

ROWAM WILLIAMS, *Sobre San Agustín*, Declée de Brouwer, Bilbao, 2018, 320 pp. ISBN: 9788433029737.

Sobre san Agustín recoge los principales trabajos que Rowan Williams, exarzobispo de Canterbury, teólogo y poeta, ha realizado en las últimas tres décadas sobre el padre de la iglesia católica, de gran importancia en la iglesia anglicana, Agustín de Hipona.

En la Introducción explica que han transcurrido más de 25 años entre la elaboración de algunos de los trabajos incluidos en el volumen. Son muchos los temas que aborda; entre los centrales está el amor (p. 285), el misterio de la trinidad (p. 233), el problema del mal (p. 129), la cristología agustiniana (p. 213) o la *Ciudad de Dios* (p. 167).

En esta presentación del libro queremos discutir el problema teológico-político del que nace *La ciudad de Dios*.

Muchos estudiosos han detectado las motivaciones históricas concretas que llevaron a san Agustín a escribir sus grandes obras: *La ciudad de Dios* y el tratado sobre la *Trinidad* son dos obras que tienen una profunda raíz en la historia de la Iglesia y del Imperio Romano. El Imperio fue el enemigo principal del cristianismo cuando las primeras comunidades judeocristianas y paganocristianas empezaron a prosperar. A ello se suma que el Imperio no solo perseguía en los años 60 del siglo I a los cristianos, en medio de la misión y predicación de Pablo, sino que también los judíos que no habían aceptado a Jesús como el Mesías estaban siendo aniquilados. Los manuscritos del Mar Muerto se han conservado porque los esenios trataron de ocultar sus sagradas escrituras, que estaban en peligro a causa de las persecuciones del Imperio Romano, persecuciones que llegan a su culmen con la destrucción del segundo Templo en el año 70. Los judíos ya tenían Escrituras sobre las que profesar su religión y sobre las que defender sus creencias. Jesús mismo tenía un dominio absoluto de estas Escrituras. Sin embargo, los judeocristianos y paganocristianos no tenían todavía Escrituras como tales: no recibieron un libro y luego profesaron su fe en los contenidos de ese libro. La fe se fundamentaba en el legado (la predicación, el *kerigma*) de Jesús en los apóstoles y de los apóstoles mismos. Bien al contrario, el Nuevo Testamento se elabora en medio de todo el entramado histórico de persecución de los cristianos que, sin disponer de todavía de ninguno de los textos que posteriormente han sido considerados canónicos, comienzan su andadura en la fe en que Jesús es el Cristo. Y precisamente esta afirmación esencial, que resume la fe del cristianismo, es lo que *La ciudad de Dios* fundamenta teológicamente y que sirve, en un plano político, para evitar lo que sucedió con los cristianos del siglo I. Porque,

en efecto, el peligro de repetir los hechos del libro del Apocalipsis ha sido constante, y de hecho es lo que vuelve a suceder en el siglo XX. Un teólogo como Erik Peterson recoge esta problemática en un breve tratado sobre la historia de la teología y la política romana y su relación con el cristianismo, *El monoteísmo como problema político*, que comienza invocando a San Agustín y concluye demostrando que el monoteísmo político había sido ya clausurado, en términos teológicos, por el obispo de Hipona.

Esta problemática que se ha repetido varias veces a lo largo de la historia está reflejada en el Nuevo Testamento y por eso las cartas de Pablo, Santiago, Pedro, Juan, los evangelios o el Apocalipsis son documentos esenciales para comprender la situación del cristianismo en el siglo I, cuando comienza la formación de comunidades judeocristianas y paganocristianas sin disponer de mucho más que el testimonio directo de los apóstoles y el comienzo de su transmisión a sus seguidores, así como de algunos prototextos, algunos manteniendo parte de la Ley de Moisés y otros aboliéndola por completo.

En esos momentos la religión y la política son una y la misma cosa, y por eso los judíos que rechazaron a Jesús como el Mesías no vieron solamente a un blasfemo religioso, sino sobre todo un problema político que venía con la abolición de la ley de Moisés, que en la práctica de los judíos lo era todo, porque la Ley abarca toda la vida de los judíos¹.

El problema teológico-político que planteó el Imperio en el siglo I d. C. y que queda reflejado en Apocalipsis, se vuelve a observar en la tendencia de convertir de nuevo, incluso siendo ya el cristianismo religión del Imperio, al Emperador en Dios. Agustín percibió no solo este peligro, sino sobre todo que este peligro volvía a tener lugar y parecía que el cristianismo no podía desembarazarse de la persecución y negación de la existencia del Padre y el Hijo. Su respuesta a este problema se encuentra en *La ciudad de Dios*.

Pero Agustín percibió muchos más peligros que acuciaban al cristianismo y que requerían de una respuesta teológica, para cuya elaboración vio en la filosofía griega una herramienta fundamental. Estos problemas no eran solo de índole política ni solo problemas “externos” al cristianismo, es decir, Agustín se vio en la necesidad de responder teológicamente también a doctrinas y sectas que decían de sí mismas que eran cristianas, cuyas doctrinas no se reflejaban solo en temas prácticos y de la vida del cristiano. Desde el siglo I habían nacido como parte del cristianismo unas sectas llamadas gnósticas, que disponían de sus propios evangelios y sus propios escritos sobre Dios. Que surgieran los gnósticos

¹ Es asombroso que pueda haber todavía un judaísmo como el del siglo I (aunque no es hasta el siglo II que se establece el canon bíblico judío), y lo encontramos por ejemplo en el barrio Mea Sharim de Jerusalén, el cual deliberadamente trata de permanecer invariable al judaísmo del siglo I y que vive al margen del desarrollo de Occidente, donde las creencias, y sobre todo el tener una ley revelada y vivir de acuerdo con eso, es, cuanto menos, una posibilidad literaria. Véase ANTONIO PIÑERO, *Aproximación al Jesús histórico*, Trotta, Madrid, 2018.

es algo completamente lógico desde el punto de vista histórico: lo que nosotros entendemos por cristianismo y teología cristiana es en realidad lo que se ha ido construyendo para ir discerniendo lo que era acorde con la fe en que Jesús era el Cristo. Como hemos dicho, el cristianismo no recibe un libro que sintetice el contenido de su fe y practica esta fe de acuerdo con el contenido del libro. Bien al contrario, lo que con el paso de los siglos se ha llamado cristianismo en los primeros siglos de nuestra era constituiría algo mucho más entremezclado con otras posiciones y autores como Agustín son “padres” del cristianismo y de la iglesia precisamente porque se dedicaron a distinguir teológicamente (y la teología en ese momento, para poder hacer frente a toda esta difícil labor, tiene que servirse, como hemos señalado, de herramientas como la filosofía, en la que Agustín había sido formado) lo que realmente podía quedar del lado de la fe en que Jesús era el Cristo.

Por ejemplo, la posición de Agustín ante el problema del mal nace tanto de una preocupación personal por el problema, al cual encontró respuesta primeramente en el Maniqueísmo, así como de una contraposición fundamental a lo que después se ha llamado “herejías” y que en aquel momento estaban todavía dentro del cristianismo (como el donatismo). Había naturalmente sectas que se desviaban con mucha mayor claridad de la fe en que Jesús era el Cristo y que negaban la vinculación entre Yahvé y Jesús, mientras que otras estaban todavía no solo dentro de la iglesia, sino también constituyendo posiciones férreas. Por ejemplo, Arriano, cuyas doctrinas fueron consideradas anatemas en el concilio de Nicea del 325, era presbítero de la iglesia del distrito de Baucalis de Alejandría. Es decir, el arrianismo nace dentro cristianismo y es solo cuando un grupo de teólogos empieza a discernir qué queda dentro de la fe en Jesús como Mesías en Nicea cuando se destierran las doctrinas arrianas (que negaban la trinidad) y son consideradas heréticas. La respuesta al problema del mal en el caso de san Agustín se construye contra los maniqueos, a los que dedica directamente un escrito titulado *Del Génesis contra los maniqueos*. En tanto que fenómeno mucho más habitual en su tiempo -ya que todavía no estaban establecidas de forma definitiva las doctrinas teológicas que acogerá la iglesia-, las herejías y en concreto los maniqueos habían encontrado muchos adeptos. La negación fundamental de la identificación entre el Dios creador y el Mesías redentor estaba implicada en la doctrina maniqueísta, y negaba por tanto la idea de una unidad fundamental entre el Padre y el Hijo, con tal de poder “justificar” que el mundo estaba mal hecho. Sin embargo, el obispo de Hipona, después de abandonar el maniqueísmo, trató de mostrar que el mal no está en la creación; la creación era buena en sí misma de acuerdo con Gn 1, y el mal procedía de los hombres: no se trataba de una transmutación de la realidad, sino un proceso por el cual se perdía el bien original. Por eso en *La ciudad de Dios* señalaba que “no existe la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibe el nombre del mal” (p. 129).

La ciudad de Dios se ocupa del problema del mal y de otras muchas cuestiones ligadas a la *civitas*. Como hemos señalado, Agustín va mucho

más allá del plano puramente teológico y abarca con esta obra problemas de cariz político. Para Agustín, la ciudad de Dios es la entidad teológica por excelencia que impide que el la fuerza bruta, la violencia, la imposición mediante la guerra o cualquier otro medio empleado por el poder político para conquistar territorios y gobernar, puedan realmente imponerse con legitimidad. Al mismo tiempo, la idea de que Dios es trino y de que no hay, en consecuencia, un solo Dios constituiría un misterio teológico, pero en el plano político deja de ser un misterio y tiene una clara posición: no es posible que el Emperador sea Dios.²

Como señala Antonio Piñero en su libro *Aproximación al Jesús histórico* (2018), advertido ya en la introducción a *Los apocalipsis* (2012), desde la época de Augusto y sobre todo en la zona más oriental del imperio, donde había más seguidores de Jesús, se exige obediencia al emperador no solo como representante de Dios, sino como Dios mismo. Las inscripciones de la época imperial oriental llaman Dios al emperador. Incluso, a la aparición del emperador en una ciudad es denominada epifanía. El cumpleaños del emperador es anunciado como *Euangélion*, esto es, buena noticia. No se trata solo de una apropiación del cristianismo, sino que en la época misma en el que el cristianismo está construyéndose hay ideas comunes entre todas las religiones del momento, incluyendo al paganismo del imperio. Más tarde será indistinguible esto que ahora parece un elemento que está en el Imperio y que es creado con la finalidad de oponerse a la idea de un solo Señor y un solo Mesías. No se trata de una apropiación de la idea de Dios cristiana y su identificación con el emperador, ya que hay una modificación sustancial que elimina la *trinidad*, que es precisamente el peligro que después volverá a destacar Agustín. La idea imperial de dios, por tanto, estaba en pugna con la mesiánica, con la diferencia esencial de que el imperio estaba dispuesto a sacrificar las vidas necesarias que negaran la identificación entre dios y el emperador, mientras que los cristianos, en aquel momento, no tenían amparo de un poder político y físico que pudiera preservar sus vidas. Es del todo sorprendente que siglos después sea el mismo poder que les destruía el que les salvaguarde y el que ampare sus creencias, es decir, les dote de instrumentos no religiosos para mantener vivo el *kerigma* por otros medios distintos a los de la propia palabra viva, que había sido el instrumento fundamental empleado por Jesús, ya que él mismo, a los ojos de Juan, era palabra.

Por las fuentes no sabemos a ciencia cierta si el dios-emperador es la oposición original, genuina, propia del paganismo, o es una modificación de la idea judía de dios, o sencillamente se promulga para introducir el rechazo de un Dios padre y un Dios hijo que son una y la misma cosa. Lo que sí sabemos es que esa idea del dios-emperador se opone totalmente a la idea cristiana de Dios. El emperador no podía ser el salvador, procurador de paz, desde el punto de vista de los que habían

² Véase A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia, 2000, p. 67.

empezado a seguir a Cristo, aunque se presentara como tal. Lo que representaba el mayor peligro para el cristianismo no era solo la aniquilación física que estaban empezando a sufrir las comunidades judeocristianas y paganocristianas, sino sobre todo la exigencia de renuncia a la esencia del cristianismo: la fe en que existía un solo Señor y un solo Mesías, Jesús.

La persecución de los cristianos por la negación de que el emperador es Dios es precisamente narrada en el libro del Apocalipsis. La persecución se debía principalmente a un problema teológico político, como hemos visto: es un libro que, por su difícil género literario, y por el empleo de una simbología con la que hoy ha desaparecido prácticamente en su totalidad, parece que hable sobre cosas verdaderamente lejanas a su propio tiempo, cuando lo que hace su autor, Juan, es narrar exactamente lo que estaba sucediendo en la persecución. El libro del Apocalipsis trata precisamente de mostrar, con un lenguaje difícil para nuestro tiempo, lo que les sucedía a los cristianos por no inclinarse a reconocer lo que enuncia el problema teológico-político que trata Agustín en *La ciudad de Dios*: reconocer al emperador como Dios. En suma, el imperio romano en su parte oriental negó, con hechos, la creencia esencial cristianismo, y esto ha sido un peligro que se ha repetido muchas veces. Y por eso Agustín quiere zanjar la cuestión y necesita para eso un constructo teológico que impida que en el terreno de la política y de la pugna de poderes pueda haber legitimidad alguna en apelar a un dios-emperador, un dios-césar, a un dios-*Führer* (en los términos que Peterson planteará el problema en el siglo XX).

Ser cristiano, en el siglo I y en todo tiempo (por eso el Apocalipsis recoge una problemática a la que se ha tenido que enfrentar constantemente el cristianismo), se convierte por tanto esencialmente en negar la identificación entre emperador y Dios. Y la operación teológica que encontramos en *La ciudad de Dios* justifica tanto a los cristianos del siglo I como de cualquier tiempo en su oposición a servir a la leyes de un dios terrenal.

Agustín, en el siglo V, comprendió exactamente la situación del cristianismo en el siglo I y comprendió que partiendo de una idea básica que era la esencia del cristianismo en ese momento tenía que edificarse una respuesta definitiva para el cristianismo de cualquier lugar y tiempo. Los hechos sucedidos en el siglo I con la persecución de los cristianos bajo el mandato de Nerón plantean el problema teológico-político sobre el que versa precisamente la *Ciudad de Dios* y que están, como hemos observado, íntimamente ligados al contenido del Apocalipsis, precisamente por narrar este último libro lo que el cristianismo estaba viviendo sobre todo en la parte oriental del Imperio, aunque también en la parte occidental (Pedro y Pablo fueron asesinados en Roma). La fuerza bruta había intentado destruir al cristianismo, que había pervivido bajo la creencia en su Señor, que no era de este mundo, es decir, que jamás podría haber sido el emperador. Y fue necesario, para no volver a repetir los hechos narrados en Apocalipsis, una teología a la que las instituciones

políticas no pudieran resistirse, tiempo después de que el imperio hubiera prohibido la persecución de los cristianos y oficializado esta religión en todo el imperio. El libro del Apocalipsis es un testimonio político fundamental de lo que había significado para los cristianos el Imperio Romano en ese momento. En suma, recoge una problemática política fundamental que está vinculada al problema teológico que Agustín pone de manifiesto y nos ayuda a comprender cómo la trinidad ha sido desde el inicio el eslogan político de los cristianos perseguidos.

Como señala Williams en el capítulo del libro dedicado a *La ciudad de Dios*, y para concluir esta breve presentación del libro, en la que hemos enfatizado sobre todo el entramado, imposible de desvincular, teológico-político,

La Iglesia primitiva es una comunidad de personas más o menos marginadas en razón de su rechazo hacia la autoridad imperial romana y de su anticipación del fin del mundo [...]. El sentido de pertenencia a una comunidad [...] se parecía más a una hermandad, a una familia, que a una *polis* [...]. Se trata de un cuerpo social que se mantiene unido en base al amor, la *caritas*: el vínculo de la caridad entre las personas [...] se muestra admirablemente apto para guiar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente antimundanas, apátridas (p. 170).

Víctor Páramo Valero

6