

Julio - Diciembre 2025



Vol. LIX - Núm. 2

ESTUDIOS TRINITARIOS



SALAMANCA

estudios trinitarios

Julio-Diciembre

2025

Vol. LIX - Núm. 2

SUMARIO

EDITORIAL 193-195

ESTUDIOS

DI CIÓ, A. F., *La carne, el tiempo y las obras en los cánones de
Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental* 199-241

ARFUCH, D. E., *Explorando nuevos horizontes trinitarios:
pistas para el estudio hagiográfico del «concilio niceno de los
318 santos padres»* 243-278

CLUR, E., *Mente patrística: la Trinidad de Basilio* 279-308

DELGADO, J. E., *Aspectos pneumatológicos de la predicación
agustiniana en la vigilia de Pentecostés* 309-338

SERPE, V., *El Misterio de Dios en el pensamiento de
Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión
a la experiencia existencial* 339-367

BIBLIOGRAFÍA 369-389

ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS DE LA PREDICACIÓN AGUSTINIANA EN LA VIGILIA DE PENTECOSTÉS

PNEUMATOLOGICAL ASPECTS OF AUGUSTINIAN PREACHING
ON THE EVE OF PENTECOST

JOHN EDER DELGADO

Seminario Mayor San Agustín, La Linda (Colombia)

Escuela Internacional *In imum cordis*

johndelga12@hotmail.com

Orcid: 0009-0000-9257-1115

Fecha de recepción: 30 de junio de 2025

Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2025

Resumen: El estudio analiza los aspectos pneumatológicos presentes en los sermones que san Agustín predicó durante la vigilia de Pentecostés, centrando la atención en la comprensión teológica del Espíritu Santo en el contexto litúrgico y pastoral. En los tres primeros sermones (29, 29A y 29B), el eje temático gira en torno a la doble dimensión de la *confessio: confessio peccatorum*, como reconocimiento penitencial del pecado, y *confessio laudis*, como alabanza al Dios bueno y misericordioso. Aunque las referencias al Espíritu Santo son escasas, Agustín lo presenta como

inspirador de la Escritura y de la alabanza litúrgica. El sermón 266, en cambio, desarrolla una pneumatología más explícita, destacando la gratuidad y libertad del Espíritu en su acción santificadora, independiente de la dignidad del ministro, lo cual refuta la postura donatista. Así, Agustín propone una teología del Espíritu centrada en su iniciativa divina y en su papel unificador en la Iglesia.

Palabras clave: Confessio laudis, Confessio peccatorum, Espíritu Santo, Pentecostés, Unción.

Abstract: The study analyzes the pneumatological aspects present in the sermons that Saint Augustine preached during the Vigil of Pentecost, focusing on the theological understanding of the Holy Spirit within its liturgical and pastoral context. In the first three sermons (29, 29A, and 29B), the central theme revolves around the double dimension of *confessio*: *confessio peccatorum*, as the penitential acknowledgment of sin, and *confessio laudis*, as praise to the good and merciful God. Although references to the Holy Spirit are scarce, Augustine presents Him as the inspirer of Scripture and of liturgical praise. Sermon 266, by contrast, develops a more explicit pneumatology, emphasizing the gratuity and freedom of the Spirit in His sanctifying action, independent of the minister's worthiness—thus refuting the Donatist position. In this way, Augustine proposes a theology of the Spirit centered on divine initiative and on the Spirit's unifying role within the Church.

Keywords: Anointing, Confessio laudis, Confessio peccatorum, Holy Spirit, Pentecost.

1. Introducción

El contexto litúrgico en el que predica Agustín indica que la celebración de Pentecostés ya estaba fijada, es decir, cincuenta días después de la Pascua; además, contaba con la celebración de la vigilia, tal como la celebramos hoy día. Esto muestra que tenía un matiz importante dentro de las otras celebraciones que

se desarrollaban en el año. Así pues, dentro de los numerosos sermones litúrgicos de Agustín, se encuentran los sermones de la vigilia y fiesta de Pentecostés. En este caso se abordan los de la vigilia con el fin de analizar la doctrina pneumatológica que en ellos se encuentra.

Se conservan cuatro sermones de la vigilia y, de estos cuatro, los tres primeros (29, 29A, 29B) se caracterizan por el análisis del versículo 1 del salmo 117, cuyo tema principal es la *confessio*, que Agustín estudia y entiende como *confessio peccatorum* y *confessio laudis*. Según esto, el tema pneumatológico no está muy desarrollado, ya que, con excepción de los exordios, el Espíritu Santo como objeto de estudio no es muy evidente; sin embargo, estos sermones son analizados porque hacen parte del *corpus* de homilías litúrgicas de Pentecostés. Cosa distinta sucede con el último sermón de la vigilia (266) que se separa de los tres anteriores y se une a los siete de la fiesta¹ en cuanto al tema pneumatológico se refiere.

2. Sermones de la vigilia de Pentecostés

Analizamos los sermones predicados por Agustín en la vigilia de Pentecostés que han llegado hasta nosotros.

Para ello, identificaremos, en primer lugar, la datación aproximada de los sermones, luego analizaremos la teología del texto. Los sermones de la vigilia son 29, 29A, [Denis 9] 29B [Dolbeau 8] y 266.

De los cuatro sermones de la vigilia, tres no hacen mucha referencia al Espíritu Santo, salvo en el exordio; sin embargo, los

¹ Cf. Agustín, *Sermones* 267, 268, 269, 271, 272A, el segundo por los sermones 270 y 272B.

comentamos, porque hacen parte del *corpus* que componen los discursos litúrgicos de la solemnidad de Pentecostés.

2.1. *Sermón 29*

Según el parecer de Lambot, el sermón 29 fue pronunciado en Cartago en la Basílica “Restituta”, en la celebración de la vigilia de Pentecostés el 23 de mayo del año 397². Por otro lado, Anoz³ junto con Perler⁴ coinciden que la celebración tuvo lugar en Cartago el 25 de mayo del año 418. Por su parte, Drobner lo ubica en el año 417⁵.

El tema del sermón es la *confessio peccatorum* y la *confessio laudis*, el cual se desarrolla y fundamenta en el versículo 1 del salmo 117: *Confitemini Domino, quoniam bonus est*. Desde aquí Agustín se propondrá demostrar que, cuando la Escritura utiliza el sustantivo *confessio* o el verbo *confiteri*, no sólo se refiere a la confesión de los pecados, sino también a la confesión de alabanza.

Con un pequeño exordio enlaza la lectura de la Sagrada Escritura con el tema que va a tratar:

Se nos avisó, y el Espíritu de Dios nos ha mandado que alabemos a Dios. También se nos da la razón para hacerlo: porque es bueno. Aunque dicho en pocas palabras, encierra un pensamien-

² Cf. C. Lambot, «Un “ieiunium quinquagesimae” en Africae au IVE siècle et date de quelques sermons de S. Augustin», *Revue Bénédictine*, n.º 47 (1935), p. 116.

³ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus*, vol. 47, n.º 186-187 (2002), p. 269.

⁴ Cf. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin, Études Augustiniennes*, Paris, 1969, p. 341.

⁵ Cf. H. Drobner, *Augustinus Von Hippo. Predigten zu den psalmen II (sermones 22-34)*, vol. 35, Peter Lang Edition, Frankfurt, 2016, p. 1075.

to muy profundo. Alabad, dice, al Señor. Y como si preguntáramos: ¿Por qué?, continuó: Porque es bueno⁶.

Podemos notar que dentro del exordio se hace mención por primera y única vez del Espíritu Santo, el cual habla por las Escrituras. La fórmula se repite en otros *sermões ad populum* en el sentido primario de que la Escritura ha sido inspirada por Él y por medio de ella habla. En este caso Agustín además le asigna el verbo *praecepere*, es decir, mandar⁷, que, según el contexto de la frase, se entiende como una motivación a dirigir la alabanza a Dios. Es decir, que detrás de la alabanza a Dios está presente la acción del Espíritu, que actúa para que el hombre cante las bondades del Señor⁸.

a. *Quoniam bonus est: Gen 1,31*

Después del exordio, Agustín explica el contenido del sermón y lo hace primeramente exponiendo la razón del porqué la Escritura dice que Dios es Bueno (*quoniam bonus est*). Para ello cita *Gen 1, 31: Et fecit Deus omnia, et ecce bona ualde*, desde el cual señala la bondad de Dios y la bondad de las cosas creadas (alejándose del concepto maniqueo de creación) y a su vez identifica sus diferencias:

⁶ «Admoniti sumus et Spiritu Dei praeceptum est nobis ut confiteamur Domino. Et ea causa dicta est confitendi Domino, quoniam bonus est. Breviter dicitur quod profundissime cogitatur. Confitemini, inquit, Domino. Et tamquam quaeremus: “Quare”, responsum est: Quoniam bonus est» (Agustín, s. 29, 1, CCSL 41, 373, linn. 6-8).

⁷ Cf. A. Blaise (ed.), *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*, Brépols, Turnhouth, 1954, p. 641.

⁸ Cf. Agustín, *en. Ps.* 144, 1, CCSL 40, 2088, linn. 15-18. Agustín interpreta que, así como el Espíritu Santo actuó inspirando la mente de algunos hombres en el hecho de escribir la Sagrada Escritura, así mismo inspiró en ellos (sus siervos) y en los demás hombres la alabanza dirigida a Dios.

No habría ningún bien si no hubiera sido hecho por el Bien que no ha sido hecho. El cielo es bueno, pero es un bien creado, buenos son los ángeles, pero creados buenos [...] y de entre todas estas cosas, el hombre, la creatura que puede alabar. Todo esto es bueno, pero es un bien creado. Es bueno todo a causa de Dios, no por sí mismo⁹.

En la cita está reflejada la *teoría platónica de la participación*¹⁰ que, aplicada a la Revelación, muestra la diferencia entre el Ser por esencia y los seres por participación. Mientras Dios es bueno por esencia, las criaturas lo son porque Él los participa de su bondad. En el comentario al salmo 134, Agustín escribe que, para hablar sobre la bondad de las cosas, se aplica el adjetivo “bueno” a cada hombre, a cada sustancia, a cada cosa, mientras que de Dios se dice que es el “Bien”, pero no como un adjetivo, sino como un sustantivo¹¹, porque los atributos o perfecciones no pertenecen a Dios ni se predicán de él como accidentes de una sustancia, sino que se identifican con la sustancia misma¹².

Esta realidad ontológica también se da en el orden moral. Dios es Bien absoluto como objeto adecuado y felicidad de su eterna voluntad. Por ser inteligente y libre se conoce a sí mismo y se ama infinitamente, lo cual constituye su vida interna, eterna y

⁹ «Nullum bonum esset, nisi a bono factum esset, quod factum non esset. Bonum caelum, sed factum bonum; boni angeli, sed facti boni; et inter haec omnia creatura laudatrix homo. Omnia bona, sed facta bona. Et a Deo bona, non a se» (Agustín, s. 29, 1, CCSL 41, 373, linn. 16-22).

¹⁰ Cf. Juan Pegueroles afirma que Agustín se valió de esta teoría porque la encontró refrendada y garantizada por la Escritura, que reconoce a Dios como el Ser por excelencia, la Verdad y el Bien. Para esta cuestión, véase: J. Pegueroles, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, p. 35.

¹¹ «Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus; coelum bonum, angelum bonum, hominem bonum: ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum» (Agustín, *Ps.* 134, 4, CCSL 40, 1940, linn. 11-15).

¹² Cf. T. Alesanco, *Filosofía de san Agustín*, Augustinus, Madrid, 2004, p. 228.

feliz. Los hombres, por su parte, al tener voluntades creadas, son buenos y felices porque Dios les participa de ello, aunque sea en grado parcial.

b. Confessio peccatorum

*Confessio aut laudantis est, aut paenitentis*¹³. Con esta escueta afirmación introduce el argumento principal de su sermón. En referencia a la confesión de los pecados, anota:

Hay algunos tan poco instruidos, que en cuanto oyen la palabra confesión en las Escrituras, como si no pudiera referirse más que a la confesión de pecados, inmediatamente comienzan a darse golpes de pecho, como si se les amonestase a confesar los pecados¹⁴.

¹³ Agustín, *s.* 29, 2, CCSL 41, 373, lin. 27. El doble uso de esta palabra *confessio* también se evidencia claramente en las *Confessiones*, de la cual escribe Agustín en sus *Retractiones*: «Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum» (Agustín, *retr.* 2, 6, CCSL 57, 94, linn. 2-4). Christine Mohrmann, interpretando estas palabras del santo, afirma que las *Confessiones* son un canto de alabanza a Dios, con lo cual Agustín no sólo quiere edificar a sus lectores, sino también por medio de una larga meditación quiere agradecer lo que la gracia de Dios ha obrado en él. Esta meditación se traduce en una confesión de fe, en una confesión de alabanza y en una confesión de los pecados. A este respecto, consúltese: C. Mohrmann, *Introduzione* en *Le Confessioni*, Rizzoli Editore, Milano 1958, pp. 17-18. Puede verse, también: L. Pizzolato, «Prologo alle Confessioni», en *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, V. Grossi, Roma, 2003, pp. 28-30; G. Reale, «Monografia introduttiva», en *Confessioni*, Bompiani, Milano, 2013, pp. 37-53.

¹⁴ «Sunt enim parum eruditi, qui cum audierint confessionem in Scripturis, tamquam nisi peccatorum esse non possit, continuo tundunt pectora, uelut iam moneantur confiteri peccata» (Agustín, *s.* 29, 2, CCSL 41, 373, linn. 27-30).

La *confessio* entendida sólo como *confessio peccatorum* estaba muy arraigada en los oyentes y al parecer en el auditorio cristiano latino aún no se asimilaba el significado de alabar.

El significado en sentido judicial era patente; por ejemplo, Quintiliano y Cicerón habían dado a conocer el carácter negativo de la palabra *confessio*. Para el primero, el concepto giraba en torno a una acusación contra uno mismo¹⁵ y, para el segundo, hacía referencia a una expresión que denotaba fealdad¹⁶. Incluso como dice Jacques Fonatine, para Cicerón, que era abogado, el término podía significar *testimonio*, y en este caso conjetura el autor que, si Cicerón hubiese existido en el tiempo de Agustín, habría comprendido la obra las *Confessiones* como testimonios¹⁷. En el contexto cristiano latino es con Tertuliano con el cual la *confessio* se entiende como la confesión de los delitos o, mejor, como la confesión de los pecados, los cuales se pueden redimir con una sincera confesión dirigida a Dios¹⁸.

Esta delimitación del significado parece ser la que prevalece en tiempos de Agustín; por ello la reacción justificada de vergüenza o punición que sentían los fieles, la cual manifestaban golpeándose el pecho cuando el obispo pronunciaba en sus sermones la palabra *confessio* como sustantivo o *confiteri* como verbo¹⁹.

¹⁵ «Ego [...] confessionem exsistimo qualemcumque contra se pronuntiationem» (M. Fabii Quintiliano, *Declamationes minores*, B.G. Teubneri, Stuttgartiae, 1989, p. 209).

¹⁶ «Oh patrem Cornelium sapientem qui, quod praemi solet esse in indicio, reliquerit, quod turpitudinis in confessione id per accusationem filii susceperit» (Cicerón, «Pro Sulla» 18, 51, en *Discours*, vol. XI, Boulanger, Paris, 1957, pp. 136-137).

¹⁷ J. Fontaine, «Introduzione generale», en *Confessioni*, vol. I, Mondadori, Vicenza, 1992, p. 24.

¹⁸ Cf. Tertuliano, *Paen.* 8, 9, SCh 316, 178, linn. 35-37.

¹⁹ Esta práctica de darse golpes de pecho como signo de arrepentimiento fue repetida varias veces por los fieles, de ahí que Agustín haga referencia a ello en algunos de sus sermones: «Hoc uerbum sonuit in ore Lectoris, secutus est etiam sonus tonsionis pectoris uestri, auditio scilicet quod Dominus ait: Confiteor tibi,

De este significado de *confessio*, Agustín señala algunas características. En el momento de confesar los pecados es importante huir de las excusas con el fin de tener siempre presente la conciencia de responsabilidad personal en el pecado, y así no comprometer a nada ni a nadie (ni al diablo ni a la suerte, ni al hado) en las faltas cometidas. Por eso invita a evitar excusarse, ya que ello conlleva buscar causas o motivaciones por las que aparezca que el pecado no le pertenece al hombre²⁰. Este acto de excusarse se confronta reconociendo de manera consciente y personal el pecado; dice Agustín: «Haz lo que oíste, haz lo que aprendiste y di a tu Dios: *Yo dije, Señor compadécete de mí; sana mi alma porque he pecado contra ti. Yo, consigna el salmo, yo dije; no me excuso, sino que me acuso*»²¹.

La otra característica está relacionada con la concepción de Dios como alguien bueno, lo cual garantiza confianza en el momento de la confesión. Situación que no suele suceder cuando la confesión se hace ante un hombre que tiende a equivocarse y, por tanto, a hacer un juicio malo: «Y si quieres confesar tus pecados, ¿a quién puedes hacerlo con más seguridad que al Bien? Te confiesas ante un hombre y, porque es malo, sales condenado; pero si te confiesas a Dios, puesto que es Bueno,

Pater» (Agustín, s. 67,1, PL 38 433, linn. 32-35); «Plerumque enim cum auditur in Scripturis, Confitemini Domino, multi qui audiunt pectus tundunt» (Agustín, s. 68, 1, MA 1, 356, linn. 27-28). «Nam ubi hoc uerbum lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium consequitur» (Agustín, Ps. 117, 1, CCSL 40, 1657, linn. 6-8).

²⁰ Cf. Agustín, s. 29, 3, CCSL 41, 374, linn. 53-54. Agustín, en su obra *De continentia*, señala que el pecador, cuando siempre busca excusarse, lo que logra no es la privación del castigo, sino de la indulgencia divina. Por ello ante Dios no hay que recurrir a una vana protección, sino a una llana confesión. Para esta cuestión, véase: Agustín, *cont.* 5, 13, CSEL 41,156, linn. 19-21.

²¹ «Ego, inquit, ego dixi, non diabolus, non fortuna, non fatum. Ego dixi: non me excuso, sed accuso. Ego dixi, miserere mei, sana animam meam. Unde enim aegrotat? Quoniam peccauit tibi» (Agustín, s. 29, 3, CCSL 41, 374, linn. 58-62).

quedas purificado»²². La bondad de Dios se convierte en objeto de seguridad del pecador; aunque el hombre sea malo, no por naturaleza sino por sus malas decisiones, la bondad de Dios lo purifica haciéndolo un hombre bueno. Pero esta consecuencia no se logra de manera automática, es indispensable la relación de amor que se debe establecer entre el confesante y el que recibe la confesión. En otras palabras, si el hombre ama a Aquel de quien procede todo, bien será un hombre bueno²³.

c. *Confessio laudis*

El otro significado de *confessio* es aquel de alabar, del que parece no sabían mucho o nada los fieles de Agustín. Podemos decir que este sentido peculiar le vino directamente de la Biblia, más concretamente del lenguaje de los salmos de alabanza. De entre todas las obras de Agustín destacamos el libro de las *Confessiones* para mencionar la importancia de los salmos en él²⁴. S. Poque afirma que en el libro hay cerca de 121 salmos citados; entre los más mencionados se encuentran el salmo 118, el salmo 17 y el salmo 18 y, entre los versículos más citados, se encuentran el salmo 18,15 (10 veces); salmo 113,24 (9 veces); salmo 106,8,15,31 (7 veces cada uno)²⁵. Desde esta base podemos decir que la *confessio laudis*, así como sirve para rendir gloria y honor al creador,

²² «Si peccata tua confiteri uis, cui tutius quam bono? Homini, quoniam malus est, confiteris et damnaris. Deo, quoniam bonus est, confiteris et purgaris» (Agustín, s. 29, 4l, CCSL 41, 374, linn. 58-62).

²³ Cf. Agustín, s. 29, 5, CCSL 41, 374. lin. 88.

²⁴ Cf. Ph. Burton, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 137-151; S. Poque, «L'invocatio de Dieu dans les Confessions», *Augustiniana*, n.º 41 (1991), pp. 927-935; J. M. Fontanier, *Lectures des Confessions I-IV de Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, pp. 37-49.

²⁵ S. Poque, «Les Psaumes dans les "Confessions"», en *Saint Augustin et la Bible*, vol. 3, A.M. La Bonnardière, Paris, 1986, pp. 156-166.

asimismo es útil para confesar los pecados, puesto que confesar las faltas es intrínsecamente alabar la bondad del Aquel se ha dignado perdonar y curar las heridas del hombre (cf. *en. Ps.* 94,4).

En el sermón que estamos estudiando, Agustín trata la *confessio laudis* de manera muy breve y con una motivación clara: enseñar a sus fieles que la *confessio* también significa alabanza y no sólo confesión de pecados.

La *confessio laudis* encuentra su referencia máxima en Cristo Jesús que, sin tener ningún pecado, se dirige a Dios con la misma expresión (*confessio*) con la que se dirige un pecador a Dios, no obstante, con un significado diverso: aquel de alabar. El punto de partida de Agustín es el texto de Mt 11,25 que, en la versión bíblica agustiniana, dice: *Confiteor tibi, Pater Domine caeli et terrae*. De ello Agustín deduce que lo que dice Jesús es una alabanza a Dios, y no una confesión de pecados, pues no los tiene, ya que él no cometió ningún pecado ni ningún engaño. Por tanto, la confesión es alabanza a Dios porque quiso revelar los misterios del Reino de Dios a los pequeños, haciendo una paráfrasis del texto de Mt 11,25b: «Esta es la alabanza que dirigí al Padre: que escondió tales cosas a los sabios y prudentes, es decir, a los soberbios y arrogantes, y lo reveló a los pequeñuelos, es decir, a los débiles y a los humildes»²⁶.

²⁶ «Istam laudem commendavit Patris, quia abscondit haec a sapientibus et prudentibus, id est, superbis et arrogantibus; et reuelavit ea paruulis, id est, infirmis et humilibus» (Agustín, s. 29, 2, CCSL 41, 376, linn. 100-103). En este sermón 29 Agustín sólo se vale del evangelio de Mateo para explicar la *confessio* como alabanza; sin embargo, en otros escritos lo fundamenta con otros textos de la Escritura, como por ejemplo el comentario al salmo 148, 15: «Confessio eius in terra et coelo. Quid est: Confessio eius in terra et coelo? qua ipse confitetur? [...] Omnia ergo ista laudant illum, siue in statu, siue in motu, siue de terra deorsum, siue de coelo sursum, siue in uetustate, siue in renouatione» (Agustín, *Ps.* 148, 15, CCSL 40, 2178, linn. 1-3).

Antes de finalizar el sermón, retoma el adjetivo bueno referido a Dios y lo aplica como razón para alabarlo a él, es decir, se ha de alabar a Dios por la simple razón de que es bueno. Si antes había dicho que la bondad de Dios es seguridad del pecador, ahora esta misma bondad se convierte en objeto de alabanza. Termina el sermón con una pequeña exhortación: «Alabadle cuanto podías y amadle lo más que podías. Derramad vuestros corazones en su presencia; pues Dios es nuestra ayuda, porque es bueno»²⁷.

2.2. Sermón 29 A [=Denis 9]

El sermón que ahora estudiamos probablemente fue predicado en Cartago en la vigilia de Pentecostés el 23 de mayo del año 397. Tanto Lambot²⁸ y Anoz²⁹ coinciden en el día y en la fecha. Drobner coincide de que fue en el año 397³⁰.

Agustín comienza el sermón recordando el salmo 117,1: *Confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam misericordia eius*, e inmediatamente menciona dos veces al Espíritu Santo, a quien le atribuye la acción de exhortar a proclamar aquellas palabras divinas: «A lo que nos *exhortó* el Espíritu Santo mediante las palabras del salmo [...] a ello os *exhorta* ahora el Espíritu Santo por nuestra voz»³¹. Podemos notar que la presencia del Espíritu Santo

²⁷ «Confitemini ergo Domino, quoniam bonus est. Laudate quantum potestis, amate quantum potestis: effundite coram illo corda uestra, Deus adiutor noster quoniam bonus est» (Agustín, s. 29, 6, CCSL 41, 374, linn. 42-44).

²⁸ Cf. C. Lambot, «Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustine», *RBén*, n.º 60 (1950), pp. 3-7.

²⁹ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 269.

³⁰ Cf. H. Drobner, «Augustinus Von Hippo», p. 1094.

³¹ «Quod nos uoce psalmi Spiritus sanctus hortatus est [...] hoc uos et per nostram uocem idem Spiritus sanctus exhortatur» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 4-7).

cumple su función de exhortar en dos momentos: el primero, cuando la palabra de Dios, inspirada por Él, es proclamada en la liturgia; el segundo, a través de la voz del obispo, es decir, por medio de una mediación humana. Asentado este criterio, pasa a exponer el contenido de su discurso.

Las palabras del salmo 117,1 permiten a Agustín enseñar el uso que tiene la palabra *confessio* en la Biblia: «*Alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia. Sea que cantéis alabando por sus dones, sea que derramáis lágrimas por vuestros pecados, alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia*»³². Con esta afirmación deduce que la *confessio* como alabanza y como confesión de pecados, si bien puede estudiarse de manera separada, no obstante en otros momentos se hace de manera conjunta, por lo cual las dos acciones no están distanciadas sino juntas, ya que «nos acusamos de nuestra maldad con la esperanza puesta en su misericordia, y al mismo tiempo alabamos su misericordia con el recuerdo de nuestra iniquidad»³³.

El sermón continúa con la explicación de los dos adjetivos que califican a Dios como *bonum* y *misericors* según el salmo 117,

³² «Confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius. Siue dona illius laudando cantetis, siue peccata uestra gemendo fundatis, confitemini Domino quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 9-10).

³³ «Et iniquitatem nostram cum spe misericordiae ipsius accusamus, et ipsius misericordiam cum iniquitatis nostrae recordatione laudamus» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 1, CCSL 41, 378, linn. 26-30). La relación entre confesión de alabanza y confesión de pecados como una sola acción le sirve a Agustín para enseñar que tanto la una como la otra nacen de la correcta actitud ante Dios, el cual absuelve del pecado y acepta la alabanza. A este respecto, consúltese: Agustín, s. 67,1, PL 38, 433, linn. 44-46. Asimismo, esta relación permite identificar que, cuando el hombre reprocha sus pecados, lo hace no sólo por su voluntad sino por la gracia de Dios en él, lo cual ya es una alabanza en cuanto que su conversión se atribuye gracias a la intervención de Dios. Para esta cuestión, véase: M. Vincent, *Saint Augustin, maître de prière d'après les enarrations in Psalms*, Beauchesne, Paris, 1990, p. 446.

1. Agustín formula dos preguntas: «¿Hay alguien más bueno que nuestro Dios? ¿Hay alguien más compasivo que nuestro Dios?»³⁴. A la primera responde con la cita textual de Mt 5,45: *Facit ille solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos*³⁵, es decir, que su bondad se extiende tanto a los buenos como a los malos; en cuanto a la segunda responde que su compasión es tan grande que permanece aún cuando los hombres están en el pecado: «Los hombres continúan en sus torpezas e iniquidades, y él no se cansa de llamarlos a la conversión»³⁶.

Luego, abordando la *confessio* como *confessio laudis*, el obispo, como buen pastor, intuye un peligro, el cual es realizar una alabanza no auténtica, es decir, aquella que está dirigida a cualquier cosa; para corregir esto, afirma y pone como criterio de veracidad que la alabanza auténtica se identifica porque está dirigida a Dios, el Bien mismo. Ello queda confirmado, argumenta Agustín, con el salmo 72,1: *Quam bonus Deus Israel rectis corde*. Interpreta Agustín por medio de una pregunta retórica que el versículo es la expresión de alabanza de un hombre que se ha convertido, acción que, sin la conversión, no se lograría: «Quien de entre los hombres alaba al Señor, porque para él, ya convertido, es bueno, quien cuando perverso le parecía malo; quien le alaba, repito, a no ser el que de perverso se hizo bueno, ¿de modo que empieza a alabar lo que antes reprochaba?»³⁷.

³⁴ «Quid tam bonum quam Deus noster?, ¿Quid tam misericors quam Deus?» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 34-36).

³⁵ Cf. Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, lin. 37.

³⁶ «Perseuerant homines in flagitis et facinoribus suis, et eos ille ad conuersionem uocare non cessat» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 38-39).

³⁷ «Quis autem hominum nisi ex peruerso fit rectus, ut tamquam conuictus laudare incipiat quod antea reprehendebat, et mirari quod antea contemnebat, confitens domino, quoniam sibi iam recto bonus est, qui peruerso uidebatur malus?» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 47-50).

Llegados a este punto, Agustín establece un primer paralelismo antitético, con el cual refuerza y concluye la idea sobre la bondad y misericordia de Dios y la maldad del hombre:

Nosotros somos malos; él, es bueno; nosotros somos buenos por él y malos por nuestra culpa. Él es bueno con nosotros cuando somos buenos, y también lo es cuando somos malos. Nosotros nos ensañamos con nosotros mismos, y él con nosotros se muestra compasivo. Nos llama a la conversión; espera que nos convirtamos; nos perdona si nos convertimos y nos corona si no nos apartamos de él³⁸.

Ahora bien, con un segundo paralelismo antitético que está conformado por la figura del hombre-juez, el Dios-juez y la sentencia que ellos dictan, Agustín matiza un elemento importante dentro de la *confessio peccatorum*, que es el reconocimiento de las faltas. Así pues la imagen del hombre-juez está marcada por la intriga y la inseguridad, ya que quien dicta la sentencia es un hombre el cual tiende a equivocarse y, por tanto, podría castigar injustamente. La imagen del Dios-juez, por el contrario, está marcada por la bondad y la misericordia, ya que quien dicta la sentencia es Dios, quien actúa siempre con justicia. Sobre esta seguridad de la sentencia dictada por Dios-Juez, Agustín aprovecha para instar a sus fieles a reconocer los pecados y confesarlos: «Dios se digna apartar su vista del pecado del hombre cuando el hombre mismo procura tomar conciencia de su pecado, diciéndole a Dios al oído: *Y mi pecado está siempre delante de tû*»³⁹.

³⁸ «Nos mali, bonus ille: nos ab ipso boni, a nobis mali; bonus ille nobis bonis, bonus ille nobis malis. Nos saeuientes in nos, ille misericors erga nos. Uocat, ut conuertamur: expectat, donec conuertamur: ignoscit, si conuertamur: coronat, si nos auertamur» (Agustín, s. 29A [= Denis 9], 2, CCSL 41, 379, linn. 53-57).

³⁹ «Tunc enim ab hominis peccato faciem Deus dignatur auertere, cum homo ipse ad peccatum suum faciem suam curat aduertere, ut in Dei auribus dicat, et

El sermón termina con un epílogo que prácticamente es un breve resumen referido al juez-hombre y al juez-Dios: «Si tú, hombre, tienes miedo *confiteri* a un juez-hombre porque es malo o porque está forzado a cumplir la severidad de la ley, *confitere* en seguridad al Señor, porque es bueno y porque es eterna su misericordia»⁴⁰.

2.3. *Sermón 29 B [=Dolbeau 8]*

Según el parecer de Francois Dobleau⁴¹, este sermón probablemente fue tenido en Cartago, en la vigilia de Pentecostés en el año 397. Hombert⁴², Anoz⁴³ y Drobner⁴⁴, por su parte, consideran que fue probablemente entre el año 407 o 408.

Agustín, después de recordar la exhortación de la palabra de Dios a proclamar el salmo 117,1 *Confitemini Domino, quoniam bonus*⁴⁵, introduce su exordio comunicando el tema que desarrollará durante su intervención:

peccatum meum ante me est semper» (Agustín, *s.* 29A [= Denis 9], 4, CCSL 41, 380, linn. 87-89).

⁴⁰ «Si ergo propterea times, homo, confiteri homini iudici, quia malus est, aut quia seueritatem legis implere compellitur, securus confitere Domino, quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius» (Agustín, *s.* 29A [= Denis 9], 4, CCSL 41, 380, linn. 92-94).

⁴¹ Cf. F. Dolbeau, «Sermons inédits de saint Augustin préchés en 397», *RBén*, n.º 101 (1991), p. 249.

⁴² Cf. P. M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2000, p. 304.

⁴³ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 269.

⁴⁴ Cf. H. Drobner, «Augustinus Von Hippo», pp. 1110-1111.

⁴⁵ El texto latino difiere de la versión de los sermones 29 y 29A, respecto a la ausencia del verbo ser después del adjetivo *bonus*. Pero se puede ver la forma paralela de este versículo del sermón 29B en el comentario al salmo 135: «Confitemini Domino, quoniam bonus» (Agustín, *Ps.* 135, 1, CCSL 40, 1957, lin. 1).

De dos modos suele nombrarse en las Escrituras santas la confesión: una es la de tu punición; otra, la de alabanza a Dios. [...] Probemos pues que de dos modos se nombra la confesión, esto es, que no hay sólo confesión de pecados, sino también de loa a Dios⁴⁶.

El desarrollo, aunque lo hace de manera intercalada, se detiene más en la confesión de pecados como lo ha hecho en los sermones anteriores.

Con respecto a la *confessio laudis*, además de la cita de Mt 11, 25-26 que ya había usado en el sermón 29, añade la del libro de Qo 39, 20-21: *Confitemini Domino, et haec dicetis in confessione: opera Domini uniuersa quoniam ualde bona*, para mostrar que la confesión en este contexto claramente hace referencia al reconocimiento de las obras buenas del Señor, más que al reconocimiento de los pecados: «Cuando oyes: *en la confesión diréis, que las obras todas del Señor son muy buenas*, es manifiesto que ésta es confesión de alabanza a Dios, no de tu iniquidad»⁴⁷. Estos dos textos de la Escritura son suficientes -en este sermón- para explicar la *confessio* como alabanza a Dios.

En cuanto a la *confessio peccatorum*, identifica nuevamente que el reconocimiento de los pecados es importante porque lleva al hombre a atribuir a su responsabilidad las faltas cometidas, convirtiendo este acto en el comienzo de la conversión y de la justificación: «Quien se acusa porque es malo se displace. En la

⁴⁶ «Confessio autem in Scripturis sanctis duobus modis dici et intellegi solet: una est punitionis tuae, altera laudationis Dei [...] quod ergo duobus modis confessio dicatur-hoc est: non sit tantummodo peccatorum confessio, sed et laudis Dei-, prius probemus» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 1, RBén 101, 23, linn. 15-20).

⁴⁷ «Quando audis: dicetis in confessione: opera Domini uniuersa quoniam ualde, manifestum est istam confessionem laudis esse Dei, non iniquitatis tuae» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 2, RBén 101, 24, linn. 32-34).

medida en que, malo, se displace, ya comienza a ser bueno. [...] Este es el inicio de la conjunción de nuestro corazón con la ley de Dios [...]»⁴⁸. El ejemplo que retrata este proceso y movimiento de regreso hacia Dios está en el episodio del fariseo y el publicano (cf. Lc 18, 9-14). El publicano mereció que Dios lo justificara porque no se perdonó a sí mismo, o mejor, se acusó a sí mismo de sus pecados con humildad, distinto al fariseo que, llevado por su soberbia, no se acusó, sino que se excusó: «En efecto, ¿por qué fue justificado el publicano y no el fariseo? ¿Por qué mereció que se le perdonara, sino porque no se perdonó?»⁴⁹. Otro ejemplo que encuentra oportuno presentar dentro de esta misma línea argumentativa es la del reo y la del juez. Pero Agustín no los estudia en este sermón de manera separada sino unida, es decir, el reo en medio de su culpabilidad puede convertirse en juez en la medida en que empiece a reconocer sus faltas y las juzgue malas. Esta acción de reconocer y juzgar un hecho considerándolo malo Agustín la asemeja al arrepentimiento de los pecados, elemento necesario y oportuno que precede la confesión de las faltas delante de Dios⁵⁰. Por tanto, si hay arrepentimiento y confesión de las faltas en esas condiciones, el alma se libra del pecado y con ello se prepara para rendir la alabanza a su creador. Conforme a esto, anota Agustín: «Conviértete a él y a él confiesa. Acusándote

⁴⁸ «Qui se accusat quia malus est, displicet sibi. In quantum sibi displicet malus, iam incipit esse bonus [...] hoc est initium coniunctionis cordis nostri cum lege Dei [...]» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 3, RBén 101, 24, linn. 44-46).

⁴⁹ «Nam unde est iustificatus publicanus magis quam ille pharisaeus, unde meruit parci sibi, nisi quia non pepercit sibi?» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 3, RBén 101, 25, linn. 52-54). En el comentario al salmo 50, 12, Agustín exhorta a sus fieles a acusarse delante del Señor, confesar las culpas con humildad y así esperar su perdón. A este respecto, consúltese: Agustín, *Pr.* 50, 15, CCSL 38, 609.

⁵⁰ Cf. Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 4, RBén 101, 25, lin. 55.

y alabándolo estarás recto»⁵¹, y añade: «Serás correcto confesando tus fallos y la alabanza de Dios: tus obras malas, las buenas tuyas»⁵².

El sermón termina no con una exhortación, sino con el comienzo de la famosa fórmula “*Conuersi ad Dominum*”, la cual, como dice J. Oroz Reta, se trataba de una de las costumbres de África donde, al terminar el sermón, los fieles recitaban una oración que comenzaba por el obispo⁵³.

2.4. *Sermón 266*

Según el parecer de Perler, el sermón se puede ubicar en la etapa inmediata a la consagración episcopal de Agustín, en el año 397⁵⁴. Para Hombert⁵⁵ y Anoz⁵⁶, la predicación tuvo lugar entre los años 403 o 408; para los 3 autores, el lugar fue en Cartago, en la vigilia de Pentecostés el día 23 de mayo.

⁵¹ «Ad illum ergo conuertere, ei confitere, et te accusando et illum laudando tunc eris rectus» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 6, RBén 101, 26/ 102-103).

⁵² «Eris correctus confitendo peccata tua et laudem Dei: opera tua mala, illis bona» (Agustín, s. 29B [= Dolbeau 8], 7, RBén 101, 27, linn. 133-134).

⁵³ Cf. J. Oroz, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Augustinus, Madrid, 1963, p. 218. Transcribimos aquí la fórmula completa de la oración según la versión del sermón 272: «Conuersi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest paruitas nostra, maximas atque ueras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua uirtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spiritalis cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat: per Iesum Christum Filium eius. Amen» (Agustín, s. 272, PL 38, 1248).

⁵⁴ Cf. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, p. 216.

⁵⁵ Cf. P. M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, p. 299.

⁵⁶ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», p. 285.

Este último sermón de la vigilia de Pentecostés propiamente aborda en su contenido el tema del Espíritu Santo como eje transversal de la predicación.

Agustín comienza expresando que, entre las palabras divinas que se han escuchado en la celebración litúrgica, se detendrá en un primer momento en el salmo 140,5, mencionado al principio y al final de la predicación, que a su vez se convierte en parte del exordio:

Entre otras palabras divinas que escuchamos al cantar el salmo, me agrada discutir y comentar de modo especial, con la ayuda del Señor, la frase que suena así: *el justo me corregirá y me reprenderá con misericordia, pero el óleo del pecador no ungirá mi cabeza*⁵⁷.

Agustín, sin dar muchas explicaciones, se detiene sólo en la expresión *oleum peccatoris* para ponerla en parangón con el *oleum Christi*, y así explicar a los donatistas, implícitamente llamados, *Nonnulli crediderunt*, que el *óleo de Cristo*, es decir su gracia, no encuentra ningún obstáculo cuando es administrado por un intermediario pecador, por la simple razón que lo que este da no es suyo sino de Dios y, por tanto, su pecado no intercepta la gracia que da. Desde este aspecto cristológico Agustín le da un significado al *oleum peccatoris* interpretando que este significa: la unción (divina, porque es de Dios) que se da (al hombre) por medio del ministro (pecador)⁵⁸. Si esta triada (*de quién, a quién y por*

⁵⁷ «Inter alia diuina eloquia, quae, cum Psalmus cantaretur, audiuimus, placet adiuuante Domino istam potissimum discutere et pertractare sententiam, qua dictum est: Emendabit me iustus in misericordia, et arguet me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum» (Agustín, s. 266, 1, PL 38, 1225, linn. 6-11).

⁵⁸ Cf. Agustín, s. 266, 1, PL 38, 1225, linn.15-17. Este texto del salmo 140,5 era comentado por los donatistas en el contexto sacramental, específicamente el bautismo, el cual, según ellos, para que fuese válido, debía ser administrado por un ministro que no tuviese *un pecado público* (como los ministros católicos que eran unos

quién) es bien entendida no existe el temor de que *oleum peccatoris* sea mal entendido: «No temamos, pues, el óleo del pecador, puesto que el ministro intermediario no intercepta la gracia del donante»⁵⁹.

Después de esto, Agustín inserta por medio del adverbio (*certe*) el motivo de la celebración, que es la festividad de Pentecostés, con el fin de centrar la atención en la persona del Espíritu Santo y no tanto en la interpretación del salmo 140,5, aunque de ella hará mención en la última parte del sermón.

La explicación comienza con la mención del suceso de Pentecostés (cf. *Act.* 2, 1-4) donde se narra que el Espíritu Santo descendió sobre 120 personas en forma de lenguas como de fuego, las cuales se posaron sobre ellos y comenzaron a hablar según el Espíritu les concedía. Las 120 personas son las que se mencionan en *Act* 1, 15. Con esta unión de textos, Agustín interpreta que el Espíritu no desciende sólo sobre los doce Apóstoles, sino sobre otras personas, entre las cuales se encontraban la madre del Señor, algunas mujeres y otros de uno y otro sexo. Respecto a las lenguas, dice Agustín: «Cada uno hablaba todas las lenguas, prefigurando

truidores). La especificación de pecado público es para diferenciarla de pecado privado, el cual según Agustín muchos de los miembros de los donatistas lo reconocían. Para esta cuestión, véase: Agustín, *c. ep. Parm.* 10, 20, CSEL 51, 66, linn. 18-20. La tesis de la invalidez del bautismo administrado por un pecador había aparecido ya en Cipriano. Por ejemplo, en la carta 70 que él dirigió a Jenaro, comentando el salmo 140, 5, decía que un sacerdote hereje no podía ungir porque se había apartado de la Eucaristía y del Altar, lugar donde se había consagrado el óleo; en palabras breves, el obispo de Cartago consideraba que ningún sacerdote hereje puede dar lo que no tiene. A este respecto, consúltese: Cipriano, *Ep.* 70, 2, 2, CCSL 3C, 509, linn. 55-64. Quizá esta carta la pudieron conocer los donatistas que estimaban y consideraban a Cipriano como una de sus fuentes en la práctica de rebautizar a los fieles que venían de la Iglesia Católica. Véase también: P. Langa, «Introducción general», en *Obras completas de San Agustín*, BAC, Madrid, 1988, p. 75.

⁵⁹ «Non timeamus oleum peccatoris, quia non intercipit medius minister beneficium largitoris» (Agustín, *s.* 266, 1, PL 38, 1225, linn. 17-18).

la Iglesia, que iba a estar presente en todos los idiomas. Un solo hombre era signo de la unidad; la totalidad de las lenguas en un solo hombre simboliza a todos los pueblos congregados en la unidad»⁶⁰. En esta interpretación, Agustín vincula la diversidad de las lenguas con la universalidad de la Iglesia en el sentido que esta se hará presente en todos los lugares del mundo; y a su vez relaciona el hecho de que un solo hombre hable todas las lenguas con la unidad de la Iglesia. Ciertamente en este sermón no se dedicará a hablar sobre estas características de la Iglesia de Cristo, pero sí las menciona con el fin de explicar que tanto la unidad como la universalidad de la Iglesia son fruto del Espíritu Santo.

No pasa desapercibido en la mente del obispo la narración de la reacción que tuvieron algunos cuando escucharon hablar a los hombres las diversas lenguas: «Los que estaban llenos del Espíritu hablaban y quienes estaban vacíos de él se admiraban. Y lo que es digno de mayor reproche, a la admiración unían la acusación»⁶¹. Desde este dato Agustín, por un lado, relaciona la acción del Espíritu Santo con el verbo *loqui*; por otro lado, se vale de la acusación de que estaban borrachos a causa del vino, para paragonarla indirectamente con el texto de Mt 9,17 e identificar así los odres nuevos con las 120 personas y los odres viejos con los acusadores de estas: «Efectivamente, ellos estaban llenos del vino nuevo, porque se habían convertido en odres nuevos. Los odres viejos se llenaban de admiración ante los nuevos, y por dedicarse a difamar, ni se renovaban ni se llenaban»⁶².

⁶⁰ «Unusquisque homo linguis omnibus loquebatur, quia futura Ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur. Unus homo signum erat unitatis: omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 31-34).

⁶¹ «Qui pleni erant, loquebantur: et qui inanes erant, mirabantur; et quod est reprehensibilis, mirabantur et calumniabantur» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 35-37).

⁶² «Iam quippe illi pleni erant uino nouo, quia facti erant utres noui. Sed utres nouos utres ueteres mirabantur, et calumniando nec innouabantur, nec impleban-

Seguidamente, Agustín se dispone a demostrar en los apartados del 3 hasta el 6 dos tesis referentes a la forma como descende el Espíritu Santo: la primera, por imposición de las manos, la cual se realiza por el ministerio de los apóstoles: «Comenzó a transmitirse el Espíritu Santo por el ministerio de los apóstoles. Ellos imponían las manos, y el Espíritu descendía»⁶³; la segunda, por el contrario, se refiere al descenso del Espíritu sin ninguna intervención humana. Con esta segunda tesis, Agustín respondía a la doctrina de los donatistas, que decían que el Espíritu Santo *sólo* descendía por la imposición de las manos de hombres santos: «Pero -dicen- no podía otorgarse más que por el ministerio de hombres santos»⁶⁴; claro está que excluían de este argumento el suceso de Pentecostés, el cual lo consideraban como el único momento donde el Espíritu Santo descendió sin intervención humana: «Sobre los primeros ciento veinte, dado que el Espíritu Santo venía entonces por primera vez, descendió sin imposición de manos; mas a partir de entonces, ya no vino sino mediante la imposición de las manos»⁶⁵.

Por lo que se refiere a la primera tesis, Agustín toma como testimonio el ejemplo de Felipe, el evangelizador de Samaria (cf. Act 8, 4-17), el cual, después de predicar el evangelio y bautizar a muchos, dejó que Pedro y Juan (Apóstoles) impusieran las manos sobre los bautizados para que recibiesen el Espíritu Santo⁶⁶. Para la segunda tesis, los ejemplos son dos: el primero es el caso de

tur» (Agustín, s. 266, 2, PL 38, 1225, linn. 41-44).

⁶³ «Coepit Spiritus Sanctus dari per ministerium Apostolorum. Illi manus imponebant, et ille veniebat» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, linn. 1-3).

⁶⁴ «Sed non poterat dari, iniquiunt, nisi per homines sanctos» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, linn. 17-18).

⁶⁵ «Quia in primos illos centum uiginti reuera, quia tunc primum ueniebat Spiritus Sanctus, sine impositione manus aduenit; ex illo autem iam in neminem uenit, nisi fuisset manus imposita» (Agustín, s. 266, 6, PL 38, 1227, linn. 38-41).

⁶⁶ Cf. Agustín, s. 266, 4, PL 38, 1226, linn. 39-44.

Felipe (cf. Act 8, 26-39), quien, después de bautizar al eunuco, el Espíritu Santo descendió sobre él sin que Felipe impusiera sus manos: «Bajaron hasta el agua y Felipe lo bautizó. Después que se hubieron apartado del agua, descendió el Espíritu Santo sobre el eunuco»⁶⁷; el otro ejemplo es el bautismo de Cornelio y todos los que estaban con él (cf. Act 10, 44-45), los cuales, antes de recibir el bautismo, fueron llenos del Espíritu Santo sin intervención de Pedro, que en ese momento sólo se había dedicado a predicar: «El Espíritu Santo vino no sólo antes de la imposición de las manos, sino incluso antes del bautismo»⁶⁸. Como podemos ver, los ejemplos sobre esta segunda tesis son más numerosos que la primera, debido a que Agustín necesita enfatizar la libertad con la que actúa el Espíritu Santo para así dejar claro en la mente de los donatistas que el Paráclito actúa donde quiere y como quiere: «Ved cumplido, ved la prueba de lo que dice el Señor: *El Espíritu sopla donde quiere*. Ved hecho realidad, ved cuán verdadero resulta lo que había dicho el Señor: *El Espíritu sopla donde quiere*»⁶⁹.

Agustín no deja pasar desapercibido el personaje de Simón el Mago (cf. Act 8, 9-25) porque le sirve como referente para relacionarlo con los donatistas. Según narra el texto sagrado, Simón, al ver que los apóstoles imponían las manos y el Espíritu descendía por su mediación, pensó que este era un don humano, y por ello ofreció dinero a los apóstoles para que el Espíritu Santo también descendiera por imposición de sus manos. Según Agustín, los donatistas, por su parte, no pensaban que el

⁶⁷ «Descenderunt in aquam, baptizauit eum Philippus. Posteaquam ascenderunt ab aqua, uenit super Eunuchum Spiritus Sanctus» (Agustín, s. 266, 4, PL 38, 1227, linn. 13-15).

⁶⁸ «Non solum ante impositas manus, sed ante ipsum Baptismum uenit Spiritus Sanctus» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1228, linn. 51-53).

⁶⁹ «Ecce impletum est, ecce demonstratum est, quod Dominus ait: Spiritus ubi uult inspirat. Ecce impletum est, ecce monstratur quam uerum Dominus dixerit: Spiritus ubi uult inspirat» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1229, linn. 1-4).

Espíritu se pudiese comprar, pero al decir: «no lo recibas de aquel (católico) sino de mí»⁷⁰, dejaban en evidencia su pensamiento de que lo que conferían los ministros católicos no era de Dios, sino de ellos; en otras palabras, lo consideraban con un don humano, y no como un don divino. Para evitar este desvarío doctrinal, el obispo de Hipona recurrirá al criterio que había dejado entrever en el proemio de este sermón, pero que ahora lo hace más explícito: *Alius est donator, alius ministrator*⁷¹, es decir, el *donator* y el *ministrator* son dos términos que sirven para definir la parte que le corresponde a Dios y la parte que le corresponde al hombre en lo que respecta a la donación de la gracia que tiene lugar en los sacramentos⁷², pero que se aplica de igual manera en el argumento sobre el Espíritu Santo y su donación por parte de los hombres.

El sermón termina con el retorno a la interpretación del salmo 140,5; pero esta vez yendo más allá de la expresión *oleum peccatoris*, a la cual le da una nueva interpretación. Así pues, con la primera parte del versículo *el justo me corregirá con misericordia*, enseña que la corrección tiene lugar cuando hay amor; por eso, el que corrige, aunque hiera, está amando; por el contrario, el que adula no corrige, sino que engaña y envuelve. Esta adulación la relaciona Agustín con la segunda parte del versículo *oleum peccatoris*

⁷⁰ «Meum est; noli ab illo accipere, sed a me» (Agustín, s. 266, 7, PL 38, 1229, linn. 6-7).

⁷¹ «Alius est donator, alius ministrator» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1226, lin. 5).

⁷² Agustín, contra los donatistas, insistirá en que el ministro del sacramento es siempre un canal, un servidor y no el dueño del sacramento; la gracia se recibe *por* medio del hombre y no *del* hombre. Hablando propiamente del bautismo, el santo escribe que el ministro, cuando bautiza, lo hace con una potestad que le viene de Dios; por lo tanto, el don que da es recibido; de ahí que bautiza no en su nombre sino en el nombre de Otro. Sostiene la hipótesis de que, si Jesús hubiera querido dar esta potestad a cada uno de los discípulos con nombre propio, ello habría significado que después lo que ellos darían sería algo de ellos y no del Señor, lo cual habría llevado a pensar en varios bautismos y no en uno sólo, que es de lo que habla la Escritura. Para esta cuestión, véase: Agustín, *Io. eu. tr. 5,7*, CCSL 36, 44, linn. 1-30.

non impinguet caput meum. Este *oleum peccatoris* hace referencia a los halagos del adulator, y de estos advierte el obispo hay que huir, porque lo único que consiguen es ensoberbecer a la persona cuyo símbolo está representado por una cabeza grande:

Mejor es un corazón sano que una cabeza grande; pero un corazón sano lo hace la vara del que corrige; la cabeza grande, en cambio, el óleo del pecador, es decir, la lisonja del adulator. Si te has procurado una cabeza grande, guárdate del peso de la misma, no sea que te lleve al precipicio⁷³.

3. Conclusiones

Llegados a la conclusión de este trabajo, en el cual nuestro centro de interés ha sido analizar la pneumatología en los sermones litúrgicos relativos a la fiesta de Pentecostés predicados por Agustín obispo y enmarcado por las polémicas del donatismo y pelagianismo, presentamos algunas conclusiones.

Agustín, en su rol de predicador, habla sobre el Espíritu Santo a sus fieles, así como lo hace con los neófitos siendo su catequista o como teólogo con los estudiosos de las Escrituras. La predicación es el espacio que aprovecha para presentarse como un predicador al servicio de la palabra de Dios y al servicio de su comunidad. Sobre esta predicación, que encuentra su asidero en la Sagrada Escritura y en el contexto litúrgico donde está inserta, en nuestro caso el pascual y, dentro de este, la vigilia

⁷³ «Melius est cor sanum, quam grande caput: sed cor sanum facit uirga obiurgantis; grande caput facit oleum peccatoris, hoc est, assentatio adulatoris. Si caput grande fecisti, caue pondus capitis, ne in praecipitium perducaris» (Agustín, s. 266, 3, PL 38, 1229, linn. 39-43).

de Pentecostés, el obispo de Hipona reflexiona la teología de la tercera persona de la Trinidad.

En los primeros tres sermones de la vigilia se concentra principalmente en la doble acepción de la palabra *confessio*, entendida como *confessio peccatorum* y *confessio laudis*. La *confessio peccatorum* Agustín la refiere en un contexto penitencial donde se trata de dar testimonio del pecado y miseria del hombre, y de la misericordia y bondad de Dios. La *confessio laudis* es considerada como un canto de alabanza dirigida a Dios en la que se le confiesa reconociendo sus maravillas y se espera de él su bendición. Con respecto a la pneumatología, las referencias son mínimas; sin embargo, Agustín señala que el Espíritu Santo es el inspirador de la Escritura (cf. s. 29,1); asimismo es el que inspira la alabanza dirigida a Dios y a su vez es el que se hace presente en la liturgia a través de la predicación de ministro (cf. s. 29A, 1).

En el último sermón de la vigilia (cf. s. 266), junto con los de la fiesta, las referencias pneumatológicas ya se hacen más precisas. En el sermón 266, por ejemplo, Agustín señala la gratuidad y libertad con que actúa el Espíritu Santo. En esta predicación, después de haber mencionado los hechos presentes en el Nuevo Testamento (cf. *Act.* 8, 26-39; 10, 44-45), en los cuales la efusión del Espíritu Santo viene descrita de forma diversa (sin imposición de las manos y antes del bautismo), Agustín interpreta que el Espíritu Santo se dona a quien quiere y donde quiere; por tanto, es independiente de los modos normales (por la imposición de las manos) en los que se comunica a los creyentes. Estas matizaciones Agustín las hacía para refutar la doctrina de los donatistas, que consideraban que el Espíritu Santo sólo se podía donar por medio de la imposición de las manos de ministros santos; en otras palabras, vinculaban la donación del Espíritu Santo con la santidad del ministro. Ante esto, Agustín insistirá en que el Espíritu Santo, como permanece libre, ni siquiera se detendrá delante de la indignidad de quien es

llamado a comunicarlo, puesto que lo que da el ministro no es propio, sino que lo recibe de otro, y ese otro es Dios mismo (cf. s. 266, 7).

Referencias bibliográficas

- Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*. CCSL 36, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1954.
- Agustín. «*Sermón 29B [= Dolbeau 8]*». *Revue Bénédictine*, n.º 101 (1991), pp. 240-256.
- Agustín. «*Sermón 68*». *Miscelanea Agostiniana* (1930), pp. 356-367.
- Agustín. *Conspectus*. CSEL 41, Johnson Reprint Corporation, New York, 1960.
- Agustín. *Enarrationes in Psalmos*. CCSL 38, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1956.
- Agustín. *Enarrationes in Psalmos*. CCSL 40, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1956.
- Agustín. *Retractionum. Libri II*. CCSL 57, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1984.
- Agustín. *Scripta contra Donatistas*. CSEL 51, Johnson Reprint Corporation, New York, 1963.
- Agustín. *Sermones*. CCSL 41, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1961.
- Agustín. *Sermones*. PL 38, J.-P. Migne Editorem, Parisiis, 1865.
- Alesanco, T. *Filosofía de san Agustín*. Augustinus, Madrid, 2004.
- Anoz, J. «Cronología de la producción agustiniana». *Augustinus*, vol. 47, n.º 186-187 (2002), pp. 229-312.
- Blaise A. (ed.). *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Brépols, Turnhouth, 1954.

- Burton, Ph. *Language in the Confessions of Augustine*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Cicerón. «Pro Sulla». En *Discours*, vol. XI. Boulanger, Paris, 1957.
- Cipriano. *Epistulae* 70. CCSL 3C, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1996.
- Dolbeau, F. «Sermons inédits de saint Augustin prêchés en 397». *RBén*, n.º 101 (1991), p. 240-256.
- Drobner, H. *Augustinus Von Hippo. Predigten zu den psalmen II (sermones 22-34)*, vol. 35. Peter Lang Edition, Frankfurt, 2016.
- Fontaine, J. «Introduzione generale». En *Confessioni*, vol. I. Mondadori, Vicenza, 1992.
- Fontanier, J. M. *Lectures des Confessions I-IV de Saint Augustin*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999.
- Hombert, P. M. *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*. Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2000.
- Lambot, C. «Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustine». *RBén*, n.º 60 (1950), pp. 3-7.
- Lambot, C. «Un “ieiunium quinquagesimae” en Africae au IVE siècle et date de quelques sermons de S. Augustin». *Revue Bénédictine*, n.º 47 (1935), pp. 114-124.
- Langa, P. «Introducción general». En *Obras completas de San Agustín*. BAC, Madrid, 1988.
- Mohrmann, C. *Introduzione* en *Le Confessioni*. Rizzoli Editore, Milano 1958.
- Oroz, J. *La retórica en los sermones de san Agustín*. Augustinus, Madrid, 1963.
- Pegueroles, J. *San Agustín, un platonismo cristiano*. PPU, Barcelona, 1985.
- Perler, O. *Les voyages de Saint Augustin. Études Augustiniennes*, Paris, 1969.

- Pizzolato, L. «Prologo alle Confessioni». En *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. V. Grossi, Roma, 2003.
- Poque, S. «*Les Psaumes dans les "Confessions"*». En *Saint Augustin et la Bible*, vol. 3. A.M. La Bonnardière, Paris, 1986.
- Poque, S. «L'invocatio de Dieu dans les Confessions». *Augustiniana*, n.º 41 (1991), pp. 927-935.
- Quintiliano, M. F. *Declamationes minores*. B.G. Teubneri, Stutgardiae, 1989.
- Reale, G. «Monografia introduttiva». En *Confessioni*. Bompiani, Milano, 2013.
- Vincent, M. *Saint Augustin, maître de prière d'après les enarrationes in Psalmos*. Beauchesne, Paris, 1990.

