intellectual didactic moment itself, and the *peroratio* as the conclusion.<sup>22</sup> Although Augustine undoubtedly improvised his sermons –after study and prayer–,<sup>23</sup> he did not improvise them in a disorganised manner, as has long been assumed,<sup>24</sup> but, as scholars have come to recognise, according to a certain strategy:<sup>25</sup> he would never have been so successful if he had been difficult to follow. In a way that was both powerful and modest (he was conscious of his strengths, but also knew his place), as a leader and fellow disciple in the school of Christ,<sup>26</sup> he pressed on his audience<sup>27</sup> the way to conversion, in a narrow sense to complement

---

<sup>22</sup> See CCSL 32, 117 (doctr.chr. 4,2,3), and 119–120 (doctr.chr. 4,4,6). For a partially diverging interpretation of the traditional division, see J. VAN NEER, *Language and Scripture as Structuring Principles of Augustine's Sermones 186 and 187*, in: *Augustiniana* 63/1–4 (2013) 190–198.

<sup>23</sup> See MERKT, A., “Vom Mund zum Auge. Der Weg des Wortes vom antiken Prediger zum modernen Leser”, in: MAY, G. – HÖNSCHEID, G. (eds.), *Die Mainzer Augustinuspredigten. Studien zu einem Jahrhundertfund* (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 59), Verlag Philipp von Zabern, Mainz 2003, 108: “Augustinus hat seine Predigten wahrscheinlich nie vorher niedergeschrieben. Zwar dürfte er sich durch Gebet und Lektüre relevanter biblischer, hagiographischer und anderer Texte auf die Predigt vorbereitet haben. Aber ihren eigentlichen Ursprung haben die Predigten im Vorgang des Predigens selbst, in der Improvisation ex tempore während des Gottesdienstes.”

<sup>24</sup> See MÜLLER, H., “Preacher: Augustine and His Congregation”, in: VESSEY, M. (ed.), *A Companion to Augustine* (=Blackwell Companions to the Ancient World), Wiley–Blackwell, Chichester 2012, 306: “It is hard to summarize an Augustinian sermon. Its content seems to be in constant flux from one subject matter to another.”

<sup>25</sup> See DOYLE, D., “The Bishop as Teacher”, in: PAFFENROTH, K. – HUGHES, K.L. (eds.), *Augustine and Liberal Education* (=Augustine in Conversation: Tradition and Innovation), Ashgate, Aldershot–Burlington–Singapore–Sydney 2000, 85: “Augustine’s sermons are noted for their improvisational character and liveliness. Such improvisation should not be taken for unpreparedness. It appears that Augustine diligently prepared his comments based on biblical texts”.

<sup>26</sup> See for instance s. 261,2: *In hac enim schola omnes sumus condiscipuli: caelum est cathedra magistri nostri* (SPM 1, 89, l. 10–11). Although in his role as minister he occupied a special place, Augustine considered himself to be a fellow disciple of the disciples of Christ.

<sup>27</sup> See for a first impression cat.rud. 15,23 (CCSL 46, 147–148): (...), *multumque interest, et cum ita dicimus, utrum pauci adsint an multi, docti an indocti, an ex utroque genere mixti, urbani an rustici an hi et illi simul, an populus ex omni hominum genere temperatus sit*. What

or repair aspects of the faith, or in a wider sense to build up the faith in general.<sup>28</sup> This is also his approach in ss. 53 and 53A.

## II. THE STRUCTURE OF *SERMONES 53* AND *53A*

As I will demonstrate, ss. 53 and 53A, as far as their structure is concerned, correspond to the division of a sermon into four parts that Augustine himself proposes in *doctr.chr.* 4,2,3 and 4,4,6.

This division into four parts implies the presence of three transitions indicated by three markers. The markers at these transitions can be identified on the basis of the use of language (changes in sentence type, use of particles and/or unusual constituent order, for instance) and on the basis of the use of Scripture (changes in the use of (clusters of) Scriptural quotations and/or references).<sup>29</sup> As it happens, any text will contain many transitions identified by many markers, both *within* and *between* parts, but when a marker identified on the basis of the use of language corresponds with a marker identified on the basis of the use of Scripture, we can be sure that this is a marker that identifies a transition *between* parts, a marker that is located at a spot where Augustine probably paused for a while (but of course there is no proof for this).

I will carry out and describe the formal-technical research of the two sermons in an identical manner to ensure optimal clarity, and will then address Augustine's strategy.

---

is true for a catechetical lesson is very likely also true for a sermon. Those who came to listen to the sermon were probably usually the same people as those who previously attended the catechetical lesson.

<sup>28</sup> See O'DONNELL, J.J., *Augustine. A New Biography*, Ecco, New York 2005, 31: "The performer's achievement is to embody the opinions of some, flout the opinions of others, and demonstrate the possibility of persuasion and conversion".

<sup>29</sup> For an extensive description of this twofold method, see NEER, J. van, "Language and Scripture as Structuring Principles of Augustine's *Sermones 186* and *187*", in *Augustiniana* 63/1-4 (2013) 199-203.

## 1. Language as a criterion

### 1.1. Sermon 53

#### a) *Markers at transitions between the parts*

The editor divided s. 53 into sixteen sections, but careful reading of the text produces a division into four parts. This means that there must be three transitions, identified by three markers. Two of these can be found relatively easily; the third is more difficult to find.

#### *The markers at the transitions between parts 1 and 2 and between parts 3 and 4*

The marker at the transition between parts 1 and 2 identifies the transition from the metacommunicative statement that concludes part 1: (...), *admonemur caritati uestrae de illa exhortatione loqui, quam modo Dominus ex euangelio proferebat, dicens multas causas beatæ uitæ, quam nemo est, qui non uelit*,<sup>30</sup> to the command at the beginning of part 2: *Ecce, incipe diuina dicta recolare, et ipsa euangelica praecepta uel munera*.<sup>31</sup> The part that lies in between is a *quippe* element,<sup>32</sup> which explains in an ad hoc manner why there is nobody who does not desire the happy life. Clearly the *diuina dicta* or *euangelica praecepta uel munera* mentioned are the beatitudes (Mt 5:3–10), although –as will become evident below– the summary of the beatitudes in this sermon remains limited to Mt 5:3–8. The presence of a marker is made explicit by the fact that there is a transition from a predicate in the indicative in the first person plural (*admonemur*) to a predicate in the imperative in the second person singular (*incipe*), as well as by the adverb *ecce*, which is used to focus attention on something new.

There is no marker at the transition between parts 3 and 4 in s. 53, because there is no part 4. This means that there is no conclusion.

#### *The marker at the transition between parts 2 and 3*

It is more difficult to find the marker at the transition between parts 2 and 3. This marker can nevertheless be identified by looking at the text from Scripture that part 2 discusses verse by verse.<sup>33</sup> This text from Scrip-

<sup>30</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 5–8.

<sup>31</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 16–17.

<sup>32</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 8–16.

<sup>33</sup> See PELLEGRINO, M., “General Introduction”, in: ROTELLE, J., (ed.) – HILL, E. (transl. and n.), *Sermons 1 (1–19) on the Old Testament* (=The Works of Saint Augustine. A Transla-

ture consists of a series of statements, which, although they are not without coherence, are in fact separate units upon which attention is explicitly focused: the beatitudes. This happens four times in the form of a command, with a predicate in the imperative (*attende*), and once –at the fourth beatitude– in the form of an exhortation, with a predicate in the conjunctive (*accedat*). This command or exhortation is not made explicit through a predicate at the first beatitude. The text is as follows: 2.1 (*[Attende or Accedat [primum [et opus et munus:]]]?*) *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* (Mt 5:3),<sup>34</sup> 2.2 *Attende quod sequitur: Beati, inquit, mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram* (Mt 5:4),<sup>35</sup> 2.3 *Attende tertium: Beati lugentes, quoniam ipsi consolabuntur* (Mt 5:5),<sup>36</sup> 2.4 *Accedat quartum et opus et munus: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5:6),<sup>37</sup> 2.5 *Attende quod sequitur: Beati misericordes, quoniam ipsorum miserebitur Deus* (Mt 5:7),<sup>38</sup> and 2.6 *Attende quod sequitur: Beati mundicordes –hoc est: qui mundi sunt corde– quoniam ipsi Deum uidebunt* (Mt 5:8).<sup>39</sup>

Once the audience's attention has thus been focused once again on the beatitudes, the latter must be explained in a part 3 –which differs per beatitude– with a view to achieving a change of behaviour. This is so because the beatitudes discussed in the repeated part 2 form an implicit command, which can be obeyed by acting on the practical recommendation contained in part 3. On each occasion, Augustine explicitly draws attention to this. He does this by using expressions that are connected to the substance of the beatitude he has just discussed. In part 3.1 the beatitude just discussed (Mt 5:3) returns in a suggestive manner, in a combination of a statement concerning the future: *Postea erit tuum regnum caelorum*,<sup>40</sup> and a command concerning the present: *modo esto pauper spiritu*.<sup>41</sup> In part 3.2, something similar happens on the basis of the second beatitude (Mt 5:4), but there in a

---

tion for the 21st Century, 3), New City Press, Brooklyn, New York 1990, 127: "Sometimes the *narratio* simply repeats a story from the Bible".

<sup>34</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 17–19.

<sup>35</sup> See CCSL 41 Aa, 89, l. 25–26.

<sup>36</sup> See CCSL 41 Aa, 89, l. 38–39.

<sup>37</sup> See CCSL 41 Aa, 90, l. 47–49.

<sup>38</sup> See CCSL 41 Aa, 91, l. 63–64.

<sup>39</sup> See CCSL 41 Aa, 91, l. 71–73.

<sup>40</sup> See CCSL 41 Aa, 88, l. 19.

<sup>41</sup> See CCSL 41 Aa, 88–89, l. 19–20.

combination of a question: *Iam uis possidere terram?* and a command: *Vide ne possidearis a terra*,<sup>42</sup> which are both related to the present, followed by a double statement concerning the future: *Possidebis mitis, possideberis immitis*.<sup>43</sup> Both part 3.1 and part 3.2 therefore begin with the second line segment of the beatitude, which concerns the future, and then move on to the first, which concerns the present. The present is made acceptable by affording a view of the future. Part 3.3 discusses the third beatitude (Mt 5.5) and opens with a statement: *In luctu opus est, in consolatione merces est*,<sup>44</sup> which clearly contains an implicit exhortation, as the rest of part 3.3 will show. In this statement, the sequence of the two line segments that make up the beatitude (present-future) has been retained, in contrast with parts 3.1 and 3.2. As the audience may at this stage be presumed to have become familiar with the preacher's *modus operandi*, the connections become looser. This is evident from part 3.4, which discusses the fourth beatitude (Mt 5:6) and opens with a statement concerning the future: *Saturari uis*,<sup>45</sup> followed by a nominal question concerning the present: *Unde?* (What must you do for this?).<sup>46</sup> In order to understand these questions, it is necessary to know the beatitudes. The same is true for part 3.5, which addresses the fifth beatitude (Mt 5:7) and opens with a command concerning the present: *Fac* (i.e.: be merciful),<sup>47</sup> and a statement concerning the future: *(et) fiet* (i.e.: then God will be merciful to you).<sup>48</sup> A listener who does not know the beatitudes will not realise that he must be merciful because God will otherwise not be merciful to him. The fact that part 3.6, which deals with the sixth beatitude (Mt 5:8) begins with the statement: *Hic est finis amoris nostri*,<sup>49</sup> indicates that the focus in this part will be on God. The reference to what, according to the first line segment of the beatitudes, one must do in the present to obtain what is held out in the second line segment, is omitted at this transition. It begins with a meditation on the phenomenon of *seeing God*.

The various beatitudes quoted in part 2 (six) thus lead to the same number of parts 3 in s. 53.

---

<sup>42</sup> See CCSL 41 Aa, 89, l. 26–27 and 89, l. 27 respectively.

<sup>43</sup> See CCSL 41 Aa, 89, l. 27–28.

<sup>44</sup> See CCSL 41 Aa, 89, l. 39–40.

<sup>45</sup> See CCSL 41 Aa, 90, l. 49.

<sup>46</sup> See CCSL 41 Aa, 90, l. 49.

<sup>47</sup> See CCSL 41 Aa, 91, l. 64.

<sup>48</sup> See CCSL 41 Aa, 91, l. 64.

<sup>49</sup> See CCSL 41 Aa, 91, l. 73.

b) *Markers at transitions within parts*

Markers at transitions also occur within the parts.

*Part 1*

Part 1 consist of two segments. The first is phrased as a metacommunicative statement: *Sollemnitate sanctae uirginis, quae testimonium dixit de Christo et testimonium meruit a Christo, palam occisae, occulte coronatae, admonemur caritati uestrae de illa exhortatione loqui, quam modo Dominus ex euangelio proferebat, dicens multas causas beatae uitae, quam nemo est, qui non uelit.* The predicate used (*admonemur*) is in the indicative. The pericope to which the words *de illa exhortatione* refer, Mt 5:3–10, is associated in this statement with the annual solemnity of Saint Agnes (*sollemnitate sanctae uirginis*). That is the preparatory segment. In the second segment, the beatitudes take centre stage. In doing so, Augustine contrasts the element: (*beatae uitae,*) *quam nemo est, qui non uelit*, where he contends that everyone desires the happy life, with the wish (in the *irrealis*) expressing the fact that no one is willing to do anything for it: *Sed si homines, quomodo desiderant mercedem, sic opus mercedis non recusarent!* The contrast between *mercedem* and *opus mercedis* is explicitly highlighted by the use of the conjunction *sed*. The second segment contains three units that revolve around this contrast: a preparatory, a central, and a supporting unit. The preparatory unit consists of the statement already mentioned: (*beatae uitae,*) *quam nemo est, qui non uelit* and the wish in the *irrealis* also mentioned: *Sed si homines, quomodo desiderant mercedem, sic opus mercedis non recusarent!* The central unit is composed of two sub-units. The first consists of a combination of a question with an exhortative illocutionary force: *Quis non alacriter currat, cum ei dicitur: Beatus eris?* and an exhortation: *Libenter audiat, et cum dicitur: si hoc feceris,* and the second of a combination of a warning: *Non recusetur certamen, si diligetur praemium* and an exhortation: *et accendatur animus ad alacritatem operis commendatione mercedis.* The third unit offers support for the second, in the form of a combination of a statement: *Quod uolumus, quod desideramus, quod petimus, post erit,* and an exhortation: *quod autem iubemur, ut faciamus propter illud, quod post erit, modo sit.*

*Part 2*

Part 2 consists of two segments. The first segment recalls (*recolere*) all the beatitudes together as they were heard before the sermon. It consists of

one command: *Ecce, incipe diuina dicta recolere, et ipsa euangelica praecepta uel munera*. The second segment consists of the repeated appeal to focus on the individual beatitudes one at a time. There are as many second segments as there are beatitudes. All these second segments are commands (*attende*)—with one exception, which is an exhortation (*accedat*)—which demand attention for the individual beatitude in question. Only in the first instance is the command left implicit. Perhaps Augustine did this because the command *incipe* was still fresh in the audience’s memory, and he considered that its force could still be felt.

### Part 3

S. 53 consists of as many parts 3 as there are beatitudes. The first five beatitudes are discussed relatively briefly, the sixth at greater length.

I will therefore now address the sixth beatitude (*Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum uidebunt*). Augustine not only explains this beatitude extensively in an extraordinarily complex passage, which for this reason alone determines the tone of the sermon to a large extent. Four parts can be distinguished within this separate instruction-within-an-instruction. After the first part, which ends with a repetition of the sixth beatitude, Augustine proceeds to the instruction. He develops the instruction in the second and third part, where he teaches his listeners about the two line segments of the beatitude. The second part opens with a statement in the form of a rhetorical question: *Quotiens beatos iam numerauit, quas beatitudinis causas, quae opera, quae munera, quae merita, quae praemia!*, followed by the statement: *Nusquam dictum est: Ipsi Deum uidebunt*, after which the preacher concentrates on the first line segment (*mundicordes*) of the beatitude, in view of the scope of the second (*ipsi Deum uidebunt*). In the third part, the focus shifts to the second line segment (*ipsi Deum uidebunt*) precisely on account of the scope of the first (*mundicordes*). In other words: he concentrates on the prescription (*praeceptum*) in the second part, and on the reward (*munus*) in the third, which does not mean, however, that there is no overlap between the two. The concept of *mundicordes*, which is understood to mean: that which must be observed in order to receive what is said in the statement: *ipsi Deum uidebunt*, is illustrated in the second part. What is made clear is that the listeners will become pure in heart if the eyes of their heart are enlightened by faith. The second part ends with a repeated concluding statement, the beginning and purport of which are made explicit through the use of the particle *ergo*: *Illa ergo, inquam, fides mundat*

*cor – nam non nisi quia fide mundatur cor – sed illa, inquam, fides mundat cor, quae per dilectionem operatur.* The third part then begins with two questions: *Et modo ipsa fides quid agit? Tantis testimoniis scripturarum, tam multiplici lectione, tam uaria copiosaque exhortatione quid agit, nisi ut uideamus per speculum in aenigmate, postea facie ad faciem?* It is now explained what *Deum uidere* means. The third part concludes with a statement: *Occulta est enim, in abdito latet, non uidetur. Sed inde eminent quod uidetur.* The marker that identifies the transition between the third and the missing fourth part consists of the shift from these statements to the command which should open the fourth part: *Post haec omnia, si comprehenderis haec omnia, non solum intelligendo, uerum etiam agendo, (...), tu iam extende te, si potes, ad agnoscendam agnitionem caritatis Christi supereminentem scientiae.*

#### Part 4

Part 4 is missing.

## 1.2. Sermon 53A

### a) Markers at transitions between the parts

The editor divided s. 53A into fourteen chapters, but careful reading of the text produces a division into four parts. Two of these can be found relatively easily; the third is more difficult to find.

#### *The markers at the transitions between parts 1 and 2 and between parts 3 and 4*

The marker at the transition between parts 1 and 2 identifies the transition from the metacommunicative question that concludes part 1: *Quid melius facimus, quam, cum ea docemus, quae tantus magister exponens dixit?*<sup>50</sup> to the command at the beginning of part 2: *Estote ergo pauperes spiritu, ut uestrum sit regnum caelorum.*<sup>51</sup> This transition is highlighted explicitly by the particle *ergo* (*well then*), which indicates that the audience must realise that the instruction that is about to begin is not based on the preacher's own thoughts and words, but on those of Jesus; the preacher mediates these words and thoughts, but the audience is obliged to consent to them. That is the message of part 1, and this command begins the discussion of the beatitudes (Mt 5:3–10).

<sup>50</sup> See CCSL 41 Aa, 112, l. 26–28.

<sup>51</sup> See CCSL 41 Aa, 112, l. 29–30.

The marker at the transition between parts 3 and 4 is also easy to find. After the discussion of the last beatitude (Mt 5:10) has been concluded with the statement: *Hodie, inquit, secundum animam ad inferos descendo, sed secundum diuinitatem de paradiso non discedo*,<sup>52</sup> part 4 begins, also with a statement, but a metacommunicative statement this time: *Omnes beatitudines Christi, quantum potui, exposui caritati uestri*.<sup>53</sup> The object (*omnes beatitudines Christi*), which has been placed at the very front, and which no longer refers to the individual beatitudes, but to the whole of Mt 5:3–10, also shows that this is the beginning of a new part. Another indication for this is the repeated references to the addressee (*caritati uestri*), who was also mentioned at the beginning of part 1.

#### *The marker at the transition between parts 2 and 3*

It is more difficult to find the marker at the transition between parts 2 and 3. This marker can nevertheless be identified by looking at the text from Scripture that part 2 discusses verse by verse.<sup>54</sup> This text consists of a series of statements, which, although they are not without coherence, are in fact separate units upon which attention is explicitly focused. This happens once in the form of a command, with a predicate in the imperative (*estote*), into which the first beatitude has been incorporated: 2.1 *Estote ergo pauperes spiritu, ut uestrum sit regnum caelorum* (Mt 5:3),<sup>55</sup> after which the marker is repeated by a repetition of the quotation of each individual beatitude: 2.2 *Beati mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram* (Mt 5:4),<sup>56</sup> 2.3 *Beati lugentes, quoniam ipsi consolabuntur* (Mt 5:5),<sup>57</sup> 2.4 *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5:6),<sup>58</sup> 2.5 *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* (Mt 5:7),<sup>59</sup> 2.6 *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum uidebunt* (Mt 5:8),<sup>60</sup> 2.7 *Beati pacifici,*

<sup>52</sup> See CCSL 41 Aa, 123, l. 301–303.

<sup>53</sup> See CCSL 41 Aa, 123, l. 304–305.

<sup>54</sup> See PELLEGRINO, M., “General Introduction”, 127: “Sometimes the *narratio* simply repeats a story from the Bible”.

<sup>55</sup> See CCSL 41 Aa, 112, l. 29–30.

<sup>56</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 176.

<sup>57</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 183.

<sup>58</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 189–190.

<sup>59</sup> See CCSL 41 Aa, 119, l. 195.

<sup>60</sup> See CCSL 41 Aa, 119, l. 202.

*quoniam filii Dei uocabuntur* (Mt 5:9),<sup>61</sup> and 2.8 *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* (Mt 5:10).<sup>62</sup>

Once the audience's attention has thus been focused once again on the beatitudes, the latter must be explained in a part 3 –which differs per beatitude– with a view to achieving a change of behaviour. This is so because the beatitudes incorporated into the repeated part 2 consist of combinations of an implicit command and a reward. The implicit command can be obeyed by acting on the practical recommendation contained in part 3. On each occasion, Augustine explicitly draws attention to this. He does this by using expressions that are connected to the substance of the beatitude he has just discussed. In part 3.1, the explanation of the first beatitude (Mt 5:3), which was just presented in his own version, begins with a question concerning the present: *Quid timetis esse pauperes?*,<sup>63</sup> and a command concerning the future: *Cogitate diuitias regni caelorum*.<sup>64</sup> The question is connected with the first line segment of the beatitude, the command with the second. Part 3.2 repeats the word *mites* as a marker at the transition, a word derived from the first line segment of the beatitude and repeated in relation to the second beatitude (Mt 5:4).<sup>65</sup> Part 3.3 begins with a statement relating to the first line segment of the third beatitude (Mt 5:5) which concerns the present: *Fratres mei, luctus fructuosa res est, quando est gemitus paenitentis*.<sup>66</sup> It is remarkable that the addressee (*fratres mei*) is mentioned at the very beginning of the marker. Part 3.4, too, which discusses the fourth beatitude (Mt 5:6), begins with an explanatory statement relating to the first line segment: *Hoc est: in hac terra nostra esurire [et sitire?] iustitiam*,<sup>67</sup> adding the modifier *in hac terra* to the beatitude. Part 3.5 begins with the statement that it is right that the fifth beatitude (Mt 5:7) should follow the fourth: *Optimo ordine, cum dixisset: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur, adiunxit: Beati misericordes, quoniam ipsis miserebitur Deus*.<sup>68</sup> Part 3.6, which deals with the sixth beatitude (Mt 5:8), begins with a combination of an exhortation: *Omnia illa, quae supra dicta sunt, agat* and a state-

<sup>61</sup> See CCSL 41 Aa, 120, l. 227.

<sup>62</sup> See CCSL 41 Aa, 122, l. 271.

<sup>63</sup> See CCSL 41 Aa, 112, l. 30.

<sup>64</sup> See CCSL 41 Aa, 112, l. 30–31.

<sup>65</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 176.

<sup>66</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 183–184.

<sup>67</sup> See CCSL 41 Aa, 118, l. 190.

<sup>68</sup> See CCSL 41 Aa, 119, l. 196–198.

ment: *et cor eius mundatur*.<sup>69</sup> The object *omnia illa* refers to the first five beatitudes, with which it is necessary to comply to be able to realise that one's heart is pure. Part 3.7, on the seventh beatitude (Mt 5:9), begins with two combinations of a question: *Qui sunt pacifici?*,<sup>70</sup> and: *Vides discordes?*,<sup>71</sup> and a statement and a command respectively: *Qui pacem faciunt*,<sup>72</sup> and: *Esto inter illos minister pacis*.<sup>73</sup> Part 3.8, finally, on the eighth beatitude (Mt 5:10), begins with two commands: *Quando audis: Beati qui persecutionem patiuntur, exspecta, noli festinare tam cito quosdam male mortuos uelle coronare*.<sup>74</sup>

The various beatitudes (eight) quoted in part 2 thus lead to the same number of parts 3 in s. 53A. The conclusion is therefore justified that s. 53A consists of four parts.

### **b) Markers at transitions within parts**

Markers at transitions also occur within the parts.

#### *Part 1*

Part 1 consist of two segments, with the former preparing the latter. The marker at the transition between the two segments is determined by the fact that the opening sentence of the first, the statement: *Sanctum euangelium audiuit nobiscum caritas uestra*, is repeated in the opening sentence of the second, the statement: *Dominum Christum audistis nobiscum*. The words *sanctum euangelium* refer to the same words that the audience heard from the mouth of *Dominum Christum*: the beatitudes (Mt 5:3–10), called *ipso capitulo, quod recitatum est* in the first segment, and quoted fully in the second. After this introduction, Augustine refers to these words again with the demonstrative pronoun *ista*. The preacher's task is to point out to the people the teaching that Jesus gives in the beatitudes. The preacher thus acts as a mediator.<sup>75</sup> He therefore presents himself in the first segment as

<sup>69</sup> See CCSL 41 Aa, 119, l. 202–203.

<sup>70</sup> See CCSL 41 Aa, 120, l. 227–228.

<sup>71</sup> See CCSL 41 Aa, 120, l. 228.

<sup>72</sup> See CCSL 41 Aa, 120, l. 228.

<sup>73</sup> See CCSL 41 Aa, 120, l. 228–229.

<sup>74</sup> See CCSL 41 Aa, 122, l. 271–273.

<sup>75</sup> Augustine's starting point is the notion of the *schola Christi*, where the preacher and the audience together are educated by Christ the Teacher. For this see for instance s. 270, l.:

the sower who sows the word of God into the field of God. In the second segment, he presents himself as the teacher, who conveys the beatitudes to the hearers. In both cases, he states that he considers himself to be dependent on God's help. In the first segment he says: *adiuuat Dominus*, in the second: *ipso adiuuante*.

Both segments consist of two units, with the first unit in turn comprised of three sub-units, which gives them a symmetrical structure. The first sub-unit of the first segment consists of the statement quoted: *Sanctum euangelium audiuit nobiscum caritas uestra*. The first sub-unit of the second segment consists of the statement also quoted: *Dominum Christum audistis nobiscum*. The second sub-unit of the first segment consists of the element: *de ipso capitulo, quod recitatum est*, which is very extensively developed in the second sub-unit of the second segment, in two parts: first the statement: *Cum accessissent ad eum discipuli eius, aperiens os suum docebat eos, dicens: (...)*, and secondly the repetition of this statement: *Accedentes ergo ad se discipulos suos magister unus et uerus docebat ista dicens, quae commemorauimus breuiter*. The third sub-unit of the first segment consists of the element: *loquentes nos ad uos adiuuat Dominus, ut ea, quae dicimus, apta sint uobis et fructificent in moribus uestris*, which first clarifies the task of the preacher (*loquentes nos ad uos*) and then utters a wish addressed to the Lord, the fulfilment of which will determine the preacher's success. The predicate of this wish (*adiuuat*) is in the conjunctive, and the purpose of the preacher is expressed in a subordinate clause introduced by *ut finale*: *ut ea, quae dicimus, apta sint uobis et fructificent in moribus uestris*. The third sub-unit of the second segment: *Et uos accessistis ad nos, ut ipso adiuuante loquamur uobis et doceamus uos* also consists of two sub-units. There is a statement which clarifies the task of the preacher: *Et uos accessistis ad nos*. In addition, there is a subordinate clause, introduced by *ut finale*, which expresses the preacher's purpose: *ut ipso adiuuante loquamur uobis et doceamus uos*. This subordinate clause contains an ablative absolute construction (*ipso adiuuante*), which points to the Lord's indispensable and unmistakable role. The second unit of both segments supports the message of the first. This support is more extensive and more complex in the second unit of the first segment than it is in the second unit of the second

---

*In schola Domini condiscipulis loquimur. Magistrum enim habemus unum, in quo omnes sumus unum* (PL 38, col. 1237, l. 7–9).

segment, which consists of a single sub-unit, in the form of a question: *Quid melius facimus, quam, cum ea docemus, quae tantus magister exponens dixit?*. The second unit of the first segment consists of two sub-units. The first of these contains a statement with the tenor of a command: *Omnis enim auditor uerbi Dei cogitare debet secundum hoc, quod audit, debere euenire*, and then a warning: *Nec quaerat uerbum Dei laudare lingua, et uita contemnere*, which are then explained. The second sub-unit consists first of a double statement: 1 *Similes enim nos sumus seminantibus*, and: 2 *uos autem agri Dei estis*, and secondly of a double wish: 1 *Non pereant semina*, and: 2 *fructificent messis*.

### *Part 2*

Part 2 consists of one segment. It lists the beatitudes separately, except for the first, which is presented in Augustine's own version. This expedient directs the audience's full attention at them. There are as many parts 2 as there are beatitudes.

### *Part 3*

S. 53A consists of as many parts 3 as there are beatitudes. The last seven beatitudes –unlike the first– are supported relatively briefly, although the supporting arguments advanced for the seventh and eighth are more extensive than those offered for the second to the sixth.

I will now address the first beatitude (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*). Augustine not only explains this at great length in an extraordinarily complex passage, which for this reason alone determines the tone of the sermon to a large extent. Two stages can be distinguished within this instruction-within-an-instruction, which is in effect what this passage is. As Augustine is discussing the beatitude, and his listeners –we may presume– are aware of this, he has omitted the first part (the introduction). He has also omitted the fourth part (the conclusion): having provided support for the first beatitude (Mt 5:3) he proceeds with the next beatitude on the list, the second (Mt 5:4). This leaves only the second and the third part, which together make up the instruction: the illustrative preparation for the intellectual didactic moment and the intellectual didactic moment themselves have not been omitted. The second part is based on the first line segment of the beatitude (*Beati pauperes spiritu*), the third on the second (*quoniam ipsorum est regnum caelorum*). Two segments can be distinguished in the second part, both of which begin with a question

based on the beatitude, the first concerning the concept of poverty, the second concerning the concept of being poor in spirit: 1 *Quid timetis esse pauperes?* and: 2 *Quid est pauperes spiritu?*. The reflections that follow these questions both end with a concluding exclamation: 1 *Beati ergo pauperes spiritu* and: 2 *Ideo Dominus Christus, cum dixisset: Beati pauperes, addidit: spiritu*, after which the second part concludes with a prohibition, or perhaps rather: a strong negative recommendation: *Quicumque ergo nos audistis et pauperes estis, nolite quaerere diuites esse*. The marker at the transition between the second and the third part consists of the fact that there is a shift from a prohibition to a double command: *Audite apostolum, non me. Videte quid dixerit: (...)*, after which the preacher provides intellectual support for what he has just said on his own authority, by appealing to the authority of Paul. This results in an extensive and well-founded analysis of 1 Tim 6:6–19. This supportive argument ends with a concluding exclamation, which consists of an appeal to the audience's consent (*ergo*): *Beati ergo pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, and following which the third part concludes with a combination of an exhortation and a prohibition, or perhaps rather: a strong positive recommendation, and a strong negative recommendation: *Habeant diuitias, non habeant diuitias: pauperes sint, et ipsorum erit regnum caelorum*. Thus the twofold structure of the instruction mirrors that of the beatitude.

#### *Part 4*

Part 4 begins with a metacommunicative statement: *Omnes beatitudines Christi, quantum potui, exposui caritati uestri*, which refers back to part 1. Not only are all of the beatitudes (*omnes beatitudines Christi*), which also appeared there, mentioned again, but it becomes evident that the wish (*adiuuat Dominus*) concerning the Lord's help expressed there has come true, and the certainty (*ipso adiuuante*) concerning this help has been confirmed (*quantum potui*). The same is true of the preacher's work (*exposui*), that had been compared there with the work of the sower and the teacher. Augustine then mentions the addressee (*caritati uestri*) again.

## 2. Scripture as a criterion

### 2.1. Sermon 53

#### a) Coherence within the parts

The four parts thus identified on the basis of linguistic criteria can also be proven on the basis of the presence or absence of Scriptural quotations and/or references.

##### *Part 1*

Part 1 does not contain any Scriptural quotations and/or references. It does refer to the reading of the gospel, which in this case was Mt 5:3–10.

##### *Part 2*

Part 2 contains a discussion of the command. This happens on the basis of Mt 5:3–8. This means that the last two beatitudes, Mt 5:9–10 are not discussed.

##### *Part 3*

Part 3 addresses the recommended course of action. As the commands differ, so the courses of action differ. The result is that the parts 3:1–6 are based on different Scriptural texts and/or references. Part 3.1 is based on Luke 14:11 (b *Qui se humiliat, exaltabitur*). The first line segment of this text (*qui se humiliat*) corresponds to the first line segment of the beatitude (*pauperes spiritu*), the second line segment (*exaltabitur*) corresponds to the second line segment of the beatitude (*ipsorum est regnum caelorum*). Part 3.2 does not use any Scriptural texts and/or references, nor does part 3.3. Part 3.4 evokes the contrast between hunger and thirst. In relation to hunger it uses the image of solid foodstuffs, and quotes John 6:41 (b *Ego sum panis, qui de caelo descendi*), in relation to thirst it uses the image of liquids, and quotes Ps 35 (36):10 (a *Quoniam apud te est fons uitae*). Part 3.5, again, does not use any Scriptural texts and/or references, but part 3.6 does so extensively as it discusses the sixth beatitude. The eyes of the heart must be illuminated in order to see God, Augustine concludes on the basis of Eph 1:18a (*Illuminatos oculos cordis uestri*). The quoted Scriptural texts 2 Cor 5:6–7 (6 b *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, 7 Per fidem enim ambulamus, non per speciem*) and 1 Cor 13:12 (a *Videmus nunc*

*per speculum in aenigmate*, b *tunc autem facie ad faciem*) show that the eyes of the heart are currently unable to see sharply. This is so because there is no physical face to see, as Augustine states on the basis of Rom 1:22–23 (22 *dicentes esse se sapientes, stulti facti sunt*, 23 a *et immutauerunt gloriam incorruptibilis Dei*, b *in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*). Instead, he who wishes to see the Lord must comply with Ws 1:1 (b *sentite de Domino in bonitate*, c *et in simplicitate cordis quaerite illum*). Faith, hope, and charity are required to see God, according to the quotation from 1 Cor 13:13 (b *fides, spes, caritas*). According to Acts 15:9 (b *fide mundans corda eorum*) faith purifies the heart, as it operates in accordance with Gal 5:6 (b *Fides, quae per dilectionem operatur*). People for whom this is the case realise that seeing God is not a physical seeing, but a spiritual seeing. This is supported by Col 3:1–2 (1 a *Si consurrexistis cum Christo*, b *quae sursum sunt, quaerite*, c *ubi Christus est in dextera Dei sedens*, 2 a *quae sursum sunt, sapite*, b *non quae super terram*). The explanation is concluded with Heb 12:14 (a *Pacem sectamini cum omnibus*, b *et sanctificationem, sine qua nemo poterit uidere Deum*). The lead that Heb 12:14a provides for introducing the seventh beatitude (Mt 5:9) is not used.

#### *Part 4*

Part 4 is missing, and does not therefore contain any Scriptural texts and/or references.

## **2.2. Sermon 53A**

### *a) Coherence within the parts*

The four parts identified on the basis of linguistic criteria can also be proven on the basis of the presence or absence of Scriptural quotations and/or references.

#### *Part 1*

Part 1 contains a quotation of Mt 5:3–10.

#### *Part 2*

Part 2 contains a discussion of the command. This happens on the basis of Mt 5:3–10.

### Part 3

Part 3 addresses the recommended course of action. As the commands differ, so the courses of action differ. The result is that the parts 3.1–8 are based on different Scriptural texts and/or references, and in some cases on none at all. Part 3.1 makes extensive use of Scriptural texts and/or references. These revolve around a long element from the first letter to Timothy, 1 Tim 6:6–10 (6 *Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia*, 7 a *Nihil enim intulimus in hunc mundum*, b *sed nec auferre aliquid possumus*, 8 a *Victum et tegumentum habentes*, b *his contenti sumus*, 9 a *Nam qui uolunt diuites fieri*, b *incidunt in temptationem et in laqueum*, c *et desideria multa stulta et noxia*, d *quae mergunt homines in interitum et in perditionem*, 10 a *Radix est enim omnium malorum auaritia*, b *quam quidam appetentes a fide errauerunt*, c *et inseruerunt se doloribus multis*), while 1 Tim 6:17–19 is quoted further down (17 a *Praecepte diuitibus huius mundi non superbe sapere*, b *neque sperare in incerto diuitiarum*, c *sed in Deo uiuo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum*, 18 b *Diuites sint in operibus bonis*, c *facile tribuant*, d *communicent*, 19 a *thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum*, b *ut apprehendant uitam ueram*). Other Scriptural texts are used in the context of the three line segments, which they also support. Thus Ps 38 (39):7 (a *Quamquam in imaginem Dei ambulet homo*, b *tamen uane conturbabitur*, c *thesaurizat, et nescit cui congregauit ea*) is quoted in relation to 1 Tim 6:17b, Gal 6:9 (a *Bonum autem facientes non deficiamus*, b *tempore enim suo metemus*) in relation to 1 Tim 18b, and Mt 25:40 (c *Quando uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*) and Pr 22:2 (*Pauper et diues occurrerunt sibi, fecit autem ambos Dominus*) in relation to 1 Tim 6:19a–b. Ps 141 (142):6 (a *Spes mea es tu*, b *portio mea in terra uiuentium*) is quoted in part 3.2, but there are no Scriptural texts and/or references in part 3.3. Part 3.4 concludes with a quotation from the Our Father, Mt 6:10 (b *Fiat uoluntas tua, sicut in caelo, et in terra*); parts 3.5 and 3.6, again, have no Scriptural texts and/or references. Parts 3.7 and 3.8 do, however. On the basis of the word *pacifici* from the first line segment of the beatitude, part 3.7 evokes the contrast between peace and war. It does this using two texts from two letters of Paul, Gal. 5:17 (a *Caro concupiscit aduersus spiritum*, b *spiritus aduersus carnem*, c *haec enim sibi inuicem aduersantur*, d *ut non ea, quae uultis, faciatis*) and Rom 7:22–23 (22 *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem*, 23 a *uideo autem aliam legem in membris meis*, b *repugnantem legi mentis meae*, c *et captiuantem me in lege peccati, quae est in membris meis*). The contrast, which cannot be superseded by human force alone, is superseded by the Holy Spirit (*Spiritum pignus* (2 Cor 1:22)), as Augustine contends in relation to the second line segment of the beatitude on the basis of

Rom 8:14 (*Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei*). The result is that the contrast no longer exists, which is explained on the basis of 1 Cor 15:53–55 (53 a *Oportet corruptibile corpus hoc ut induatur incorruptionem*, b *et mortale hoc induatur immortalitatem*, 54 a *Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem*, b *tunc fiet sermo, qui scriptus est: c Absorpta est mors in uictoriam*, 55 a *Ubi est, mors, contentio tua?* b *Ubi est, mors, aculeus tuus?*). Part 3.8 is supported by a reference to the fate of the two thieves who were crucified on Jesus' left and right in Luke 23:33c. The thief who feels contempt for Jesus is rebuked by the thief who esteems Him. Jesus responds to the latter's words in Luke 23:42 (b *Memento mei, Domine, cum ueneris in regnum tuum*) with Luke 23:b–c (b *Amen dico tibi, c hodie mecum eris in paradiso*). Finally, Augustine emphasises Christ's exalted divinity as well as his humiliated humanity, and this on the basis of John 1:1 (a *In principio erat Verbum*, b *et Verbum erat apud Deum*, c *et Deus erat Verbum*), 1 Cor 1:24 (b *Christum, Dei uirtutem et Dei sapientiam*) and Ws 8:1 (a *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, b *et disponit omnia suauiter*).

#### Part 4

Part 4 does not contain any Scriptural texts and/or references.

### III. THE SERMONES 53 AND 53A: A DIVISION INTO FOUR PARTS

#### 1. Four parts

This article has demonstrated on the basis of the use of language and of Scripture, that ss. 53 and 53A, however different they may appear to be, both consist of four parts. These four parts are four complete and internally coherent wholes. The markers that identify the transitions between the four parts do not necessarily correspond to the markers that identify transitions between the sixteen (s. 53) and fourteen (s. 53A) sections respectively.

#### 2. Four parts: four stages

The four parts that make up ss. 53 and 53A represent the four stages that together accomplish the intended communicative effect.<sup>76</sup> This effect

---

<sup>76</sup> For the concept of *communicative effect*, see PANDER MAAT, H., *Tekstanalyse. Wat teksten tot teksten maakt*, Coutinho, Bussum 2002, 266–268.

consists of the envisaged transformation of the listeners' thinking, and therefore of their behaviour.

In order to accomplish this, the form had to be shaped in such a way as to optimally suit the substance. Both in s. 53 and in s. 53A, the material is carefully presented in accordance with the recommendations concerning the structure of a sermon that Augustine himself proposes in *doctr.chr.* 4,2,3 and 4,4,6.

As has been seen, the first of the four stages consists of the introduction (*prooemium*) (part 1), the second of the preparation for the intellectual didactic moment (*narratio*) (part 2), the third of the intellectual didactic moment itself (*argumentatio*) (part 3), and the fourth of the conclusion (*peroratio*) (part 4).

#### *Part 1: introduction*

In accordance with *doctr.chr.*, part 1 contains the ideas that are necessary to draw the listeners into the communicative situation of the sermon's here and now. In s. 53, this involves the celebration of the feast of a martyr, a fact to which the audience is immediately adverted in part 1, which says: *Sollemnitate sanctae uirginis, quae testimonium dixit de Christo et testimonium meruit a Christo, palam occisae, occulte coronatae, (...)*. The *sollemnitas* in question, Augustine contends, forms the occasion for the sermon (*admonemur caritati uestrae de illa exhortatione loqui, quam modo Dominus ex euangelio proferebat*). The word *exhortatio* refers to the beatitudes (*dicens multas causas beatae uitae, quam nemo est, qui non uelit*). S. 53A simply discusses the reading from the gospel that was proclaimed prior to the sermon: *Sanctum euangelium audiuit nobiscum caritas uestra, de ipso capitulo, quod recitatum est*.

Thus in part 1, the preacher courts the benevolence of his listeners by making them sympathetic to him –to the extent that they were not yet so–, courts their attentiveness by making them enthusiastic, and their inquisitiveness by informing them what lies in store for them.

#### *Part 2: preparation for the intellectual didactic moment*

Part 2 contains the illustrative idea that is necessary to begin the instruction of the sermons. Both sermons deal with the beatitudes (Mt 5:3–10). These are the sayings by Jesus that explain what one must do in the present, which lies within time, earthly life, with a view to the future, which lies outside time, eternal life.

In accordance with *doctr.chr.*, part 2 presents the audience with a short, clear, and plausible story, which gives it the information it needs to be able to

undergo the intellectual didactic moment. The shortness, the clarity and the plausibility leave nothing to be desired: in both sermons, the story consists of only a few lines. It is intended to instruct the listeners in an illustrative way so that they will see with their mind's eye. In s. 53, the announcement of the instruction in the repetitive part 2 is limited to a mention of the *diuina dicta*, which are the same as the *euangelica praecepta uel munera*, i.e. the beatitudes. In s. 53A, the coming of the instruction is announced explicitly and extensively in the similarly repetitive part 2: *Accedentes ergo ad se discipulos magister unus et uerus docebat ista dicens, quae commemorauimus breuiter. Et uos accessistis ad nos, ut ipso adiuuante loquamur uobis et doceamus uos. Quid melius facimus, quam cum ea doceamus quae tantus magister exponens dixit?* Just as the one and true Master (*magister*) taught (*docere*) his disciples (*discipuli*) (Mt 5:2: *et aperiens os suum docebat eos*), the argument runs, thus the preacher teaches his congregation with the Master's help.

### *Part 3: the intellectual didactic moment*

The instruction is completed in part 3. Part 3 contains the intellectual didactic moment, which was prepared in an illustrative way in part 2. In both sermons the intellectual didactic moment is accomplished primarily on the basis of Scriptural texts that refer to the recommended behaviour that is necessary to carry out the implicit commands that the beatitudes contain. In order to achieve this, and in accordance with doctr.chr., part 3 uses sound arguments that provide proofs. The argument capable of moving the audience to accept the implicit commands is based not only on the fact that Mt 5:3–10 contains Jesus' own words, but also on the reassuring confidence that these implicit commands can be observed, as long as they are understood. In order to bring about this understanding, Augustine advances proofs that are mainly derived from Scripture. These proofs obviously differ according to the beatitude in question. The purpose of part 3, is thus to instruct the audience intellectually.

Both s. 53 and s. 53A focus on one beatitude that matches the context in which the sermon was preached, and which therefore determines its tone. This beatitude receives most of the attention, not only in relation to substance, but also as to form. As far as substance is concerned, this happens through more extensive support on the basis of other Scriptural texts; as to form, this beatitude is discussed at much greater length than the other beatitudes. The two extensive and complex supporting arguments, in s. 53 in relation to the sixth beatitude (*Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum uidebunt*), in s. 53A

in relation to the first (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*), are separate instructions both substantively and formally, with their own introductions; sermons within sermons at it were.

#### *Part 4: conclusion*

Part 4 contains the ideas that are necessary, in accordance with doctr.chr., to lead the listeners out of the communicative situation of the sermon's here and now. Part 4 is missing in s. 53; it is very brief in s. 53A: *Omnes beatitudines Christi, quantum potui, exposui caritati uestrae.*

The preacher exhorts his audience in part 4. In s. 53A, this exhortation corresponds to the intellectual didactic moment accomplished in part 3: *melius est, ut quae accipitis, bene ruminetis et salubriter digeratis.*

### **3. Four stages: two layers**

Parts 1 and 4 give effect to the preacher's task to exhort (*mouere*). They enclose the instruction that is given in parts 2 and 3. The latter therefore belong to the preacher's task to teach (*docere*). Although there are forms of overlap, it is nonetheless possible to distinguish two layers: one in which the audience is prompted to adopt a certain kind of behaviour, and one which offers support for this intention.

#### *The first layer: mouere*

Two things happen in the first layer. In part 1, the listeners are first drawn into the sermon, and then, in part 4, led out of it again, although not in s. 53, where this part is missing. Secondly, in part 1 they are pointed in the direction of the instruction, and then, in part 4, away from it again. The difference between parts 1 and 4 is that the instruction has not yet taken place in part 1, whereas it has in part 4. In both parts, the preacher is exercising a subtask of the teaching office: that of presenter. As presenter, he marks the beginning and the end of the sermon –a separate element within the liturgical celebration service–, by doing what is necessary first to lead the listeners to the instruction, and then to lead them back out of it again.

#### *The second layer: docere*

Two things also happen in the second layer. Part 2 gives the audience an illustrative lesson, by providing a gripping presentation of the subject. In

part 3, the listeners receive intellectual teaching. This happens through the use of clear arguments, which include proofs that the average listener would not presumably have been able to find himself, and certainly not in this measure and intensity. This constitutes the difference between parts 2 and 3. Part 2 primarily appeals to what the audience knows (already), part 3 primarily appeals to what the audience does not (yet) realise. In both parts, the preacher thus exercises different subtasks, although they are both subtasks of the office of teacher: that of narrator and that of human or external teacher respectively. As a narrator, he does what is necessary to prepare (in an illustrative way) for the didactic moment: by telling the Scriptural narrative, as a human or external teacher, he helps his listeners towards the accomplishment of the intellectual didactic moment. He does what he can do as a human or external teacher: i.e. to point his audience in the right way. But only the divine or interior teacher can bring ultimate pedagogical success.<sup>77</sup>

#### IV. THE SERMONES 53 AND 53A: DIFFERENT TONES

The sermones 53 and 53A are based on the same Scriptural text: the beatitudes. But the context in which this text is discussed is quite different. S. 53 was preached on a martyr's feast, s. 53A was not – at least, there is no hard evidence for this. Both sermons concentrate on one beatitude in particular. In s. 53A it is the first, Mt. 5:3 (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*), in s. 53 it is the sixth, Mt 5:8 (*Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum uidebunt*). In s. 53A the discussion of the sixth beatitude is not only short, but it is also entirely different from the long discussion of this beatitude in s. 53. The same is true for the discussion of the first beatitude in s. 53 compared to that in s. 53A. The discussion of the seventh and eighth beatitudes, which is longer in s. 53A than the discussion of the second to the sixth beatitudes, but considerably shorter than the discussion of the first, cannot be compared to that in s. 53, because s. 53 does not mention these beatitudes. That the first beatitude receives attention in s. 53A is perhaps simply due to the fact that the preacher began his sermon with this beatitude on an ordinary day, i.e. a day that was not a (mar-

---

<sup>77</sup> See doctr.chr., *prooemium*, 8: *Nam omne uerum ab illi est, qui ait: Ego sum ueritas. Quid enim habemus, quod non accepimus? Quod si accepimus, quid gloriamur quasi non accepimus?* (CCSL 32, p. 5, l. 129–131).

tyr's) feast. That the sixth beatitude is the main focus of s. 53 may have been inspired by the fact that it was preached on a martyr's feast. The martyrs, as a result of the choice they made, have purified their interior eye, and can therefore see God. Whatever the case may be, the simple fact alone that each beatitude has its own character, and therefore calls for a different exegetical repertory, means that sermons, which deal with different beatitudes, also necessarily differ in tone. Although the two sermons in principle address the same pericope, they appear quite different.

## V. CONCLUSION

It can be concluded on the basis of the use of language and of Scripture that ss. 53 and 53A consist of four parts, which in principle correspond to the four parts that Augustine himself proposes in *doctr. chr.* 4,2,3 and 4,4,6, and which he also implements regularly.<sup>78</sup> Of the four parts –as he contends himself– two primarily fall under the task of *mouere*, and two primarily give effect to the task of *docere*. Ss. 53 and 53A are not disorganised, therefore, but were improvised purposefully, according to a clear programme, even though this did leave room for differences of emphasis.

Not all parts are the same length or are equally well developed in all sermons. Examination of the two parts that fall under the task of *mouere*, the introduction and the conclusion, shows that relatively many lines are dedicated to the introduction (part 1), whereas the conclusion (part 4) –if it is there at all– consists of no more than a few lines. In one sermon, s. 53, the conclusion is even missing entirely. With regard to the two parts that give effect to the task of *docere*, the illustrative preparation of the intellectual didactic moment and the didactic moment itself, it is clear that the illustrative preparation of the intellectual didactic moment (part 2) takes up fewer lines than the intellectual didactic moment (part 3) itself. The preparation consists of a phased quotation or paraphrase of the beatitudes, the didactic moment consists of a discussion, often based on Scriptural quotations and/or references.

A comparison of ss. 53 and 53A reveals that the structure of the argument is the same in both sermons.<sup>79</sup> It may be assumed on the basis of this

---

<sup>78</sup> For two sermons that have the same division into four parts, see, NEER, J. van, "Language and Scripture", 203–229.

<sup>79</sup> This in contrast to what Hill says when he compares s. 53A with s. 53: "This sermon [s. 53A (JvN)] takes a rather different line on the beatitudes from the previous one [s. 53 (JvN)]". See ROTELLE – HILL, *Sermons III (51–94)*, 85, n. 1.

comparison, and on the basis of certain clues (such as the link to the seventh beatitude at the end of the sermon), that s. 53, parts 2 and 3 of which are currently partially missing (the last two beatitudes are not mentioned or discussed), and part 4 of which is currently entirely missing, originally not only included a complete part 3, but also a part 4.<sup>80</sup> Clearly the conclusion of the discussion of the sixth beatitude, which is a sermon within a sermon both as regards substance and as regards form (it incidentally consists of four parts itself), led those who handed down the text to suppose that the sermon itself had thereby also been concluded.

Recognising all this makes it easier to read and understand ss. 53 and 53A, Augustine's sermons on the beatitudes. It urges us to abandon the existing division into sections. It makes it possible to see how Augustine problematised what is a difficult pericope, while at the same time keeping it manageable for a wider public. He did this without diluting the substance, but by making choices as to form (for instance by focusing on one beatitude per sermon).<sup>81</sup> The key to the beatitudes lies in the way in which they are put into practice.<sup>82</sup> For people who were already doing this correctly, the message of the sermon constitutes a confirmation; for those who were not yet doing this correctly, it constitutes an exhortation.

---

<sup>80</sup> Cf. s. 272B (Mai 158), which consisted of seven sections and was clearly unfinished. The two missing sections were subsequently found. See for s. 272B augm. or 272B\* DOLBEAU, F. (ed.), « Finale inédite d'un sermon d'Augustin (S. Mai 158), extraite d'un homélaire d'Olomouc », in *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998) 181–202, spec. 196–202. See also NEER, J. van, “Augustinus' Pinksterpreek 272B\*”, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 19 (2003) 179–196.

<sup>81</sup> It is tempting—but purely speculative—to think that Augustine preached more sermons on the (other) beatitudes in this format and using this strategy, sermons in which he would have focused on one of the other beatitudes in particular, while discussing the others only briefly.

<sup>82</sup> See SMIT, J., *Het verhaal van Matteüs. Sleutel passages uit zijn evangelie*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer – Uitgeverij Altiora, Averbode 2007, 44: “The paradox between the desire for happiness and the people who are not at all happy according to the accepted norms draws attention to itself. The tempting promises raise the desire to hear more about it. It is profitable to adopt the recommended qualities, which are far removed from social success”.

# **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 nosotros<sup>1</sup>. 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

---

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

vida espiritual, apropiándose no sólo de sus contenidos, sino también de su lenguaje<sup>2</sup>. 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 polemista<sup>3</sup>. 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 evangelistas<sup>4</sup>. En ese con-

---

<sup>2</sup>“(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).

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup>. La razón principal, sin embargo, fue que “en esta carta se encarece sobre todo el amor”<sup>6</sup>.

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 claros<sup>7</sup>. 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 interna<sup>8</sup>. 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 aquella<sup>9</sup>, y como del apóstol y evangelista san Juan la carta que lleva su nombre.

<sup>5</sup> *HEp. Prologus*; cf. también 9,2.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cf. *doctr. chr.* 2,9,14.

<sup>8</sup> 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”.

<sup>9</sup> 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 Apóstol<sup>10</sup>. 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.

<sup>10</sup> 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)”<sup>11</sup>, o en estos otros: “*cuando habla para recomendar la caridad*”<sup>12</sup>. 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 destinatarios<sup>13</sup>.

## 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 paulino<sup>14</sup>, pero no sólo en esos casos; son todavía más aquellos en que una cita paulina textual aparece sin autor asignado<sup>15</sup>. 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”<sup>16</sup>; con frecuencia al “apóstol Pablo”<sup>17</sup>; menos veces a “Pablo” simplemente<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> *IIEp* 5,8.

<sup>12</sup> *IIEp* 6,2.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

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

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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 Escritura<sup>19</sup>; en algún otro la asigna directamente a la Escritura<sup>20</sup>.

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 él<sup>21</sup>. 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?<sup>22</sup>. Atribuyendo el texto directamente al Señor, evitaba el problema

<sup>19</sup> *IIEp.* 8,7 (*Domino qui dixit in Scriptura*).

<sup>20</sup> 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*).

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

<sup>22</sup> 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?<sup>23</sup>, u otros interrogantes parecidos<sup>24</sup>. 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 Apóstol<sup>25</sup>. 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-

<sup>23</sup> *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).

<sup>24</sup> *IIEp* 3,8: “Ubi invenimus hoc in Scriptura?” (y cita Tit 1,16); 6,6: “Ubi ergo invenimus 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 *solvitur*?” (y cita Rom 2,21).

<sup>25</sup> *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”<sup>26</sup>, o “escucha”<sup>27</sup>. 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 auditiva<sup>28</sup>.

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 excluir<sup>29</sup>, 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 paulino<sup>30</sup>. El proceder es idéntico cuando la oposición a sus planteamientos le llega de las filas católicas<sup>31</sup>.

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

<sup>26</sup> *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).

<sup>27</sup> *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).

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

<sup>29</sup> 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).

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

<sup>31</sup> *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”<sup>32</sup>. En algún caso enfatizando que es el Apóstol, no él, Agustín, quien lo afirma<sup>33</sup>.

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 concluía<sup>34</sup>.

#### 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.

---

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> Cf. *IIEp* 7,7: “Non dico, sed Apostolus dicit”.

<sup>34</sup> 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 agustiniana<sup>35</sup>:

<sup>35</sup> 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)<sup>36</sup> 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*)<sup>37</sup>.

*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.

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

<sup>37</sup> 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)<sup>38</sup>.

*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)<sup>39</sup>.

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

<sup>39</sup> 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 Caín<sup>40</sup>.

*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-

<sup>40</sup> 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 semántico<sup>41</sup>. De hecho sólo raras

---

<sup>41</sup> 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 prueba<sup>42</sup>; 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 indicado<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> *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*<sup>44</sup>, pero también cuando se encuentra dentro de una oración principal introducida por las conjunciones causales coordinantes *enim, o nam*<sup>45</sup>. El mismo valor causal puede aparecer expresado por un participio de presente (*dicente*<sup>46</sup>).

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.

<sup>44</sup> *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).

<sup>45</sup> *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).

<sup>46</sup> *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*<sup>47</sup>.

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*<sup>48</sup>.

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 relativo<sup>49</sup>. Caso similar se da cuando el pre-

<sup>47</sup> *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).

<sup>48</sup> *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).

<sup>49</sup> *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 él<sup>50</sup>.

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 falso<sup>51</sup>.

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*)–<sup>52</sup>, o valor como criterio de discernimiento<sup>53</sup>, o valor ejemplar<sup>54</sup>, o valor justificativo de comportamientos divinos<sup>55</sup>, o valor de fuente de “información”<sup>56</sup>.

### 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-

<sup>50</sup> *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).

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

<sup>52</sup> *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)...

<sup>53</sup> *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).

<sup>54</sup> *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.

<sup>55</sup> *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.

<sup>56</sup> *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)”<sup>57</sup>.

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”<sup>58</sup>.

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.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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)”<sup>59</sup>.

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

<sup>59</sup> 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 ponderar<sup>60</sup>. 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)<sup>61</sup>.

*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

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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 Agustiniana* 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)<sup>62</sup>.

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”<sup>63</sup>.

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

<sup>62</sup> 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*.

<sup>63</sup> 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 fraterno<sup>64</sup>. 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

---

<sup>64</sup> 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)”<sup>65</sup>.

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 Cristo<sup>66</sup>; 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 cristiano<sup>67</sup>. 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

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> Aunque en última instancia podrían coincidir.

<sup>67</sup> 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 hijo<sup>68</sup>, san Pablo tampoco especifica, pero cabe pensar que la entiende en el sentido general de 1 Cor 13 y Rom 5,5, sin especificar objeto<sup>69</sup>. 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

---

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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)”<sup>70</sup>.

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 crucifixión<sup>71</sup>. 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,

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

<sup>71</sup> 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, contraponen 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)<sup>72</sup>.

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

<sup>72</sup> 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)”<sup>73</sup>.

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 Pablo<sup>74</sup>. 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 envidia<sup>75</sup> no puede existir el amor fraterno; que

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

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> 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)”<sup>76</sup>.

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*

---

<sup>76</sup> 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)<sup>77</sup>.

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)<sup>78</sup>. 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*

---

<sup>77</sup> 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).

<sup>78</sup> 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)”<sup>79</sup>.

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.*

---

<sup>79</sup> 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”<sup>80</sup>.

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.

*IIEp* 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*

<sup>80</sup> 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*<sup>81</sup>.

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 exigencia<sup>82</sup> 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”<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> 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).

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> 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 Hijo<sup>84</sup>, 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.

<sup>84</sup> 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”<sup>85</sup>. 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 él<sup>86</sup>. 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 Unión 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:

---

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

<sup>86</sup> 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"<sup>87</sup>.

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 Dios<sup>88</sup>, 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 Pablo<sup>89</sup>. 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,

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

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

<sup>89</sup> ¿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 Trinidad<sup>90</sup>, que incluye también al Espíritu Santo con el que el santo identifica la Unción<sup>91</sup>.

*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)<sup>92</sup>.

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,

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

<sup>91</sup> Cf. *IIEp* 3,5; 3,12; 3,13; 4,2.

<sup>92</sup> 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 concreta<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> 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”<sup>94</sup>.

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

<sup>94</sup> 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)”<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> 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 Santo<sup>96</sup>, 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,

<sup>96</sup> 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)<sup>97</sup>.

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 Dios<sup>98</sup>. 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 Dios<sup>99</sup>. El texto de san Pablo fue sólo el medio de que se sirvió

<sup>97</sup> 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.

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

<sup>99</sup> 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 equivalentes<sup>100</sup>. 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

<sup>100</sup> “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)*<sup>101</sup>.

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 colectivo<sup>102</sup>. 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 miembros<sup>103</sup>. 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

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

<sup>102</sup> 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).

<sup>103</sup> “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”<sup>104</sup>.

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

<sup>104</sup> 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”<sup>105</sup>.

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.

<sup>105</sup> 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)”<sup>106</sup>. 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)<sup>107</sup>. 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

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

<sup>107</sup> 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)”<sup>108</sup>.

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-

<sup>108</sup> 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)”<sup>109</sup>.

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:

<sup>109</sup> 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”<sup>110</sup>.

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 vida<sup>111</sup>; 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.

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

<sup>111</sup> 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 serlo<sup>112</sup>.

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

<sup>112</sup> 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)<sup>113</sup>.

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 azote<sup>114</sup>.

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,

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

<sup>114</sup> 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 orgullo<sup>115</sup>. 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 enemigos<sup>116</sup>, 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”<sup>117</sup>.

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

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

<sup>116</sup> Cf. *IIEp* 8,4.

<sup>117</sup> 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 inhabitación de Dios por la fe en el interior del cristiano (Ef 3,17<sup>a</sup>, 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 desfallezca 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)”<sup>118</sup>.

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.

<sup>118</sup> 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”<sup>119</sup>.

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

<sup>119</sup> 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 Dios<sup>120</sup>. 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

<sup>120</sup> 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)<sup>121</sup>.

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*<sup>122</sup> (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-

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

<sup>122</sup> 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”<sup>123</sup>.

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-

<sup>123</sup> 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-

suicristo<sup>124</sup>. 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”.

<sup>124</sup> 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 5,2<sup>125</sup>. 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 6,2<sup>126</sup>. 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”<sup>127</sup>. 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-

<sup>125</sup> 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.

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

<sup>127</sup> *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 patria<sup>128</sup>.

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 13,10b<sup>129</sup> 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

<sup>128</sup> 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.

<sup>129</sup> 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)”<sup>130</sup>.

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

<sup>130</sup> 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<sup>a</sup> 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”<sup>131</sup>.

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

<sup>131</sup> 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)”,<sup>132</sup>.

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”,<sup>133</sup>. 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.

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

<sup>133</sup> 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)”<sup>134</sup>.

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

<sup>134</sup> 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”,<sup>135</sup>.

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

<sup>135</sup> 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”<sup>136</sup>.

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

<sup>136</sup> 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)<sup>137</sup>.

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

<sup>137</sup> 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”<sup>138</sup>.

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-

---

<sup>138</sup> 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).