

San Agustín ante el imperio de Oriente – Historia y creencia –

RESUMEN

El autor de la presente investigación divide el trabajo en dos partes: en la primera explica la «aparente indiferencia» existente en las obras de San Agustín sobre el Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino. En la segunda parte el profesor García pasa revista a los diversos concilios celebrados en aquella región de Oriente y la presencia doctrinal de San Agustín.

PALABRAS CLAVE: Bizancio; San Agustín; Concilios; Imperio.

ABSTRACT

The autor of the present research divides his work in two parts. In the first one, he explains the «apparent indifference» in St. Augustine's works related to the Byzantine empire. In the second part, the auctor reviews diverse councils which too place in the East and St. Augustine's doctrinal presence.

KEY WORDS: Byzantium; Saint Augustine; Empire; Coucil.

I. SITUACIÓN HISTÓRICA

San Agustín (354-430) dedicó muy pocas líneas de sus obras al estudio del Imperio Bizantino. Resulta extraño que, un genio como San Agustín, no se haya preocupado mayormente de la teología política, historia y pensamiento de tal Imperio, como sí lo hizo Eusebio de Cesarea (265-339 o 340)¹. Existen alusio-

1 Además de su *Historia de la Iglesia*, cuyo Libro X está dedicado a Constantino, escribió «*Vida de Constantino*», puede consultarse BAC. Madrid.

nes ciertamente a Bizancio en las obras agustinianas, pero más en forma indirecta que directa: *Ciudad de Dios* L.V, 21-25; *Sermón* 397, *De excidio urbis Romae* (411/412); *Sermón* 7. Pocas referencias más. Aunque se irán especificando en este estudio los lugares e ideas que San Agustín expone sobre el tema, con vendrá destacar, desde ya, el interesante estudio de Joachim Szidat, «*Constantin bei Augustin*», publicado en «*Revue de Etudes Augustinienses*» (36 (1910), 243-256). San Agustín sí participó con su doctrina en los concilios celebrados en ciudades del Imperio Bizantino, pero no le interesó tanto el imperio en cuanto tal como la doctrina misma, que hubiese defendido en cualquier concilio de cualquier otra parte del mundo,

¿Cómo se explica esta aparente despreocupación histórico-doctrinal de San Agustín acerca del Imperio Bizantino? San Agustín es, ante todo, un romano formado según las normas de la Retórica y el Derecho Romano². Por otra parte, cuando Constantino trasladó la capital del Imperio a Constantinopla (año 330) San Agustín aún no había nacido y cuando ya adulto viajó a Roma para hacer sus estudios, año 383, la ciudad de Constantinopla apenas llevaba 47 años de existencia³, lo que desde el punto de vista urbano y administrativo, no la hacía aún significativa. El marco histórico de San Agustín es el del imperio de Teodosio (363-395) cuya política vive muy de cerca, pues San Agustín estuvo en Milán y en Roma durante seis años, 383 al 388 ¿Percibió San Agustín en la fecha romana de este viaje que en Constantinopla se gestaba formalmente un nuevo imperio de oriente? Cabe otra pregunta ¿existía realmente conciencia en la sociedad romana, por aquellas fechas, que un nuevo imperio se gestaba? No parece. El uso en San Agustín de términos tan distintos para calificar una misma situación política «*populus, regnum, civitas, respública*» y en menor proporción «*imperium*»⁴, así nos lo demuestra⁵.

2 Véase B. F. G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Tübingen 1955, 137 siguientes. B. K. THRAEDE, *Das antike Rom in Augustins 'De civitate Dei'*, JAC 20, 1977, 111.

3 En realidad Constantinopla terminó su construcción en el año 336, cuyas obras se iniciaron en el 324.

4 San Agustín habla en ocasiones de «*Christianus Imperator*» (*Sermón* 5.5), no resultando claro si se refiere al Emperador Constantino, pues en ocasiones alude al emperador de occidente, Honorio. J. Véase SZIDAT, *Augustinus-Lexikon*, 1. Bd. fasc. 5/6 (1991), s.v. *Constantimis imperator*.

5 Jacinto Hidalgo: «*El concepto de imperio en San Agustín*», en *Arbor*, I, 1944, pp. 435-436.

Recordemos, por otra parte, que la designación «Imperio Bizantino» es muy reciente; lo que por este nombre se entendía en la época de San Agustín no era sino el mismo Imperio Romano⁶; cuando Constantinopla se convirtió en capital del imperio, éste se encontraba unido, y Roma y esta ciudad seguía siendo espiritual y conceptualmente el centro. Teodosio organiza el Imperio en dos sedes, primer germen de división; no obstante, él ocupa como sede Constantinopla, primero, y más tarde Milán (388-391); después de él, sus hijos Arcadio (oriente) y Honorio (occidente), mantendrán el mismo espíritu romano en virtud de la «*unanimitas*», espíritu vivificador por igual de ambas partes, como leemos en *Dimensiones de la Cultura Bizantina* del gran bizantinista Héctor Herrera Cajas⁷; se lo recuerda Synesios de Cirene al emperador Arcadio en un discurso leído en su palacio en Constantinopla (398): «*Me parece que sería muy inconveniente que el Rey de los Romanos se apartara de la tradición. Por mi parte, estoy convencido que la tradición romana no tiene nada que ver con los abusos que se han introducido desde hace poco tiempo en un régimen degenerado; ella se identifica con los principios que la han hecho merecedora del Imperio*»⁸.

A este propósito, no deja de ser significativo que, cuando el año 451 se celebró el Concilio Ecuménico de Calcedonia, al que asistieron quinientos obispos, en el Canon 28 de este IV Concilio Ecuménico se dice que el segundo lugar de la Cristiandad es Constantinopla, «la Nueva Roma», no el primer lugar. El texto dice así: «*Así como los Padres reconocieron a la vieja Roma sus privilegios porque era la ciudad Imperial, movidos por el mismo motivo, los obispos reunidos decidieron concederle iguales privilegios a la sede de la Nueva Roma, juzgando rectamente que la ciudad que se honra con la residencia del Emperador y del Senado, debe gozar de los mismos privilegios que la antigua ciudad Imperial en el campo eclesiástico y ser la segunda después de aquélla*»⁹.

6 Fue el alemán Hieronymus Wolf, un siglo después de la caída de Constantinopla (1557), quien utilizó por primera vez el nombre «*Imperio Bizantino*» en su obra *Corpus Historiae Byzantinae*.

7 Herrera C. Héctor. *Dimensiones de la Cultura Bizantina*. Santiago de Chile, Coed. Universidad Gabriela Mistral y Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile, 1998. Edición al cuidado de José Marín C.

8 Véase Héctor Herrera C. y José Marín R. *El Imperio Bizantino. Introducción Histórica y Selección de Documentos*. Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos «Fotios Malleros», Universidad de Chile, 1998, pág. 26.

9 Mucho antes, en el Concilio de Constantinopla (351), se le concede primacía al obispo de Constantinopla, pero subordinado al de Roma.

Tan diluidos fueron los inicios del Imperio Bizantino que, para algunos, el comienzo del Imperio no fue el traslado de la capital por Constantino en el año 330, sino el 395, cuando Teodosio (378-395) organizó el imperio en dos sedes, oriente y occidente; para otros el Imperio Bizantino se inició el año 527 con el ascenso de Justiniano al trono¹⁰, y no faltan quienes hacen comenzar el Imperio Bizantino en el siglo VII, con el emperador Heraclio¹¹, fechas estas últimas bien alejadas de San Agustín. En el caso señalado del Imperio por Teodosio, un hecho al parecer significativo, y que tantas veces se maneja arbitrariamente en los manuales de historia ¿llamó este hecho realmente la atención de los romanos? No parece¹². Las divisiones administrativas estaban en la tradición política misma de Roma. En tiempo de San Agustín, el Imperio estaba dividido en *tres prefecturas*: las Galias, Italia-*Ilyricum*-África y Oriente. El Papa, por otra parte, seguía en Roma y donde está el Papa, se decía, está Roma. Como observamos, para San Agustín como para la mayoría de los romanos, no era fácil percibir lo que se gestaba en Constantinopla, era la «Nueva Roma», pero Roma¹³.

Por otra parte, durante la vida de San Agustín, Constantinopla inicia su desarrollo urbano y administrativo que culminará

10 Entre los múltiples títulos que Justiniano se da en su Código (534) se encuentra ya el de ser emperador del espacio que llama «*Wandalicus Africanus*». Recordemos que la actual iglesia de San Sofía, admiración del mundo, y que para San Agustín, de haber sido así, no podía menos de haberle llamado la atención, es del 537. Antes existieron otras en el mismo lugar, con distinta suerte: la del 326, destruida por un incendio en el 404 y reconstruida por Teodosio II en el 415; a su vez ésta fue incendiada el año 532 por los «Nika», sublevados contra Justiniano. Finalmente, este emperador construyó la actual joya arquitectónica, maravilla del mundo.

11 Para Theodor Mommsen, hasta Heraclio existió el *Imperio romano de Oriente*. Heraclio abandonó el antiguo título imperial de «Augusto» y poco después fue llamado *basileus* (palabra griega que significa 'rey' o 'emperador'), título que los gobernantes bizantinos llevarán hasta el final del Imperio. Reemplazó, así mismo, el latín por el griego como lengua administrativa (620).

12 Ostrogorsky reconoce que los tres primeros siglos después del traslado de la capital a Constantinopla pueden llamarse «tardorromanos». *Historia del Estado Bizantino*, Atenas 2001, vol. I, págs. 84 y siguientes.

13 San Agustín, *Sermón* 131, expresa la frase tan traída como llevada: «*Roma locuta, causa finita*»; para San Agustín el Papa es Roma, y mientras no se traslade el Papado a Constantinopla, la «Nova Roma» es vista como una extensión de la original. Lo que no quiere decir que San Agustín estuviese desinformado de lo que en oriente sucedía, incluso en detalles, como es el caso que comenta en *De sermone Domini in monte*, 1,16,50 acerca del gobernador de Antioquía Septimio Acindynus.

con el siglo X, siglo de esplendor del imperio: Teodosio II duplica la superficie de la ciudad en el 450; la columna de Marciano fue levantada entre el 450 y el 457; el Coloso pertenece al reinado de Constantino VII (913-959); la cisterna descubierta de Aspar fue construida en el 429, un año antes de la muerte de San Agustín; las murallas de Teodosio fueron concluidas en el 447; el Monasterio de San Sergio y San Baco es del 531; el Monasterio de Cristo de Jora es del siglo XI; el Monasterio de la Madre de Dios Panmakáristos del XII; otros once monasterios y capillas que contribuían con su arte y esplendor a la gloria de Constantinopla son de la misma época o muy cercana, lo que llevó a tantos autores, después de San Agustín, a los «laudes» a Constantinopla. Ciertamente, San Gregorio Nacianceno (329-389) en la misma época de San Agustín, exclama: «*Oh gloriosa sede del Gran Constantino, nueva Roma, superas a toda otra ciudad como el cielo estrellado a la tierra*»; pero debemos entender el contexto de estas expresiones: San Gregorio Nacianceno era obispo de Constantinopla y, por otra parte, había estudiado en la retórica el capítulo de las «*laudes*», dentro de las cuales se encontraba la imagen de la ciudad maravillosa. «*Laudes*» a ciudades habían escrito ya Virgilio, *Geórgicas*, II, 136-176; Horacio, *Odas*, I, VII, 1-20; Propertio, *Carmina*, III, XXII; Ovidio, *Amores*, II, XVI; Estacio, *Silvae*, III, V, 78-105; Marcial, *Epigrammata*, I, 49. Quintiliano en sus *Institutiones*, recogiendo esta tradición retórica, habla de las «*laudes*» a una ciudad, y dice: pueden darse por el «*conditor*» o fundador, «*vires*» o grandes personajes, «*murus*» o defensas, «*vetustas*» o antigüedad, «*ex loci positione*» o lugar geográfico, «*utilitas*», utilidad. En verdad, Constantinopla en los tiempos de San Agustín y San Gregorio Nacianceno cumplía con tres condiciones: «*conditor*», «*utilitas*» y «*ex loci positiones*», pero no en plenitud con «*vetustas*», «*murus*» y «*vires*».

II. LA IMAGEN DEL EMPERADOR CONSTANTINO EN SAN AGUSTÍN

San Agustín habla de Constantino en *Ciudad de Dios* (5,21-25), *Carta* (147,5-105,9,10), *Sermón* (105,12), *Contra litteras Petilianian* (L.3), *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum* y en forma menor en otras obras. El Obispo de Hipona filtra la imagen del Emperador Constantino a través de la postura que el Emperador adoptó frente a los donatistas¹⁴, y las fuentes que

¹⁴ Quasten, Johannes, *Patrología. Vol. I: Hasta el concilio de Nicea*, BAC, Madrid 2004

el propio San Agustín manejó. Sesenta veces nombra San Agustín al Emperador, por primera vez en el 395 en la disputa agustiniana con los donatistas¹⁵; sin embargo, J.Szidat hace mención a «*los silencios de San Agustín sobre Constantino*»¹⁶: por qué no dice nada sobre Helena, sobre la conversión de Constantino (312), sobre la teología política de Eusebio de Cesarea, datos y hechos que él, San Agustín, conocía perfectamente. Pese a ello, San Agustín alaba al Emperador Constantino por su acción contra los donatistas: Constantino fue amigo de la verdad, de la unidad y de la justicia, y contrasta estas virtudes con la acción contraria de los donatistas y el Emperador Juliano (331-363), su emperador modelo de supuesta justicia.

Existen otras alabanzas agustinianas al Emperador Constantino, pues supo construir la «*felicidad temporal*»; su gobierno fue largo, favoreció la unidad de la iglesia, no tuvo grandes conflictos de armas y murió sin ser derrocado, después de largos años de vida (*Epist.* 105.9 y 10). La doctrina de la «*felicitas temporalis*», tal como era expuesta por los donatistas, defendía la correspondencia entre creencia cristiana y buena suerte en la tierra; los donatistas llegaron a pensar incluso que el Emperador, por no seguir la doctrina de ellos, tendría un mal fin, lo que no sucedió. El pensamiento de la «*felicitas temporalis*», formulado de esta manera por los donatistas, no fue suscrito por San Agustín. En la doctrina de San Agustín la fe cristiana no es garantía de felicidad temporal, y esto era válido para el gobierno de Roma y de Constantino; los panegiristas del Emperador, no obstante ser cristianos de fe ortodoxa, asociaban a veces ambas cosas, éxito y fe, pero se trataba de un género literario, laudatorio, más que de una doctrina. Ser cristiano no da derecho a la «*Felicitas Temporalis*», es pensamiento central de San Agustín, si se dio en el gobierno de Constantino y otros emperadores, fue a modo de singularidad, no de doctrina.

Cabe una última pregunta ¿por qué San Agustín ignora las partes oscuras de Constantino? (el culto a Mitra, su tardía conversión, la intervención en los Concilios etc.). Szidat responde: porque las fuentes usadas por San Agustín fueron: las obras de Optatus, tal vez Lactancio, con seguridad la *Vita Constantini* de

15 Véase *De Civitate Dei* 5.25; *Epistola* 147,5; *Sermón* 105,12.

16 Szidat, Joachim «*Constantin bei Augustin*», publicado en «*Revue de Etudes Augustiniennes*» (36 (1910), París.

Eusebio donde se habla de Constantino, los donatistas y Juliano desde el punto de vista de la doctrina, no de la política.

III. SAN AGUSTÍN EN LOS CONCILIOS DEL IMPERIO DE ORIENTE

1. *El problema donatistas*

San Agustín conocía en detalle toda la administración política oriental, no por preocupación geográfica o administrativa, sino pastoral. Precisamente reprocha a los donatistas ignorar cuál es la fe de las distintas iglesias de oriente, les dice: «*Preguntad, oh donatistas, si no lo sabéis, preguntad cuántas etapas hay por tierra desde Jerusalén hasta Iliria, pasando por los alrededores. Si contamos tantas Iglesias, decid cómo pudieron perecer por las contiendas de los africanos*» y añade un poco más adelante: «*Galacia no es una Iglesia sola, sino que en dicha región se encuentran innumerables...¿Cuántas Iglesias pensáis hay en toda la Acaya? Quizá ni sabéis dónde está Acaya y juzgáis con temeraria ceguera de una provincia tan desconocida, que afirmáis que ha desaparecido por los crímenes de los africanos. ¿No están acaso llenos de florecientes Iglesias todos los lugares que cita Pedro: Ponto, Capadocia, Asia, Bitinia ? Pues ¿qué? Sobre las Iglesias a que escribió Juan: Esmirna, Pérgamo, Sardes, Tiatira, Filadelfia, Laodicea —y ya hemos mencionado la de Éfeso—, ¿puede decirme alguno de vosotros dónde se encuentran, qué distancia hay de unas a otras?*»¹⁷.

La doctrina donatista fue preocupación particular de San Agustín, como antes lo había sido del Emperador Constantino; para este emperador porque rechazaban la unión entre Iglesia e Imperio, para San Agustín por asunto dogmático. Recordemos que los donatistas habían acudido al Emperador Constantino en el 313 para que nombrase un tribunal que los absolviese; nombrado el tribunal, los 19 obispos que lo componían condenaron a Donato; ante la insatisfacción de la sentencia, Donato pidió nuevamente al Emperador nombrase otro tribunal más imparcial, que le fue dado; éste en el Sínodo de Arlés (314) no hizo sino ratificar la sentencia condenatoria. La acción de Constantino contra los donatistas tuvo una doble faz, religiosa y política; le interesaba al Emperador que en sus dominios no hubiese disensiones y menos violencia, como la que desataban los

17 San Agustín. *Carta a los Católicos sobre la Secta Donatista*.

donatistas. Eusebio de Cesarea nos ha conservado la carta con la que el Emperador «manda» al Papa Milcíades se celebre en Roma un concilio para resolver el problema donatista; se lee así en una de sus partes:» *Me parece sumamente molesto que la plebe se degenera dividida en dos partidos y que los obispos disientan entre sí en esas provincias que la divina Providencia ha donado... Ha sido de mi agrado que el mismo Ceciliano con diez obispos que parecen acusarlo y con otros tantos que él considere necesarios para su causa, navegue a Roma; para que allí, en vuestra presencia y en presencia de Reticio, Materno y Marino, colegas vuestros, a quienes por esa causa he mandado ir a Roma, pueda ser escuchado, como tú sabes muy bien conviene a la santísima ley. No quiero hallar entre vosotros en ninguna parte ningún cisma o desavenencia».*

San Agustín interviene personalmente contra los donatistas años más tarde en la llamada época de oro de la apología anti-donatista (393-412), interviene concretamente en la Conferencia de Cartago (411) a la que concurrieron 286 obispos católicos y 279 donatistas; la sentencia oficiada por el representante del Emperador juzgó la causa de los donatistas terminada y obligados los herejes a integrarse a la unidad de la fe, so pena de ser confiscados sus bienes.

2. *El culto a Mitra, preocupación de Constantino y San Agustín*

El culto a Mitra —*Soli invicto Mithrae*— fue otras de las preocupaciones, aunque en distintas épocas, del Emperador Constantino y San Agustín. El Emperador declaraba en el *Decreto de Adoración* del 321: «*En el venerable día del sol deje que los magistrados y las gentes residentes en las ciudades descansan, dejen que todos los talleres sean cerrados. En el país, no obstante, personas encargadas de la agricultura tienen la libertad y el derecho de continuar sus tareas*». Es sabido cómo Constantino erigió una columna a Zeus Helios en Constantinopla en el 328, estatua que derribó una tempestad en el 1105¹⁸. San Agustín, en el afán de librar a los cristianos de un sincretismo religioso con la religión de Mitra, exclamaba: «*No celebréis al sol, sino al que hizo el sol*», una postura más clara que la de Eusebio de

18 Esta columna que es de pórfido, fue restaurada por Manuel Comnenos. El tiempo ha ennegrecido tanto esta columna que hoy es conocida como «Cemberli Tas», Columna Quemada.

Cesarea, consejero de Constantino, cuando dice: «*Todo lo que estaba hasta entonces prescrito para el Sábado, nosotros lo hemos transferido al día del Señor, mucho más digno de honor que el Sábado judío. De hecho, es en este día de la creación del mundo que Dios dice: «Que la luz sea, y la luz fue». Es también en este día que el Sol de justicia ha resucitado para nuestras almas*»¹⁹.

San Agustín se distancia tanto de S. Justino, Mártir —que veía en los mitos de Mitra disfraces diabólicos— como de Eusebio de Cesarea, más propenso a ver una cercanía entre el mitrismo y el cristianismo. San Agustín observó el culto a Mitra desde una perspectiva histórica providencialista, como una prefiguración profética del cristianismo. Para San Agustín el cristianismo existió siempre de mil formas y maneras, incluso míticas, y solo llegada la plenitud de los tiempos se manifestó en forma plena²⁰; en el «*Sermón a los fieles de Cesarea*» enseña el amor a la unidad, incluso por sobre el error, pues la herejía no anula los otros bienes que tiene el hereje, y que hay que compartir.

San Agustín participó doctrinalmente —no personalmente por circunstancias históricas²¹— en casi todos los Concilios celebrados en Bizancio en su época. Incluso su doctrina fue considerada, aunque muerto, como faro iluminador para todos los problemas teológicos. El Quinto Concilio Ecuménico celebrado en Constantinopla el año 553, concluyó con la siguiente declaración que incluye a San Agustín: «*Señalamos vehemente que sostenemos los decretos de los Cuatro Concilios, y que en todo seguimos a los santos Padres: Ambrosio, Teófilo, Juan (Crisóstomo) de Constantinopla, Cirilo, Agustín, Proclo, León y sus escritos sobre la verdadera fe*»²²; y en las Actas del Sexto Concilio Ecuménico, San Agustín es llamado «*Excelentísimo y bienaventurado Agustín*» y se añade: «*El más sabio de los profesores*». Más adelante, en el Concilio de Constantinopla, se le reconocerá como «*Agios Augustinos*», San Agustín²³. La ausencia, casi per-

19 Eusebio de Cesárea, *Comentario a los Salmos* (Migne, en *Patrologia Griega* XXIII, col. 21).

20 San Agustín se retractó de la idea de un «Cristo eterno».

21 O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, 231, 445.

22 *Dezinger. Magisterio de la Iglesia*. Véase: *Concilios Orientales*.

23 Hoy la iglesia ortodoxa venera a San Agustín como «beato» y no santo, por no estar de acuerdo con ciertas doctrinas de San Agustín como la predestinación, la autoridad papal y el problema teológico llamado del «Filioque».

manente de San Agustín a los concilios de oriente, se debe entre otras cosas a la representación que el obispo Aurelio, Primado para la Iglesia de África, tenía en dichas asambleas. Aurelio era íntimo amigo de San Agustín y a él solicitaba la información doctrinal que él o sus representantes a tales concilios llevaban²⁴.

3. *El arrianismo*

La tercera doctrina extendida por el Imperio Bizantino, junto con el donatismo y el mitrismo, fue el arrianismo. San Agustín tiene también su posición al respecto. El libro mayor de San Agustín *De Trinitate*, junto a la doctrina de los padres capadocios, fue decisivo para condenar el arrianismo en el Concilio I de Constantinopla (381) al que asistieron 150 obispos (la ausencia de San Agustín a este Concilio estuvo motivada por un afán pastoral). La invasión de los bárbaros aconsejaba que el pastor estuviese al lado de sus fieles. No puede dejarse de lado, a este respecto, el llamado «*Sermón de los arrianos*», difundido por esta herejía a lo largo del Imperio; San Agustín hace una detallada réplica del mismo, precedente de la condena que se haría después en forma definitiva en el Concilio I de Constantinopla. Dice al final de esta réplica: «*Creo que he respondido a todo lo que contiene el Sermón de los arrianos, que nos fue enviado por algunos hermanos para que lo refutáramos. Y para que pueda ser examinado por aquellos que lean esto y desean averiguar si he respondido a todo, creémos que debíamos transcribir el sermón antes de nuestra refutación, para que primero se le lea y después se lea nuestra respuesta. Pues no hemos intercalado las palabras del texto completo, a fin de no hacer más extensa nuestra obra, que, por último, terminamos de este modo*»²⁵.

4. *Nestorianismo y pelagianismo, dos herejías más dentro del Imperio de Oriente*

Finalmente Nestorio y Pelagio, dos herejías más dentro del Imperio. El Concilio de Efeso (431), un año después de la muerte de San Agustín, debatió y condenó la doctrina de Nestorio y

24 B. G. BARTELINK, *Augustin und die griechischen Patres, Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, 18.

25 San Agustín. *Réplica al sermón de los arrianos*. Proyecto Cultural SYC S.A. 2010.

Pelagio²⁶. Nestorio defendió la existencia de dos personas en Cristo, una divina, la del Verbo Encarnado y la otra humana, la que le hizo hijo de María; San Cirilo, Patriarca de Alejandría, puso en conocimiento de tal peligro dogmático al Papa Celestino (422, elección), el Papa, apoyado en la doctrina de San Agustín defendió la unidad de persona en Cristo y la dualidad de naturalezas, divina y humana, excomulgando a Nestorio²⁷. Con respecto al pelagianismo, el Concilio de Efeso condenó a Pelagio, teniendo a la vista las diversas obras que San Agustín había escrito contra el hereje²⁸. El «Doctor de la Gracia» no acudió al Concilio de Efeso, pues su ciudad episcopal se encontraba asediada en este caso por las tropas del ejército vándalo, aunque estuvo invitado. Las respuestas ortodoxas de San Agustín fueron aceptadas por el Concilio: «*Sin la Gracia soberana de Dios, nadie puede obtener la salvación*». El Concilio consideró a San Agustín como varón de santa memoria y de gran ciencia. Este mismo concilio definió así mismo el dogma de la Maternidad divina de María, San Agustín no sólo aportó valiosa doctrina mariana en sus escritos, fue más allá de los Padres Orientales —San Basilio, San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría— al afirmar que en María no hubo imperfección, sino que es «*panagia*», «*toda santa*»²⁹. Al Concilio de Efeso asistieron doscientos obispos.

No podemos concluir este apartado sin una referencia al Concilio de Calcedonia y San Agustín. En el 451 tiene lugar este Concilio. Se ratifican aquí nuevamente las tesis cristológicas. El Papa San León Magno presentó su doctrina apoyada casi textualmente en la que años antes había defendido San Agustín³⁰.

26 La circunstancia de la doctrina contra Nestorio de San Agustín fue que el obispo de Marsella había excomulgado, entre 418 y 428, al sacerdote galo Leporio a causa de una herejía cristológica, y Leporio se dirigió a Agustín buscando ayuda teológica, esto dio lugar al escrito de San Agustín, *Libellus emendationis seu satisfactionis*, de tanta importancia en el Concilio de Éfeso.

27 Más sobre el tema en Chapman, John. «*Nestorius and Nestorianism.*» *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.

28 San Agustín. «*De Gestis Pelagii*» (PL, XLIV, 319 sqq «*Epp. CLXXV-VII*»). «*De haeresibus*» (PL, XLII, 21 ss.) *Contra duas epistolas pelagianorum*, libri IV, datado en 420/421, en *Obras de San Agustín*, BAC, IX, pp. 455-671.

29 El V Concilio de Constantinopla ratificó la decisión de Éfeso (Dz. 221), teniendo entre otros contextos doctrinales el de San Agustín (*Enarr.in Ps.* 98,9).

30 Existen estudios paralelos de ambas doctrinas, así la llevada a cabo por Gustavo Sánchez Rojas, profesor de la Facultad de Teología Pontificia (Lima).

Muchos teólogos, a la luz de las señaladas doctrinas de San Agustín, han pensado que el agustinianismo es la única teología integralmente sólida que ha poseído el cristianismo»³¹.

IV. TEOLOGÍA POLÍTICA: EUSEBIO DE CESAREA Y SAN AGUSTÍN

San Agustín expone su doctrina política en *«La Ciudad de Dios»*, su otra obra magna. La circunstancia histórica en que se gestó esta obra, no es un tema menor. Roma cae en manos de los bárbaros en el 410. Roma era vista como el paradigma de las civilizaciones; esto nos explica el impacto que tal acontecimiento causó. Para algunos la caída de Roma fue vista como el ocaso de la raza humana (San Jerónimo); Orosio juzgaba que los daños producidos por los bárbaros, no obstante graves, eran reparables; para los paganos, la causa de la decadencia de Roma se encontraba en el triunfalismo de los cristianos por haber perseguido el politeísmo³². En verdad, en aquel momento nada estaba claro. El espíritu de Roma, por esencia abierto a la historia, engendraba en ese momento muchas perplejidades. El testimonio de Augusto en el momento de morir, conservado por Suetonio: *«que me sea dado mantener íntegra la «res pública» y verla perdurar a través de los tiempos»*, creaba un grave escepticismo, el destino de Roma, se leía, era eterno, no podría entrar en un ocaso. En esta circunstancia es cuando San Agustín (año 412) recibe una carta de un oficial cristiano, Marcelino —a quien San Agustín dedica *La Ciudad de Dios*— que le preguntaba, por qué Dios desechaba el homenaje de un imperio cristiano, y castiga a la humanidad con tanta destrucción. Un año después San Agustín empezaba a escribir *La Ciudad de Dios*. También intervino Pablo Orosio, que visitó a San Agustín en

31 *Siete Concilios Ecuménicos. Misión Ortodoxa de Chile. Información extractada de varias fuentes francesas e inglesas*, 2010. Conviene matizar un poco esta declaración, pues cuando San Agustín envió a su discípulo Orosio a las iglesias de Oriente para convencerles del peligro de Pelagio —refugiado en Jerusalén— muchos obispos del Este consideraron que Orosio era portador de discusiones infantiles; enojó mucho esto a los cristianos africanos que ante el reclamo en Roma, el Papa Inocencio I, examinada la doctrina de Pelagio y confrontada con la de San Agustín, condenó a Pelagio como hereje.

32 Zósimo. *Nueva historia*. Madrid: Editorial Gredos. Merece la atención a este historiador, por tratarse del año en el que redactó su historia, el 501, según A.D.E.Cameron. Véase igualmente Eustasio Sánchez Solar. *Polémica entre paganos y cristianos*. Madrid, Akal/Clásicos, 1986.

Hipona; habiéndole pedido San Agustín, tras largas conversaciones, que elaborase un estudio sobre las ideas reflexionadas, Orosio no sólo distorsiona las ideas de San Agustín, sino que publica un libro con el mismo título, «*La Ciudad de Dios*», razón por la cual San Agustín nunca citará a este historiador³³.

San Agustín en «*La Ciudad de Dios*» (Libro V, 12, ss.), como respuesta a Marcelino, elabora una teología política dentro de la cual es posible ver las dos Romas, la Antigua y la Nueva. La palabra más reiterada en este Libro V de San Agustín es «gloria». La gloria de Dios se manifiesta al hombre y el hombre como un eco devuelve a Dios toda la creación convertida en gloria. Eusebio de Cesarea en la «*Vida de Constantino*» había expresado algo similar, sólo que aplicado a la Nueva Roma, Constantinopla, y desde un punto de vista de política aplicada. La concepción en Eusebio de Cesarea es plástica, el cielo y la tierra giran como dos orbes concéntricos, uno perfecto —el divino—, el otro imperfecto —el humano— que debe esforzarse por «*construir en la tierra la misma gloria y armonía que se encuentra en los cielos*». Esta misión eusebiana que Bizancio intentó instalar políticamente en la tierra, es sometida por San Agustín desde la teología a una dura revisión crítica, pues para el Obispo de Hipona (Libros I a V de «*La Ciudad de Dios*»), así como el politeísmo y la filosofía no pudo preservar a Roma de la invasión de Alarico y su decadencia, así la unión de Iglesia y Estado no son carta de seguridad del éxito de ningún Estado³⁴. Religión y Política son dos orbes complementarios, no de identidad. Al no existir necesidad de asociación, San Agustín prefiere estudiar las condiciones morales que hacen que un Estado cumpla con rectitud su objetivo propio, sea éste monarquía, aristocracia o democracia. La religión se guía por la fe y los Estados por la razón, y aunque no hay contradicción entre fe y razón, de acuerdo a la ley de la complementariedad, es la razón la que debe dejarse orientar por la fe, en razón de la autoridad de quien la da, Dios. Tal vez el punto clave del pro-

33 Muchos historiadores suelen confundir el «agustinismo político» de Pablo Orosio con el de San Agustín, por tratarse de dos obras con el mismo título, *La Ciudad de Dios*.

34 Eusebio de Cesarea fue mucho más allá que el Emperador Constantino, más prudente éste, en las relaciones Iglesia-Imperio. J.M. Sansterre («*Eusebio de Cesarea y el nacimiento de la teoría cesaropapista*») examinó catorce textos del Emperador, emitidos entre el 325 y 335, demostrando la prescindencia del emperador en asuntos religiosos.

blema se encuentre en una sola palabra, el cambio de «justicia» por «justificación», la justicia humana de cualquier Imperio, no supone «justificación», ésta viene de otro reino, el de los cielos, concepto que no está claro en Eusebio de Cesarea en su afán vinculante de Iglesia e Imperio³⁵. Añadirá San Agustín: «*No son los Estados los encargados de realizar la salvación de las almas*».³⁶

Los libros XI al XVII de «*La Ciudad de Dios*» hablan de la paz, sin la cual ningún Estado podrá cumplir su fin propio; en los libros XV a XVIII elabora el tema de las dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Terrenal, ninguna de las dos identificable con poderes políticos o sociedades como quiere Eusebio, son formas de vida; la Ciudad de Dios se encuentra entre aquellos que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos, y la Ciudad Terrena allí donde están los que se aman a sí mismos con desprecio de Dios. «*Civitas*», como observamos, tiene un sentido traslaticio, tal como el mismo santo expresa al decir: «*quas mystice appellamus civitates duas*»³⁷ y tal como ya había sugerido en *De vera religione* (27, 50), una obra del año 390. Pese a ello, ambas ciudades, en una concesión de San Agustín a Eusebio de Cesarea, habitan en la tierra: «*Las dos, sin embargo, disfrutan igualmente de los bienes temporales, e igualmente son afligidas por los males, ciertamente con fe diversa, con diversa esperanza, con caridad diversa, hasta que sean separadas en el último juicio y consiga cada una su propio fin, que no tendrá fin*»³⁸.

San Agustín, como hemos señalado, hace una teología de la historia. Coinciden ciertamente ambos, San Agustín y Eusebio de Cesarea, en la idea central, la actividad en la tierra debe imitar la de los cielos: «*la alternancia de los tiempos...es una cierta imitación de la eternidad*»³⁹, tal como expresa San Agustín; pero, mientras Eusebio de Cesarea expone su doctrina desde una perspectiva cosmológica —en el mundo debe existir una jerarquía y un orden, del que la política es una parte— San Agustín lo hace desde una perspectiva bíblica, a partir de la his-

35 Thonnard, Fr. J., «*Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin*», en *Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga...*, I, p. 387 ss.

36 *La Ciudad de Dios*, XV,4 y XVIII,54.

37 *La Ciudad de Dios*, XV,1 y XIX,11.

38 *La Ciudad de Dios*, XVIII,54,2.

39 *Enarrationes in psalmos* 9. VIII.

toria de la salvación, distanciándose claramente de la tradición de los filósofos griegos. En este sentido San Agustín alaba, en el Libro V de su «*Ciudad de Dios*», la política del emperador Teodosio, porque fue fruto de su humildad y no de la sobrevaloración de las estructuras terrenas. La política de San Agustín se sustenta en una antropología cristiana, qué es el hombre y qué debe ser por dentro el hombre.

Ciertamente, las circunstancias políticas de Eusebio de Cesarea y San Agustín, fueron distintas: Eusebio de Cesarea escribe desde Constantinopla, cuando el Imperio de Constantino se encontraba en la gloria de los inicios, San Agustín escribe, como hemos señalado, desde la perspectiva de Roma, en el momento de su decadencia tras la invasión de la ciudad por Alarico en el 410⁴⁰. ¿Era posible que San Agustín alabara en tal circunstancia la eficacia de la unión de estructuras políticas y religiosas ante aquella evidente destrucción bárbara de Roma? La sustentación de la fe no puede estar en lo temporal, piensa San Agustín; no puede ser cierta la propuesta de Eusebio de Cesarea, que llegaba hasta decir que los obispos eran funcionarios del Estado: los resultados de la decadencia de Roma, estaban a la vista. San Agustín en su Sermón «*De urbis excidio*», «Sobre la devastación de Roma», presenta ante los fieles un lamento y una esperanza, al decirles: No son los muros de las ciudades las que defienden la fe, son las fortalezas del alma: «*Una ciudad —dice— está en sus ciudadanos, no en sus murallas*». Nuevamente San Agustín coloca estos hechos históricos en la perspectiva de Dios y la interioridad de cada persona⁴¹.

San Agustín habla de las murallas, pero no se refiere sólo a las murallas de Roma, indirectamente también se está refiriendo a aquellas otras famosas en el Imperio de Oriente, y que parecían hacer inexpugnable a Constantinopla, las murallas de Constantino y de Teodosio II. Las murallas de Teodosio duplicaron la superficie de la ciudad hasta llegar a tener ésta 12 kilómetros cuadrados, pero ni una ni otra muralla, ni las poderosas que circundaban Constantinopla fueron lo suficientemente

40 San Agustín escribe su «*La Ciudad de Dios*» entre el 413 y el 425.

41 Synésios de Cirene expresaba en la misma época de San Agustín al Emperador Arcadio: «*La primera, la esencial cualidad del rey es reinar sobre sí mismo, subordinar sus pasiones a su inteligencia*». Véase José Marín C. obra citada.

eficaces para defender la ciudad ante el ataque de los bárbaros y más tarde, en 1453, de los turcos otomanos⁴².

San Agustín habla en otra parte de *«los tiempos cristianos»*, en un acercamiento a las ideas de Eusebio de Cesarea; se refiere incluso a Teodosio en forma laudatoria. Álvarez Turienzo considera esta etapa agustiniana, la de los años 410, como de real concesión al pensamiento político-religioso de Eusebio, que después San Agustín rechazará⁴³. El pensamiento clásico de San Agustín es que el éxito de la unión de Iglesia e Imperio sólo proviene de las virtudes del que manda, en este caso el Emperador, específicamente Teodosio⁴⁴. Los poderes temporales para San Agustín, a diferencia de Eusebio de Cesarea, es que son frágiles, temporales, si bien complementarios de los divinos. Dice así: *«Dos amores, fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios... En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia del dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo»*⁴⁵. Donna Laubach Moros comenta así el texto: *«Este concepto fue diseñado para enseñar que lo político y lo espiritual eran dos cosas distintas, aunque sí se aceptaba que ambas eran complementarias en ciertos casos. Se debía beneficiar lo político de lo espiritual y viceversa, sin embargo lo uno no podría alcanzar la solución de lo otro; además, lo uno no debe ser juzgado dentro de la misión del otro aspecto, cada parte o aspecto debía ser entendido bajo sus propios términos»*⁴⁶.

Coinciden sí, San Agustín y Eusebio de Cesarea en ver la política inserta en un orden cósmico en el que lo divino y lo

42 Es sabido que en el siglo XV cambia la técnica bélica mediante el uso de la pólvora y los muros quedan obsoletos, a favor de los turcos otomanos.

43 Saturnino Álvarez Turienzo. Ponencia sobre *«El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso»*, V Congreso Nacional sobre el Pensamiento Político en la Edad Media. Universidad de Alcalá, 2008.

44 El tema ha sido estudiado por Y.-M. Duval, *«L'éloge de Théodose»*, *Recherches Augustiniennes*, vol. IV, p. 176.

45 San Agustín. *La ciudad de Dios*, XIV, 28 BAC.1964,1965.

46 Donna Laubach M. *«Aspectos del pensamiento político de San Agustín en el contexto de la crisis del imperio»*. SEUT, 22, 2006. Facultad de Teología, El Escorial.

humano se entretajan en un orden que lleva a Dios: «*El orden es la distribución que permite que las cosas iguales y desiguales entre sí vayan cada una a su lugar*»⁴⁷ y en el orden se genera y genera el amor, y éste la paz. El hombre está hecho para la concordia, no obstante su inclinación a lo contrario «*genus [hominum] discordiosum vitio, sociale natura*»⁴⁸: Roma «Antiqua» y Roma «Nova» no son la ciudad eterna: El único estado que es verdaderamente eterno es el reino en el que Cristo reina, dirá San Agustín y que en la tierra tuvo dos expresiones: El reino de Israel y el reino espiritual de la Iglesia.

La perspectiva histórica de San Agustín y Eusebio de Cesarea, como observamos, es distinta: San Agustín hace una teología, Eusebio de Cesarea, filosofía del imperio que expone no en una sola obra, en tres: *Elogio de Constantino*, *Vida de Constantino* y en la *Teofanía Evangélica*. «*La racionalidad de la creación y el agente de Dios, su intendente y procurador es el mismo Verbo, es decir, Cristo Jesús. Dicho de otra forma, el emperador debe ser para el Verbo, lo que el Verbo es para Dios. En efecto, el Verbo, ley viviente, ejerce su reinado sobre los hombres a través del emperador que es su lugarteniente. (...) Constantino, el único que llegó a ser bienamado de Dios, soberano del Universo, entre los que alguna vez gobernaron el Imperio Romano, constituyó para todos los hombres un esplendoroso paradigma de pía vida religiosa (...)*»⁴⁹. Pero Eusebio de Cesarea va más allá, introduce un elemento apocalíptico: La historia de la Iglesia, y de ese momento imperial de la Iglesia, debe ser visto en el proceso de la manifestación de la revelación, que fue primero Iglesia Hebrea, luego Iglesia Cristiana, ahora Iglesia del Imperio y finalmente Iglesia que espera la Segunda Venida de Cristo. El Imperio de Constantino sería la última etapa de la historia de la humanidad.

Muchos siguieron las ideas de Eusebio de Cesarea y no las de San Agustín, pues veían cómo el autor de la «*Vida de Constantino*» presentaba con cierta rigurosidad el plan factual de la providencial de Dios expresado en Constantino. San Ambrosio, un obispo romano, dirá: «*todos los hombres, bajo un único soberano terrenal, aprendieron a confesar la soberanía de un sólo*

47 San Agustín, *La Ciudad de Dios* XIX, 13.

48 *La Ciudad de Dios*, XII, 27,1

49 Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Libro I, 3, 4.

Dios todopoderoso», idea que sostiene también Lactancio: «*Dios había promovido unos Príncipes [Constantino y Licinio] que han puesto fin al poder malvado y sangriento de los tiranos y han proporcionado a la humanidad el que (...) una paz alegre y serena llene de regocijo las mentes de todos*». Para San Agustín, como comenta Pedro Cornejo Guinassi en «*Miseria de la política. El concepto de Estado en el pensamiento de San Agustín*»: «*Para San Agustín, en el mapa de la historia sagrada, el tiempo entre la Encarnación y la Parousía está en blanco. Un tiempo de duración desconocida, que no agota el Imperio de Constantino, capaz de ser llenado con una infinita variedad de sucesos, todos del mismo nivel dentro del patrón de la historia sagrada*». Aquí radica el punto de ruptura de San Agustín con el planteamiento de Eusebio de Cesarea y el fundamento teológico del cambio de percepción de San Agustín.

Lejos de nosotros creer que la doctrina política de San Agustín, al contrastarla con la teoría política de Eusebio de Cesarea, es ajena a la política terrena. San Agustín elabora toda una ética política, válida para cualquier Estado en cualquier momento de su historia y en este aspecto, alaba al Emperador Constantino, y censura a Juliano, pues en la unidad del Imperio procuró un bien que todo buen político debe buscar, la «*felicitas temporalis*»⁵⁰.

CONCLUSIÓN

San Agustín vive en una etapa del Imperio de Oriente que va del 354 al 430. El Imperio Bizantino se encontraba aún en la etapa llamada protobizantina. No obstante ello, San Agustín se inserta en toda la problemática doctrinal (donatismo, mitrismo, arrianismo, pelagianismo y nestorianismo) que comprometería a todo el Imperio, ya de la parte oriental como de la occidental y, aunque por razones pastorales, San Agustín no asistió siempre a los concilios, siempre se hizo presente con su doctrina. En el campo de la doctrina política cesaropapista, iniciada por el Emperador Constantino, y teorizada y admitida por Eusebio de Cesarea, San Agustín disiente claramente de ello en *La Ciudad de Dios*: para San Agustín, Religión y Estado no son

⁵⁰ Véase Juan Fernando Ortega Muñoz: «*La organización internacional: Estudio sobre el pensamiento de San Agustín*». En *Revista de Estudios Políticos*, 114 (1965) pp. 47 a 71.

dos caras de la misma realidad; son realidades distintas que se apoyan desde sus distintas esferas: el Estado presta a la fe sus estructuras terrenales y la fe dicta al Estado sus obligaciones morales, de cuyos cumplimientos, Religión y Estado alcanzarán sus fines propios; así mismo, disiente San Agustín de la tesis donatista de la «*Felicitas Temporalis*»; para el Obispo de Hipona la fe no conlleva necesariamente una «*Felicitas Temporalis*», aunque el Emperador Constantino personalmente la hubiese alcanzado.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Turienzo, Saturnino . Ponencia sobre «*El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso*», V Congreso Nacional sobre el Pensamiento Político en la Edad Media, 2008. Universidad de Alcalá.
- Cranz, F. E., «*De civitate Dei*», XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society», en *Great Political Thinkers*, I, pp. 116–126.
- Combès, G., *La doctrine politique de Saint Augustin*, Librairie Plon, Paris, 1927
- Christianae litterae latina e institutiones II*. Humanitas postconstantiniana patrum aurea quae dicitur aetas a nicaena ad chalcedonensem synodum (325-451 p.ch.)
- Chapman, John. «*Nestorius and Nestorianism*»; en *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. Robert Appleton Company, 1911. New York
- Dodaro, R., «San Agustín, activista político», en *San Agustín, un hombre para hoy*, Ed. Religión y Cultura, Buenos Aires, 2006, I.
- Donna Laubach M. «*Aspectos del pensamiento político de San Agustín en el contexto de la crisis del imperio*». SEUT, 22, 2006. Facultad de Teología, El Escorial.
- Dezinger. *Magisterio de la Iglesia*. Véase: *Concilios Orientales*.
- Dragon, Gilbert. *Emperador y sacerdote. Estudios sobre el cesaropapismo bizantino*. Universidad de Granada, 2007.
- Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Libro I, 3, 4.
- Eusebio e Cesarea. *Comentario a los Salmos* (Migne, en *Patrologia Griega* XXIII, col. 21).
- F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, Tübingen 1955, 137 y ss.
- G. Bartelink, *Augustin und die griechischen Patres, Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, 18.
- Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder (3.vols), 1966.
- K. Thraede, *Das antike Rom in Augustins 'De civitate Dei'*, JAC 20, 1977, 111.
- Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

- O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, 231, 445.
- Ortega Muñoz Juan Fernando: «*La organización internacional: Estudio sobre el pensamiento de San Agustín*»; en *Revista de Estudios Políticos*, 114 (1965). Madrid.
- Héctor Herrera C. y José Marín R. *El Imperio Bizantino. Introducción Histórica y Selección de Documentos*. Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos «Fotios Malleros», Universidad de Chile, 1998, Herrera C. Héctor. *Dimensiones de la Cultura Bizantina*. Santiago de Chile, Coed. Universidad Gabriela Mistral y Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile, 1998. Edición al cuidado de José Marín C.
- Oort, J. van, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's «City of God» and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, E. J. Brill, Leiden, 1991.
- Quasten, Johannes, *Patrología. vol I: Hasta el concilio de Nicea*, BAC, Madrid 2004.
- Y.-M. Duval, «*L'éloge de Théodose*», en *Recherches Augustiniennes*, vol. IV.2004. París.
- Sánchez Solar, Eustaquio. *Polémica entre paganos y cristianos*. Madrid. Akal/Clásicos, 1986
- San Agustín. *La ciudad de Dios*, BAC.1964,1965. «*De Gestis Pelagii*» (PL, XLIV, 319 sqq «*Epp. CLXXV-VII*». xxiii. «*De haeresibus*» (PL, XLII, 21 ss.). *Contra duas epistolas pelagianorum*, libri IV, datado en 420/421, en *Obras de San Agustín*, BAC, IX, *Carta a los Católicos sobre la Secta Donatista. De sermone Domini in monte*, 1,16. *De excidio urbis Romae. De Trinitate*.
- Szidat, Joachim «*Constantin bei Augustin*», publicado en «*Revue de Etudes Augustiniennes*» (36 (1910),París.
- Szidat, *Augustinus-Lexikon*, 1. Bd. fasc. 5/6 (1991).
- Thonnard, Fr. J., «Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin», en *Strenas*
- Zósimo. *Nueva historia*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

César GARCÍA ÁLVAREZ
Universidad de las Américas