

La admisión de la coerción en San Agustín de Hipona: Crónica de una evolución personal

RESUMEN:

En los sermones de San Agustín aparecen contradicciones evidentes en el tratamiento de la coerción y el ejercicio de la coacción por parte de la Iglesia y el poder secular. Del rechazo a la duda y de la duda a la proclamación de su necesidad, distintos textos plantean serios problemas interpretativos. A partir del análisis cronológico de los sermones agustinianos apreciamos la evolución personal de Agustín hacia la aceptación del ejercicio de la coerción eclesiástica. Este cambio de postura es de una importancia capital a la hora de comprender la obra agustiniana y la doctrina, así como su posterior evolución durante Edad Media, siendo clave para comprender la justicia inquisitorial posterior. Este trabajo afronta el primer estudio sistemático de esta transformación personal que va de la mano de la exégesis bíblica y, particularmente, vetero-testamentaria.

Palabras clave: Historia del Derecho, Derecho Canónico, Coerción eclesiástica, Inquisición, Exégesis.

ABSTRACT:

In St. Augustine's Sermons there appear evident contradictions when he treats the theme of "coercion" and the exercise of coercion by the Church and secular powers. From rejection of it to doubt and from doubt to the proclamation of its necessary use, different texts pose serious interpretative problems. From the chronological analysis of Augustinian Sermons we appreciate the personal evolution of Augustine towards the acceptance of ecclesiastical coercion. This change of position is of paramount importance when it comes to understanding the Augustinian work and doctrine as well as its subsequent evolution during the Middle Ages, being key to understanding later inquisitorial justice. This work is the first systematic study of this personal transformation that goes hand in hand with Biblical exegesis.

KEY WORDS: Legal History, Canon Law, ecclesiastical coercion, Inquisition, Exegesis.

INTRODUCCIÓN

Hablar de la coerción en Agustín, y particularmente la posición que adopta ante ella a lo largo del tiempo es un elemento trascendental en la comprensión del pensamiento agustiniano, siendo esencial tanto para comprender la figura de este Padre de la Iglesia como por la relevancia que dicha admisión tiene en los siglos sucesivos (baldío resulta subrayar la importancia de Agustín en la posteridad occidental, resumidas en las palabras de Stöckl (1891: 365) afirmando que Agustín era “el más grande doctor del mundo católico”).

Su obra ha originado distintas controversias doctrinales por asumir como estables afirmaciones parciales o caer en la tentación de poner en tela de juicio la coherencia del discurso agustiniano al encontrarnos con contradicciones evidentes que, en este trabajo, a partir del estudio de los sermones, mostramos deben ser interpretadas como fruto de la evolución del pensamiento del santo y no como contradicción. Interpretaciones que se contraponen dando nuevo vigor a las palabras del cardenal Hergenroeter (1884: 49): “Pocos entre sus contemporáneos, y pocos sabios en la sucesión de los siglos han alcanzado perfectamente en toda su extensión el profundo sentido de la doctrina de San Agustín. Lo mismo ha ocurrido con San Pablo; amigos y adversarios han interpretado sus principios, los han entendido en los sentidos más opuestos y utilizado en apoyo de sus opiniones con ayuda de algunos textos aislados, despreciando otros”.

Un ejemplo de lo que decimos está en la discusión sobre la aceptación agustiniana o no de la pena de muerte, que se evidencia en la discusión entre Silva (1976) y Blázquez (1977 et alii), en torno a la eticidad de la misma (aun cuando el tema de la pena capital es más específico que el de la coerción en general).

Nos proponemos en este trabajo analizar la evolución del pensamiento del santo en relación con el ejercicio de la coerción y su progresiva aceptación, cuestión que otros autores ya insinúan en sus trabajos. Entre ellos debemos destacar a Truyol y Serra, que respecto a Agustín dice: “Agustín de Hipona, que había sido maniqueo antes de su conversión, se opuso en un principio a todo intento de imponer la fe por medios coactivos, confiando en la virtud de la palabra y la

persuasión; hasta que, ante los desórdenes provocados por los donatistas en su tierra africana, cedió ante el clima de congoja reinante, invitando a las autoridades civiles a intervenir para ponerles coto” (2004: 271).

La constatación de esta evolución no sorprende, puesto que el propio Agustín realiza las *Retractaciones* con el ánimo de ofrecer una cronología que facilite la comprensión de sus obras siendo consciente de que él en ocasiones cambia de postura, afirmando en su prólogo, (3 *in fine*): “Porque quien lea mis opúsculos por el orden en que los escribí, encontrará tal vez cómo he ido progresando al escribirlos. Y para que lo pueda comprobar, en lo posible procuraré que llegue a conocer ese mismo orden en esta obra”, cosa que ya había afirmado en el año 412 en la epístola 143,2 a Marcelino donde afirma:

“Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo. Si he escrito con menos conocimiento o cautela, deslices que no sólo pueden ver y reprender otros, sino también yo mismo, en la medida en que progreso, no hay que maravillarse ni lamentarlo. Basta con perdonarlo y congratularse, no porque era un error, sino porque se ha reprobado. Con demasiada perversidad se ama a sí mismo quien quiere que los otros yerren también para que su error siga oculto. Cuánto mejor y más útil es que, donde él erró, no yerren los otros, y que le saquen del error con un aviso. Si no quiere salir del error, por lo menos no tenga compañeros en Él”.

O también en el comentario al salmo 121,6: “se muda con la edad, se muda mediante los cambios de lugar y de tiempo, se muda por las enfermedades y las flaquezas de la carne; (...) tampoco el alma humana permanece en sí misma. ¡Por cuántos cambios y pensamientos se ve afectada, por cuántos querer cambiada, por cuántas pasiones sacudida y desgarrada! La misma mente del hombre, que se llama racional, es mudable (...) Ora quiere, ora no quiere; ora sabe, ora ignora; ora se acuerda, ora se olvida”.

Sin embargo, en lo que nosotros llegamos a conocer, dicha evolución no ha sido constatada de forma sistemática. El propio Truyol y Serra (2004: 271 y ss.) apunta a la obra retórica. Nosotros nos cen-

tramos en los Sermones, pues en éstos es donde la amplitud cronológica facilita un estudio diacrónico más completo de su pensamiento. Además, podremos apreciar cómo esa evolución personal va de la mano de la exégesis Bíblica, tanto vetero como neo-testamentaria, impactando directamente los principios teológico-exegéticos en la esfera jurídica.

Los Sermones que utilizamos en nuestro estudio por referirse a la coerción, ordenados cronológicamente, son:

SERMÓN	CRONOLOGÍA
164 A	391-395
351W	391
210	391-396
214	391; 394-397; tras 412; final de su vida.
259	393; 393-396; No tras 400; 393-400; 400
252	395; 396; 18 abril 396.
306 C	21 agosto 396 ó 397.
25 A	Después del 396.
29 A	397
62	399
346 A	399 diciembre
350 A	399 o antes.
313 B	Antes 400.
301 A	Antes del 400.
88	400
302	400
252 A	A partir 400; 410-412; ancianidad.
32	403
198	1 enero 404.
162 A	404
129	Antes 405.
63 A	Antes 405.
268	Antes 405; 405-410.
91	Después 400.
223	400-405; a partir 412.

SERMÓN	CRONOLOGÍA
22	400-405
3	407-408; Antes 420.
73 A	400-410.
229 S	400-410; 30 marzo 403.
229 V	400-410; 2 abril 403; 2 abril 402 o 403.
82	408-409
55	Antes 409.
251	409; 412-416; a partir 412.
57	Antes 410
47	410
313 E	14 Septiembre 410.
73	410; a partir 425.
56	410-412
212	410-412; 412-415.
46	410 ó 414
4	410-419
164	411
340 A	411
357	Mayo 411.
358	Mayo 411.
296	29 junio 411.
112	411-420
349	412 Dudoso.
250	A partir 412; 412-413; 416.
267	412; 2 junio 412.
10	412
61	412-416
264	413-420; a partir 414, tras 420, 387; 397.
169	416
270	416
260 D	416-417, A partir 412.
272 B	10 junio 417; 417; antes 416.
131	Septiembre 417
312	14 Septiembre 417.

SERMÓN	CRONOLOGÍA
71	417-418
ACEP	18 septiembre 418
15	418
156	418 ó 419
196	Tras 420; 425-430; tras 395-396.
114 A	428

(Tabla 1: Cronología sermones utilizados ¹).

A éstas podemos añadir los sermones no datados en la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, números: 5, 9, 17, 77 C, 137, 161, 265 E, 347, 363 o 392, para los que, en base a las coordenadas que pretendemos establecer en este trabajo, podríamos proponer una cronología en lo que no entraremos. Hacemos notar que a los fines que aquí nos ocupan consideramos que acudir a la versión bilingüe de los textos resulta suficiente, aunque podría ser ampliada esta investigación incorporando a esta misma metodología la contrastación de nuestras fuentes con ediciones críticas (que *a priori* consideramos encontraríamos variaciones menores) pero que podrían manifestar matices producidos no directamente por la obra y el pensamiento agustiniano, sino por la tradición manuscrita (y posible re-interpretación) posterior ².

PRIMERA FASE. Restricción de la coerción

En un primer momento, en nuestra opinión fruto de la sensibilidad mística que predomina en Agustín tras su conversión, restringe el uso de la coerción eclesiástica, del mismo modo que los presupuestos necesarios para su existencia sí serán admitidos incluso en los sermones más tempranos. Esta restricción se manifiesta en la constante

¹ Elaboración propia a partir datación de la edición de la BAC y de las obras de San Agustín, edición bilingüe, de la misma editorial que utilizamos como fuente.

² De hecho, esta cuestión abre una vía de investigación en un ámbito a medio camino entre la Historia del pensamiento y la filología.

recomendación de la tolerancia. Ésta la encontramos en 346A,2, en 252A,2 o en 88,24 donde hace referencia a la mezcla de buenos y malos y la tolerancia como necesidad base de la convivencia.

Por ello aparece la tolerancia de forma continua, como una necesidad evangélica, “toleramos los malos con cuanta fortaleza nos ha concedido el Señor” (346A,2) o en 73,4: “Digo a vuestra caridad que en los presbiterios hay trigo y hay cizaña; y entre el pueblo hay trigo y hay cizaña. Los buenos toleren a los malos; los malos cambien e imiten a los buenos” o en 223,2: “La Iglesia de este tiempo es semejante a una era que tiene grano y paja mezclados, es decir, buenos y malos juntos; pero después del juicio tendrá solamente buenos sin malo alguno. (...) Por tanto, amadísimos, el que es bueno soporte al malo; el que es malo imite al bueno”. En 229S,1, directamente niega toda posibilidad de separación, pues el único que separa es Dios, (al igual que 229V aunque menos evidente). En 214,11 reitera cómo la Iglesia “tolera en la comunión de los sacramentos a los malos, que serán apartados al fin de los tiempos, y de los que ya se separa ahora por la diversidad de las costumbres”, remitiendo la coacción a momentos escatológicos.

Dentro de la tolerancia encontramos las referencias al asilo de los que huyen de la justicia (302,21): “Huyen o bien los injustos de los justos, o bien los justos de los injustos, o también los injustos de los injustos. Mas, si quisiéramos hacer distinciones y sacar de la iglesia a quien obra mal, no tendrían dónde esconderse los que obran el bien; si quisiéramos permitir que fuesen sacados todos los culpables, no tendrían adónde huir los inocentes. Es preferible, pues, que la Iglesia proteja a los culpables antes que sean sacados de ella los inocentes”, similar a 162A,2. Este tema del asilo lo podemos encontrar en distintos textos agustinianos, como la *Ciudad de Dios* (I,4; I,34; V,17,2) y encuentra su reflejo en el III concilio de Cartago del año 397 donde los obispos Epigonio y Vicente recibieron el encargo de implorar de los emperadores una ley por la que se admitiese el derecho de asilo en la iglesias, que muestra la existencia de la costumbre, aunque sin amparo legal (Rico Aldave, 2005).

Agustín afirma³ la necesaria tolerancia con los malos manifestada en distintas parábolas como las del trigo y la paja, que en 252,4.4, llenan iglesias y anfiteatros⁴. Allí (252) comenta el enfrentamiento personal que Agustín tuvo para terminar con las borracheras dentro de la basílica y la “coacción” que realiza Agustín en base a los hechos que narra en la epístola 29 a Alipio, relacionados con la fiesta de San Leoncio, y en la epístola 22, que relata el origen de los acontecimientos y plantea la necesidad de corregir con dureza las comilonas y borracheras. Este hecho supone la aceptación de la potestad disciplinaria del obispo, que nunca es puesta en duda, y su ejercicio por Agustín que, sin embargo, logra la eliminación de las borracheras “con blandura y en pocas palabras troqué su pensamiento, llevándolos al recto camino”⁵.

Así vemos que afirma la potestad correctora, asume una potestad disciplinaria que adopta como elemento natural de la sociedad humana, “desde el pobre que gobierna su casa al rey que gobierna la nación pasando por el obispo que gobierna su pueblo”, pero esa potestad disciplinaria está condicionada por el amor de los que gobiernan a los gobernados. Pues bien, es en la intensidad con que ese amor condiciona esta potestad donde encontramos la evolución de san Agustín respecto a la asunción de la coerción como elemento necesario para un ejercicio que más que coerción es disciplina, ya que en ningún caso procederá, en la jurisdicción eclesiástica, ante no creyentes. El no creyente queda limitado a una especie de coerción social, así el sermón 301A,7, refiriéndose al pecado en las ciudades hace una exhortación a los cristianos a dar ejemplo con la esperanza de que con él se convirtieran los no cristianos o, al menos, se les incomode lo bastante para hacerles marchar. Una especie de destierro social, una coacción social, pero no institucional ni jurídica. Así interpretamos cuando dice: “Ved que hay juegos; dejen de ir los cristianos, y veamos si no es tal el vacío que hasta la misma torpeza se avergüence. Veamos si esas mismas

3 Como 351.10, 88.19; 88.21-22.

4 (También se aprecia en 252, 6; 25 A; 1; 29 A, 1; 62, 5; y en otra infinidad de lugares).

5 Cf. Epístola 29, 8.

personas torpes no se convierten al Señor y se liberan o, en el caso de permanecer en la torpeza, no tienen que salir de la ciudad”.

Atribuye una potestad de dirección al obispo sobre los fieles en 306C,1; ésta debe ser puesta en relación con la capacidad de coacción de la Iglesia, instrumento para garantizar la efectividad de su poder. En 306C,6 se refiere a las *potentiae seculares*, el poder secular, al que también se refiere en 62,4 y muy especialmente en 62,13, donde incluye veladamente la autoridad eclesiástica. En el sermón 302,16 muestra la coerción como *potestatis necessitas*: “Otra es la necesidad de la autoridad. En efecto, con frecuencia el juez se ve obligado a desenvainar la espada, aunque no quiera herir. Personalmente, hubiera deseado que la sentencia permaneciera incruenta; pero quizá no quiso que se quebrantara el orden público. Todo ello era exigencia de su profesión, de su autoridad y de la necesidad que lo ata”.

Ese poder, distinto al eclesiástico podemos considerarlo manifestación del dualismo cristiano del que hablan Ratzinger (1987: 184 y ss), Lombardi (1987), o Soler (1990) o Gaudemet (1999) entre otros (AA.VV., 1994: 39 y ss), dualismo que culminaría en la formulación del Papa Gelasio I el 496 y que ya encontramos esbozado en Agustín, por ejemplo en el sermón 62,8 y que también han puesto de manifiesto otros autores como Roche Arnas (2008: 116 y ss. y 2010: 65 y ss.), aunque negado rotundamente por otros como Álvarez Turienzo (Roche Arnas 2010: 41 y ss.).

El 62,8 constituye otro ejemplo de este dualismo cristiano: como 302,13, o en 302,21 respecto al imperio o en 162A,7-12 sobre la autoridad eclesiástica. En 91,5 señala cómo la jerarquía eclesiástica está al frente de la asamblea de cristianos y cómo sólo pueden ser juzgados por Dios en cuanto a su fuero interno respecta. Este dualismo que se hace patente cuando denomina a los Poderes seculares como “dientes” en 313B,3, y señala que la Iglesia también tiene dientes: “También tú tienes dientes, ¡oh Jerusalén santa, ciudad de Dios, Iglesia de Cristo!; también tú tienes dientes”, y sigue, “Los dientes de Babilonia fueron los poderes seculares; dientes de Babilonia fueron los doctores de los ritos ilícitos. No has sido entregada a esos dientes”, para rematar: “Reconoce los tuyos; haz tú lo que ellos intentaron hacer. Mírate a ti misma: también tú tienes dientes”.

Y, sin embargo, los fragmentos transcritos pueden inducir fácilmente a error, ya que esos dientes, si bien muestran la aceptación del poder eclesiástico, también son identificados en esta primera época con “los dos preceptos” (amar a Dios y al prójimo), un amor que conduce a buscar su conversión limitando la aplicación práctica de la coerción: “Tus dientes vencieron precisamente porque parieron estos gemelos. A ti que tienes tales dientes se te dice; a ti, ¡oh Iglesia!, se te dice en la figura del bienaventurado Pedro: Levántate, mata y come; levántate. Eso se le dijo a Pedro hambriento, es decir, a la Iglesia ávida; Levántate, ¿por qué pasas hambre?; levántate, tienes preparado el alimento. Tienes dientes, mata y come. Mata lo que son y hazlos lo que eres; da muerte a lo que son y conviértelos en lo que eres”. Es decir, sus dientes parecen ser a la vez el poder de la Iglesia y la ley de la Iglesia, por ser dientes tanto la ley como el aplicador de la misma. Nótese además cómo Agustín no conduce el sermón hacia la capacidad disciplinaria de la Iglesia, como sí hará en la siguiente fase.

Vea nuestro lector cómo clama Agustín a la Iglesia para que reconozca esos dientes, para que los utilice, en un sermón que, aceptando la cronología referida, es anterior al 400. Esto lleva a que las fases que estamos delimitando no manifiesten un cambio en los fundamentos de Agustín, que están fijados desde los primeros escritos, sino un cambio personal en cuanto al ejercicio de la coacción como forma de afrontar los problemas de la Iglesia de su tiempo, cambio en el que Agustín evoluciona hacia una cada vez mayor aceptación de su ejercicio como instrumento de defensa de la Iglesia.

Con la afirmación de la autoridad eclesiástica afirma la capacidad disciplinaria y coercitiva de la Iglesia sobre sus fieles. Nótese en este sentido el sermón 62,11, donde distingue las distintas medidas aplicables al creyente y al no creyente (fuera de la jurisdicción eclesiástica) pero tras señalar la tolerancia de la Iglesia con los pecadores, especialmente frecuente en los primeros sermones:

Toleraba a quienes le oprimían y buscaba a quienes le tocasen. ¡Ojalá, hermanos, opriman el Cuerpo de Cristo los paganos que acostumbran a hacerlo. Mas no los cristianos! Hermanos, es deber mío decirlos; a mí me corresponde hablar a los cristianos. El mismo Apóstol dice: ¿Por qué voy yo a juzgar a los que están fuera? A ellos, como a

hombres débiles, les hablamos de otra manera. Se les ha de acariciar para que escuchen la verdad; en vosotros se ha de sajar la parte podrida.

En el mismo sentido, en 62,18, intenta separar la persecución de paganos y judíos realizada por el emperador, admitida, de la coacción eclesiástica, fíjese el lector en cómo se expresa Agustín, pero también cómo en este sermón del año 399 es favorable a la persecución por parte del Imperio de los no católicos, en base a “las maldades” que comenten, habla de violencias, lo que hace pensar más en crímenes de carácter penal romano, que no aquellos de carácter eclesiástico:

Si acontece que los judíos reciben correctivos en algunos lugares por sus maldades, acusan, sospechan o fingen que tales cosas son atribuciones nuestras a su cargo. Si acontece que en otro lugar los herejes son castigados por la ley a causa de la maldad y el furor de sus violencias, luego dicen que constantemente buscamos causarles incomodidades para lograr su exterminio. Más aún, piensan que nosotros andamos siempre en todas partes a la caza de ídolos y que, una vez hallados, son destrozados sin que importe el dónde. Todo ello porque quiso Dios que se promulgasen leyes contra los paganos; mejor, a favor de ellos, si lo comprendiesen.

Y aun así, es reticente a ejercitar esa potestad que asume. Su ejercicio le plantea dudas ante el mandato de tolerancia a los malos (como en 63A,1) y recomienda no utilizarla. Prefiere convencer amonestado (73,A;302,13; 302,17 y 302,19) aceptando la coacción física aunque limitada a los sujetos sometidos a autoridad como los niños. Fundamenta esa potestad y defiende su ejercicio por parte del Imperio, pero limita el ejercicio de esa potestad por parte de la Iglesia, fundamentalmente en base a principios teológicos como la Caridad.

En 164A Agustín separa la condición de pecador de la condición de ser humano, combinando en un mismo sujeto elementos dignos de coerción con otros dignos de caridad, lo que lleva a Agustín a aceptar disciplina y penitencia a la que se refiere en muchos otros sermones como 129 o 268. Esa caridad le lleva en 164A recomendar la muerte del pecado, pero defendiendo que permanezcan en vida para posibilitar la conversión (que él mismo había experimentado poco antes),

negando la posibilidad práctica (que no teórica) de la pena de muerte como instrumento coercitivo, limitando también otros medios como la tortura.

Así acepta sin problemas la “penitencia”, como “acto de contrición voluntario” (Prego de Lis 2006: 519), una forma de coerción autoimpuesta. Una aceptación que impactará en la evolución posterior del Derecho. Así, Tomás y Valiente (1973: 214 y 215), relaciona la tortura con la penitencia al asumir “la analogía entre el sacramento de la penitencia, en el que el sacerdote impone una pena espiritual o penitencia con base sólo en la autoacusación, esto es, en la confesión del penitente, y la tortura como medio coactivo para desencadenar igualmente la confesión del reo indiciado de culpabilidad”, pero viendo clara la diferencia, pues “en el sacramento la “confesión” es libre, mientras que en la tortura la “confesión” le es arrancada coactivamente al reo”. Esa relación entre la confesión y la tortura se hará patente durante la Edad Media, en palabras de Grima Lizandra (1998: 27 y ss.) “la confesión del reo, por clara influencia canónica, se convierte en la reina de las pruebas”, siendo fruto “la institución legal de la tortura (...) de la simbiosis e interacción del Derecho Romano “recibido” y del nuevo Derecho Canónico”. Pero esto será en la Edad Media ya que, como se aprecia en 351,10, Agustín rechaza la tortura, exigiendo recursos probatorios diversos a ésta, aspirando a un sistema procesal justo y prefiriendo la impunidad del pecador al ajusticiamiento del inocente. A ella se refiere de forma específica en el sermón 169,14: “¿No se encuentran ladrones torturados con tanta resistencia corporal, que algunos de ellos no sólo no quieren delatar a sus cómplices, sino que ni siquiera se han dignado confesar sus propios nombres? En medio de suplicios, de tormentos, perforados los costados, casi desgarrados los miembros, se mantiene el ánimo en su perversa obstinación”.

Así, en 164A vemos que ya en el período del presbiterado (del 391 al 395) Agustín afirma la potestad eclesiástica de tipo disciplinario y la configura dirigida a garantizar la caridad. (por ejemplo, cuando dice “ningún hombre ha de encontrar cerrada la puerta de la misericordia ni abierta la de la impunidad para su pecado”). De este modo establece una relación entre la misericordia con la coerción/impunidad del pecado.

La clave de esta interpretación la encontramos en la esfera teológica y, particularmente, en la exégesis de los dones del Espíritu Santo de Isaías. La visión de Agustín contrasta en este punto con la de Santo Tomás, que atribuye al temor una función diferente (Congar, 1991: 342 y ss.), enlazando con cuestiones filosóficas como la crítica de Santo Tomás a San Agustín y San Buenaventura contra la teoría de la iluminación (Gilson, 1926: 5 y ss.). Los dos elementos iniciales, temor y caridad, como escalones en la perfección del creyente, son entendidos aquí de una forma que consideramos intimista, pues es el temor propio, el temor del creyente a sufrir las penas infernales (escolásticas), lo que le lleva a la caridad y a la búsqueda de su corrección. Además, ya se aprecia una tendencia a identificar pecado y delito, (es el inicio de la identificación que distintos autores señalan como propia de la edad media, como Tomás y Valiente (1973) o Gudín Rodríguez-Magariños (2006: 3832), y que conduce a la identificación pena/penitencia), y siguiendo en esa línea a la comprensión de la pena con una finalidad esencialmente rehabilitadora.

Esta visión lleva a la negación de la pena de muerte, como hará en distintas epístolas (por ejemplo 100, finales del año 408) lo que enlaza con la discusión sobre la posición de San Agustín ante la pena de muerte ya mencionada, aunque en su evolución posterior, y siendo evidentes las reticencias del santo respecto a la pena capital, no creemos que pueda admitirse la postura de que Agustín niegue expresamente, como han hecho varios autores (Novoa, (2002: 88); Blázquez (1994; 2012) o Bondolfi (1986), la moralidad de la pena capital e indirectamente también su admisibilidad en Derecho, como muestra claramente el capítulo 21 del libro I de *La Ciudad de Dios*. De modo que compartimos plenamente las palabras de Cantera Montenegro (2011: 221-2) en esta materia, admitiendo Agustín con claridad la pena de muerte como instrumento para la defensa de la sociedad y su coherencia dentro del derecho natural. Biondi (1936: 3 y ss; 1952, vol. III: 532) también se ocupa de esta polémica cuestión, y destaca cómo la llegada del cristianismo y la influencia de la teología en el ámbito jurídico produce modificaciones, no encontrando traza alguna de la ley de Talión del derecho hebreo (Daube, 1947: 102 y ss). La pena de muerte, afirma Biondi, con sus variadas formas de ejecución no sólo se mantiene sino que resulta aplicada a nuevas hipótesis (CT9,10,2;

CT,9,22,1; CT,9,15,I; CT9,9,1; CT,9,24,I; CT 16,5,9; CT,7,18,2, entre otros según Schepes 1939). Sin embargo, detecta un progresivo proceso de decadencia, desde Constantino a Justiniano, como demuestra que en ciertos supuestos la pena de muerte está explícitamente abolida (CT9,17,2) y tales leyes del código teodosiano no son acogidas por el código Justiniano o bien son modificadas (n. 505). También es interesante reseñar que la pena de muerte en el siglo III se admitiría incluso para delitos leves, sin embargo, la posición netamente abolicionista del cristiano no se podrá sostener para los creyentes del siglo IV al VI, cuando la Iglesia no rechaza la legitimidad de la pena de muerte. En este sentido Agustín confirma que no duda que el poder civil tenga la facultad de infringir la pena de muerte, si bien los cánones nunca sancionan con pena de muerte en base a la Glosa al Decreto (ad c. 8C.2q.3) *secundum canones nullum crimen inrogat poenam sanguinis*. Es el propio Biondi quien señala que el rigorismo de los Novacianos, que excomulgaban a los que aplicasen la pena de muerte, resulta trasmontano. La única limitación a la *effusio sanguinis* la encontramos precisamente en Agustín, en *De Mendacio*,22, a fin de no impedir la enmienda del reo y como ya hemos visto en relación con la caridad, pero la legitimidad de tal pena nunca es negada en base a San Pablo (Efesios 6,17; Hebreos 4,12; o Apocalipsis 2,16; 19,5), por ejemplo en la epístola 100,2 de Agustín, coincidiendo con San Ambrosio, en el comentario al Salmo 37,51, donde al juez *non licet in plurimis causis a gladio temperare, quia legibus servit*, como tampoco dudará de ello santo Tomás.

Agustín ubica la coerción en el momento del juicio, en un momento escatológico y, en una interpretación *a contrario sensu*, la limita en el tiempo presente a principios procesales (juicio y pruebas o confesión). Lo muestra el sermón 351.7: “Dios amenaza al pecador, diciéndole: Yo te acusaré y te pondré ante tus mismos ojos”, (...) “quien teme que la sentencia definitiva del supremo juez le aparte del reino de los cielos, sea separado por algún tiempo del sacramento de la paz celeste mediante la disciplina eclesiástica” refiriéndose a la abstención de la comunión, a la que “pueden acceder incluso muchos criminales, puesto que Dios ejerce en este tiempo su paciencia, para aplicar en el futuro su severidad”. En 351,10: “Yo no puedo apartar a nadie de la comunión (aunque no se trate de un alejamiento mortal, sino

medicinal) a no ser que haya una confesión espontánea o se le haya citado y declarado convicto en un tribunal eclesiástico”⁶ o “aunque algunas cosas sean verdaderas, el juez no les ha de dar fácil crédito si no lo demuestran de forma fehaciente”. Esta idea lleva a Agustín a manifestar la necesidad de tolerancia con los malos que no pueden ser apartados sin mediar juicio. Es decir, la exclusión de la Iglesia así como el ejercicio de la coerción eclesiástica se ve limitado a la existencia de un procedimiento judicial canónico, “no hay que separar a los malos de la comunión de la Iglesia a la ligera y de cualquier forma; si no pueden ser apartados mediante juicio, hay que tolerarlos más bien, no sea que, evitando sin discernimiento a los malos, un cualquier se salga él mismo de la Iglesia y arrastre al infierno a aquellos de los que parece huir”.

El carácter escatológico de la coerción parece conducirle en ocasiones a no aplicar coerción temporal alguna. Tanto en 351, 12: “Hayas hecho lo que hayas hecho, hayas pecado lo que hayas pecado, aún te encuentras en esta vida, de la que con toda certeza te hubiese sacado el Señor de no querer curarte”, como en 22,10. Reticente a asumir la coerción se refleja en la exégesis bíblica ante la falta de conexión de estas temáticas con Isaías 11,2-3. Sí lo menciona en el sermón 252A,6, pero no lo utiliza como fundamento para la coerción, como hará posteriormente.

Más complejo resulta el sermón 259 donde vuelve a señalar el carácter escatológico de la pena y la función de la confesión. En 259,3 realiza una argumentación similar a la que veremos posteriormente con Isaías, aunque sin citarlo. Agustín se plantea cómo desarrollar la misericordia y afirma:

“si alguien se muestra cruel con un naufrago, por ejemplo, su crueldad le durará hasta que él se encuentre en la misma situación. Si también él lo ha experimentado en sí mismo cuando le acontezca ver a un naufrago, se acordará de su historia pasada y tal desgracia, semejante a la suya, le conmovirá. Si el participar de la misma condición humana no le había podido doblegar a practicar la misericordia, le doblega la participación en la misma desgracia. Quien alguna vez fue esclavo,

6 En el mismo sentido en 351.8 y 251.9.

¡qué pronto se compadece de otro esclavo! El que fue jornalero, ¡cuán pronto se asocia al dolor del jornalero defraudado en su salario!”.

Esta argumentación no es idéntica a la de Isaías, pues allí el temor conduce a la caridad, en este caso el recuerdo de la experiencia pasada funciona como temor y conduce a la caridad. La diversidad de la argumentación, así como la falta de referencias a Isaías, nos hace situarnos en una fase anterior de la argumentación agustiniana y muestra señales que anuncian su evolución posterior.

La clave está en la variación de la función que Agustín atribuye al temor. En 210,6,8, en los últimos años del siglo IV, Agustín vincula el temor con la ley antigua frente al amor de la ley nueva, (antiguo y viejo testamento, 350A,2) y manifiesta una visión negativa respecto a la función del temor en el cumplimiento de la ley. La superación de ese temor a través de la gracia hace a los hombres libres (212,2: “regenerados por su gracia, quede inscrito en vuestros corazones por el Espíritu Santo, para que améis lo que creéis y la fe se haga activa en vosotros por la caridad, y así agradéis al Señor, dador de todo bien, no temiendo como siervos el castigo, sino amando la justicia como personas libres”).

De este modo aleja la causa del temor, que es la ley y el castigo, acentuando el amor, manifestado en la caridad, la misericordia y la tolerancia. Así relega el papel del temor en lo que creemos fruto de una situación de éxtasis religioso personal y cierto rechazo veterotestamentario y estrechamente relacionado con la concepción paulina que tiene Agustín de la ley, como aguijón del pecado, y por ello de utilidad muy limitada, ya que el cumplimiento de la ley no depende de la coerción, sino de la gracia, como manifiesta con claridad en el sermón 252A,6: “Pero ¿Quién cumple la ley sin ayuda? Absolutamente nadie”.

En 252A reduce el valor del temor para cumplir la ley, centrándose en la gracia y en el amor, del mismo modo que en el sermón 32,7 dice “Por esto, el Señor sustituyó la ley por la gracia”, puesto que (32,8) “No existe fuerza en los preceptos, sino la fuerza de la gracia de Dios. Si ellos la tuvieran, la ley los cumpliría. El que se pasa al lado de Cristo, pasa del temor al amor y comienza a poder cumplir con el

amor lo que con el temor no podía”. Ello debido a que Agustín yuxtapone temor y caridad: “cuanto crece la caridad, decrecerá el temor; cuanto aumentará ella, él disminuirá; cuando ella es llevada a cabo, él es excluido, pues en la caridad no hay temor, sino que la caridad perfecta echa fuera el temor”(198,4) y porque “El amor está a la espera del premio, el temor, del castigo” (162A,4).

Aunque esta posición no le impide acudir al temor (la amenaza) como incentivo de las buenas costumbres (351,7, “Dios, en efecto, amenaza al pecador”⁷ o en 198,4: “Empújente el temor y el amor. Si apenas amas lo que promete, teme aquello con que amenaza, pues comienzas por el temor, en el amor terminas de ser hecho”), ya dijimos es un temor escatológico, que encaja con el temor como una de las virtudes del Espíritu Santo, como primer escalón dentro del progreso del creyente en el camino hacia Dios, y no un temor temporal.

Explicamos así la actitud reacia de Agustín a expulsar de la Iglesia, a utilizar la excomunión y la coerción, por el temor de alejar al cristiano de la Iglesia y por la confianza en que el sujeto llegue a cambiar en el futuro por sí mismo a través de la revelación, la conversión o la simple mudanza de costumbres. El desconocimiento de qué es trigo y qué cizaña/paja hasta el final de los tiempos lo interpreta como la incapacidad de ser separados por el hombre (73A,3) y posponer la coerción a momentos escatológicos.

En el Sermón 229S (400-410 o 29 marzo 403) dice: “Pero el que separa es Dios”. La esperanza en la conversión⁸, inspirado en su propia experiencia vital, le lleva a mitigar su rigorismo y a creer firmemente que mediante el razonamiento y el diálogo puede llegarse racionalmente a una solución de consenso como Agustín considera logró en los sucesos de San Leoncio. En el plano teológico acentúa el papel de la gracia no considerando la utilidad del temor como vía de perfección hacia Dios.

7 Nam minatur hoc Deus peccatori...

8 Sermón 73A,1 (400-410): “Pero en el campo del Señor, esto es, la Iglesia, a veces, lo que era trigo se hace cizaña y lo que era cizaña se convierte en trigo; y nadie sabe lo que será mañana”.

SEGUNDA FASE. De transformación o cambio de posición

El mayor problema está en determinar el momento de inicio, ya que las variaciones en la posición de Agustín son sutiles, la evolución paulatina y los elementos continuistas múltiples, junto a dificultades de datación que dificultan determinar la diacronía. Más clara parece la fase final, que tendemos a marcar en el 411, con la conferencia de Cartago y el asesinato de Marcelino.

El elemento clave del cambio es el papel del temor en la interpretación exegética y la aceptación del ejercicio de la coerción eclesiástica (ej. excomunión). Las llamadas a la tolerancia se acompañan de la penitencia y la asunción de la coacción física por parte de la Iglesia, a la que atribuye un foro propio y excluyente a la jurisdicción imperial.

Si en el sermón 302 vimos que la coerción aparecía como “*potestatis necessitas*”, pasamos al sermón 55,4 donde la disciplina eclesiástica, siempre admitida por Agustín, va adquiriendo un sentido más coercitivo:

Pongamos en Él nuestra esperanza, y mientras nos doma y ablanda, es decir, nos hace perfectos, soportémosle en cuanto domador. Frecuentemente se sirve nuestro domador también del látigo. Si tú, para domar tus jumentos, empuñas la vara y el látigo, ¿no los va a utilizar Dios para domar sus jumentos, que somos nosotros, Él que de sus jumentos hará hijos suyos? Domas a tu caballo; ¿qué le vas a dar cuando ya amansado comience a llevarte sobre sí, a sufrir tu disciplina, a obedecer tus órdenes, a ser jumento, es decir, ayuda (*adiumentum*) para tu debilidad? ¿Qué recompensa vas a dar a quien ni siquiera das sepultura una vez muerto, sino que lo arrojas en presa a las aves? Dios, en cambio, una vez que te haya domado, te deja una heredad que es Él mismo.

El “temor” gana relevancia, como instrumento para alcanzar la vida eterna. Del “tiempo de paciencia” contrapuesto al “tiempo de temor”, habla en 55,1 del tiempo de severidad contrapuesto al de seguridad:

El capítulo del santo Evangelio que acabamos de escuchar en la lectura debe de habernos aterrorizado si tenemos fe. Quienes no la

tienen, no sienten terror alguno. Y, puesto que no lo sienten, quieren vivir en una perversa seguridad, no sabiendo distribuir y distinguir el tiempo del temor y el de la seguridad. Tema, pues, quien se halla en esta vida que tiene un fin; así podrá en aquella otra vida tener seguridad sin fin.

Otro ejemplo de la transición la encontramos en la contraposición del 351,10, donde dice que él no puede excluir a nadie de la comunión, aunque sea medicinal, sin mediar confesión o juicio eclesiástico, (aún más contundente el ya visto 229S,1 donde parece excluir toda posibilidad de separación, si bien confirma su posición ante el carácter escatológico del contexto del 229S) frente al sermón 3,1, donde acepta la coerción eclesiástica, y particularmente la excomunión, pues “la Iglesia dice: Arroja las herejías y sus hijos: porque los herejes no serán herederos de los católicos”.

En el campo de la exégesis continúa la parábola de las dos pescas (251) reiterando la inevitable falta de separación de malos y buenos, pero la forma en la que se expresa cambia. La inestabilidad de las barcas se interpreta en el sentido de que la disciplina iba a hallarse en peligro lo que insinúa la aceptación del ejercicio de la coerción:

Mas como en la Iglesia se iban a encontrar mezclados buenos y malos, echaron las redes indistintamente a un lado o a otro, para capturar peces que simbolizasen la mezcla de buenos y malos. (...) Ninguno de las dos barcas se hundió, pero corrieron ese peligro. ¿De dónde les venía ese peligro? De la cantidad de los peces. Simbólicamente, vemos aquí expresado que la disciplina iba a hallarse en peligro a causa de la muchedumbre que iba a reunir la Iglesia. De aquella pesca se añade además –así está narrado– que hasta las redes se rompieron debido a la cantidad de peces. ¿Qué significaban las redes rotas sino los cismas del futuro? Esta pesca contiene en símbolo estas tres cosas: la mezcla de buenos y malos, la opresión de la multitud y las escisiones de los herejes. La mezcla de buenos y malos, porque el Señor no dijo que echaran las redes a derecha o a izquierda; la opresión de la muchedumbre, porque fue tal la cantidad de capturas que las naves tenían exceso de peso; las escisiones de los herejes, porque, al ser tantos, rompieron las redes.

Debemos admitir que en este texto no hay todavía una afirmación tajante de la coerción sustancialmente distinta a la fase anterior aunque sí apreciamos un “cambio de actitud”. Cambios sutiles que se aprecian en otros elementos que perviven como las parábolas del grano o la paja o la pesimista visión de la ley.

De hecho perviven categorías de la fase anterior en 251,6⁹:

No puedes ampararte en la ignorancia, dado que has recibido la ley; ya aprendiste lo que tienes que hacer; no tienes la disculpa de la ignorancia; si el Espíritu no te ayuda, estás perdido. ¿Qué dice el apóstol Pablo? La letra, pero el Espíritu vivifica. ¿Cómo vivifica el Espíritu? Haciendo que se cumpla la letra para que no mate. Ésos son los santos: los que cumplen la ley de Dios con el auxilio de Dios. La ley puede mandar, pero no ayudar. Hace acto de presencia el Espíritu en cuanto auxiliador, y se cumple lo mandado por Dios con gozo y satisfacción. Muchos son, en efecto, los que lo cumplen por temor. Mas quienes cumplen la ley por temor al castigo preferirían que no existiese lo que temen. Quienes, en cambio, cumplen la ley por amor a la justicia, gozan también con ella, puesto que no la consideran como enemiga.

Pero la función del temor cambia, en el sermón 82,12 en la exégesis de Isaías, transformado en instrumento frente al pecador mediante la amenaza del sacerdote: “Estoy seguro de que quien sienta temor se corregirá”. En el 313E,7, habla del temor, pero no del temor a la ley o a la amenaza de Dios, sino a la amenaza física, no escatológica, que sufrió Cipriano frente a los paganos y que ahora sufren los católicos frente a los donatistas y los circunceliones.

Las llamadas a la tolerancia siguen sucediéndose, (siempre en el marco de la polémica antidonatista). En 73,4 “Digo a vuestra caridad que en los presbiterios hay trigo y hay cizaña; y entre el pueblo hay trigo y hay cizaña. Lo buenos toleren a los malos; los malos cambien e imiten a los buenos”, pero exigiéndoles penitencia “¡Oh cristianos malos! Con vuestro número y mala vida oprimís a la Iglesia. Corregíos, antes de que llegue la siega. No digáis pequé y ¿qué me ha sucedido? Dios no ha perdido su potencia, pero exige de ti la penitencia”.

9 Estaríamos en el 410.

Llamadas que se intensifican a partir del 410 de forma previa a la Conferencia de Cartago y a los intentos de reunificación. Entre ellas podemos en el sermón 4,14 (“Él dice: “Temo, no me acercaré”. Porque hay en la Iglesia sujetos que temen mezclarse con los pecadores, no sea que por el consorcio del pecado se mancillen en su unidad y perezcan por herejía y cisma”), 4,16 (“Por eso, todos los que toleran los pecados ajenos por la unidad de la Iglesia, imitan a Jacob”), 4,27 (“Oigamos cómo es bendecido Esaú y veamos la diferencia entre los hijos carnales y los espirituales de la Iglesia, entre los que toleran los pecados ajenos y los que llevan los propios, entre los que viven siempre espiritualmente y los que siempre se deleitan en goces carnales”), y 4,32 (“Porque le toca a él excluir la paja, y separarla del trigo, y preparar el hórreo para el trigo y el fuego para la paja. Y porque lo sabe, tolera a los pecadores para separarlos al fin. En todas las gentes. Los pecadores y carnales están mezclados con los espirituales y a su servicio. (...) Y por eso los hombres carnales son llamados siervos. Si hacen lo que no quieren, la mala conducta de los carnales aprovecha a los espirituales, ya que progresan por el mismo trato y son coronados por su tolerancia”), tolerancia que alcanza incluso a la eucaristía en 4,31 (“Ambas cosas tienen en común en la Iglesia los buenos y los malos. En efecto participan de los sacramentos, incluso en el trigo y vino”). Pero esta tolerancia se acompaña del ejercicio de la coacción, pues en 4,34 señala cómo la Iglesia adopta medidas:

Así son también aquellos que no se separaron de la Iglesia, pero viven como si estuvieran fuera de ella. Porque los que en la Iglesia aman sus honores, tales son absolutamente; los que en la Iglesia aman sus comodidades seculares, también ellos son paja. Como no sopla el viento, no vuelan fuera de la era. Digo brevemente que falta la tentación, pues volarían fuera de la era. Cuando la Iglesia toma alguna medida contra ellos, ¡qué fácilmente se separan! ¡Qué fácilmente recogen en el exterior y se resisten a dejar sus principados! ¡Cómo se disponen a morir por su principado! ¡Cómo quieren retener en su obediencia al pueblo, y no le dejan ir a la unidad de Cristo! ¡Cómo pretenden hacerse sus ovejas, las que no redimieron con su sangre y las que desprecian porque no las compraron! ¿Qué necesidad hay de discutir más sobre eso? Observadlos por toda la Iglesia, miradlos, ya a los que están dentro,

ya a los que, al ofrecerse ocasión, volaron de la era y quieren llevarse consigo los granos.

Por supuesto continúa, en aras de salvaguardar la unidad, la exigencia de pruebas y evidencias procesales (4,35), o la amenaza escatológica: “¿No acontece eso ahora en la Iglesia con los malos, que quieren perturbar la Iglesia? Son tolerados por la necesidad de la misma paz; son admitidos y gozan los sacramentos comunes. A veces se sabe que son malos, pero no pueden ser descubiertos. No se puede demostrar, para que se enmienden, para ser degradados, excluidos o excomulgados. Si alguien lo pretende, a veces se llega a la destrucción de la Iglesia. El gobernante de la Iglesia se ve como obligado a decir: ¡Ea, la fertilidad de la tierra y el rocío del cielo tendrás! Usa de los sacramentos; como tu propia condenación y bebe tu propia condenación. Porque quien come y bebe indignamente, su condenación come y bebe. Bien sabes que eres admitido por la necesidad de la paz de la Iglesia y en el corazón sólo tienes perturbaciones y divisiones”. La amenaza escatológica continúa en 57,6, “la voluntad de Dios es que reinen los buenos y sean condenados los malos”.

En 56,8 se hace un análisis parecido a la convivencia del grano y la paja pero en unos términos distintos. Distingue carnales y espirituales “En la Iglesia, el cielo son los espirituales; la tierra, los carnales”, ambos están en lucha, una lucha escatológica entre el bien y el mal, lucha que también opera en el interior de cada hombre: “el cielo es la mente; la tierra es la carne. (...) cuando haya pasado esta guerra y toda la concupiscencia se haya conmutado en caridad, nada quedará en el cuerpo que resista al espíritu, nada que domar, nada que frenar, nada que pisotear, sino que todo caminará hacia la justicia de Dios en la tierra”. Pero el propio Agustín acepta otra interpretación: “Hay otra forma de comprensión piadosa en extremo. Se nos ha exhortado a orar por nuestros enemigos. El cielo es la Iglesia; la tierra, sus enemigos”, en la que el santo acude a la dialéctica amigo/enemigo, si bien desde el deseo de la conversión de los no creyentes, que se enmarca en la dialéctica “creyente/no creyente” que ha señalado Scholz (1911) y que se extiende por todo el sermón. Pero Agustín se inclina más por la primera interpretación, asumiendo que comulguen esos carnales: “También yo sé que son pocos quienes lo hacen, que son grandes

quienes lo hacen; que lo hacen los espirituales. ¿Acaso son tales todos los fieles que en la Iglesia se acercan al altar a recibir el cuerpo y la sangre del Señor? ¿Lo son todos?”, lo que está en relación con la incapacidad de juzgar el interior del hombre, pero donde, a la vez, asume el ejercicio de la coerción:

“Digo que expulses el odio de tu corazón, no la corrección. “¿Qué he de hacer si tengo que castigar a quien me pide perdón?” Haz lo que quieras; pienso que *amas a tu hijo, y alguna vez le azotas*. Cuando lo haces, no te preocupas de sus lágrimas, porque le reservas la herencia. Lo que te digo es esto: cuando tu enemigo te pide perdón, expulsa del corazón el odio. Dirás, tal vez: “Miente, finge”. ¡Oh juez del corazón ajeno! Dime los pensamientos de tu padre; dime los tuyos de ayer. Lo suplica, pide perdón; perdónale, perdónale sin reparos. Si no lo perdonas, no es a él a quien haces daño; es a ti mismo. El sabe qué ha de hacer. Tú, consiervo suyo, no quieres perdonarle; irá el Señor de ambos y le dirá: “Señor, rogué a mi consiervo que me perdonara y no quiso hacerlo. Perdóname tú”. ¿Acaso no es lícito a su Señor anular las deudas de su siervo? Recibido el perdón de su Señor, él marcha absuelto y tú permaneces con deudas”.

En los sermones del año 411, enmarcados dentro de la polémica donatista (clave del fenómeno), apreciamos la transformación final, con una afirmación tajante de la potestad coercitiva de la Iglesia y la aceptación del ejercicio de la coerción.

En el sermón 164,8, manifiesta la mezcla de buenos y malos y la incapacidad de éstos para expulsarlos de la Iglesia (refiriéndose a los fieles, es decir, que el fiel pueda expulsar a otro fiel, puesto que Agustín sí admite la excomunión, mediando confesión o juicio canónico) y en contraposición a las prácticas donatistas. Esta cuestión está relacionada con la narración de la causa de Ceciliano que explicita en 164,12. Es ahí, donde vemos una nueva afirmación de la capacidad de coacción de la Iglesia, negándosela al fiel, defendiendo la capacidad de coacción de la Iglesia para retener en ella, capacidad que se manifiesta a través de las “leyes mundanas”. Además, note el lector que vuelve a mostrar el rechazo contra los que litigan, y especialmente ante la jurisdicción imperial:

No quiero, repito, que te preocupes de ello; o si quieres preocuparte del hermano, *no lo hagas litigando*, para poder sanarlo. Preocúpate de la paja, si puedes; pero no abandones el trigo, si no puedes ocuparte de la paja. Llegará el momento en que también la paja sea arrojada de la era del Señor; alguna vez también el grano, pero no muy lejos. Hay obreros buenos que recorren los entornos de la era, y a los granos arrojados fuera, una vez limpiados un poco, los impulsan y hacen venir de nuevo a la era, *ya sea trayéndolos, ya coaccionándolos. Instrumentos de limpieza son las leyes mundanas*. Hazlos venir; trae el trigo juntamente con la tierra, no sea que a causa de la tierra perezca el trigo.

Esa capacidad para hacer volver a la Iglesia, justificada en la necesidad de mantener la Unidad de la misma, es explicada en 164,11 con el símil del soldado desertor (que también utiliza en otros sermones) asumiendo ahora el ejercicio de la debida coerción/disciplina:

No debías haber desertado de la grey de Dios, formada de ovejas y cabritos al mismo tiempo, por los pecados ajenos, aunque fuesen verdaderos y no fuesen mayores los tuyos; no debías haber abandonado la era del Señor mientras dura la trilla de la paja ni haber roto sus redes hasta que no se hayan traído a la orilla los peces buenos y malos. “¿Y cómo, dices, voy a soportar a quien sé que es malo?” ¿No es mejor soportarle a él que excluirte a ti mismo? Advierte cómo has de soportarlo; si pones atención a lo que dice el Apóstol, a saber: Cada uno llevará su propia carga, esta frase significa tu liberación. No participarías con él en su avaricia, sino en la mesa de Cristo. ¿Qué daño te causaría participar con él en ella? Dice el Apóstol: Pues quien come y bebe indignamente, come y bebe su propia condenación. El, no tú. *Si has sido constituido juez*, si has recibido *poder de juzgar*, si le acusan ante ti y resulta convicto del pecado *mediante pruebas y vestigios verídicos, castígale, corrígele, excomúlgale, dégradale*, en conformidad con la *norma eclesiástica*. Haya *tolerancia*, pero sólo hasta donde lo permita el *mantenimiento de la disciplina*.

Vemos ahora que la negación de la exclusión del malo de la Iglesia es negada a los fieles, pero no a los jueces canónicos, y vemos cómo limita de forma tajante la tolerancia que anteriormente aparecía ilimitada. Además manifiesta la *iudicandi potestas*, de la Iglesia junto a la coacción. A su vez remite a la *ecclesiastica regula*, lo

que también excluye aquellas interpretaciones que, en otros textos donde no lo especifica, pudiera entenderse la legislación Imperial. Observamos, pues, que a partir del 411 Agustín afirma la capacidad y ejercicio de la coerción eclesiástica junto otras potestades como la judicial.

En el sermón 340A,7 vuelve a defender el ejercicio de la potestad disciplinaria, no sólo en la Iglesia, sino también en la familia: “Encareció el disciplinar a los hijos, con miras a regir la casa: Quien no sabe mandar en su casa, ¿cómo podrá ocuparse diligentemente de la Iglesia de Dios? Son palabras del Apóstol mismo”. En este sermón, a diferencia de otros lugares en el que pleitear tiene un sentido peyorativo, habla de un “pleito de caridad”, *litem caritatis*, un *litem concordem*, pleito de concordia, por ser la concordia lo que se persigue, se refiere en 340A,11 a la pugna con los donatistas, definida así por tener como objetivo la salvaguarda de la Unidad y del testamento de Cristo (pues Agustín considera la Escritura como el testamento de Dios en el que se describe la herencia, la Iglesia, tal como señala De Luis (1987), y que podemos apreciar en otros sermones como el 358).

Con anterioridad a la conferencia de Cartago vemos, sermón 357,4, Agustín encarece a los fieles a evitar toda *litis* y toda discordia, llamando una vez más a la tolerancia con los donatistas:

“Que nadie litigue con nadie; que nadie quiera defender ahora ni siquiera la fe mediante disputas, no sea que de ahí salte la chispa y se ofrezca la ocasión a los que la buscan. Si oyes un insulto, sopórtalo, hazte el desentendido, déjalo pasar. Acuérdate de que hay que curarlo. Ved con cuánta suavidad tratan los médicos a los que curan, aunque sean mordaces. Escuchan el insulto y en cambio le dan la medicina, sin devolverles insulto por insulto. Que la palabra sirva para hablar: uno es el que ha de ser curado y otro el que cura, nunca han de ser dos litigantes. Soportadlos, os lo pido, hermanos míos. “No lo aguanto, dice, porque blasfema contra la Iglesia”. Esto mismo te suplica la Iglesia: que tolere el que se blasfeme contra la Iglesia”.

En similares términos continúa Agustín en este sermón suplicando por “el fruto de la paciencia y de tan grande mansedumbre”

(357,4). En el 358 además de las llamadas a la tolerancia, hace referencia directa a la coerción, admitiéndola abiertamente. Leemos 358,6: “Que ninguno de vosotros, hermanos míos, se presente en el lugar de la conferencia. Más aún, si es posible, evite hasta el pasar por aquel lugar, no sea que tal vez alguien encuentre una forma de dar entrada a disputas y litigios, o se ofrezca la ocasión y la encuentren quienes la buscan, sobre todo porque quienes temen poco a Dios o valoran en poco nuestra advertencia deben temer, al menos, la *severidad del poder secular*”. Admite ya Agustín la coerción secular, puesto que “quien opone resistencia a la autoridad, opone resistencia a lo establecido por Dios”, pero esto no impide que exista una capacidad de coerción eclesiástica como se aprecia en otros sermones en este mismo, pues Agustín manifiesta que “no quiero prejuzgar nada con mi autoridad”, ya que en esta conferencia ambas partes intentan dirimir la causa ante “el poder secular”. Valor que otorga al poder secular idéntico a la necesidad del Estado que manifiesta en *La Ciudad de Dios*, y particularmente en la epístola 138,2.14.

Agustín está llamando a la tolerancia para convencer a los donatistas, dispuesto a dejar a un lado la autoridad de la Iglesia y la suya propia para lograr que vuelvan sin temor (358,5). Intenta evitar el temor a través de la convicción, en la confianza de su capacidad para convencerlos mediante la razón y la lógica. Probablemente sea ver lo infructuoso de sus esfuerzos y la incapacidad de alcanzar la paz y la unidad mediante la palabra, por lo que a partir de este momento se aprecia un cambio de su visión y asume la necesidad de la coerción en la salvaguardia de la Unidad en la Iglesia.

Esa convicción en la posición católica se aprecia en 358,1: “Nosotros amamos la Iglesia católica, permanecemos en ella y la defendemos; a sus enemigos los invitamos a hacer las paces y a reconciliarse con ella no en base a opiniones humanas, sino con testimonios divinos. ¿Qué he de hacer con quien grita en favor de una parte y lucha contra el todo? ¿No es un bien para él el ser vencido, puesto que, si es vencido, tendrá la totalidad, mientras que, si vence él, se quedará en la parte?”, en 358,2: “Tenemos las palabras del Señor en favor de ella y de nosotros”, 358,5: “Decimos esto por amor a la paz, no porque desconfiamos de estar en la verdad. Esto, en efecto, es lo que hemos escrito, y vosotros lo leísteis cuando se os propuso; no rehuimos la

discusión; al contrario, insistimos en que se produzca, para que así, habiéndole mostrado la posesión, comparta con él la herencia”.

Esa posición de San Agustín la podemos poner en relación con la propuesta de los obispos católicos a los donatistas, a la que alude Agustín en 358,4, en la que se buscaba regularizar la situación de los obispos donatistas, que pasarían a ser obispos católicos, en especial en aquellas ciudades en que había uno de cada parte, consistente en que si el *comes* Marcelino sentenciaba a favor de los donatistas, los católicos dimitirían en bloque, mientras que, por el contrario, los católicos estaban dispuestos a admitir a los donatistas como hermanos en el episcopado y coepiscopos. Se manifiesta esa propuesta en una carta (128,2) donde se muestra la esperanza agustiniana en la demostración de la verdad, “si con documentos humanos o divinos probamos...”, que muestra la esperanza que tiene en la capacidad de llegar a acuerdos mediante la razón.

Llama Agustín a la paciencia de los cristianos en 296,8 (en el contexto del saqueo de Roma): “Estoy enseñando la paciencia, aún no la sabiduría; sé paciente, el Señor lo quiere (...) Quiere que sufras lo que él quiere; sufre lo que él quiere que sufras y te concederá lo que quieres.”, y de la llamada a la paciencia pasa a la aceptación abierta de la coacción en 296,11:

Un siervo que desconoce la voluntad de su señor: esto era antes el mundo. El siervo que desconoce la voluntad de su señor y no hace lo que debe recibirá pocos azotes. Pero el siervo que conoce la voluntad de su señor: tal es ahora el mundo; ahora decíos, mejor, repitámonos lo que sigue: El siervo que conoce la voluntad de su señor y no hace lo que debe recibirá muchos azotes. ¡Ojalá reciba muchos azotes! Son preferibles a ser condenado una sola vez. ¿Por qué rehúas ser abundantemente azotado, tú, siervo que conoces la voluntad de tu señor y no haces lo que debes? (...) He aquí que conoces ya la voluntad de tu Señor, que quiere que guardes tu tesoro en el cielo; tú, al guardarlo en la tierra, te haces merecedor de los azotes con tu acción. Y, cuando eres azotado, blasfemas, murmuras y osas decir que tu Señor no debió hacer contigo lo que está haciendo. ¿Debías hacer tú, siervo malo, eso que estás haciendo?

Y continúa en 296,12:

Tú, hijo delicado del Señor, quiere que te acoja y que no te azote; para vivir tú en blandenguerías, (...) A los niños indisciplinados, Dios les quita de las manos los juguetes. (...) quien elimina la corrección está preparando la condenación. No se lo demandará; pues, si se lo demandase, lo azotaría; y, si lo azotase, se corregiría. (...) Mejor es ser azotado que ser condenado.

Y tras esta exaltación recrimina el ejercicio de esta coacción por los fieles en 296,14:

Nos ha entristecido lo que acabamos de oír –pues no estuve presente–: que algunos hermanos protestaron y rechazaron a cierto donatista que volvía a la Iglesia confesando el pecado del rebautismo tras haber sido exhortado a la penitencia por el obispo. Lo digo a vuestra caridad: mis entrañas están doloridas; os confieso que no me agradó tanta diligencia. Sé que lo hicieron motivados por ese celo; pero deben considerar también aquellas palabras del apóstol Pablo cuando llora incluso por los que tienen celo de Dios, pero no según ciencia.

Como hacía en la primera fase, Agustín admite la penitencia, la confesión y el arrepentimiento por la incapacidad de entrar en el ámbito interno del sujeto, también en 296,14: “Suponed que hoy se le niega la admisión y mañana muere; ¿a quién se le exigirá la responsabilidad? Dirás: “Está fingiendo.” Respondo: “Pero pide entrar”. Yo te muestro que pide entrar; muéstrame tú que finge (...) ¿Por qué quieres juzgar el corazón humano, oh hombre? (...) ¿Por qué quieres juzgar el corazón? Yo le veo pidiendo entrar, y ¿tú le acusas de fingir? Cristiano, acepta lo que ves, y lo que no ves déjalo en manos de Dios. (...) Tú no prestas atención más que a lo primero: Corregid a los inquietos. Mira no sea que el inquieto seas tú, y, lo que sería peor, quieras ser inquieto y no ser corregido. Por Cristo os ruego y suplico que no echéis a perder mi trabajo”, para finalizar el sermón en una llamada a que sean admitidos a la penitencia:

“¡que no vuelvan a ocurrir estas cosas! (...) Vengan y sean admitidos, como de costumbre, quienes nunca antes han sido católicos. En cambio, quienes han sido católicos con anterioridad y se hallaron ha-

ber sido prófugos, inconstantes y débiles, pérfidos –¿soy acaso condescendiente con ellos? Sin duda alguna, pérfidos–, quizá sean fieles por haber sido pérfidos: vengan también ellos y sean admitidos a la penitencia. (...) Se les admite a la penitencia. Formarán parte de los penitentes hasta que quieran reconciliarse, sin que nadie los obligue ni les atemorice. Al hacerse penitente católico, ya no caen sobre él las amenazas de la ley; comenzó a querer ser reconciliado cuando nadie le infundía temor: créele, al menos, entonces. Suponte que se hizo católico coaccionado; se hace penitente. ¿Quién le obliga a pedir la reconciliación sino su propia voluntad? Por tanto, de momento admitamos a la debilidad, para después probar su voluntad”.

Destaquemos aquí la referencia a la legislación imperial contra los herejes, “las amenazas de la ley”, de las que se libra haciéndose católico, legislación que prolifera contra los donatistas tras la Conferencia de Cartago del 411. También debemos destacar cómo Agustín señala la incapacidad para obligar a hacer penitencia a los no católicos, pero cómo sí admite el temor al aceptar las amenazas de la ley.

Un análisis especial exigen los sermones 46 y 47 donde debemos destacar una incongruencia en los datos aportados en la edición de la BAC en relación con la cronología. El sermón 46 es datado “en torno al año 410, o en el 414”, mientras que el sermón 47 lo fecha “en torno al año 410”. Sin embargo, en 47,2, encontramos que san Agustín hace una referencia al sermón del día anterior, que es identificado con el sermón 46, lo que nos hace pensar que debemos plantearnos que dicho sermón 47 sea igualmente del año 414. Además el sermón 46 presenta, en 46,41, una referencia a las leyes antidonatistas y que induce a fecharlo con posterioridad a mayo del 411, ya que éstas se precipitan especialmente tras la conferencia contradictoria, bajo el patrocinio del representante del emperador, el *comes* Marcelino, en Cartago, y que viene a relativizar la cronología ofrecida por la edición, si bien ésta se viene produciendo con anterioridad y tampoco resulta un criterio definitivo. El tema es relevante ante la importancia que parece tener el año 411 en la experiencia vital agustiniana. En cualquier caso nos limitaremos a analizar ambos a continuación admitiendo como viables las dos fechas, 410 o 414.

En el sermón 47 destaca las referencias al temor, tanto de las ovejas como de los pastores. Vemos el temor, pero también la constante referencia a la confesión y a la penitencia: “¿Ignoras, dice, que la paciencia de Dios te conduce a la penitencia?”. Encontramos ciertos elementos que manifiestan la transición hacia una mayor aceptación de la coerción.

Por un lado clama por la tolerancia. En 47,6: “Vendrá la siega, y ellos serán separados. Ahora, pues, no es el tiempo de la separación, sino el de la tolerancia”, o “El que sembró tolera la amalgama”, o “Se les indigestó ver la cizaña y lamentaron verla mezclada a tan buena cosecha”, o “Cosa grave parecía a los siervos que hubiese cizaña entre el trigo, y ciertamente era grave. Pero una es la condición del campo y otra la tranquilidad del hórreo. Tolera; para esto has nacido. Tolera, pues tal vez eres tolerado tú. Si siempre fuiste bueno, ten misericordia; si alguna vez fuiste malo, no lo olvides”, o, “Pasará la promiscuidad del campo; vendrá la separación de la mies. El Señor exige ahora de nosotros la paciencia que presenta en sí mismo al decirte: Si yo quisiera juzgar ahora, ¿sería mi juicio injusto? Si yo quisiera juzgar ahora, ¿acaso podía equivocarme? Si, pues, yo, que siempre juzgo rectamente y que no puedo equivocarme, retardo mi juicio, ignorando tú cómo has de ser juzgado ¿te atreves a juzgar antes de tiempo?” entre otros.

Pero esta evidente llamada a la tolerancia es pronto matizada, lo que no veíamos en los escritos anteriores: “no es el tiempo de la separación, sino el de la tolerancia. Y *no decimos esto, hermanos, para que dormite el afán en corregir*. Al contrario, para no llegar como incautos a aquel juicio y como ciegos que descuidaron su ceguera; para que no nos encontremos repentinamente a la izquierda; *para eso se imponga la disciplina*, pero no se anticipe el juicio”, y más adelante, en 47,10: “El que diga esto, hermanos, *no significa que no se haya de corregir alguna vez la dureza*”.

Se encuentra Agustín en este sermón 47 entre la separación escatológica y la mezcla temporal, y ante la incapacidad de distinguir a los buenos de los malos, que no le impide afirmar la capacidad de “corregir” y de mantener la “disciplina”, aunque le cuesta asumir la responsabilidad del juicio buscando un equilibrio entre coerción y tolerancia: “Te puedes dar nombre de ángel pero no puedes hacer

que llegue antes el tiempo de la siega. Por lo tanto, falsamente dices que lo eres, puesto que aún no ha llegado el tiempo en que lo seas. Cuando éste llegue y sean enviados los verdaderos segadores, no sé dónde te encontrarán, si preparado para ser limpiado y escondido en el hórreo o para ser atado y arrojado al fuego. Digo “quizá” porque no me atrevo a juzgar. Ahora me duele que estés fuera. Ignoro si vas a estar dentro” (47,16). *Non audeo iudicare*, expresa Agustín, pero se dirige en estas líneas a los donatistas, que son los que juzgan y se separan de la católica achacándole falta de pureza en sus miembros, “Él la retrasa hasta el final y tú separas antes de tiempo. No esperas el final, ignorando cuándo llegará tu fin”, “No te imputo los hechos ajenos, ni siquiera los de los tuyos. Pongo mi atención solamente en tu acción. Te arguyo el que estás fuera. Dejo de lado completamente todas las cosas que se pueden decir contra vosotros. Omito vuestras borracheras, vuestros lucros y usuras sobre usuras. Omito las bandas y furia de los circunceliones. Omito todas estas cosas y muchas otras que no puedo enumerar”, para finalizar con una nueva llamada a la tolerancia “ven-ga, aporte buenos frutos dentro de la paz católica, guárdelos en la paz católica, pues no hay fruto donde no coexiste con la tolerancia”. Es por ello que quizá debamos relativizar este clamor a la tolerancia en la dialéctica con los donatistas, a aquellas otras llamadas a la tolerancia dirigidas a los católicos. Además resulta evidente la aceptación de la coerción, dentro de esa tolerancia, lo que tampoco aparece con tal claridad en otros escritos más tempranos. Se aprecia también la hostilidad hacia los circunceliones (en 47,18: “segadores los ángeles, no los oficiales de los circunceliones;”) y hacia los donatistas que ya eran perseguidos por las leyes imperiales, con referencia a una ley imperial de 405 en la que se priva a los donatistas de hacer testamento (Código Teodosiano XVI 6,4) en 47,22: “Enfureceos contra los emperadores cristianos porque invalidaron vuestros testamentos en vuestras casas”, interpretando esas leyes imperiales:

Este dolor es un aviso, aún no la condenación. Quiso Dios compadecerse de vosotros con el testamento de su paz. Te dueles por tu testamento si no tiene validez en tu casa. (...) *Despiértete tu dolor; enderécete ese castigo. Sabes que un palo torcido suele ponerse al calor. Enderécete este dolor. No es todavía la llama del fuego eterno. Como calor de hogar se aplicó a tu corazón torcido para que mediante él seas amonestado y enderezado. Duélete;*

con toda razón te dueles de que no valga tu testamento en tu casa. Tu corazón es la casa de Dios. Si quieres que sea vigente tu testamento en tu casa, ¿por qué no quieres lo mismo para el testamento de Dios en su casa?

Y las interpreta como coerción legítima, no como juicio, sino como disciplina, como corrección. ¿Cómo interpretar cuando dice, en 47,28: “Germinen lo que planta Dios y arránquese lo que plantó el hereje”?, sino en el sentido de una admisión creciente de la coerción, al igual que en 47,3: “Escuchemos, pues, hermanos, por qué corrige el Señor a sus ovejas díscolas y qué les promete”, (si bien aquí con un sentido quizá más escatológico), la coerción como remedio frente a los herejes que oprimen a la Iglesia:

Rompe, Señor, las horcas con las que los herejes oprimen el cuello de los débiles. ¿Qué hay más estrecho y encogido por las horcas que “no oigáis a Cristo, oídme a mí”? Aparta la horca, déjame respirar. No sé lo que estás diciendo. Escucho la voz de mi pastor: Por todos los pueblos, comenzando por Jerusalén. Permíteme seguir al pastor. ¿Por qué me oprimes? Quitla la horca de mi cuello, tomaré el yugo ligero de mi Señor. El oye estas cosas, pero oprime. Señor, el hereje no quiere quitar la horca; rómpela tú.

En el Sermón 46 manifiesta la necesidad de que los fieles sustenten a los sacerdotes, lo que ni impide ni reduce la capacidad disciplinaria del sacerdote, sino al contrario, 46,7:

Pero, a pesar de habérsele concedido tan grande honor, ¿acaso por este mismo honor se abstuvo de corregir a los que erraban, para que no se lo negasen o le alabasen menos si los reprendía? Si hubiese hecho esto, sería de aquellos que se apacientan a sí mismos, no a las ovejas” y algo más adelante “Y, sin embargo, se acercó a la oveja enferma, a la apestada, para *sajarle la herida y no disimular la podredumbre*.

Encontramos pues la amenaza a las ovejas, 46,25: “Aparté a las ovejas de los malos pastores intimándolas, como dije, que no hagan lo que hacen; es decir, que no hagan las incautas y despreocupadas ove-

jas lo que hacen los malos pastores” (quizá en sentido escatológico). Volvemos a ver el importante papel que juega el temor, al igual que en el 47, en 46,1 escuchan “con temblor”. No habla escatológicamente cuando expresa “rectamente obran los emperadores católicos que os obligan a volver a la unidad” del 46,41, lo que constituye una defensa de las leyes imperiales antidonatistas de evidente carácter coactivo en defensa de la Unidad de la Iglesia.

También vuelve a afirmar la autoridad de la Iglesia y su fuero (o foro) propio. Así critica a los donatistas por acudir a los tribunales imperiales y no a los eclesiásticos (46,29): “Sin lugar a duda eres tú el que en los primeros tiempos de tu separación acusabas de traidores, condenabas a los inocentes, buscabas la sentencia del emperador, no te sometías al juicio de los obispos, siempre que eras vencido volvías a apelar, ante el mismísimo emperador litigabas afanosamente”, y que debemos poner en relación con el sermón 351, muy anterior.

De este modo en la exégesis del temor y del trigo/paja puede verse esta evolución, donde el ejercicio de la coacción gana terreno en el marco de la polémica con los donatistas y especialmente tras el fracaso de la Conferencia de Cartago.

TERCERA FASE. Posición final

Marcamos el inicio a finales del 411 o en el 412. Algunos aspectos ya comentados como la amenaza de la coerción escatológica (15.9), la mezcla de buenos y malos o la necesidad de convivencia no varía ¹⁰. Sigue defendiendo la tolerancia, para evitar la separación y garantizar la Unidad eclesial (10.8 o 71.2), pero matizada. En 312,6 señala cómo Cipriano soportó a los herejes en bien de la Unidad y al mismo tiempo admite la coerción en 312,5 cuando se refiere a las leyes imperiales (Código de Teodosio 10,18, respecto a la legislación de Honorio del 399 (que conservó los templos en tanto monumentos públicos), o Código de Teodosio XVI,10,19) que ordenaron la destrucción de los ídolos y templos paganos.

10 En 264,5, 250,2, 270,7, 260D,1 y 2; en 272B,2, o en 15,6: “Aguantando internamente a muchos malos te incomodas e indignas como si ya hubiese llegado el tiempo de la bielda”.

A partir de este matiz la aceptación del ejercicio de la coerción se generaliza desde los presupuestos que admitía en la fase anterior como una Iglesia con potestad judicial (71.2) o un Agustín que ordena a los fieles (*iubet*) en 61,13.

En 349,7 el temor gana peso, sin duda derivado de la exégesis de Isaías y dentro del contexto de la amenaza escatológica: “Si el fuego del cielo no te abrasa, teme el fuego del infierno; si no amas el estar entre los ángeles de Dios, teme hallarte entre los ángeles del diablo. Si no amas estar en el reino, teme hallarte en el horno del fuego eterno, que arde sin apagarse. Venza primero en ti el temor, y tendrás amor. Sea el *temor como tu pedagogo*; pero no se quede en ti, antes bien, conózcate al amor como al maestro”.

Este cambio está representado en la exégesis del texto de Isaías y la interpretación que de los dones del Espíritu Santo hace en 250,2. El primer elemento de gracia o don del Espíritu Santo es el temor, y de aquí pasa a admitir el ejercicio de la coacción sin ambages:

Dice el bienaventurado profeta Isaías: Reposará sobre él el Espíritu Santo. Y, después de haber mencionado al Espíritu Santo, enumeró sus siete virtudes: Espíritu de Sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y fortaleza: ya son cuatro; Espíritu de ciencia y de piedad, Espíritu de temor del Señor. Comenzó con la sabiduría y concluyó con el temor; habla como descendiendo de lo superior a lo inferior, desde la sabiduría hasta el temor. El orden inverso, de lo inferior a lo superior, va desde el temor hasta la sabiduría. Pues el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría. Esto es un don de la gracia; mediante esta virtud septiforme actúa el Espíritu Santo en los amados de Dios para que la ley tenga alguna fuerza en ellos.

En la misma línea el 272B,8, donde también se ve su visión pesimista de la ley, necesitada de la gracia:

A cualquier judío que sacrificase a los ídolos se le penaba con la lapidación o con la crucifixión; mas como el temor los oprimía, el amor no los poseía: no temían porque les vencía la codicia, e iban tras los ídolos, a lo que tenían asociada la cruz, la amenaza

inminente de la lapidación y la muerte, y ni estos castigos los retraían de ello. Luego, como llegó el amor y el temor, se abrió paso la caridad. Se anunció el evangelio a los gentiles; comenzaron a amenazarles con la hoguera, con la cruz o con las fieras para que sacrificasen a los ídolos, pero sufrían todos los tormentos con que los emperadores les amenazaban y les infligían y ni aun así se inclinó su corazón a los ídolos. Los tormentos que no conseguían apartar a los judíos eran incapaces de forzar a los cristianos a adorarlos, porque ya estaba presente la caridad donada por el Espíritu Santo (...) queremos probar que la caridad que hace cumplir la ley proviene del Espíritu Santo.

Esta visión negativa, por insuficiente, de la ley se reitera en varios lugares como 169,9;11;12 o en 313,9: “Mas el Apóstol dice: Si por la ley se alcanzase la justicia, Cristo habría muerto en balde. Lo que de la ley dice el Apóstol, se lo decimos nosotros a estos pelagianos de la naturaleza: “Si basta la naturaleza para lograr la justificación, en vano fue morir Cristo”.

Esta doctrina de Agustín sobre la ley deriva de San Pablo, ley que es buena por haber sido dada por Dios y por prohibir el mal, pero es incapaz de justificar al hombre. En ella Pío De Luis (1980) ve una función negativa representada en la expresión de que la letra mata, esto sucede cuando se interpreta carnalmente lo que debe serlo espiritualmente, por convertir al hombre en transgresor y por poder aumentar el deseo del mal en el hombre. La función positiva al aparecer como un don de Dios para prepararnos a recibir la gracia, muestra al hombre sus límites y pedirá ayuda a Dios para cumplirla, en términos del 156,4 “Apoyados en la fe, piden ayuda para cumplir la ley; no por la ley, sino por la fe piden las fuerzas para cumplirla”. Pero también una visión pesimista de la ley que se observa en 136,4: “fueron los defensores de la ley, los expositores de la ley, los doctores de la ley, los conocedores a fondo de la ley, quienes crucificaron al autor de la ley”.

También destacar la conexión del Espíritu Santo con la coerción. En 71,32, cuando habla del “espíritu santo de disciplina” (*Sanctus spiritus disciplinae*), señala la gravedad del atentado contra el Espíritu Santo, pues es en Él en quien “se asocia esta congregación” (71,37) a la que denomina *societas spiritus*, o en 71,37 cuando vuelve a la peni-

tencia como vía de remisión de los pecados dentro de la Iglesia, o en 71,7 donde afirma la necesidad de corregir: “en la Iglesia no se niega lugar de penitencia a ningún crimen y el Apóstol dice que hay que corregir a los mismos herejes: Pues quizá les dé Dios penitencia para conocer la verdad, y se liberen de los lazos del diablo, el cual los tiene prisioneros a su capricho. ¿Cuál sería el fruto de la corrección si no hay esperanza de remisión?”, (vemos el carácter rehabilitador de las penas también en 71,28 o 71,34 propia de la patrística y que influirá también en la legislación imperial) incluso aparece una afirmación que parece extender la corrección más allá de los cristianos al decir:

En fin, el Señor no dijo “el fiel católico que diga algo contra el Espíritu Santo”, sino, quien dijere, es decir, “cualquiera que dijere”, “quienquiera que dijere”, no será perdonado ni en este siglo ni en el futuro. Sea, pues, pagano, judío o cristiano, o hereje entre los judíos o cristianos, o tenga cualquiera otro título de error, no es designado como “éste” o “el otro”, sino quien dijere algo contra el Espíritu Santo, esto es, “blasfemare contra el Espíritu Santo”, no será perdonado ni en este siglo ni en el futuro (...) la Iglesia no cesa de corregir y de llamar a los que del error vienen a recibir el perdón de los pecados y ese mismo Espíritu Santo contra quien blasfemaron.

Si bien en los no cristianos está limitada al castigo escatológico, pues la jurisdicción eclesiástica se limita a bautizados, herejes incluidos, entrando en el campo de la teología bautismal de Agustín contra el Donatismo (Langa,1980) como se evidencia en 71,9; 23;28; 33;36; y en ACEP,4:

Me respondes y me dices: “Pero tengo el sacramento”. Lo tienes, lo reconozco; por eso precisamente te busco. Has añadido un importante motivo para buscarte con mayor diligencia. Eres, en efecto, una oveja del rebaño de mi Señor, te descarriaste con la marca; por eso te busco con mayor empeño, porque tienes la misma marca.

De hecho, el sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea (ACEP) ejemplifica este cambio. En el apartado 2 acepta la coerción contra el

símbolo de Donato (en contraste con el bautismo como símbolo de Cristo) en una enumeración que lleva a la coacción: “Si Donato, cuando creó el cisma, hubiera bautizado en nombre de Donato, habría impreso la marca del desertor. Y yo, si al llamar a la unidad, me topara con la marca del desertor, trataría de *suprimirla, destruirla, anularla, alejarla, no la aprobaría, la rechazaría, la anatematizaría, la condenaría*. Nuestro Dios y Señor Jesucristo busca al desertor, destruye el crimen del error, pero no suprime su propia marca. Así yo, cuando me acerco a un hermano mío y recojo a mi hermano errante”. En ACEP,7, junto a la crítica a los donatistas por llevar la causa ante los tribunales del emperador, acepta la persecución: “No te enfades con nosotros, si perseguimos; no digas: “Sois unos injustos, puesto que perseguís”; pues ya habéis demostrado que puede ocurrir que aun los santos persigan al injusto”, para culminar en ACEP,8 en una afirmación tajante de la capacidad de coerción y corrección de la Iglesia.

Trascendental también resulta el sermón 112,8 datado a partir del 412. En él se manifiesta con bastante claridad la evolución final del Santo hacia una admisión de la coerción, que es fundamentada ahora en el Nuevo Testamento, en la parábola del Evangelio según San Lucas 14,16-24:

Vengan los ciegos con estas palabras: Ilumina mis ojos para que jamás me duerma en la muerte. Estos vinieron en horario, pues los primeros invitados fueron reprobados debido a sus excusas. Llegaron en horario y entraron procedentes de las plazas y suburbios de la ciudad. Entonces dijo el siervo enviado a buscarles: Señor, está hecho lo que mandaste, pero aún sobre lugar. Bien, dijo el Señor: Sal a los caminos y cercados y a quienes encuentres oblígales a entrar. “No esperes que se dignen venir quienes encuentres, oblígales a entrar. He preparado una gran cena, engalané mi gran casa, no toleraré que quede vacío algún lugar”. Vinieron los gentiles desde las plazas y suburbios; vengan los herejes y cismáticos desde los caminos y cercados. Oblígales a entrar. Aquí encuentran la paz. Quienes construyen cercados, buscan separar. Traígaselos de los cercados, arránqueselos de entre las zarzas. Se enredaron en ellas y no quieren que se les obligue. “Enfermos, dicen, por nuestra libre voluntad”: El Señor no ordenó esto, pues

dijo: Oblígales a entrar. Hállese fuera la coacción; una vez dentro nacerá la voluntad.

En este fragmento se aprecia cómo acepta la coerción sobre herejes y cismáticos, en defensa de la unidad, es decir, dentro de aquellos que han sido bautizados, bautismo que introduce al sujeto dentro de la jurisdicción eclesiástica. Esta interpretación favorable a la coerción también la encontramos en la carta 185,6,24, y a ella vuelve unos años más tarde en el sermón 270, donde además de una nueva disertación sobre el sentido de ley que ya vimos, encontramos la referencia a Mateo 22,10 donde los de fuera también son traídos como en el de Lucas (270,7): “En efecto, también aquellos siervos enviados a llamar a los invitados salieron y llevaron a cuantos encontraron, buenos y malos, y se llenó de comensales el banquete de bodas”. Y así el temor adquiere una relevancia mayor:

Estoy diciendo a vuestra caridad algo que también vosotros podéis considerar y ver fácilmente: que la caridad cumple la ley. El temor al castigo hace que el hombre la cumpla, pero todavía como si fuera un esclavo. En efecto, si haces el bien porque temes sufrir un mal o si evitas hacer el mal porque temes sufrir otro mal, si alguien te garantizase la impunidad, abrazarías al instante la iniquidad. Si se te dijera “Estáte tranquilo; ningún mal sufrirás, haz esto”, lo harías. Sólo el temor al castigo te echaría atrás, no el amor a la justicia. Aún no actuaba en ti la caridad. Considera, pues, cómo obra la caridad. Amemos al que tememos de manera que lo temamos con un amor casto. También la mujer casta teme a su esposo. Pero has de distinguir entre un temor y otro. La esposa casta teme que la abandone el marido ausente; la esposa adúltera teme que llegue el suyo y la sorprenda. La caridad, pues, cumple la ley, puesto que el amor perfecto expulsa el temor; esto es, el temor servil, que procede del pecado, pues el casto temor del Señor permanece por los siglos de los siglos. Si, pues, la caridad cumple la ley, ¿de dónde proviene esa caridad? Haced memoria, prestad atención, y ved que la caridad es un don del Espíritu Santo,...

Volviendo poco después, 270,5, a la referencia veterotestamentaria y a Isaías 11,2:

Así, pues, el número siete está dedicado al Espíritu Santo, como el diez a la ley. Esto lo insinúa también el profeta Isaías allí donde dice: Lo llenará el Espíritu de sabiduría y entendimiento –vete contando–, de consejo y fortaleza, de ciencia y de piedad, el Espíritu del temor de Dios. Como presentando la gracia espiritual en orden descendente hasta nosotros, comienza con la sabiduría y concluye con el temor; nosotros, en cambio, al tender o ascender de abajo arriba, debemos comenzar por el temor y terminar en la sabiduría, pues el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría.

Nuevamente la puesta en valor del temor se aprecia en 156,14, donde acepta la función del temor como vía de perfección:

Quien obra bien por temor al castigo, aún no ama a Dios, aún no se cuenta entre los hijos. Con todo, *¡ojalá que al menos tema el castigo!* El temor es siervo, y la caridad, libre; y, para decirlo así, el temor es siervo de la caridad. No se adueñe el diablo de tu corazón; vaya el siervo delante y haga reserva del lugar de tu corazón para la dueña que ha de llegar. Haz el bien; hazlo al menos por temor del castigo, si aún no puedes hacerlo por amor a la justicia. Llegará la dueña, y entonces se retirará el esclavo, porque la caridad perfecta expulsa el temor.

Otrosí debemos tener en cuenta que en ese sermón fundamenta la coacción civil, y no tanto la eclesiástica. La segunda la podemos ver fundamentada en el sermón 196,4 donde muestra la capacidad de coerción física que ostenta Agustín como obispo:

Yo estaba ausente; pero, según he averiguado, los sacerdotes, muy motivados por el deseo de salvaguardar la disciplina cristiana, impusieron a algunos una corrección adecuada en conformidad con las normas de la Iglesia (...) Ved que el obispo os avisa de antemano; os amonesto, os lo digo con tiempo, os lo ordeno. Escuchad al obispo que os manda, os amonesta, os suplica, os conjura. Os conjuro por el que ha nacido hoy; os conjuro, os obligo; que nadie lo haga. Yo me lavo las manos. Os es mejor oírme cuando os amonesto que experimentar mi mano cuando esté disgustado.

Culmina en ACEP,8, ya referido, en una afirmación tajante de esa capacidad coactiva de la Iglesia:

Es una persecución bien gloriosa; de ella proclamo que la hago. Repréndame quien quiera: proclamo que hago semejante persecución. Leo en el salmo: Al que difama en secreto a su prójimo, yo le perseguía. Si persigo justamente al que difama a su prójimo en secreto, ¿no persigo con más justicia al que insulta públicamente a la Iglesia de Dios al decir: “No es ésta”; al decir: “La auténtica es la de nuestro partido”; al decir: “Aquella es una prostituta”? ¿No voy a perseguir a quien blasfema de la Iglesia? *Sí, lo perseguiré abiertamente, porque soy miembro de la Iglesia; lo perseguiré abiertamente, porque soy hijo de la Iglesia.* Me sirvo de la voz de la misma Iglesia, la misma Iglesia dice por mí en el salmo: Perseguiré a mis enemigos y les daré alcance, y no cesaré hasta que desfallezcan. Desfallezcan en su mal, progresen hacia el bien.

Tengamos en cuenta que el sermón ACEP (a los fieles de la Iglesia de Cesarea) es considerado como una pieza oratoria improvisada ¹¹, en la que Agustín recurre a su condición de retórico, también dentro del contexto donatista, sin la ayuda de notas o referencias, de modo que está hablando el más puro Agustín de memoria, enunciando directamente su pensamiento. El sermón lo realiza en presencia del Donatista Emérito, intentando la reconciliación de éste de forma infructuosa. Así se explica la justificación de las medidas coercitivas y la defensa de la Iglesia contra los que los insultan, así como la brevedad de esa defensa, ya que su principal objetivo es la integración de los mismos de nuevo en Ella. De este modo la defensa de la capacidad coercitiva de la Iglesia se hace abiertamente en un texto que no tenía preparado de antemano y encontramos la justificación a la misma en los *sermones* 100,5, y 17,38, que la legitiman.

Consideremos ahora, en último lugar, el sermón 114A. Estamos en un sermón datado en el 428, dos años antes de su muerte. En él Agustín enseña a los fieles la necesidad de corregir y disciplinar,

¹¹ Recordemos que utilizamos como fuente la edición bilingüe de las obras de San Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos.

de que ellos mismos sean los que corrijan y disciplinen, en 114A,5 leemos:

Perdónale. Lo mandó Cristo, lo mandó la verdad a la que acabas de cantar(...) Pero así, dirás, no habrá corrección alguna; cualquier pecado permanecerá siempre impune. Siempre agrada pecar cuando aquel que peca piensa que tú siempre le vas a perdonar. No es así. *Esté en vela la corrección, pero no dormite la benevolencia. ¿Por qué juzgas que devuelves mal por mal cuando das un correctivo al que peca?* No pienses de este modo; devuelves bien por mal, y no obrarías bien si no lo das. Eso sí, de vez en cuando se suaviza la corrección con la mansedumbre, pero la corrección se hace. Una cosa es eliminarla por negligencia y otra suavizarla con la mansedumbre. *Esté en vela la disciplina: perdona y castiga.* (...) Mas, puesto que hablábamos de la corrección, ¿acaso no nos perdona el Señor nuestro Dios cuando decimos con fe *Perdónanos nuestras deudas?* Y, sin embargo, aunque nos las perdone, ¿qué se ha dicho de él? ¿Qué está escrito acerca de él? Dios corrige al que ama. Pero ¿con sólo palabras, tal vez? Azota a todo hijo que recibe. Para que no se moleste el hijo pecador al ser corregido con azotes, también él, Hijo único sin pecado, quiso ser azotado. Por tanto, *aplica el correctivo*, pero abandona la ira del corazón. El Señor mismo, refiriéndose a aquel deudor al que exigió de nuevo toda la deuda por haber sido despiadado con su consiervo, dice así: Del mismo modo obrará vuestro Padre celestial con vosotros si cada uno no perdona de corazón a su hermano. Perdona allí donde Dios ve. No pierdas allí la caridad; *practica una saludable severidad. Ama y castiga, ama y azota.* A veces acaricias y actuando así te muestras cruel. ¿Cómo es que acaricias y eres cruel? Porque no recriminas los pecados y esos pecados han de dar muerte a aquel a quien amas perversamente perdonándole. Pon atención al efecto de tu palabra, a veces áspera, a veces dura y que ha de herir. El pecado desuella el corazón, demuele el interior, sofoca el alma y la hace perecer. *Apiádate, castiga.*

Vemos que en esta fase parece que el perdón no evita la pena, ahora la coerción aparece como un acto de caridad en sí mismo, asumido no sólo como una necesidad de toda potestad, sino también

como una necesidad para el bien del infractor, lo que también se apreciaba en 114A,6:

Para entender mejor lo que estoy diciendo, poneos ante vuestros ojos, amadísimos, a dos hombres. Un ingenuo chiquillo, cualquiera, quería sentarse donde ellos sabían que entre la hierba se ocultaba una serpiente. De llegar a sentarse, sería mordido y moriría. Esto lo saben los dos hombres. Uno le dice: “No te sientes allí”. Su consejo fue despreciado. El ir a sentarse es ir a morir. El otro dice: “Este no quiere escucharnos; *ha de corregírsele, hemos de sujetarlo, arrancarlo de allí, aun con bofetadas*. Hagamos lo posible para no perder a ese chiquillo”. Dice el primero: “Déjalo, no lo hieras, no le molestes ni le hagas daño”. ¿Quién de éstos fue misericordioso? ¿El que perdonaba en modo tal que el hombre iría a la muerte por la serpiente, o el que se mostraba cruel y de esta forma le salvaba? Comprended, pues; también vosotros corregís a los que os están sometidos. Imponed disciplina en las costumbres, conservando la benevolencia. Perdonad de corazón; no haya ira en el interior, puesto que esa ira reciente es una paja tierna y casi despreciable.

Un ejemplo similar ya lo puso mucho antes, en el sermón 82,2, entre el 408 o 409, pero la intensidad coactiva podemos ver es muy distinta:

Ni es otra la forma como castigamos a nuestros hijos, es decir, airados e indignados; pero no los castigaríamos si no los amáramos. No todo el que se aíra odia; hasta tal punto es cierto, que a veces el no airarse aparece como prueba de que existe odio. Suponte que un niño quiere jugar en el agua de un río, en cuya corriente puede perecer; si tú lo ves y lo toleras pacientemente, lo odias; tu paciencia significa para él la muerte. ¡Cuánto mejor sería que te airases y lo corrigieses, que no el dejarlo perecer sin indignarte! Ante todo, pues, ha de evitarse el odio; ha de arrojarse la viga del ojo. Cosas muy distintas son el que uno, airado, se exceda en alguna palabra, que borra después con la penitencia, y el guardar encerradas en el corazón las insidias.

Terminando en 82, 4 “Por tanto, debemos reprender con amor; no con deseo de dañar, sino con afán de corregir”.

CONCLUSIONES

En primer lugar, apreciamos que los elementos teóricos básicos (justificadores de la coacción) son asumidos en todo momento, como el sacramento de la penitencia, la potestad disciplinaria de la Iglesia manifestada expresamente en un foro propio de carácter tendencialmente exclusivo o la aceptación de la coacción eclesiástica limitada a la existencia de un sistema de garantías procesales. Acepta la utilidad de la potestad como instrumento para reprimir el mal, tanto estatal como eclesiástica. Ve en la legislación imperial un auxilio al servicio de la justicia (en *La ciudad de Dios* uno de los beneficios que aporta el Estado es la consecución de la paz) y la eclesiástica se encuentra adornada de ciertas potestades “para-estatales” como la obligación de los fieles a mantener la Iglesia, especie de “potestad tributaria”¹². Debemos destacar el contexto de la herejía donatista, si bien podremos aceptar otras influencias señaladas por otros autores como Brown (1963), y que conduce a una mayor aceptación del ejercicio de la coacción que se manifiesta en la exégesis testamentaria.

El cambio de posición en Agustín no ha sido fácil de apreciar por parte de algunos autores, creándose cierto desconcierto entre la doctrina, quizá justificado por la gran cantidad de obras, autores y opiniones¹³. De hecho, se podría dedicar una investigación completa a analizar la bibliografía en este sentido, y las diferentes variantes que cada autor aporta, pero sería demasiado prolijo para este lugar.

En las páginas anteriores podemos ver cómo en los sermones se detectan con claridad al menos dos fases, una en la que la restricción

12 Cuestión que enlaza con la atribución a la Iglesia de potestades netamente estatales. Por todos: LÓPEZ ESPADAFOR (2010. p. 37/2012, p. 101).

13 En ocasiones ciertos errores calan en la doctrina e incluso llegan a perpetuarse, por lo que nos hemos inclinado a fundamentar nuestro examen en las fuentes, para después corroborar nuestras conclusiones con otros autores, y contrastarlas con aquellos que difieren. Un ejemplo peculiar es el trabajo de PIZZOLO, (1997). En la p. 133 realiza la siguiente perturbadora afirmación: “Por otra parte, el tiempo que tocó vivir a san Agustín fue la época de las cruzadas”.

de la coerción es mayor y otra en la que asume su ejercicio. Estamos ante un cambio paulatino, a pesar de la importancia del año 411 y que induce a marcar una fase intermedia.

Tras examinar la forma en que Agustín evoluciona en relación con la aplicación de la coerción podemos asumir con matices la periodificación que ya mencionó Maisonneuve (1960: 37) que toma de Portalié (1930: 2432-2443), en tres fases sucesivas, la primera del 392 al 405, denominado período de dulzura; la segunda del 405 al 411, denominándolo período de hesitación. Y una tercera fase, del 411 hasta su muerte, período de severidad. Dejando a un lado la nomenclatura de Maisonneuve, puesto que hablar de “hesitación” implica una posición dubitativa del santo, y no se aprecia duda alguna, sino un cambio progresivo de las circunstancias que le llevan a oscilar de una posición en la que la coerción (aceptada teóricamente) cree debe ser relegada al máximo, a ostentar un papel progresivamente más relevante como potestad necesaria en el mantenimiento del orden, la paz y la unidad de la Iglesia. En cualquier caso el propio Maisonneuve señala cómo no debemos entender esas fases de forma rígida, sino como una traducción de la evolución del pensamiento agustiniano en relación con la represión de la herejía y de los hereáticos.

En el trabajo de Portalié (1930: 2432-2443) podemos encontrar distintas divisiones temporales de su vida y su obra. La que nos ocupa, la evolución del santo en relación con la asunción o no del empleo de la coerción temporal contra los herejes es vinculada por Portalié, como nosotros hemos hecho, con la polémica donatista (a la que Brown (1972) añade la posible influencia de la pedagogía maniquea del temor.

Aquí encontramos que Portalié plantea una división en dos fases, a diferencia de Maisonneuve, que plantea tres citando al primero. La división general que hace Portalié es denominada, para la primera como “Période de douceur et de discussion pacifique” que duraría hasta el 404, momento en el que, por el incremento de la violencia donatista (incluyendo el atentado que sufre Agustín) pasaría a la segunda fase, denominada “Période de répression rigoureuse”. Sin embargo, poco después Portalié señala que Agustín duda entre el 407 y el 410 entre las dos alternativas de rigor e indulgencia por parte del po-

der civil. Curiosamente las fuentes que cita Portalié para representar tal situación se limitan al epistolario. El punto de inflexión será, según Portalié, la conferencia del 411, y que nuestro análisis confirmaría. Pero las únicas fuentes que utiliza (y que justifican este trabajo) son, como hemos dicho, reducidas al epistolario, lo que lleva a producirse un vacío del 412 al 417. En este lugar debemos referirnos al trabajo de Jules Martin (1901: 373-388), si bien su investigación estudia la tolerancia en San Agustín desde una perspectiva teológica.

La única posible duda en relación con la cronología la impone el análisis de la carta 93,5.18-19, que está datada en 407/408, es decir, en la que sería fase de transición. En el apartado 18 podemos observar que valora de gran utilidad el temor en relación con las leyes imperiales contra los donatistas, abriéndose paso el papel del temor, mientras en el 19 pasa de ser reacio a aceptarla tanto por necesidad contra los donatistas como por no oponerse a sus colegas.

En 18 dice: “Por todo esto, el terror que infunden esas leyes, con cuya promulgación los reyes sirven a Dios en el temor, fue tan provechoso, que muchos dicen ahora:

“¡Bien lo deseábamos; pero gracias a Dios, que nos dio ocasión de ejecutarlo y cortó los retardos y dilaciones!” Otros dicen: “Ya sabíamos cogidos por la costumbre; gracias a Dios, que rompió nuestros lazos y nos trajo al vínculo de la paz”. (...) Otros dicen: “Para entrar nos veíamos aterrados por los falsos rumores; nunca hubiésemos sabido que eran falsos si no hubiésemos entrado, y no hubiésemos entrado si no nos hubiesen obligado. Gracias a Dios, que cortó nuestras vacilaciones con el flagelo y nos enseñó con la experiencia cuán vanas y necias acusaciones pregonaba acerca de su Iglesia la mentirosa fama. Por donde vemos que son también falsas las que los promotores de esta herejía, denunciaron, ya que sus sucesores las inventan tan falsas y pérfidas”.

En el apartado 19:

¿Podía yo oponerme y contradecir a mis colegas, impidiendo tamañas ganancias del Señor? ¿Por qué no iban a ser recogidas en una sola grey las ovejas de Cristo que erraban en vuestros montes

y colinas, es decir, en los tumores de vuestro orgullo? ¿Por qué no habíamos de llevarlas allí donde hay un solo rebaño y un solo pastor? ¿Debía yo contradecir esas providencias, para que vosotros no perdierais los bienes que llamáis vuestros y desechaseis con seguridad a Cristo, para que legalizaseis los testamentos conforme al derecho romano y rasgaseis con vuestras calumniosas imputaciones el Testamento legalizado con los Padres conforme al derecho romano y rasgaseis con vuestras calumniosas imputaciones el Testamento legalizado con los Padres conforme al derecho divino, en el cual está escrito: En tu linaje serán bendecidas todas las gentes? ¿Había yo de trabajar para que vosotros pudieseis hacer libremente contratos de compra y venta y os repartieseis lo que Cristo compró al dejarse vender? ¿O para que tuviesen valor las donaciones de cada uno de vosotros y no valiese para los llamados hijos lo que les donó el Dios de los dioses desde la salida del sol hasta el ocaso? ¿O para que no fueseis arrancados de la tierra de vuestro cuerpo, al ser enviados al destierro, y os esforzaseis en desterrar a Cristo del reino de su sangre, desde el mar hasta el mar, desde el río hasta los términos del orbe de la tierra? Por el contrario, sirvan a Cristo los reyes de la tierra, pues también se le sirve haciendo leyes en favor de Cristo. Vuestros mayores imputaron a Ceciliano y a sus compañeros falsos crímenes para que los castigasen los reyes de la tierra. Vuélvanse los leones y quebranten los huesos de los calumniadores; no interceda Daniel, una vez demostrada su inocencia y libertado de la leonera en que ellos perecieron; porque quien prepara a su prójimo la hoya, caerá muy justamente en ella.

En esta carta es Agustín el que trata de convencer de la necesidad de admitir la coerción a Vicente, pero sin fundamentarla teológicamente ya que justifica la coerción secular de las herejías, de hecho en 93,6,20, acepta todo temor (y la coerción) que ejerza la autoridad, puesto que “cuando la autoridad favorece a la verdad y castiga, alaba al que se enmienda. Cuando esa autoridad es enemiga de la verdad y castiga, alaba al que es coronado por haberla despreciado. Y como tú, por tu parte, no haces el bien, por eso debes temer a la autoridad”, (aunque donde se traduce autoridad debemos entender potestad).

En la segunda y tercera fases observamos un creciente protagonismo del “temor”, como don del Espíritu Santo la amenaza de la coacción crece del momento inicial, limitada a la amenaza escatológica de los fuegos eternos y del día de la ira, a la temporal, secular y eclesial, que ya era asumida como una necesidad de toda potestad. Su papel crece hasta llegar a aceptar la compulsión física.

El sustento bíblico fundamental está en los ya señalados textos de Isaías y San Lucas, 14,16-24. A este último suelen referirse distintos autores (ej. Truyol y Serra 2004: 271) como fundamento esencial de la admisión de la coerción en la Iglesia, si bien en la obra de Agustín podemos encontrar otros destacando el de Isaías y la importancia general del Antiguo testamento (Brown 1972) y de los Salmos (Ratzinger 1992: 237). Es en los dones del Espíritu Santo expresados en Isaías 11,2-3 donde por primera vez encontramos el cambio de actitud del santo hacia la aceptación del temor, y por ende del elemento generador del temor por antonomasia que es la coerción, tanto como amenaza como su ejecución. En el Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea, ACEP la fundamentación estaba en los salmos 100,5 y 17,38. A esto podemos añadir la teología paulina y la configuración que hace san Pablo de la Autoridad, por ejemplo en Romanos 13,1-4, donde en otros escritos verá el poder del obispo para reprimir el mal (En *Contra la Carta de Parmeniano* I,8,13-14) la obligación del obispo como centinela de Ezequiel 33,2-9 o Jeremías 3,14-18, o, por todos, el sermón 302,13.

Hay muchos otros ejemplos de la función del temor en Agustín. En relación con su utilidad en el creyente destaca la cuestión 77 de “ochenta y tres cuestiones diversas”. En ese texto, de difícil traducción, se plantea si el temor es pecado (*De timore, utrum peccatum sit*) rechazándose que toda pasión sea pecado, asumiendo así la existencia de un temor no pecaminoso, sino incluso piadoso, en el sentido de don espiritual.

Encontramos en la última fase manifestaciones del “*Trahimus ad salutem*” y el “*compelle intrare*”. En relación con el primero, notemos que la coerción aparece como un medio de retener más que de atraer, es la capacidad de la Iglesia para impedir la segregación y la rotura de la unidad. El *compelle intrare* es la principal justificación neotestamen-

taria de la coerción para Agustín, tomado del Evangelio según San Lucas 14,23 y junto la veterotestamentaria de Isaías.

Es digno de destacar que este proceso de creciente aceptación del ejercicio de la coerción nunca llegará a la admisión de la tortura, que en el año 425 proscribió: “bajo ningún concepto es conveniente que la Iglesia haga tal cosa”¹⁴.

Hemos intentado en este trabajo afrontar la aparente contradicción de los textos que se ha visto apoyada en las afirmaciones de distintos autores. En la evolución personal de san Agustín sobre la admisión de la coerción resultan esenciales las vivencias personales del mismo. Así lo señala en un sentido genérico Martínez García (1982: 353) cuando afirma, de todo escritor “que la vida real y las vivencias personales condicionan la obra literaria”. Jerónimo Montes (1918: 126) dice que San Agustín “ofuscado quizás durante algún tiempo por su magnánimo corazón y su caridad sin límites hacia los extraviados, opinó que no debían emplearse medios coercitivos contra los herejes. Pero una reflexión más detenida de las cosas o una más larga experiencia de la realidad le hicieron cambiar de opinión”. También Combés (1927: 188). En los sermones esta evolución se detecta cuando se dirige a los donatistas, tal como señaló Portalié (1930: 2432-2443) “la historia de las luchas de Agustín contra los donatistas es la historia de sus cambios de opinión sobre el empleo de rigores contra los herejes”. No obstante, no hemos encontrado en ningún autor un examen detallado de los escritos agustinianos donde se evidencie esta transformación, perpetuándose en cierta línea historiográfica (y cuantitativamente la menos numerosa) su afirmación apriorística. El presente estudio, en lo que hemos estudiado, es el único que afronta la comparación sistemática de los textos agustinianos y constata tal cambio, ligado a la exégesis bíblica y el creciente papel teológico del temor en un magnífico ejemplo de la interacción entre Dogma y Derecho.

14 Cf. Sermón 355, 5.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Instituto Martín Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Pamplona 1994.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas San Agustín*, toms. I-LXII, Editorial BAC, Madrid (años varios).
- BIONDI, B., «Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano», *Acta Congressus Iuridici Internationalis I: VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Iustiniano Promulgatis*, Roma (12-17 nov. 1934) 3-19.
- *Il diritto romano cristiano*, 3 vol., Ed. Giuffrè. Milano 1952
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *Aclaraciones sobre san Agustín y la pena capital*, en *Revista de estudios políticos*, nº 211, enero-febrero, 1977a, pp. 275-279.
- San Agustín, contra la pena de Muerte, en (*separata de ARBOR, revista general de investigación y cultura*), junio, Madrid 1975.
- *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid 1977b.
- *Teología del siglo XX. Pena de muerte*, Madrid 1994.
- *La pena de muerte y biotanasia de Estado*, Madrid 2012.
- BONDOLFI, A., *Pena e pena di morte*, Bologna 1986.
- BROWN, P., «Religious coercion in the Later Roman Empire», en *History*, 48 (1963) 283-305.
- *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín 1972.
- CANTERA MONTENEGRO, S., *Una visión cristiana de la historia, Comentarios sobre La Ciudad de Dios de San Agustín*, Sevilla 2011.
- COMBÈS, G., *La Doctrine politique de S. Augustin*, Paris 1927.
- CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Ed. Herder, sección de teología y filosofía, vol. 172, Barcelona 1991.
- DAUBE, D., *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., «La Sagrada Escritura como “testamento” de Dios en la obra antidonatista de San Agustín», en *Estudio Agustiniño*, n. 15 (1980) 3-37.

- GAUDEMET, J., *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*, Sirey, Paris 1999.
- GILSON, É., «Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926) 5-127.
- GRIMA LIZANDRA, V., *Los delitos de tortura y de tratos degradantes por funcionarios públicos*, Valencia 1998.
- GUDÍN RODRÍGUEZ-MAGARIÑOS, F., «Estudios: Evolución de la tortura en España: de un reputado instituto procesal a un execrable delito», en *Boletín de información del Ministerio de Justicia de España*, año 60, nº 2021, (septiembre 2 - 2006) 3827-3858.
- HERGENROETHER, J., *Historia de la Iglesia*, tom. II, Biblioteca Teológica del s. XIX, Madrid 1884.
- LOMBARDI, G., «La laicità dello Stato», en *Studi cattolici*, 31 (1987) 323-330.
- LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., *Principios básicos de fiscalidad internacional*, Madrid 2010.
- «Los preceptos de naturaleza tributaria en la legislación sobre extranjería tras su reforma», en *Revista española de Derecho Financiero*, Civitas, n. 154 (2012) 89-115.
- MAISONNEUVE, H., *Études sur les origenes de l'Inquisition*, Librairie Philosophique J. Vrin, 12^o edition, Paris 1960.
- MARTIN, J., *Saint Augustine*, Paris 1901.
- MARTÍNEZ GARCÍA, F., *Historia de la Literatura Leonesa*, León 1982.
- MONTES, J., *El crimen de herejía*, Madrid 1918.
- Novoa, C., «Castigo de Dios y pena de muerte», en *theologica Xaveriana*, n. 141 (2002) 81-100.
- PIZZOLO, C., *Democracia, opinión pública y prensa: en la construcción de un paradigma*, Mendoza 1997.
- PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, voz “Augustin”, Paris 1930.
- PREGO DE LIS, A., «La pena de exilio en la legislación hispanogoda», en CONDE GUERRI, E.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.; y EGEA VIVANCOS, A., *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. En *Antigüedad y Cristianismo*, XXIII (2006) 515-529.

- RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid 1987.
- *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.
- RICO ALDAVE, H., *El Derecho de asilo en la cristiandad*, Pamplona 2005.
- ROCHE ARNAS, P. (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid 2010.
- «San Agustín y Edigio Romano: De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2008) 113-126.
- SCHEPSES, E., «Rechtsfall der Alypius», en *Studia et Documenta Historia et Iuris*, 5 (1939) 140-160.
- SCHOLZ, H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de Civitate Dei*, Berlin 1911.
- SILVA, E., «San Agustín y la pena capital», en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 208-209 (1976) 207-220.
- SOLER, C., «Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad», en *Ius canonicum*, 30 (1990) 287-304.
- STÖCKL, A., *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter* (reeditado en Kessinger Legacy Reprints, Whitefish 2010) Mainz 1891.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., *La Tortura en España: Estudios históricos*, Barcelona 1973.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid 2004.

JULIO CÉSAR MUÑIZ PÉREZ

